

Tilmann Heil
Ramiro Segura
Bianca Tavolari (orgs.)



Convivialidades urbanas:

Debates sociopolíticos
a partir da América Latina

Mecila

HUCITEC EDITORA

Convivialidades urbanas:

Debates sociopolíticos

a partir da América Latina

Convivialidades urbanas:

Debates sociopolíticos a partir da América Latina

Tilman Heil
Ramiro Segura
Bianca Tavorari (orgs.)

Mecila

HUCITEC EDITORA

© Direitos autorais, 2026, da organização de Tilmann Heil, Ramiro Segura & Bianca Tavorlari

© Direitos de publicação reservados por

Mecila:

Rua Morgado de Mateus, 615
Vila Mariana | São Paulo - SP, Brasil
+55 11 5574 0399 | mecila@cebrap.org.br

Coordenação editorial da coleção
Convivialidade em Disputa: Sérgio Costa
Edição acadêmica: Livia Azevedo Lima
Tradução: Alyne Azuma,
Dominique Bennett e
Fernanda Lobo

Hucitec Editora Ltda.

Rua Dona Inácia Uchoa, 209
04110-020, Vila Mariana | São Paulo - SP, Brasil
+55 11 3892-7772 | www.lojahucitec.com.br

Direção editorial: Mariana Nada
Coordenação editorial: Mariana Terra
Produção editorial: Kátia Reis
Comunicação: Diogo Uchiyama Satyro
Revisão: Edilson Moura
Circulação: Elvio Tezza

Depósito Legal efetuado.

Esta obra passou por revisão por pares.



UNIVERSITÄT
ZU KÖLN



Ibero-Amerikanisches
Institut
Preußischer Kulturbesitz



CEBRAP
centro brasileiro de análise e planejamento



IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales



Com o apoio de:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space

Imagem de capa: Minhocão, São Paulo. Foto de Vitor Nisida

O projeto no qual se insere esta publicação foi financiado pelo Ministério Federal Alemão de Pesquisa, Tecnologia e Espaço com o código de financiamento 01UK2023A. A responsabilidade pelo conteúdo desta publicação é dos editores da mesma e dos autores dos capítulos.

C766 Convivialidades urbanas : debates sociopolíticos a partir da América Latina / Tilmann Heil, Ramiro Segura, Bianca Tavorlari (orgs.). – 1ª ed. – São Paulo : Mecila; Hucitec, 2026. – 361 p. ; 21 cm. – (Coleção Convivialidade em Disputa).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-8404-596-9 (Hucitec)

1. Urbanização - América Latina. 2. Desigualdades sociais. 3. Convivialidade. I. Heil, Tilmann. II. Segura, Ramiro. III. Tavorlari, Bianca. VI. Título. V. Série.

CDD 307.14098

Ficha catalográfica elaborada por Camilla Castro de Almeida CRB-7/7400

Sumário

- 9 Introdução
 **Diálogos sociopolíticos sobre convivialidades urbanas
 a partir das cidades latino-americanas**
 Tilmann Heil
 Ramiro Segura
 Bianca Tavorali

PARTE 1. DIFERENÇAS E LIMITES

- 29 Capítulo 1
 **A metrópole e sua vida social: convivialidade,
 estudos urbanos e reflexões sobre bandidos (*thugs*)**
 Talja Blokland
- 67 Capítulo 2
 **Convivialidade marginal: sobre a reprodução cotidiana
 das desigualdades e da violência**
 Gabriel Feltran

99 Capítulo 3
Convivialidade à beira
Tilman Heil

135 Capítulo 4
**Militarização como convivialidade:
como mulheres definem e resistem à violência e à
disciplina autoritária de gênero no cotidiano brasileiro**
Izadora Xavier do Monte

167 Capítulo 5
Os riscos do diálogo
Arjun Appadurai

PARTE 2. ESPAÇOS, INTERAÇÕES, IMAGINÁRIOS

181 Capítulo 6
**Convivialidade na desigualdade:
segurança na cidade (São Paulo)**
Susana Durão

215 Capítulo 7
**Reversos da escuridão. Fantasias, erotismo e assédios
nas salas de cinema de Buenos Aires e São Paulo na
primeira metade do século XX**
Cecilia Nuria Gil Mariño

249 Capítulo 8
**Tramas populares-comunitárias de convivialidade:
reflexões em torno da sustentabilidade da vida e a
produção do comum em contextos transfronteiriços**
Eugenia Brage

PARTE 3. URBANIZAÇÕES DESIGUAIS

277 Capítulo 9

Em busca da convivialidade em cidades latino-americanas: um ensaio a partir da antropologia urbana

Ramiro Segura

303 Capítulo 10

Vestígios pós-coloniais em São Paulo: histórias urbanas e a construção (e reconstrução) do centro da cidade como uma área problemática

Simone Toji

335 Capítulo 11

Segregação urbana em São Paulo: 25 anos depois de “enclaves fortificados”, de Teresa Caldeira

Bianca Tavolari

357 Sobre as autoras e os autores

INTRODUÇÃO

Diálogos sociopolíticos sobre convivialidades urbanas a partir das cidades latino-americanas

Tilmann Heil
Ramiro Segura
Bianca Tavorlari

Este livro apresenta diálogos e debates sociopolíticos acerca do mundo contemporâneo a partir de pesquisas sobre convivialidades urbanas na América Latina. Os processos urbanos são um terreno fértil para compreender a coconstituição entre convivialidade e desigualdade. Eles nos permitem abordar a díade convivialidade-desigualdade como um repertório analítico compartilhado para pensar a vida urbana contemporânea e suas formas de coabitação, sensíveis tanto a assimetrias, limites e clivagens, bem como a colaborações, negociações e conflitos entre agentes humanos, não humanos e mais que humanos na definição e na produção

do mundo urbano comum, disputado, descontínuo e desigual. Os processos urbanos latino-americanos e suas especificidades nos oferecem elementos para elaborar comparações translocais. Assim, a partir da América Latina, surgem contribuições para teorias sociais e para debates políticos que circulam globalmente.

A diferença e a coabitação são questões centrais da vida urbana, que existem e se desenvolvem em uma configuração caracterizada por uma distribuição desigual de poder. Referindo-se ao “peso dos outros” na cidade, Richard Sennett (2019) identificou duas formas extremas de evitar e rejeitar a diferença: a fuga da cidade, em novas versões de *fugere urbem*, e a exclusão do outro dentro dos limites da cidade. Ambas seriam maneiras de “simplificar e evitar” a diferença na vida urbana, já que a redução da complexidade do ambiente seria um meio de procurar manter a alteridade à distância. Todavia, apesar das expectativas de seus defensores, as alternativas da fuga e da exclusão nunca se realizam plenamente, pois, de modo paradoxal, ambas estão baseadas em interdependências sociais que dão origem a diversas formas de coabitação – muitas delas profundamente assimétricas. Viver com os outros é inevitável.

Além da impossibilidade da fuga e da exclusão total, este livro entende que, para pensar processos de convivialidade-desigualdade nas cidades, não seriam úteis certas propostas clássicas – que vão da “atitude de reserva” de Simmel (2001 [1903]), passando pelas “regiões morais” da Escola de Chicago (Park, 1999 [1915]), até a “desatenção civil” de Goffman (1974) e o “balé das calçadas” de Jane Jacobs (2011 [1961]) –, nas quais a tensão entre distância social e proximidade física característica da vida urbana ganha arranjos de estabilidade. Aspectos semelhantes também têm sido debatidos na identificação do equilíbrio frágil entre o comportamento civilizado e incivilizado diante do estrangeiro ou do outro racializado (Anderson, 2011; Smith e King, 2010) na experiência urbana.

Essas e outras descrições das atitudes e reações (urbanas) diante da diversidade e da diferença atingiram limites analíticos claros, mas é necessário reconhecer que há desenvolvimentos assíncronos relevantes no mundo todo. Nesse sentido, apesar da morte do multiculturalismo ter sido declarada na Europa e em outras partes do Ocidente (Vertovec e Wessendorf, 2010), em algumas áreas dos Andes, o plurinacionalismo foi instituído (Walsh, 2008). Da mesma forma, enquanto posicionamentos críticos apontaram o eurocentrismo inerente aos conceitos de civilidade e cosmopolitismo

(Nowicka e Heil, 2015), este último foi reapropriado em muitos lugares e comunidades, como Índia, Senegal e entre as diásporas migrantes, que o qualificam como cosmopolitismo “de baixo” (Ingram, 2016; Appadurai, 2015), “da classe trabalhadora” (Werbner, 1999) ou “vernacular” (Diouf, 2000; Werbner, 2006; ver também Glick Schiller e Irving, 2015). Ao mesmo tempo, a celebração de um mundo sem limites e cada vez mais transnacional dos anos 1990 e 2000 foi substituída pelo reconhecimento necessário das diferenças contínuas de poder que mantêm as fronteiras e perpetuam lógicas de exclusão, exploração e extração (Glick, Schiller e Caglar, 2016). Com o reconhecimento do mundo pós-colonial e a intensificação da descolonização da produção de conhecimento nas ciências sociais, iniciou-se uma busca por novos conceitos para tratar melhor das contradições e instabilidades, mas também da criatividade de vidas vividas localmente e integradas globalmente (Nyamnjoh, 2017; Heil, 2020). Certas correntes do debate sobre a convivialidade, embora não necessariamente unânimes, podem ser situadas nessa busca (por exemplo: Gilroy, 2005; Vertovec e Nowicka, 2014; Wise e Noble, 2015; Hemer, Frykman e Ristilammi, 2020).

A convivialidade assume o caráter aberto, negociado, conflituoso e até potencialmente violento do viver junto na diferença da cidade, reconhecendo a produtividade social e urbana dessas dinâmicas. Ao focalizar as relacionalidades, os entrelaçamentos e as interseções entre diferentes agentes e desigualdades – humanos, não humanos e mais que humanos –, a convivialidade desestabiliza a imagem da cidade como um mosaico de mundos sociais delimitados, homogêneos e autônomos. Essa concepção de convivialidade é dominante desde as primeiras contribuições da Escola de Chicago, que tradicionalmente se expressou em etnografias urbanas com grupos mais ou menos isolados e autônomos, definidos por critérios de diferença e coresidência. Ao destacar precisamente o limite, a interação, o conflito e a produtividade entre humanos, não humanos e mais que humanos, a chave da convivialidade nos convida a repensar a cidade, na medida em que é o próprio espaço urbano que se produz, se reproduz e se transforma por meio desses processos e dessas relações.

Ressaltamos que esses processos, ao mesmo tempo sociais e políticos, envolvem humanos, não humanos e mais que humanos. As dinâmicas e as práticas que a convivialidade focaliza inscrevem-se conceitualmente no que as ciências sociais chamaram de “socialidade” (*sociality*). Em busca de uma definição potente que combine o processual, o afetivo e o relacional

como dimensões constitutivas da vida social, Moore e Lang (2013) alcançam um delicado equilíbrio entre manter a vida humana como elemento central da ideia de socialidade e situá-la precisamente em sua intersecção com o mundo material e seus componentes heterogêneos. Nos processos urbanos, a coconstituição do material e do social, bem como as dimensões humanas e mais que humanas da vida são particularmente relevantes. Nesse sentido, autores como Latour (2005) propuseram que, em vez de um objeto fechado, delimitado e estável, a cidade deve ser pensada como um efeito relacional de redes de práticas, ou seja, como o resultado instável de um trabalho de composição e montagem de elementos heterogêneos. Essa “relacionalidade híbrida” do urbano amplia a ecologia da cidade (Farias, 2011) em três aspectos interconectados: 1) os sistemas sociotécnicos, tais como sistemas de transporte, rodovias, telecomunicações, redes de energia ou água; 2) o ambiente construído, que envolve a concretização material da cidade, suas estruturas arquitetônicas e seus planos urbanísticos, bem como as memórias que ali são projetadas em termos de relações históricas, afetivas e simbólicas; e 3) a “natureza”, que permite pensar fenômenos como hortas, reservas, poluição, desastres climáticos ou vínculos com animais, além das modalidades convencionais de parques e praças.

Ao mesmo tempo, esses processos devem ser necessariamente enquadrados como políticos, uma vez que abordam, questionam e reconfiguram as diferenças de poder e os repertórios de organização coletiva. Em vez de reduzir o político à política estatal e suas instituições formais, as convivialidades urbanas exploram – em consonância com as abordagens feministas, decoloniais e outras abordagens críticas do poder (Escobar, 2020; Hanisch, 2006; Victoria, 2016) – o que é político aos olhos dos próprios habitantes das cidades. As contribuições deste volume analisam processos e práticas relevantes como convivialidades que descrevem formas – muitas vezes subestimadas, se não simplesmente ignoradas – de como a vida urbana se constitui e se realiza, e questionam implícita ou explicitamente as políticas e os planejamentos que, realizados de cima para baixo, determinam como deve ser a convivência em espaços urbanos.

A noção de convivialidades urbanas que organiza este livro também procura ir além do reconhecimento da cidade como um *locus* privilegiado ou estratégico para investigar e refletir sobre a convivialidade. Em nossa perspectiva, a escala geográfica, a densidade demográfica, a circulação de

pessoas, objetos e signos, a heterogeneidade social e cultural, a relacionabilidade híbrida entre elementos sociais, técnicos e ambientais, bem como as múltiplas desigualdades, nos convidam a explorar o caráter imanente e constitutivo da convivialidade no espaço urbano. Remontando à longa história dos estudos urbanos, Edward Soja (2008) destacou a particularidade espacial do urbanismo em termos de “sinecismo” (do grego “*synoikismós*”, “coabitação”), ou seja, a condição que surge do convívio, as interdependências econômicas e ecológicas e as sinergias criativas e destrutivas provenientes do agrupamento e da coabitação coletiva das pessoas no espaço. É a mesma abordagem do *with-ness* (“estar-com”) dos debates sobre a convivialidade (por exemplo: Boisvert, 2010). Em vez de abordar as cidades latino-americanas como pano de fundo, cenário ou receptoras da ação social, os diferentes capítulos deste livro questionam as condições de possibilidade, as formas e os limites das convivialidades urbanas em cidades socialmente desiguais, culturalmente heterogêneas e espacialmente fragmentadas, bem como seus processos de produção em termos urbanos, sociais e políticos.

Articular estudos urbanos, migratórios e conhecimentos do Sul Global

Embora não seja um conceito completamente novo, a convivialidade tem sido pouco explorada na análise dos processos urbanos latino-americanos. Nesse sentido, é possível sustentar que a questão das convivialidades urbanas que organiza este livro articula a agenda de três campos de investigação que estabelecem diferentes relações com a convivialidade, a cidade e o urbanismo: os estudos urbanos latino-americanos; os estudos urbanos e migratórios europeus; e os estudos da convivialidade a partir do Sul Global. Mais do que campos isolados, essa tríade nos serve como ferramenta heurística para destacar a contribuição inovadora e coletiva dos artigos reunidos neste volume.

Em primeiro lugar, este livro se inscreve no campo dos estudos urbanos latino-americanos, no qual historicamente têm sido centrais as questões relativas ao processo de urbanização do continente e aos padrões urbanos desiguais resultantes desse processo, em geral entendidos em termos de segregação e fragmentação socioespacial. Noções iniciais como

“urbanização dependente” (Quijano, 1967), “massa marginal” (Nun, 1969; Cardoso, 1970), “marginalidade” (Lomnitz, 1975) e “espoliação urbana” (Kowarick, 1979), entre outras, questionaram de forma rigorosa e criativa as perspectivas modernizadoras e desenvolvimentistas sobre a urbanização e a cidade no continente (Segura, 2021; Gorelik, 2022). A preocupação persistente com as desigualdades resultantes do processo de produção social do espaço urbano – que se expressa nos padrões mutáveis de distância, separação e/ou isolamento entre grupos e classes sociais na cidade, analiticamente codificada como “urbanização periférica” (Caldeira, 2024) e “guerra dos lugares” (Rolnik, 2015), entre outros conceitos inovadores – tem como contrapeso uma escassa atenção às dinâmicas de convivialidade no espaço urbano. Mais do que debater todos os processos possíveis e existentes de convivialidade com a diferença, as formas física e simbolicamente violentas de compartilhar um espaço urbano interligado, porém desigual, têm recebido maior atenção em numerosos estudos sobre violência urbana e crime organizado (por exemplo: Koonings e Kruijt, 2006; Penglas, 2011; Auyero, 2015; Diphooorn, 2016; Feltran, 2020; Xavier do Monte, neste volume). Nos estudos urbanos, no entanto, é possível encontrar exceções, na antropologia urbana e na antropologia de sociedades complexas, que oferecem análises detalhadas das práticas fugazes e cotidianas que caracterizam a heterogeneidade social e simbólica das cidades brasileiras (por exemplo: Velho, 2013; Rocha e Eckert, 2013).

Em segundo lugar, este livro está baseado em um conjunto de pesquisas sobre migrações e diversidade em cidades europeias e australianas que questionaram explicitamente a convivialidade. Diante das situações pós-coloniais e do fracasso do multiculturalismo, a relação entre convivialidade e racismo é central, embora muitas vezes se limite a relação de ambos os termos a uma oposição frontal. Em referência às cidades britânicas pós-coloniais, Paul Gilroy (2004, p. 40) propôs o conceito de convivialidade como “um padrão social em que diferentes grupos metropolitanos vivem em estreita proximidade, mas em que suas particularidades raciais, linguísticas e religiosas não culminam – como sugere a lógica do absolutismo étnico – em descontinuidades de experiência ou em problemas insuperáveis de comunicação”. Back e Sinha (2016) refinaram o conceito de convivialidade como um efeito desejável da multiculturalidade metropolitana, em oposição aos efeitos destrutivos deixados pelo racismo persistente. Já o campo da virada convivial (Neal et al., 2013) vincula a convivialidade à

comunidade (apesar do reconhecimento da afinidade entre a convivialidade e a diferença: Neal et al., 2018), utilizando-a para captar a capacidade de conviver com a diferença (Wise e Nobel, 2016), e a exploração de suas afinidades com a criouliização (Hemer et al., 2020). Uma corrente mais normativa procurou criar, sob a noção de convivialismo, um manifesto político de como viver sobre as ruínas do capitalismo global (Caillé e Adloff, 2022; Les Convivialistes, 2014). Nowicka e Vertovec (2014), por sua vez, se opuseram a um programa político e, além do reconhecimento dos processos de coabitação cotidiana através das fronteiras de classe, etnia e raça, ressaltaram que a convivialidade é uma “ferramenta analítica” para explorar de que maneira e em que condições as pessoas criam de forma construtiva e pragmática modos de estar juntas (Heil, 2020). Se a questão de viver com a diferença – que sempre se constitui como desigual – é presente nos debates europeus, ao pensar esses processos a partir da América Latina, este livro examina explicitamente o nexo constitutivo entre convivialidade e desigualdade (Costa, 2019), que foi obliterado em boa parte da literatura europeia sobre convivialidade e que, como apontamos, é uma preocupação dos estudos urbanos latino-americanos.

Por fim, contra a ideia de importar modelos desenvolvidos no Norte Global, os conhecimentos enraizados em várias regiões do Sul Global apresentam um grande potencial epistemológico para as convivialidades urbanas. A questão da convivialidade tem desdobramentos criativos em espaços urbanos da Ásia, África e, se considerarmos outros territórios, também na América Latina. Mbembe (1992, 2001) usa a noção de convivialidade para compreender as relações sociais e políticas na África pós-colonial, que não devem ser entendidas meramente como dominação e resistência, mas como uma convivência criativa, estética e, ao mesmo tempo, obscena entre o poder e a população. Menos sombrio, Nyamnjoh (2017) entende que, para o “africano fronteiriço” (*frontier African*), a convivialidade é uma moeda de troca fundada na celebração da incompletude (*incompleteness*), que recusa as narrativas totalizantes da completude moderna e reconhece as vantagens de um crescimento constante alimentado por nossas relações e sociabilidade com outros – os humanos, a natureza, o super-humano e o sobrenatural (Nyamnjoh, 2017, p. 262). Nesse sentido, Overing e Passes (2000) utilizam a noção de convivência para apresentar uma epistemologia relacional semelhante para a sociabilidade na Amazônia. Os diferentes estilos de relação abrangem uma ampla variedade de formas significativas

de configurar a convivência, desde as amorosas até as conflituosas e cheias de raiva. Do mesmo modo, nos espaços urbanos dessas latitudes, pesquisas como as de Abdou Maliq Simone (2004) sobre “pessoas como infraestrutura” nas cidades africanas ou as de Arjun Appadurai (2015) sobre o “cosmopolitismo de baixo”, presente nas formas de interação, negociação e conflito dos habitantes das favelas de Mumbai, nos convidam a pensar nas aproximações, articulações e interdependências entre pessoas que cruzam categorias de classe, etnia e posição social para criar modos de usar a cidade e colaborar entre si.

Essas três agendas se entrelaçam para abordar as convivialidades urbanas a partir da América Latina. A construção “a partir de” busca especificar precisamente o caráter situado a partir do qual se reflete sobre a convivialidade urbana. Trata-se de investigações realizadas em cidades latino-americanas (São Paulo, Rio de Janeiro, Buenos Aires, entre outras), de onde é possível se pensar as convivialidades urbanas na América Latina e além. Há algum tempo, Jennifer Robinson (2002) chamou a atenção para a restrita geografia teórica dos estudos urbanos. Essas teorias e esses conceitos elaborados com base em alguns poucos casos, em especial, a partir de cidades do norte da Europa e da América do Norte, tornaram-se o paradigma da “urbanidade”, da “modernidade” e/ou da “globalidade” com o qual se comparam cidades heterogêneas de todo o mundo e suas múltiplas experiências urbanas, apontando suas deficiências e seus excessos. A mesma crítica é dirigida à maioria dos conceitos que antecederam o debate sobre a convivialidade, como “cosmopolitismo”, “civildade” (Nowicka e Heil, 2015) e “integração” (Meissner e Heil, 2021). Nesse sentido, quem limita a leitura da convivialidade à trajetória de Gilroy e aos estudos europeus sobre migração pode acabar incorrendo em certo eurocentrismo.

Por esse motivo, para fazer nossas as palavras de Ananya Roy (2016, 2009), tornam-se necessárias “novas geografias” para a teoria urbana e o debate sobre a convivialidade. No entanto, é um equívoco comum que essa proposta seja associada à singularidade empírica das cidades do Sul Global. Mais do que à variabilidade empírica, a abertura geográfica da teoria refere-se à compreensão de uma diferença histórica situada, por um lado, e de epistemologias plurais, por outro. Assim, em vez de universalizar uma forma básica do urbano e da convivialidade com suas variações empíricas, o desafio consiste em trabalhar com modelos analíticos e referências epistemológicas surgidas de experiências etnográficas em cidades específicas

para captar a natureza constitutiva da diferença histórica, desdobrando uma compreensão relacional do mundo. Não se trata, portanto, de reificar a dicotomia entre o Norte e o Sul Globais, e sim de pensar a partir do Sul Global (mais precisamente, a partir dos urbanismos latino-americanos) a dinâmica das convivialidades urbanas, suas condições, suas singularidades, sua produção e seus limites.

As convivialidades urbanas exploradas neste livro não são apenas plurais e situadas. Elas também nos convidam a refletir sobre diversas dimensões sociais e políticas que estão em jogo nas dinâmicas conviviais das cidades latino-americanas e para além dos centros urbanos da América Latina. No exercício de organizar, num sumário, os capítulos deste livro, essas dimensões entrelaçadas da vida urbana foram agrupadas em três partes, seguindo as lógicas de *diferenças e limites* (partes 1), *espaços de interação e os seus imaginários* (partes 2), e *dinâmicas situadas nas urbanizações desiguais* (partes 3). A seguir, mostramos os vínculos e as inspirações mútuas dos capítulos do livro em quatro seções. As análises ultrapassam a simples redução de cada texto a uma única contribuição; nós exploramos as polivalências e interdependências do urbano entre as diferentes contribuições.

Cooperação e conflito diante de configurações urbanas instáveis e desiguais

Em vez de destacar o isolamento recíproco entre grupos sociais desiguais, distantes e opostos na cidade, a noção de convivialidade urbana nos desafia a pensar em termos de redes relacionais interdependentes e assimétricas, “figurações” (Elias, 2008 [1970]) ou “constelações” (Benjamin, 2019 [1940]) que entrelaçam elementos heterogêneos em relações de cooperação e conflito na vida urbana. Além disso, as pesquisas reunidas neste volume – como a de Gabriel Feltran sobre a trajetória de jovens de setores populares no crime organizado em São Paulo e a de Tilmann Heil sobre a migração senegalesa no Rio de Janeiro – abordam interações tensas, negociações conflituosas e acordos frágeis entre setores sociais altamente desiguais na cidade. A contribuição de Izadora Xavier do Monte, por sua vez, analisa a compreensão e os efeitos da militarização urbana sobre as mulheres como uma forma de convivência, destacando a política

cotidiana de gênero e a reprodução e negociação de relações sociais violentas. Como complemento à dimensão de gênero, os efeitos da classe e da cultura neoliberal no trabalho de serviço emergem na pesquisa de Susana Durão com seguranças privados e o papel dos roteiros de hospitalidade e cordialidade na mediação da violência simbólica e física em um espaço urbano limítrofe como são as entradas e saídas de condomínios fechados (*gated communities*) do estado de São Paulo.

A convivialidade não se limita nem se associa de forma fixa à comunidade, ao espaço local ou à proximidade, nem necessariamente denota ou se esgota em relações simétricas, harmoniosas e colaborativas. Embora a categoria tenha se mostrado produtiva para explicar a construção de redes comunitárias, como mostra a análise de Eugenia Brage com migrantes bolivianas em São Paulo durante a pandemia da Covid-19 incluída neste volume, a qualidade “marginal” e “à beira” das convivialidades urbanas analisadas por Feltran e Heil – conforme os termos escolhidos, respectivamente, por esses autores – dá conta do “risco” – para usar a figura de Appadurai em sua contribuição ao volume, que também se aplica ao trabalho de Durão. O risco está nos diálogos, interações e negociações que se produzem nessas formas de convivialidade urbana nas cidades latino-americanas.

Intersecções

Em vez de pressupor as diferenças e desigualdades que estão em jogo nos processos urbanos, cada capítulo deste volume se preocupa com os desafios específicos que se apresentam na encruzilhada da diferença, buscando explicitá-los. Dessa forma, multiplica-se o debate sociopolítico sobre as formas de conviver em cidades – e em sociedades – atravessadas por desigualdades, conflitos e assimetrias, mas também por associações, cooperações e interdependências. Abraçando as dimensões clássicas da interseccionalidade – cujos pontos de partida são os marcadores de raça, classe, gênero/sexualidade –, os trabalhos ampliam o leque de categorias sociais que participam da produção relacional da desigualdade, como religião, origem, sexualidade, orientação política e idade. Assim, essas pesquisas inscrevem-se na longa discussão sobre a crescente variabilidade e com-

plexidade do debate interseccional na América Latina, fundamentado nas contribuições iniciais do feminismo negro e dos estudos de gênero e sexualidade (Viveros Vigoya, 2023; Gonzalez, 2018; Akotirene, 2018; Hirano et al., 2019). Nessa direção, Eugenia Brage explora a interseção entre gênero e migração nas estruturas comunitárias, enquanto Tilmann Heil mostra como raça, religião e origem fazem parte dos limites e potenciais da convivialidade urbana. A racialização também se torna evidente na interseção com a orientação política (Blokland) e nas lógicas extrativistas e coloniais (Toji), na medida em que as dinâmicas de gênero são entendidas à luz de desdobramentos de sexualidades e desejos dissidentes (Gil Mariño) e até na militarização de setores populares (Xavier do Monte). Por fim, a idade, uma vertente pouco debatida em relação à convivialidade, constitui uma dimensão fundamental no questionamento de Tavolari às resistências à cidade murada em *rolezinhos* organizados por jovens, no foco que Segura dá às práticas espaciais da juventude e sua desestabilização das ordens urbanas e também nas análises de Feltran, que exploram as relações e os mal-entendidos intergeracionais.

As convivialidades urbanas colocam em primeiro plano a questão política das condições de possibilidade e dos limites da construção de um mundo habitado em comum, consciente das múltiplas diferenças e da distribuição diferencial, mas instável, do poder. Nesse sentido, as cidades latino-americanas, com suas profundas desigualdades e diferenças interseccionais hierarquizadas, mas também com suas formas criativas e conflituosas de contestar assimetrias, mobilizar coletivos e produzir cidade, são um terreno fértil para explorar os modos pelos quais o urbano se (re)produz e se transforma através das redes relacionais que o constituem.

Repertórios de ordens urbanas instáveis

Essas redes relacionais envolvidas na convivialidade são bastante produtivas em termos urbanos. Como mostram muitas das contribuições deste volume, a ordem urbana (Duhau e Giglia, 2004), seja em termos das dinâmicas da violência (Feltran e Xavier do Monte), do ódio (Blokland) ou dos padrões de segregação (Tavolari e Toji), seja em relação à regulação da diferença (Heil, Brage e Durão), é (re)produzida e transformada por

meio dessas figurações nas quais se entrelaçam regimes de ação plurais, coexistentes e, muitas vezes, conflituosos. Nesse sentido, o texto de Talja Blokland reflete criticamente sobre os modelos disponíveis para pensar essas dinâmicas da vida urbana, na medida em que as análises das formas de convivência no espaço urbano, centradas no anonimato de Simmel ou no balé de Jacobs, tendem precisamente a evitar o conflito e a violência constitutivos da cidade. Em paralelo, o capítulo de Ramiro Segura revisita o repertório da antropologia urbana para descrever situações de convivialidade por excelência: desde a cidade das muralhas até a cultura popular sincrética dos jovens, as trajetórias urbanas das populações marginalizadas, bem como os pontos de vista dos migrantes dentro e fora da cidade. Aprofundando essa questão, o texto de Bianca Tavolari retoma o debate de Teresa Caldeira sobre a “cidade de muros” (2000) e o próprio muro como um marcador material e simbólico da segregação urbana extrema, menos propenso a participar de qualquer forma de convivência e, em sua origem, uma expressão do ataque à vida pública moderna e democrática. Desde então, o enclave murado se difundiu e aqueles que cresceram dentro deles continuam conectados com a cidade que o rodeia e que, apesar dos muros, ainda penetra nesse enclave. Em contraposição à longa história pós-colonial de segregação espacial por motivos de raça e classe (Toji), o presente desses conjuntos urbanos é caracterizado por seu dinamismo e, às vezes, por atos de subversão, que ao mesmo tempo são invisibilizados e buscam a opacidade (Gil Mariño).

No que diz respeito às possíveis ordens urbanas, suas dinâmicas e sua produtividade, as contribuições deste livro indicam que, em vez de pensar em um *continuum* linear cujos extremos ou polos seriam a cooperação e o conflito, convém ter em mente a heterogeneidade das redes relacionais que articulam de maneira mutável a cooperação e o conflito entre os agentes e espaços diversos e desiguais que fazem parte das figurações ou constelações urbanas. Nesse sentido, a convivialidade não é uma realidade dada e imutável, pois requer um trabalho constante de conexão e articulação, assim como não é uma figuração ou constelação persistente, na medida em que as formas que assumem o conflito e a violência, mas também a interação e a cooperação, podem levar à dissolução, modelagem e recomposição das redes relacionais.

Escalas urbanas

Embora muitas pesquisas sobre convivialidade tenham priorizado certos locais paradigmáticos dos estudos urbanos, como “o bairro” e o “espaço público”, as convivialidades urbanas não se esgotam nem se limitam a eles. Enquanto a contribuição de Talja Blokland apresenta um questionamento necessário a certo pressuposto não problematizado do bairro e da rua como locais de convivialidade, as demais pesquisas do livro multiplicam os âmbitos e as escalas da convivialidade para além desses espaços, propondo um olhar crítico transversal sobre as convivialidades urbanas.

Por um lado, alguns capítulos nos convidam a estudar microinterações e encontros íntimos em espaços inovadores, como os momentos de produção da “segurança como hospitalidade” que se desenrolam nas relações entre agentes de segurança privada e residentes de condomínios fechados (Durão) ou na normatização da sexualidade e sua transgressão em salas de cinema de Buenos Aires e São Paulo da primeira metade do século XX (Gil Mariño). Em uma escala intermediária, a cidade surge como um local ambivalente – ao mesmo tempo facilitador, regulador e/ou repressor – das experiências, práticas e circuitos urbanos juvenis e sua apropriação do espaço, seja pelo uso de centros comerciais (Segura), seja pela construção de tramas solidárias (trans)locais para sustentar a vida (Brage). Por outro lado, as redes relacionais conviviais não se desenvolvem apenas na cidade, ainda que a própria cidade possa ser considerada uma rede relacional. Nesse sentido, pesquisas como as de Simone Toji sobre a produção de “áreas problemáticas” de São Paulo e as de Bianca Tavolari sobre as formas de pensar a cidade e a democracia a partir da proliferação de condomínios fechados mostram como o Estado e as instituições modulam as redes conviviais no espaço urbano ao produzir e fazer circular sistemas de classificação de lugares e pessoas que buscam organizar a distribuição diferencial de recursos, atributos e simbolismos que impactam quem pode fazer o que na cidade.

Além das diferentes escalas de análise, as contribuições deste volume também chamam a atenção para a multiescalaridade das convivialidades urbanas, que faz da cidade um “lugar de encontro” (Massey, 2012) de processos com escalas e temporalidades diversas. Nesse sentido, o risco do diálogo descrito por Appadurai é produto do encontro, do conflito e da

negociação entre funcionários governamentais, agentes imobiliários, migrantes internacionais, associações da classe trabalhadora urbana e redes globais de ativismo pela moradia nas favelas de Mumbai. Da mesma forma, Eugenia Brage amplia o debate para o transnacional, que se materializa na vida local dos migrantes diante de outro fenômeno de origem global e com implicações muito reais em cada lar: a pandemia da Covid-19. Esses exemplos mostram que ampliar e reduzir escalas analíticas, bem como prestar atenção à articulação e interseção entre escalas diferentes, permite a contextualização espaço-temporal dos processos urbanos e possibilita uma melhor compreensão da coconstituição entre convivialidade e desigualdade. Nesse sentido, entre as contribuições para o livro que apresentam maior profundidade histórica, Toji mostra como diferentes ordens conviviais se sedimentaram na atual geografia urbana de São Paulo, como se pode sentir a partir dos resquícios dos múltiplos regimes de planejamento no *centro* da cidade, tornando-a um contexto heteróclito de práticas de convivialidade contemporâneas. Trata-se de lógicas de ordenamento, sedimentação e condicionamento que se repetem em diferentes escalas urbanas, como no caso das cidades de muros (Tavolari) ou dos cinemas (Gil Mariño).

O urbano em questão

O conjunto de capítulos deste livro é fruto do diálogo e do intercâmbio entre pesquisadores e pesquisadoras da Europa e da América Latina no âmbito institucional do Mecila. Em vez de um debate geral sobre a coconstituição da convivialidade e da desigualdade, os artigos aqui reunidos não apenas apresentam clareza analítica sobre aspectos sociais e políticos relevantes, como se concentram em espaços urbanos concretos e em situações sociais específicas. Nosso argumento não se limita à obviedade de que as cidades são especialmente propícias para fornecer informações sobre a coconstituição da convivialidade e da desigualdade. O esforço coletivo dos textos compilados é demonstrar, a partir de pesquisas empíricas, os pontos fortes analíticos e conceituais da convivialidade. Em primeiro lugar, as convivialidades urbanas encarnam as características-chave do viver à beira do abismo de realidades sociais, políticas e cada vez mais ecologicamente desafiadoras das formas extensivas de violência, destruição e exploração urbanas. Em segundo lugar, as cidades e o urbanismo latino-americanos têm estado na vanguarda

da compreensão das dinâmicas sociomateriais da interseccionalidade e da sua tradução espacial em termos de desigualdades. Nesse sentido, as convivialidades urbanas mediam e expressam as inúmeras combinações de regimes de diferença e desigualdade existentes. Em terceiro lugar, portanto, a convivialidade situa-se de maneira transversal em uma série de concepções da vida urbana (ordens e regimes urbanos), nas quais intervém e para as quais contribui com uma visão fundamental, não apenas complicando as histórias que podem ser contadas, mas também ampliando os limites – e inclusive os próprios limites do conceito de convivialidade. Por fim, ao focar na convivência urbana, as contribuições deste livro mostram como a coconstituição da convivialidade e da desigualdade se produz em diferentes escalas espaço-temporais e através de que práticas de (não)relação ela se torna mais inteligível. É aqui que as relações aparentemente cotidianas se politizam, dada a consciência da situacionalidade dos processos urbanos em regimes colonial-capitalistas exploradores que, ao longo de séculos, se difundiram pelos territórios até atingirem a escala planetária. Ao debater os processos sociais e políticos urbanos na América Latina e a partir dela, através de diferentes escalas, marcos temporais e atores, esperamos contribuir significativamente para perspectiva analítica da convivialidade, uma vez que com ela se discutem os frágeis, violentos e, ao mesmo tempo, fascinantes e criativos entrelaçamentos do urbano, da convivência e da desigualdade.

Referências

- Akotirene, Carla (2018): *Interseccionalidade*, Col. Feminismos plurais. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen.
- Anderson, Elijah (2011): *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*, 1ª ed. Nova York: W.W. Norton & Co.
- Appadurai, Arjun (2015): *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.
- Auyero, Javier (2015): “The Politics of Interpersonal Violence in the Urban Periphery”. *Current Anthropology*, vol. 56, S11, S169–S179.
- Back, Les & Sinha, Shamser (2016): “Multicultural Conviviality in the Midst of Racism’s Ruins”. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n. 5, pp. 517–532.
- Benjamin, Walter (2019 [1940]): “Tesis sobre el concepto de historia”, in: *Iluminaciones*. Buenos Aires: Taurus.
- Caillé, Alain & Adloff, Frank (orgs.) (2022): *Convivial Futures. Views from a Post-Growth Tomorrow*, X-Texts on Culture and Society, Bielefeld: Transcript.

- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2000): *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, Berkeley: University of California Press.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2024): “Urbanização periférica: autoconstrução, lógicas transversais e política em cidades do sul global”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 26, 1. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202436>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Cardoso, Fernando Henrique (1970): “Comentario sobre los conceptos de superpoblación relativa y marginalidad”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, n. 1/2, pp. 57–76.
- Carrara, Sérgio & Vianna, Adriana (2006): “‘Tá lá o corpo estendido no chão...’. A violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 16, n. 2, pp. 233–249.
- Convivialistes, Les, et al. (2014): *Das konvivialistische Manifest: für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld: Transcript.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 17. São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Diouf, Mamadou (2000): “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism”. *Public Culture*, vol. 12, n. 3, pp. 679–702.
- Diphooorn, Tessa G. (2016): *Twilight Policing. Private Security and Violence in Urban South Africa*. Oakland: University of California Press.
- Duhau, Emilio & Giglia, Ángela (2004): “Conflictos por el espacio y orden urbano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 56, pp. 257–288.
- Elias, Norbert (2008 [1970]): *Sociologia fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Escobar, Arturo (2020): *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*, Col. Latin America in Translation. Durham: Duke University Press.
- Fariás, Ignacio (2011): “Ensamblajes urbanos: la TAR y el examen de la ciudad”. *Athena Digital*, vol. 11, n. 1, pp. 15–40.
- Feltran, Gabriel de Santis (2020): *The Entangled City. Crime as Urban Fabric in São Paulo*. Manchester: Manchester University Press.
- Gilroy, Paul (2005): *Postcolonial Melancholia*, Wellek Library Lectures. Nova York: Columbia University Press.
- Glick Schiller, Nina & Irving, Andrew (orgs.) (2015): *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives Relationalities and Discontents*. Nova York: Berghahn.
- Glick Schiller, Nina & Çağlar, Ayşe (2016): “Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers. Rethinking Urban Sociabilities Within Multiscalar Power”. *Identities*, vol. 23, n. 1, pp. 17–34.
- Goffman, Erving (1974): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*. Madri: Alianza.
- Gonzalez, Lélia (2018): *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora.
- Gorelik, Adrián (2022): *La ciudad latinoamericana. Una figura de la imaginación social del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hanisch, Carol (2006): *The Personal Is Political: Introduction*. Disponível em: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>. Acesso em: 17 mar. 2026.

- Heil, Tilmann (2020): *Comparing Conviviality. Living with Difference in Casamance and Catalonia*, Global Diversities. Basingstoke: Palgrave.
- Hemer, Oscar, Maja Povrzanović Frykman & Ristilammi, Per-Markku (2020): *Conviviality at the Crossroads*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hirano, Luis Felipe Kojima; Acuña, Maurício & Machado, Bernardo Fonseca (orgs.) (2019): *Marcadores sociais das diferenças. Fluxos, trânsitos e interseções*, Coleção Diferenças. Goiânia: IU/UFG.
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*, World Perspectives, vol. 47. Nova York: Harper & Row.
- Ingram, James D. (2016): "Cosmopolitanism from Below: Universalism as Contestation". *Critical Horizons*, vol. 17, n. 1, pp. 66–78.
- Jacobs, Jane (2011 [1961]): *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madri: Capitán Swing.
- Koonings, Kees & Kruijt, Dirk (orgs.) (2006): *Fractured Cities. Social Exclusion, Urban Violence and Contested Spaces in Latin America*. Londres: Zed.
- Kowarick, Lucio (1979): *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Lomnitz, Larisa (1975): *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Massey, Doreen (2012): *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.
- Mbembe, Achille Joseph (1992): "Provisional Notes on the Postcolony". *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 62, n. 1, pp. 3–37.
- Mbembe, Achille Joseph (2001): *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Meissner, Fran & Heil, Tilmann (2021): "Deromanticising Integration. On the Importance of Convivial Disintegration". *Migration Studies*, vol. 9, n. 3, pp. 740–758.
- Neal, Sarah et al., (2013): "Living Multiculture. Understanding the New Spatial and Social Relations of Ethnicity and Multiculture in England". *Environment and Planning C: Government and Policy*, vol. 31, n. 2, pp. 308–323.
- Neal, Sarah et al., (2018): "Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places". *Sociology*, vol. 53, n. 1, pp. 69–86.
- Nowicka, Magdalena & Vertovec, Steven (orgs.) (2014): "Comparing Convivialities. Dreams and Realities of Living-with-Difference". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4.
- Nowicka, Magdalena & Heil, Tilmann (2015): *On the Analytical and Normative Dimensions of Conviviality and Cosmopolitanism*. Keynote. Abschlusskonferenz, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 25 jun. 2015.
- Nun, José (1969): "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal". *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 2, pp. 178–236.
- Nyamnjoh, Francis B. (2017): "Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality". *Journal of Asian and African Studies*, vol. 52, n. 3, pp. 253–270.
- Overing, Joanna & Passes, Alan (orgs.) (2000): *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- Park, Thomas Ezra (1999 [1925]): "La ciudad: sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano", in *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

- Penglase, R. Ben (2011) "Lost Bullets. Fetishes of Urban Violence in Rio de Janeiro, Brazil". *Anthropological Quarterly*, vol. 84, n. 2, pp. 411–438.
- Quijano, Aníbal (1967): "La urbanización de la sociedad en Latinoamérica". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 29, n. 4, pp. 669–703.
- Robinson, Jennifer (2002): "Global and World Cities: A View from off the Map". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, n. 3, pp. 531–554.
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da & Eckert, Cornelia (2013): *Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marca Visual.
- Rolnik, Raquel (2015): *Guerra dos lugares*. São Paulo: Boitempo.
- Roy, Ananya (2016): "Who's Afraid of Postcolonial Theory?". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 40, n. 1, pp. 200–209.
- Roy, Ananya (2009): "The 21st-Century Metropolis: New Geographies of Theory". *Regional Studies*, vol. 43, n. 6, pp. 819–830.
- Segura, Ramiro (2021): *Las ciudades y las teorías. Estudios sociales urbanos*. San Martín: Unsam Edita.
- Sennett, Richard (2019): *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Simmel, Georg (2001 [1903]): "Las grandes urbes y la vida del espíritu", in: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Simone, AbdouMaliq (2004b): "People as Infrastructure. Intersecting Fragments in Johannesburg". *Public Culture*, vol. 16, n. 3, pp. 407–429.
- Smith, Philip, Timothy L. Phillips & King, Ryan D. (2010): *Incivility. The Rude Stranger in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soja, Edward (2008): *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Velho, Gilberto (2013): *Um antropólogo na cidade. Ensaios de antropologia urbana*, Col. Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vertovec, Steven & Wessendorf, Susanne (2010): *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. Abingdon: Routledge.
- Victoria, José Luis Escalona (2016): "Anthropology of Power. Beyond State-Centric Politics". *Anthropological Theory*, vol. 16, n. 2/3, pp. 249–262.
- Viveros Vigoya, Mara (2023): *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*, Biblioteca Masa Crítica. Buenos Aires/Amsterdã: Clacso/TNI Transnational Institute.
- Walsh, Catherine E. (2008): "Interculturalidad, Plurinacionalidad Y Decolonialidad. Las Insurgencias Político-Epistémicas De Refundar El Estado". *Tabula Rasa*, vol. 9, pp. 131–152.
- Werbner, Pnina (1999): "Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds". *Social Anthropology*, vol. 7, n. 1, pp. 17–35.
- Werbner, Pnina (2006): "Vernacular Cosmopolitanism". *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n. 2/3, pp. 496–498.
- Wise, Amanda & Noble, Greg (orgs.) (2016): "Conviviality". *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37.

PARTE 1.

DIFERENÇAS E LIMITES

CAPÍTULO 1

A metrópole e sua vida social: convivialidade, estudos urbanos e reflexões sobre bandidos (*thugs*)

Talja Blokland

Introdução

O ataque ao Kibutz Be’eri em 7 de outubro de 2023 evidenciou,¹ mais uma vez, que a militarização do espaço (Davis, 2011) sempre falhará.² Naquele dia, combatentes do Hamas assassinaram Vivian

1 Este texto foi publicado originalmente como “The Metropolis and its Social Life: Conviviality, Urban Studies, and Thoughts on Thugs”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 83, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2025. A tradução do inglês ao português de Dominique Bennett para este capítulo foi revisada pelos organizadores deste volume. [N.E.]

2 Sou grata a todos os membros da comunidade Mecila por seus comentários e suas sugestões, especialmente pelas maravilhosas conversas que tive com os outros *junior* e *senior fellows* de 2024, e a Joaquim Toledo Jr. e sua equipe pela revisão e orientação editorial. Escrever este texto não teria sido possível sem a excelente equipe da Mecila, que tornou minha estadia em 2024 uma experiência inesquecível. Sou grata

Silver. Ela havia dedicado sua vida à paz e à luta pelos direitos dos palestinos. Silver foi uma entre milhares de pessoas mortas nos ataques do Hamas e no genocídio que se seguiu. Uma ativista dos direitos humanos que atuava em prol de uma convivialidade pacífica, que incluía o reconhecimento dos direitos dos palestinos. Entrar no kibutz exigia a travessia de uma fronteira altamente vigiada que guetificava Gaza, uma comunidade murada, com arame farpado, portões de alta tecnologia e câmeras de vigilância. Esses dispositivos, no entanto, não garantiram a segurança das pessoas. Cidadãos israelenses e palestinos têm convivido, por décadas, com a violência e seus riscos. O massacre de Be’eri revelou que muros mais altos, mais cercas, mais tecnologia de segurança e mais armas não conduzem a lugar algum, a não ser a uma escuridão ainda mais profunda.

O fato do que aconteceu me deixar sem palavras reflete a posição privilegiada a partir da qual tenho aprendido a pensar o mundo social. A literatura de estudos urbanos sobre a convivialidade não examina a possibilidade da violência ou o potencial do ódio.

A desumanização necessária para matar o povo de Gaza não veio apenas após o ataque. O ataque seguiu-se a tentativas fracassadas de guetificação e exclusão estrutural dos palestinos, e foi seguido pela destruição dessas vidas humanas e de seus meios de subsistência, que tinham resistido a tentativas fracassadas de os conter ou oprimir. Essas tentativas precisam ser enquadradas geopoliticamente e exigem uma expertise diferente da minha. Ano após ano, os ataques recorrentes do Hamas e do Hezbollah contra Israel alimentam o que os estudos de conflito chamam de “*ethos* de conflito”. Uma pesquisa representativa realizada com israelenses e palestinos em 2017 demonstrou que “a violência contínua engendra mais violência por meio de um círculo vicioso, intensificando o sofrimento psicológico da população civil e ampliando a percepção de ameaças, sobretudo ameaças coletivas, o que leva a um maior apoio ao *ethos* do conflito e à redução de apoio a acordos políticos” (Canetti et al., 2017, p. 100). Os autores defendem a necessidade de novas formas de resolução de conflitos. Eles alertaram que o *ethos* dominante do conflito

a Bianca Tavorlari, Eduardo Marques, Renata Bichir, Felip Link e Juan Piovani, e aos revisores anônimos do meu *working paper* por seus excelentes comentários, perguntas e sugestões ponderadas, bem como a Nina Margies, Hannah Schilling e aos organizadores e participantes da conferência Who Owns the City? [Quem é o dono da cidade?] (realizada na Hebrew University de Jerusalém, de 19 a 21 de abril de 2023), principalmente a Yishai Blank.

caminha para uma trajetória destrutiva. A paz duradoura exige mudanças sociais e psicológicas em ambos os lados.

Violações de direitos humanos e formas mais sutis de marginalização produzem e alimentam o ódio, um produto social de natureza narrativa. No contexto da “guerra ao terror”, Paul Gilroy observou que “a figura do [...] terrorista surgiu para dar as mãos a outro ícone bem conhecido da representação do caos e desordem racial iminente: o bandido de rua” – ou o *thug* (Gilroy, 2006, p. 433). Veena Das analisou a violência contra Sikhs nas colônias de reassentamento em Déli em 1984, anos após o assassinato de Gandhi, e concluiu que “imagens de ódio entre grupos sociais podem assumir uma forma volátil quando a ordem social é ameaçada por um evento crítico, transformando o mundo de tal maneira que o pior torna-se não apenas possível, mas provável” (Das, 1998, p. 126). Os estudos acadêmicos sobre encontros urbanos, definidos como negociações e interações cotidianas ou convivialidade (Mecila, 2017, pp. 7-8), talvez não estejam levando suficientemente a sério o ódio gerado pela marginalização, inclusive pela maneira como narrativas emulam o desprezo e simbolicamente forjam o ódio (Tilly, 1998). A marginalização, as dinâmicas de opressão, exploração e acumulação de oportunidades produzem fechamento socioeconômico e cultural com marcadores espaciais de estigmatização territorial (Wacquant, 2007, 2008, 2009), uma vez que estes estão enraizados em longas histórias de desrespeito aos direitos humanos por parte dos Estados, desrespeito este que pode coexistir com o apoio à violência estatal, como Teresa Caldeira analisa no contexto brasileiro (Caldeira, 2002). A fortificação não beneficia a nós, seres humanos, pois viola os direitos humanos – ela é um tiro pela culatra. Isso não é, de forma alguma, surpreendente nem inédito para os segmentos dos estudos urbanos que se dedicam à militarização do espaço urbano (Davis, 2011; Wacquant, 2008; Graham, 2009, 2012).

De todo modo, o ódio também pertence ao domínio do cotidiano (Ahmed, 2007). A antropóloga e mediadora de conflitos Beth Roy descreve os processos do ódio em *Some Trouble With Cows* (1994), um estudo sobre conflito em Bangladesh, no qual “uma vaca comeu algumas plantas, e muitas pessoas acabaram brigando entre si: à primeira vista, uma história simples [...] fácil de descartar.” Mas, como Roy argumenta, “o problema é que essa é uma história repetida em tantas línguas e contextos que só podemos ignorá-la a nosso próprio risco”:

Mesmo quando [...] os estereótipos sobre o comportamento dos outros faziam graves injustiças à realidade, ainda assim todas as suas queixas – “eles bateram em nossas crianças”, “eles jogaram fora a comida que tocamos”, “eles não nos contratam para trabalhar em suas casas” – continham elementos de verdade mais profundos e relevantes do que as ideias equivocadas. Suas reclamações mereciam ser ouvidas. Quando novas forças assumiram o poder no nível estadual e falharam em corrigir os problemas mais graves no nível local, as pessoas passaram a agir em causa própria. (Roy, 1994, pp. 185–186)

A violência, entretanto, tende a ser discutida em outras áreas dos estudos urbanos que não aquelas dedicadas à convivialidade. Ao lado das quase duas décadas de contribuições do *Journal of Intercultural Studies* (Noble, 2006, 2013; Wessendorf, 2014; Wise, 2016), o repositório de *working papers* do Mecila contém um acervo notável de trabalhos que abordam negociações e conflitos em torno de desigualdades e diferenças, tanto historicamente quanto no campo da literatura. Contudo, até o momento, o Mecila tem trabalhado menos com a espacialidade desses conflitos ou com os eventos espaço-temporais que constituem lugares (Massey, 2005, p. 130) por meio de interações “do imensamente global ao intimamente minúsculo”, em uma esfera de heterogeneidade coexistente, na qual há “trajetórias distintas” (Massey, 2005, p. 9). Pesquisadores da convivialidade e da diversidade urbana partilham do pressuposto de que interações entre vizinhos criam um espaço paroquial (Lofland, 1998) de convivialidade. Embora espaços paroquiais sejam isentos de conflitos, sua construção se baseia no pressuposto de uma convivência pacífica e na confiança. Por vezes, atentamos para a violência estrutural e para a marginalização (Back e Shamser, 2016), mas nem sempre. Grande parte da produção acadêmica em estudos urbanos sobre convivialidade analisou contextos desprovidos de violência – ou nos quais a violência não era visível. Simultaneamente, uma narrativa coletiva de medo urbano cresceu, e moradores de áreas urbanas indicam em pesquisas que diferenças no estilo de vida fazem com que se sintam inseguros (Blokland, 2009; Benz, 2014). Em discussão paralela, a teoria urbana do Sul e as pesquisas sobre cidades muradas, como São Paulo, tematizaram a fragmentação do espaço urbano (Caldeira, 2002; Villarreal, 2021). Trabalhos que conectam esses dois debates ainda são raros, mas autores como Tilmann Heil (2019) e Sérgio Costa (2019) têm destacado a necessidade de incorporar

o poder em estudos sobre convivialidade.³ Em uma edição especial do revista acadêmica *City*, Anna Gawlewicz e Oren Yiftachel sinalizaram a necessidade de analisar “ambientes hostis” que eles veem como “de grande preocupação para reestruturar as sociedades urbanas” (Gawlewicz e Yiftachel, 2022, p. 346). Já aqueles estudando a convivialidade (por vezes, com outros termos) em Amsterdã, Londres, Berlim, Genebra, Montreal ou Sydney, simplesmente ignoram essa questão.⁴ O nosso trabalho não tem atentado à provocação feita pelo jurista Yishai Blank, quando proferi uma palestra sobre familiaridade pública e confiança urbana na Hebrew University, três meses antes do 7 de outubro: e o ódio?⁵

Não tenho uma resposta definitiva para essa pergunta, que certamente admite múltiplas respostas. A primeira parte deste capítulo apenas se questiona: por que temos dado tão pouca atenção ao ódio e ao medo na vida urbana social?⁶ A segunda parte resume as principais ideias sobre a convivialidade em estudos urbanos e sua espacialidade, que tendem a focar em um conceito de bairro no qual o “entrelaçamento entre poder e interações sociais de caráter convivial permanece pouco explorado”, como criticou Hart (2002, p. 684) em seu estudo sobre Jaffa. De modo geral, esses escritos partem do pressuposto da ausência de bandidos (*thugs*). Na terceira parte do capítulo, demonstro que a figura do bandido (*thug*) é há muito conhecida como o que a romancista Angie Thomas (2018) chamou adequadamente de “*The Hate U Give*” [O ódio que semeamos] – embora ela ainda não esteja presente nos textos sobre convivialidade urbana. A quarta parte do capítulo analisa as razões dessa ausência – discuto a ideia de uma vida anônima na cidade *versus* a comunidade paroquial de bairro. Esse contraste minimiza o ódio e o medo, falhando em incorporar as dinâmicas da violência em suas diversas escalas. Concluo então que, apesar de construirmos a convivialidade no âmbito do bairro, a figura do bandido (*thug*)

3 O que Achille Mbembe destaca sobre o poder ser inerente à convivialidade se reflete, por exemplo, na proposta de Costa de estudar o nexo desigualdade-convivialidade e no uso que Heil faz do conceito de convivialidade em seu trabalho sobre o Rio de Janeiro (Mbembe, 1992; Heil, 2019; Costa, 2019).

4 Para mencionar alguns desses estudos: sobre Amsterdã (Huijbens, 2023), Antuérpia (Blommart, 2014), Birmingham (Karner e Parker, 2011), Berlim (Blokland e Schultze, 2019), Genebra (Felder, 2019), Londres (dentre outros, Wessendorf, 2011; Back e Shamsir, 2006; Bates, 2018; e Wilson, 2013), Manchester (Hudson et al., 2009), Montreal (Radice, 2016), Sydney (dentre outros, Wise e Velayutham, 2009, 2013).

5 Sou grata aos organizadores da conferência *Who Owns the City?*, realizada na Hebrew University de Jerusalém, em 2023, por me instigarem a começar a pensar sobre essa questão.

6 Obviamente, poderíamos simplesmente dizer “é o eurocentrismo que fez isso”, mas, nesse caso, a pergunta permanece: como?

emerge do ódio que semeamos. Ao ficar em nossos casulos de convivialidade, zonas de conforto seguras, permitimos que as instituições governamentais removam a presença de certos corpos e certas vidas. Narrativas de denúncia emulam esses processos, que estão longe de serem novos, mas que continuam profundamente relevantes.

A convivialidade em estudos urbanos

Esta seção examina a ausência da figura bandido (*thug*) em importantes estudos de convivialidade. Eu discuto que essa ausência é ligada a um entendimento específico do espaço público, que é visto ou como sendo parquial, vazio ou irrelevante.

A convivialidade como nem-sempre-legal-mas-mesmo-assim-inofensiva

De acordo com as investigações de Magdalena Nowicka e Tilmann Heil, o conceito de convivialidade foi apresentado pelo padre e filósofo Ivan Illich (1973) para abordar as possibilidades de instituições promoverem a convivência em sociedades urbanas e industriais (Illich, 2001 [1973]; Nowicka e Heil, 2016). O conceito descrevia um ideal de engajamento humano em oposição aos desenvolvimentos tecnocráticos e capitalistas de sua época. Revisões extensas da literatura, como a de Linda Lapiņa (2016), evidenciam a influência de Paul Gilroy, que definiu convivialidade como um padrão social no qual diferentes grupos metropolitanos vivem em proximidade cotidiana, mas no qual suas particularidades raciais, linguísticas e religiosas não [...] se traduzem em descontinuidades de experiência ou em problemas de comunicação intransponíveis. (Gilroy, 2006, p. 40)

Gilroy utilizou o conceito de convivialidade para descrever espaços urbanos em que pessoas sempre convivem diariamente, sem que as diferenças sejam essencializadas. Ele aplicou o termo para descrever uma “pequena (local), contranarrativa dos discursos dominantes de radicalização, ocorri-

da espontaneamente e de caráter descritivo, mais do que normativo” (Lapiņa, 2016, p. 35). A perspectiva crítica sobre a nação e a nacionalidade foi potente, mas também reforçou argumentos sobre desenvolvimento comunitário que, como se sabe, nem sempre são progressistas (Blokland, 2017). Segundo Lapiņa:

uma ênfase na convivialidade, ou na convivência cotidiana mundana (ou mesmo “bem-sucedida”), [...] reflete agendas de pesquisa políticas e politizadas – por um lado, confrontando narrativas dominantes sobre bairros segregados [...] e, por outro, se alinha a intervenções que visam promover a coesão social. (Lapina, 2016, p. 33)

Revistas acadêmicas de estudos urbanos também abordam a convivialidade como forma de reconhecer que a diferença e a desigualdade definem a vida urbana como uma prática contínua (Semi et al., 2009). Faz tempo, isso é evidente para estudiosos urbanos da América Latina. O geógrafo brasileiro Milton Santos, por exemplo, discutiu a polarização urbana como expressão espacial das dinâmicas econômicas (Santos, 2021). Flávia Feitosa et al. demonstraram que o crescimento econômico e a redução das desigualdades não resultaram em menor segregação na região metropolitana de São Paulo (Feitosa et al., 2021, p. 522). A segregação urbana estrutura as redes sociais das pessoas em São Paulo e em Santiago do Chile, assim como a própria produção do espaço público (Marques, 2012; Link, 2014). Teresa Caldeira explica que São Paulo se tornou uma “cidade de muros”, o que compromete a manutenção dos “princípios de circulação livre e aberta que foram os valores organizadores mais significativos das cidades modernas” (Caldeira, 1996, p. 303). Para Caldeira, essa é uma “nova” forma de segregação surgida na década de 1990. A segregação residencial e social produz uma espacialidade da convivialidade.

Muitos estudos sobre convivialidade têm contribuído para nosso entendimento de como utilizamos encontros cotidianos para construir pertencimento urbano em contextos de diversidade (Wise e Velayutham, 2014; Lapiņa, 2016). Suzanna Hall analisa essa dinâmica em uma rua comercial de Londres; Martha Radice, em espaços comerciais de Montreal; Sarah Neal et al., em espaços de lazer e parques em Londres; Milton Keynes e Leicester, no Reino Unido; Vincent (et al., 2017), em escolas de ensino fundamental em Londres; Hannah Jones et al. investigam cafeterias de

franquia em cidades britânicas (Hall, 2012; Radice, 2016; Neal et al, 2013; Neal et al, 2015; Vincent et al., 2017; Jones et al., 2015). Darya Malyutina oferece um exemplo empírico ao analisar as amizades de jovens migrantes russos em um bar de Londres (Malyutina, 2018). Megha Amrith discute a coexistência de relações amistosas e conviviais com práticas de distanciamento e competição entre migrantes em São Paulo (Amrith, 2018).⁷ De modo geral, a literatura sobre convivialidade se dedica a interações que se alinham à ideia de encontros bem-sucedidos de diferenças que, de todo modo, demandam um “trabalho constante” (Noble, 2013; Nowicka e Vertovec, 2014; Nowicka e Heil, 2016, p. 13; Back e Shamser, 2016).

Esses estudos de convivialidade tendem primeiro a pressupor interações não violentas entre os moradores, com frequência em bairros densamente povoados ou em espaços de bairro como escolas e pátios escolares, parques, cafeterias, *playgrounds*, creches, ruas comerciais e similares. Tais espaços refletem ideias associadas aos “terceiros lugares”, que, segundo Ray Oldenburg, proporcionariam um “sentido de completude e distinção” fora das obrigações da vida doméstica e do trabalho, sendo locais onde as pessoas usufruem sobretudo da companhia umas das outras (Oldenburg, 1999, p. 265). Tais concepções dialogam com a noção de sociabilidade como algo lúdico (Simmel, 1949 [1910]) e nos remetem ao primeiro artigo de sociologia publicado no *American Journal of Sociology*, que abordava a sociabilidade efêmera nos *saloons* (Moore, 1897). Heike Hanhoerster e Sabine Weck veem esses locais como espaços micropúblicos (Hanhoerster e Weck, 2020), na esteira de Ash Amin: “ambientes nos quais o engajamento com estranhos em uma atividade comum interrompe a rotulação fácil do outro como inimigo e inicia novos vínculos” (Amin, 2002, p. 969). Na maior parte dos textos sobre convivialidade urbana, pouca atenção é dedicada ao medo e, quando isso ocorre, ele tende a ser percebido como um déficit de competências multiculturais, como uma atitude racista ou como uma perspectiva limitada de certos indivíduos (e não do autor). Helen Wilson e Jonathan Darling resumem os encontros nos quais o outro é transformado em estranho (Wilson e Darling, 2017, p. 4).⁸ Deborah Lupton, em um estudo realizado na Austrá-

7 Outros exemplos incluem o trabalho de Alicia Izharuddin sobre mulheres malaias e o trabalho de Andrew Webb et al. sobre multiculturalismo e convivialidade em escolas chilenas, mas esses trabalhos não discutem as dimensões urbanas (Izharuddin, 2023; Webb et al., 2023).

8 Engin F. Isin, Wilson e Darling também se referem à relevância, ainda pouco estudada, dos encontros para as reivindicações cidadãs de visibilidade e voz (Isin, 2002; Wilson e Darling, 2016, p. 7).

lia, constata a construção do “estranho imprevisível” como uma ameaça. O que era familiar proporcionava segurança ontológica: o trabalho de traçar fronteiras e produzir o estranho tem sido frequentemente interpretado como um “esforço para manter as fronteiras da subjetividade e da ordem social” (Lupton, 1999, p. 14). Somos socializados dentro de uma “mitologia cultural” que entende o lar como um lugar seguro e os espaços públicos como “altamente perigosos em termos de sequestros ou ataques por parte de estranhos”:

Os lugares mitologizados como perigosos são percebidos como tal, sobretudo porque estão associados a pessoas de grupos sociais diferentes e marginalizados [...]. Para aqueles que temem tais lugares, representações midiáticas, noções que circulam em redes de fofoca e a falta de experiência pessoal contribuem para que esses espaços sejam vistos como perigosos. (Lupton, 1999, p. 10)

Para mim, é inquietante que essas interpretações revelem a governamentalidade do medo e ao mesmo tempo sugiram que não se deve sentir medo. Noble critica essa concepção individualizada do medo, mas sustenta que a habitação à vida urbana implica uma orientação prática na qual o engajamento cotidiano com pessoas e bens de outras culturas permite aos indivíduos se abrirem a uma humanidade mais ampla, para além de filiações locais, raciais e nacionais. (Noble, 2013, p. 177 – ele não menciona a classe social)

A habituação é desenvolvida por meio de respostas a situações inesperadas, nas quais nossas práticas de ética se formam. No entanto, ela pressupõe um ponto de partida. A convivialidade se baseia na normalização da não violência e da deliberação, a qual seria situacional ou normativamente (Misztal, 2001) esperada, e a convivialidade seria encontrada nessa normalidade, onde interagimos uns com os outros sem assaltos, agressões ou assassinatos. Ela analisa o mundo urbano como se a violência, criminal ou de outra natureza, fosse algo externo (cf.: Rodney Stark em sua “ecologia do crime”: Stark, 1987) e como se seus perpetradores fossem excluídos das comunidades locais, embora saibamos que isso não corresponde à realidade (Blokland, 2008a; Feltran, 2020). Na pequena cidade onde fiz pesquisa de campo para o trabalho “Facing Violence: Everyday Risks in the American Housing Project”, todos os meus interlocutores sabiam que a distinção

entre os bandidos (*thugs* ou *hoodlums*, na terminologia de Elijah Anderson, 2013) e as pessoas de bem não era tão clara (Blokland, 2008a). O presidente eleito do Conselho de Moradores da Companhia Habitacional Pública tinha filhos atuando no tráfico, e mais de um deles foi baleado. Quanto maior o conhecimento das pessoas sobre a organização do crime, mais profundo era seu entendimento sobre os riscos de violência no bairro. Toda convivialidade mantinha, de algum modo, relação com a violência. Homens que ganhavam dinheiro com a violência doavam refrigerantes, hambúrgueres e cachorros-quentes para os encontros comunitários.

A violência como uma ameaça externa

Os estudos urbanos tendem a minimizar a relevância do comportamento incivilizado como uma ameaça externa à convivialidade. A convivialidade evoca uma cena de diversidade prazerosa e presente para aqueles que são qualificados, politicamente esclarecidos ou estáveis o bastante para não se incomodarem ou simplesmente não prestarem atenção no que ocorre em sua temporalidade (Kern, 2016). E embora o medo urbano tenha se tornado uma narrativa coletiva, certas classes médias urbanas continuaram a organizar atividades comunitárias partindo do pressuposto de que se “nós” – e esse “nós” frequentemente nos inclui, acadêmicos – atuamos em comunidade em nossas ruas, então podemos viver bem juntos. Em nosso bairro gentrificado com ares de vilarejo, cuidadosamente protegido pela sociabilidade das feiras de orgânicos, dos eventos de arte de rua, avançamos lentamente sobre as fronteiras urbanas, de preferência com ativismo de esquerda em nome dos vizinhos mais vulneráveis (Kern, 2016). Plantamos arbustos e árvores com mulheres em uma horta comunitária, mas não com seus filhos e primos, que são frequentemente classificados por criadores de políticas públicas, ativistas comunitários e pela polícia como “de fora” da comunidade (Blokland, 2008). E, no entanto, como vemos na imagem a seguir, os “de fora” podem estar literalmente diante de nós, enquanto esperam seus clientes de entorpecentes, enquanto ativistas comunitários planejam as atividades. Se eu tivesse restringido o projeto à horta comunitária, jamais teria imaginado quem mais estava na cena.

Figura 1. Coexistência de atividade civil e ilícita em um ambiente urbano compartilhado.



Fonte: foto da autora.

Londres, Berlim, Nova York, Montreal e Amsterdã, todos locais de estudos de convivialidade, estão “adotando paredes, separações e o policiamento de fronteiras” (Caldeira, 2002) para manter a segregação social de modo semelhante, embora mais sutil, a cidades como São Paulo. Roger Keil nos alertou para o viés de privilegiarmos, em nossas pesquisas acadêmicas, o estudo de certos bairros urbanos, enquanto a maioria da população se desloca para os subúrbios (Keil, 2013). Pesquisadores da vida pública urbana (com algumas exceções) continuam a voltar-se para espaços de interação caracterizados por alta densidade populacional, ruas movimentadas e ambientes urbanos vibrantes, como se suas cidades fossem parecidas com o Greenwich Village descrito por Jane Jacobs. Frequentemente, uma parcela significativa desses pesquisadores visita Berlim e admira como é fácil se locomover a pé, sua infraestrutura densa e sua elevada diversidade. Mas, assim como os turistas, os estudiosos urbanos tendem a circular por bairros situados dentro do “anel do metrô” e prestam pouca atenção ao cotidiano dos cerca de 70% dos residentes que vivem fora dessas áreas (Kraetzer, 2019). Em trabalhos anteriores, argumentei que as classes média e média-alta não estão apenas “reforçando seus *bunkers*” (Atkinson, 2006). Mesmo quando não o fazem, ainda promovem segregações sociais em instituições urbanas como escolas (Giustozzi et al., 2016), ponto também abordado em estudos sobre gentrificação e mistura social (Bridge et al., 2013).

Margaret Kohn relaciona a ideia de que a proximidade pode “gerar defensividade”, oferecendo uma análise moderada para as consequências da desigualdade na convivência social:

A própria segregação torna difícil para membros de grupos privilegiados reconhecerem a existência de injustiça. Torna a realidade da privação invisível para quem não mora em zonas de perigo. Sem exposição à privação ou mesmo à diferença, os privilegiados não conseguem reconhecer suas próprias vantagens e é improvável que questionem o sistema que produz desvantagens sistemáticas. (Kohn, 2004, p. 8)

Gill Valentine observou que os encontros são reuniões que têm “o antagonismo ou a oposição em seu cerne” (Valentine, 2008, p. 326). Em *Black in White Space* (2023), Anderson demonstra que, para cidadãos negros, pardos e indígenas, os encontros em bairros diversos e gentrificados estão inseridos em uma branquitude dominante: os corpos que adentram o espaço urbano são previamente definidos pela expectativa da branquitude (ver: Ahmed, 2007). No geral, grande parte dos estudos urbanos sobre convivialidade localiza os cidadãos nos bairros, omitindo os ditos bandidos (*thugs*) enquanto cidadãos plenos no tecido social urbano e frequentemente relegando o estudo desses agentes para o campo de estudos urbanos e da criminologia.

Nada de novo: marginalização urbana, medo e securitização

Como é possível esperar a adesão a esse tipo de práticas éticas de membros de grupos marginalizados que testemunham a violência simbólica implícita no ódio (para além de outras formas de denúncia)? Naturalmente, os marginalizados se organizam em formas de resistência urbana nos chamados “espaços cinzentos” (*grey spaces*: Yiftachel, 2009), movimentam-se coletivamente e avançam silenciosamente sobre o espaço urbano (Bayat, 2012), tanto de forma histórica e revolucionária quanto em atos tão modestos quanto matar gatos em uma oficina parisiense do século XVIII ou através da “cultura popular” (Darnton, 2009). A informalidade, como escreveu Michel de Certeau, está longe de ser regulada ou eliminada por um conceito panóptico de cidade; todo tipo de coisa acontece (Certeau, 1984,

p. 6). Enquanto colegas dos estudos urbanos têm argumentado que as fortalezas urbanas destroem a vida pública nas cidades (Davis, 2011), grande parte da produção acadêmica urbana contemporânea, incluindo meu próprio trabalho, tem escrito sobre o mundo urbano sem se ater à violência. Outro segmento da disciplina, por sua vez, tende a enxergar resistência radical em praticamente todos os lugares (Lancione, 2016). Uma sociologia do ódio também tem ganhado destaque com o aumento dos discursos de ódio nas redes sociais e a ascensão dos crimes motivados por ódio, embora frequentemente trate tais manifestações como expressões individuais de atitudes desviantes. A violência interpessoal pública, que atua em múltiplas escalas, pode conectar essas diferentes vertentes da literatura.⁹

“Bairros seguros”

Após as 21 horas, as figuras mais comuns nas ruas residenciais ao redor do meu condomínio de classe média em São Paulo são homens da classe trabalhadora que prestam serviços àqueles que vivem ali dentro: abrindo e fechando portões, conduzindo moradores e visitantes ou aguardando que embarquem em seus veículos, entregando alimentos e encomendas em motocicletas. Os motoristas e entregadores às vezes conversam brevemente com os porteiros; alguns estacionam suas motos em uma rua lateral enquanto esperam por novos pedidos. As ruas estão cheias de câmeras de vigilância, monitoradas por homens que não se vê da rua, mas que veem você (como morador, o portão se abre antes mesmo que você toque o interfone). Caminhamos por essas ruas não de forma anônima, mas sob o olhar constante de outros. As ruas parecem vazias, com “ninguém” circulando à noite, mas não são. Homens são pagos *para prestar atenção* ao perigo, construído socialmente como advindo de outros homens. E esse pagar para que se preste atenção é significativo para criar espaços onde a violência não acontece. Susana Durão pesquisou essa questão empírica em uma extensa etnografia que ela chamou de “segurança como hospitalidade”. Definida como “uma forma de proteção criada em e para espaços de elite e de classe média, fundamental para compreender a vida social e a reprodução das de-

⁹ Violência que acontece fora das relações interpessoais dentro de casa (incluindo a violência policial que acontece dentro de residências, mas excluindo a violência doméstica).

sigualdades e infraestruturas nas áreas urbanas”, a “segurança como hospitalidade” cria uma paisagem racializada. Através de sua “topografia moral” (Durão, 2023, pp. 3–22), ela reforça a branquitude como elite e emprega trabalhadores precarizados, com baixos níveis de escolaridade e mal-re-munerados, o que, por si só, Durão argumenta, perpetua a violência contra grupos marginalizados. Talvez a violência possa ser evitada pela presença do olhar atento de outros, em vez de pelos próprios dispositivos de segurança. Ou talvez essa seja apenas a superfície da “hospitalidade”, aquilo que quem paga por essa segurança consegue ver.

Esse é um primeiro campo para analisar a violência e as expectativas de convivialidade: a exposição à violência em bairros marcados pela mistura de classes sociais ou habitados predominantemente por moradores de classe média que buscam se refugiar atrás de portões e grades, bairros que, tanto no imaginário público quanto, por vezes, nas estatísticas criminais, são considerados “seguros”.

Talvez tais bairros atraiam crimes associados à pobreza, como roubos e assaltos, que são mais organizados. O racional por trás disso é que cidadãos nessas áreas podem ter objetos de valor. Além disso, levanto a hipótese de que a distância em relação às vítimas pode ser grande o suficiente para que eles não tenham que lidar com a empatia. O ódio que nós, enquanto sociedades, produzimos por meio do racismo estrutural e de exclusões, inclusive em sua dimensão espacial nas infraestruturas urbanas, pode se deslocar da escala da sociedade para a da vítima individual, a quem é negada a condição de pessoa. No contexto das cidades brasileiras, Loïc Wacquant argumenta que:

a violência criminal em ramificação (alimentada pela extrema desigualdade e pobreza em massa), a discriminação de classe e de cor nos processos judiciais, a brutalidade policial e as condições catastróficas e caóticas do sistema carcerário se juntam para tornar o uso agressivo do aparato penal no Brasil uma receita infalível para aprofundar a desordem e o desrespeito à lei nas camadas mais baixas da hierarquia urbana, conduzindo o país a um impasse institucional. (Wacquant, 2008, p. 56)

Em uma tarde de sábado, eu voltava a pé do parque para casa. Há uma rua curta, de cerca de 300 metros, bastante comum, murada dos dois lados, onde várias faixas para carros convergem em direção ao acesso da rodo-

via. Sempre caminho ali com atenção redobrada. Sei que o homem com o cobertor marrom estará em pé, falando sozinho ou dormindo na calçada; e que um outro, um pouco mais jovem, descalço, poderá estar dormindo ou sob o efeito de algum entorpecente. Às vezes, os dois sentam-se em um banco de concreto uma quadra adiante e conversam com outras pessoas. Sei que, nos dias letivos, motoristas de vans escolares passam o tempo ali entre uma viagem e outra, assistindo a vídeos no celular e comendo salgadinhos. Pelo lixo queimado recentemente, reconheço sinais de uma outra vida que acontece por ali na madrugada. Um homem de bicicleta apareceu por trás, passou por mim, virou e passou de novo. Fiquei em alerta. Ele dobrou a esquina e sumiu. Relaxei. Um outro homem, numa *mountain bike*, vem na minha direção com uma mochila de entregas nas costas. Ao passar por mim, aproximou muito o rosto do meu e pressionou com força o meu peito, e rapidamente se afastou. Gritei e vi algo balançando em sua mão enquanto ele retomava o equilíbrio. Foi só então, com ele já na bicicleta, que percebi: meu colar. Ele entrou no parque. E então eu aprendi a mitologia de câmeras de segurança e guardas. Os seguranças do portão poderiam ter avisado os seguranças de outros portões, mas não o fizeram. Repassaram pelos gestos de reconhecimento a minha preocupação, relataram o ocorrido por WhatsApp, digitaram mais algumas mensagens em seus celulares. Fui embora me perguntando se havia, de fato, ocorrido um problema. Uma gringa teve seu colar roubado. Ninguém saiu ferido. Era uma tarde ensolarada. O segurança orientou os frequentadores a não andarem de bicicleta na pista de pedestres.

Fui para a delegacia, e o policial, que estava assistindo a vídeos no seu celular, disse que acreditava que o presidente do Brasil era o culpado e quis saber se os sociólogos acreditam que um ladrão deveria ser parte da sociedade. Quando eu respondi que ladrões não nascem roubando, ele me contou, espontaneamente, a sua vida. Ele foi criado por uma mãe solteira e vinha da periferia, mas não roubava. A polícia do parque disse que daria uma volta de carro e que Deus deveria me abençoar. Ninguém acreditava que as câmeras já tinham ajudado alguém a achar um culpado. As câmeras não diminuem os roubos, elas não solucionam problemas. Fazem parte de uma mitologia de segurança e o trabalho dos serviços de segurança é manter essa mitologia em um determinado nível em que podemos quase acreditar que ela “funciona”. O trabalho de Durão atesta isso. Sua revisão da literatura demonstra que a segurança tende a ser “uma economia

moral”, e não apenas um serviço comercial pago. Além disso, Durão rastreia a presença de guardas responsáveis pela manutenção da segurança em representações culturais, como séries de TV, músicas e pinturas (entre elas, pinturas históricas) (Durão, 2023, pp. 18–19).

O policial com quem eu conversei não é o único indivíduo com ideias equivocadas e, mais uma vez, análises relacionais são necessárias. Em Salvador, na Bahia, policiais admitiram em entrevistas que os treinamentos fazem com que os policiais, sobretudo na Polícia Militar, pensem que todas as pessoas negras são suspeitas, especialmente homens negros. Isso não é surpresa alguma para pessoas familiarizadas com o assunto da violência policial no Brasil (Alves e Evason, 2011; Rocha, 2012).

Depois disso, passei a sentir medo. Eu não tinha medo de que algo voltasse a acontecer. Mas eu havia sido surpreendida e interpretado mal uma situação urbana. Não é que, a partir de então, eu passasse a achar que todo homem em uma bicicleta com uma mochila de entregas tentaria me roubar. Mas esse disfarce despertou em mim uma raiva, como se eu tivesse sido traída. Meu entendimento de estereótipos havia falhado. Meu corpo, meus batimentos cardíacos, meus músculos, ficaram em alerta quando andei por aquela mesma rua. Nos primeiros dias, eu reagia com um leve pânico quando alguém se aproximava de mim e escaneava tudo com o olhar. Eu também havia perdido o meu ritmo acelerado de andar e a minha postura ereta. Se antes eu era uma etnógrafa urbana enfrentando o mundo com uma curiosidade confiante, agora eu parecia uma senhora idosa andando na rua sozinha. À medida que essa experiência afetou minhas interações no espaço público, no entanto, me convenci de que os estudos urbanos sobre convivialidade precisam lidar com mais seriedade com o medo e a violência do que têm feito até agora. O medo, além disso, é mais complexo do que uma repulsa descabida da classe média diante da presença do deslocado “submundo da sociedade” (Lupton, 1999, p. 13).

Tal violência exercida pelo Estado e pela segurança particular em regimes neoliberais que seguem a militarização é historicamente ligada ao colonialismo. O desafio está em compreender como esse processo se reduz à escala das experiências interpessoais de ódio, que, como mencionado na introdução, alimenta o apoio a uma ética do conflito. Para Mary Louise Pratt, o espaço urbano é “um espaço social onde culturas se encontram, colidem e disputam entre si, frequentemente em relações altamente assimétricas de poder, como o colonialismo, a escravidão ou os seus desdobra-

mentos, tal como são vividos em diversas partes do mundo” (Pratt, 1991, p. 34).¹⁰ Ela destaca a maneira como grupos marginalizados “selecionam e inventam a partir de materiais transmitidos por uma cultura metropolitana dominante” e demonstra que essas zonas de contato não devem ser compreendidas como espaços de encontros marcados pela cooperação ou por regras compartilhadas sobre o que “está” ou “deve estar” em “seu lugar”: “às vezes podemos estar jogando o mesmo jogo” (Pratt, 1991, p. 38), mas muitas vezes não estamos, e alguns agentes exercem autoridade que outros (não) questionam.¹¹

“Locais perigosos”

A segunda análise da violência deve ser diferenciada de outras no que diz respeito à convivialidade da exposição à violência. Ela focaliza locais perigosos de cidades altamente segregadas, onde um tiro ou violações morais violentas e crimes podem acontecer. Por trás disso, está uma teoria da produção do espaço que, embora relevante, não será discutida neste capítulo. No contexto do crime organizado, como em São Paulo ou no Rio de Janeiro, a governança da segurança pode significar de forma ambígua, tanto o medo da violência quanto a sensação de segurança (Suarez et al., 2021; Hoelscher e Norheim-Martinsen, 2014). Há muitos estudos sobre os desafios e a resiliência de viver em espaços urbanos estigmatizados sob condições de militarização: Silvia Pasquetti analisa o cotidiano de palestinos vivendo sob regimes de vigilância em Lydda/Lod, Israel, e evidencia tanto a adaptação à estigmatização quanto os momentos de cuidado (Pasquetti, 2019). No trabalho de Åsne Håndlykken-Luz, as experiências de policiamento radicalizado dos moradores de favelas no Rio de Janeiro são o foco (Håndlykken-Luz, 2020). Henry Giroux examinou as políticas de tolerância zero nos Estados Unidos como uma guerra contra a juventude urbana (Giroux, 2003). Não nos faltam relatos sobre as consequências coti-

10 Antes da popularidade da convivialidade e das suas críticas, Pratt argumentou sobre a utilidade (ou não) da noção de comunidade. Em uma avaliação crítica do trabalho de Benedict Anderson sobre comunidades imaginadas, Pratt argumentou contra pressupostos acadêmicos comuns do conceito de comunidade no que diz respeito à linguagem, comunicação e cultura.

11 O filme *Sete prisioneiros* (Moratto, 2021) discute que a presença ou ausência de tal questionamento não é determinada.

dianas da securitização. A maioria da literatura aborda a violência de Estado e a segurança privatizada. Há, no entanto, menos estudos que discutam a violência pública interpessoal, frequentemente relegada aos campos da psicologia e da criminologia.

“The Hate U Give” [O ódio que você semeamos]

O foco da convivialidade está sempre nas interações que de fato ocorrem, de modo que, quando conexões conviviais não se estabelecem, assume-se a ausência de um “nós”. A violência requer essa ausência do “nós”, e o ódio, como argumenta Ahmed (2001), requer organização. Curiosamente, com exceção das análises sobre expressões de ódio no ambiente digital, o estudo do ódio tem sido amplamente relegado ao campo da psicologia. Aaron T. Beck, por exemplo, aplica princípios da psicologia cognitiva a atos de ódio e os projeta para níveis coletivos (Beck, 1999). Em *The Nature of Hate*, Robert J. Sternberg e Karin Sternberg escrevem sobre a necessidade de combinar processos psicológicos de autoavaliação e a relação bidirecional entre violência e ódio, discutindo diversas teorias sobre o ódio (Sternberg e Sternberg, 2008). Abstenho-me aqui de uma análise aprofundada do ódio, pois meu objetivo é explicar a ausência do ódio e da violência nos estudos urbanos voltados à convivialidade. No entanto, essa ausência implica a ausência de uma figura imaginária, especialmente nos estudos sobre a eficácia coletiva em bairros relacionados à convivialidade: o criminoso, o “os jovens que vagam sem rumo”, o “desviante”, frequentemente um homem, jovem, e radicalizado. Em 1926, W. E. B. DuBois já observava que o medo é ódio e que o ódio é medo – e que esse medo era o dos brancos nos Estados Unidos de não conseguirem manter os homens negros subjugados (DuBois, 1926). Em *Black in White Spaces*, Anderson mostra como os negros, especialmente os homens, precisam estar em alerta ao adentrar espaços brancos (Anderson, 2023).

O movimento Black Lives Matter [Vidas negras importam] e outros movimentos contra a violência policial radicalizada têm exigido (renovada) atenção para a marginalização e criminalização sistemática dos homens negros. Essa literatura revela que o ódio é uma emoção ordinária e aparentemente “legitimada” na convivialidade cotidiana. Ahmed nos lembra que o ódio não é apenas uma má disposição ou atitude individual que pode ser corrigida por meio de mais encontros em covivialidade, e sim que o ódio:

atua para animar o sujeito ordinário [...] ao constituir o ordinário como em crise, e a pessoa comum como a *verdadeira vítima*. O ordinário torna-se aquilo que *já* está sob ameaça por parte de outros imaginados, cuja proximidade passa a ser percebida como um crime tanto contra a pessoa quanto contra o lugar. O ódio é *distribuído*, nessas narrativas, por diversas figuras [...] todas elas acabam por incorporar o perigo da impureza [...]. Elas ameaçam violar os corpos puros; corpos que só podem ser imaginados como puros por meio da constante reencenação dessa fantasia de violação. Diante disso, o ódio não pode ser *localizado* em uma figura específica, mas opera justamente na criação do contorno de diferentes figuras ou objetos de ódio, uma criação que, de forma crucial, alinha essas figuras entre si e as constitui como uma ameaça “comum”. É importante notar, então, que o ódio não reside em um sujeito ou objeto determinado. O ódio é econômico; ele circula entre significantes em relações de diferença e deslocamento. (Ahmed, 2001, p. 358; grifo no original)

Além dos extensos trabalhos sobre a marginalização e a violação de direitos humanos de homens negros e de outras populações em periferias e bairros centrais (Collins, 1998; Garfield, 2010), ou sobre a racialização do policiamento de jovens migrantes pertencentes a minorias nas cidades (Body-Gendrot, 2001; Sandercock, 2017), a militarização do espaço urbano e a fortificação de bairros têm sido ampla e criticamente discutidas nos estudos urbanos (Atkinson e Blandy, 2007; Anderson, 2013; Calonge-Reillo, 2022).¹²

Há uma vasta produção de conhecimento que sustenta a ideia de que o “*thug*” é “*The Hate U Give*”, expressão originada no romance homônimo de Angie Thomas (2018). Na obra, Starr, uma jovem de 16 anos, está no carro quando seu amigo Khalil é morto por um policial durante uma abordagem rotineira. Grande parte da narrativa gira em torno da luta de Starr por justiça para Khalil. Na adaptação cinematográfica do livro, um dos personagens menciona que a sigla “*The Hate U Give*” deriva de uma noção criada pelo *rapper* Tupac Shakur, que tinha tatuado em letras maiúsculas no seu torso a expressão “*thug life*” [vida de bandida]. Tupac Shakur, mais conhecido como 2Pac, transformou *thug life* em um acrônimo para *The Hate U Give Little Infants F*cks Everybody* [O ódio que você semeia às crianças f*de com todo mundo]. Como expressão de um estilo

¹² Ver também o meu trabalho com jovens urbanos em Den Haag ou Berlim (Binken e Blokland, 2012; Blokland e Serbedzija, 2020).

de vida vivido por homens como ele, um homem negro do Harlem, esse lema tornou-se símbolo do *gangsta rap*, com códigos estéticos próprios de vestimenta e consumo. Em uma entrevista, Tupac Shakur (assassinado há 27 anos em um tiroteio) explicou que a *thug life* deveria ser compreendida como resultado da violência simbólica e física sistemática, bem como do ódio que retorna quando se socializa uma criança com base no ódio. A mídia desmoralizou a obra de Tupac como um convite à violência, por exemplo, depois que dois adolescentes brancos atiraram contra colegas e professores em um pátio escolar no Arkansas, em 1998, e um deles era fã do *rapper*. No entanto, a dimensão racista dessa reação é evidente. Como observa Barry Glassner, ninguém investiga se um homem branco que matou alguém havia escutado Johnny Cash. A experiência de vida de Tupac, a de alguém que “viviu em uma sociedade que ainda não o reconhecia como humano” e que precisava “ou lutar contra isso ou abraçar essa condição” (Glassner, 1999, p. 126), ressoa em filmes de Spike Lee, como *Faça a coisa certa* (1989), onde aquilo que inicialmente parece uma convivialidade alegre, com múltiplos encontros nos quais as diferenças são negociadas, se transforma rapidamente no incêndio de uma pizzeria, no assassinato de um personagem negro pela polícia e em uma grande revolta nas ruas de um bairro de Nova York. O filme provoca a reflexão de que a convivialidade, sob condições de racismo estrutural e pressões econômicas (como as oriundas do mercado imobiliário e da gentrificação), pode não ser adequadamente compreendida quando analisada.¹³

Por que as ausências?

Por que todo esse conhecimento de outras partes das ciências sociais não é mais influente nos estudos sobre convivialidade? Uma resposta rápida: porque esse conhecimento se concentra em bairros e instituições de bairro que não incluem completamente todos os usuários como agentes e entende o espaço público como vazio, quando os pesquisadores não identificam interações evidentes e significativas. Essa omissão decorre de duas ideias centrais nos estudos urbanos que podem nos ser caras, mas que trazem desafios.

13 Muitas resenhas e discussões sobre esse filme foram publicadas, ver, por exemplo, Reid, 1997.

A diversidade funcional e o medo

Uma das teses influentes no pensamento urbano dos Estados Unidos e da Europa, e também, como demonstrou Bianca Tavolari, em planejadores urbanos em contextos como o de São Paulo, é a de *The Death and Life of Great American Cities*, de Jane Jacobs (Tavolari, 2019). Tavolari elogia a obra de Jacobs por seu reconhecimento do “conhecimento do pedestre” e por sua luta contra a “destruição da vitalidade urbana” das ruas “como o espaço público por excelência” (Tavolari, 2019, pp. 17–16). Concordo com Tavolari que, como uma crítica ao urbanismo moderno, o livro é muito importante. No entanto, acredito que uma das teses desse livro também apresenta uma falha.

A arquiteta de Nova York e moradora de Greenwich Village nos anos 1960 argumentou contra os planos de desenvolvimento de uma rodovia que acabaria com o local que agora é promovido como uma cidade transitável a pé. Um dos argumentos de Jacob foi de que tais desenvolvimentos urbanos levam a olhares para as ruas. Ela acreditava que o hábito de olhar a vida dos outros geraria controle social informal.¹⁴ Diversidade funcional e social andariam juntas para produzir sociabilidade positiva e uma boa vida de bairro. Mas como (por meio de qual mecanismo social) e sob quais condições (por exemplo, em quais contextos) reunir um contingente de pessoas, por acaso, em um mesmo espaço, faz com que elas prestem atenção umas às outras (Schilling et al., 2019) de forma que se produza cuidado, e não ódio? Jacobs não levou em conta que a proximidade é ao mesmo tempo necessária para manter as hierarquias sociais e uma precondição para desafiá-las. Como Herbert J. Gans notou em uma das suas primeiras críticas, Jacobs confundiu a diversidade funcional visível e a diversidade de uso da infraestrutura com diversidade social, especialmente aquela que atravessa barreiras de classe (Gans, 1994 [1968]).

A questão de como passamos de olhos na rua para olhos uns nos outros revelou-se complexa (Blokland, 2009) quando testei empiricamente a tese de que ter olhos na rua produz uma convivialidade não violenta e atenta em Roterdã, nos Países Baixos. Constatei que as inseguranças percebidas

¹⁴ Hoje falamos de acordos de cuidados locais informais já que pensamos que o controle social não pode ser um conceito crítico.

em ruas e praças não eram determinadas por redes locais nem pela diversidade funcional em si. O sentimento de medo também não estava diretamente ligado à experiência da diversidade. Na verdade, moradores de quatro bairros socialmente desfavorecidos em Roterdã relacionavam o medo a uma sensação de desligamento, exclusão e a manutenção de fronteiras sociais. A experiência da diversidade estava diretamente relacionada ao medo quando faltava familiaridade pública. Pessoas com baixo uso prático do bairro tendiam a viver em contextos nos quais essa familiaridade pública era ausente; por conseguinte, era menos provável que soubessem o que esperar dos outros, o que impactava de forma negativa sua percepção de segurança. Isso relativiza a ideia de que a diversidade funcional, por si só, criaria um ambiente utilizado por uma variedade de pessoas que interagiriam entre si sem a mediação de outros mecanismos e, assim, contribuiria automaticamente para a segurança. Um desenho urbano voltado à diversidade pode apoiar, mas ser insuficiente, para *situar* a convivialidade. Interações repetidas moldam as expectativas sobre o comportamento alheio, como discutiu Noble (2013). No entanto, o mero estar-juntos por acaso não impede que as pessoas se agriam:

O que é especial sobre um lugar é exatamente esse estar-junto por acaso, o desafio inevitável de negociar o aqui-e-agora (o que por si só se baseia em uma história e geografia de outros tempos e lugares) e uma negociação que deve acontecer dentro e entre humanos e não humanos [...] esse é o evento do local. (Massey, 2005, p. 129)

Locais que têm diversidade, portanto, também podem incluir o medo. As reações de habitantes já estabelecidos à chegada de migrantes em um bairro urbano australiano estudadas por Noble não foram de desatenção cívica, mas de “atenção incivil” (Noble, 2005). Os habitantes falavam sobre os recém-chegados com uma “linguagem de desconforto.” Os participantes da pesquisa de Noble expressavam a necessidade de um senso de estabilidade, alcançado por meio de “técnicas de autocontrole” e a necessidade de uma certa “adequação [...] em relação aos espaços que habitamos e às práticas que realizamos” (Noble, 2006, p. 114).

O medo é uma resposta ao perigo, que, como Green argumentou, “penetra a memória social” e se faz presente em relacionamentos através de ambiguidades, fofocas e suspeitas (Green, 1994). Frank Furedi vê

uma mudança na sociedade: do medo como uma resposta ao perigo esperado passa-se ao medo do desconhecido. Assim, socializamos uns aos outros para acreditar em salas seguras, espaços seguros e na redução da exposição ao risco – tudo isso em vão, como já vimos (Furedi, 2018). Lupton, discutida anteriormente aqui, defendeu que o medo é um circuito localizado de conhecimento e uma mitologia cultural do que (não) é seguro (Lupton, 1999). A mitologia da securitização por meio de muros e câmeras já se tornou evidente para todos nós. No entanto, hesito em reconhecer que a diferença seja simplesmente a base do medo, lembrando a equivalência que Mary Douglas observou entre as percepções contemporâneas de perigo e as bruxas:

as bruxas são os equivalentes sociais dos besouros e aranhas que vivem nas frestas das paredes [...]. Elas atraem os medos e as repulsas que outras ambiguidades e contradições despertam em outras estruturas de pensamento, e os tipos de poderes a elas atribuídos simbolizam seu status ambíguo e inarticulado. (Douglas, 1996, p. 127)

O medo se constrói, sobretudo, por meio da socialização, e não pela experiência. (D. M. Smith, 1999)

O espaço urbano como um vazio impessoal

O medo pressupõe um espaço público “lá fora”, desprovido de cuidado e confiança por força da anonimidade, que resultaria do modo de vida urbano, simbolizado na figura do *blasé*. Essa é a segunda ideia central implícita no conceito de convivialidade. O foco dos estudos urbanos em bairros e instituições de bairro reflete o contraste entre orientações para o interior e para o exterior que Richard Sennett discutiu em *The Conscience of the Eye* (Sennett, 1990). A cidade cristã da Idade Média europeia tinha os terrenos paroquiais como “zona de imunidade que protegia as pessoas da cidade” (Sennett, 1990, pp. 18–19). A ideia de refúgio, dos terrenos paroquiais à privacidade do lar, culturalmente “afastado da neutralidade das ruas da cidade”, se desenvolveu historicamente no Norte Global. Cidades construídas sob domínio colonial na América Latina, conforme

discutido por Fernández-Armesto, partilhavam algumas dessas características (Fernández-Armesto, 2013). Lares *versus* ruas, vilas *versus* cidades, vizinhos *versus* multidões: ao longo da história cultural da vida urbana, desenvolvemos a noção de refúgio onde seríamos nossos “eus verdadeiros”, e esse espaço não seria o público. No século XIX, ruas vazias passaram a ser sinal de que “as massas estavam sendo excluídas com sucesso” (Sennett, 1990, p. 37), e uma cidade limpa e desimpedida tornou-se uma cidade legível (Sennett, 1990, p. 37). Essa neutralidade opera também como instrumento de poder, pois o “espaço neutro” torna-se um ato de dominação sobre os outros (Sennett, 1990, pp. 54–55). As análises de Sennett ressoam a maneira como a domesticação da respeitabilidade impactou a vida das mulheres de classe média (e depois todas as mulheres), como ilustrado no estudo histórico de Stansell:

Enclausurado, protegido e privatizado, o lar, e os padrões de vida familiar sobre os quais se baseava, representava, para mulheres e homens da classe média, uma instituição crucial da civilização [...] [U]ma geografia social específica – o engajamento dos pobres com a vida nas ruas, em vez de no enclave doméstico – tornou-se, por si só, evidência de negligência parental, desintegração familiar e uma patologia social urbana generalizada. (Stansell, 1982, p. 311)

Tornar o espaço urbano legível e definir a ordem pela ausência das massas contrasta, em certa medida, com uma preocupação (posterior) com o empobrecimento da vida pública. A diminuição da vida cívica organizada, para a qual a liga de boliche foi emblemática em *Bowling Alone*, de Robert D. Putnam, passou a representar uma ameaça à vida pública e ao capital social (Putnam, 2000). Putnam partia do pressuposto de que os bairros são, ou deveriam ser, espaços de interações presenciais e de laços. Desde então, cidadãos urbanos foram reduzidos a vizinhos e a comunidade, a uma concha de bondade em pequena escala no nível local. Como argumentei com o Doug Rae, podemos resgatar razões históricas para esse processo empírico (Blokland e Rae, 2008). Muitas discussões e iniciativas públicas hoje veem a comunidade como uma construção estável, formada por ligações com familiares, amigos ou vizinhos – ao invés de pensarem em culturas públicas.

Sennett discute Baudelaire para mostrar que, ao final do século XIX, “a vida em comum da cidade é inferior à vida real que acontece dentro de

cada pessoa na multidão” (Sennett, 1990, p. 126). A experiência da cidade era, sem dúvida, uma experiência da diferença, mas de um “espírito individual lutando contra uma forma coletiva impessoal” (Sennett, 1990, p. 126; Amin, 2002). Para a Escola de Chicago que se seguiu, continua Sennett (1990, pp. 126–127), a ideia de que qualquer pessoa diferente só poderia sê-lo por conta da liberdade que a cidade concede evoluiu para a concepção de que nenhuma ordem moral domina a cidade. Assim, a metrópole poderia ser um mosaico de mundos sociais. Essa concepção prolonga a distinção entre uma vida interior e uma vida exterior, com domínios paroquiais dos bairros, onde cuidamos uns dos outros, interagimos e vivemos em coexistência convivial com a ideia de indiferença à diferença e com o distanciamento descrito por Simmel.

Para Simmel, a vida metropolitana, como expressão da modernidade, é distante, isolada e reservada, racional e calculista, o que fornece a tolerância necessária para viver a própria vida com liberdade (Simmel, 1950, p. 423). Quem mora nas cidades se adapta aos ritmos e às formas urbanas, tornando-se também urbano, seguindo o diagnóstico, comum na sociologia do final do século XIX, de que a significação dos laços sociais se perderia com a urbanização. O morador da cidade seria racional em suas relações, assim como o dinheiro, a moeda que define suas transações. Simmel teorizou que os habitantes urbanos passam uns pelos outros com indiferença porque absorver todos os impulsos da rua exaure suas capacidades mentais.

A partir de outra ideia defendida por Simmel, da natureza parcial da sociabilidade como uma forma de jogo, também é possível argumentar que permanecer *blasé* seria uma performance que permite uma convivialidade temporária e localizada. Talvez outras banalidades – como a violência, o medo e o cuidado em encontros fluidos urbanos – não fossem tão urgentes do ponto de vista de um homem intelectual (Smith, 1999) quanto do “ponto de vista de mulheres” (D. E. Smith, 1999, p. 13). Uma banalidade da vida cotidiana e a negação do direito das mulheres de enfrentar riscos urbanos que Khan Phadke et al. discutem em Mumbai (Phadke et al., 2011).¹⁵ Radicalizadas em espaços públicos, as desigualdades de gênero e

15 A ociosidade em espaços públicos, ou *loitering*, conforme a definição de dicionário, que remete ao ato de ficar parado fazendo “nada”, exige, evidentemente, uma problematização mais profunda, embora não caiba fazê-la nestas aqui. Timur e Bagli (2006) levantam questões relevantes ao abordarem o tema a partir da perspectiva do observador externo, especialmente ao refletirem sobre as placas de “proibido ociosidade em espaços públicos” (*no loitering*) encontradas em cidades estadunidenses.

classe são agora bem conhecidas. A metrópole tem uma vida pública, como teve historicamente. As mulheres prestam atenção, e elas não estão sozinhas: pessoas LGBTQIA+, judeus, muçulmanos, cidadãos negros, pardos e indígenas, bem como sem-teto, pessoas em situação de rua, com transtornos mentais ou com deficiência precisam manter um olhar vigilante. O pressuposto de que os cidadãos em geral podem circular pela cidade de forma *blasé* tem como base uma compreensão demasiadamente atomizada do agente individual, o que é surpreendente, considerando a alta qualidade da análise relacional de Simmel em outras partes de sua obra. Um foco na vida mental, em detrimento da vida social, não permite perceber que, no espaço público, fronteiras categóricas são constantemente traçadas e reproduzidas e que violações acontecem. Às vezes, tais violações nos pegam de surpresa. Às vezes, compartilhamos expectativas. Em regiões com altos índices de criminalidade, tanto em Berlim quanto em Roterdã, à pergunta “O que você acha que as pessoas nesta área fariam se uma mulher idosa desmaiasse na rua?”, 94% a 98% dos entrevistados responderam “As pessoas irão ajudar”; 69% dos entrevistados pela pesquisa em Berlim esperam essa reação mesmo se a pessoa estivesse visivelmente sob o efeito de álcool ou drogas.¹⁶ Tal dado confirma que a cotidianidade do ódio e do medo é relevante para os estudos sobre cuidado e convivialidade.

Há muito que apreciar no texto de Simmel. No entanto, Simmel não nos obrigou a reconhecer que a navegação pelas áreas urbanas inclui o uso simbólico do espaço para fins de identificação e apropriação, o que contribui para a constituição dos lugares, mesmo quando simplesmente atravessamos a cidade.¹⁷ A partir de uma perspectiva das mulheres, a liberdade de adotar uma postura *blasé* decorre da familiarização com o espaço, e não da anonimidade.¹⁸ Tal ponto de vista poderia ter ajudado a perceber que o ódio produzido por uma sociedade retorna no espaço público, e que só podemos ser *blasé* se os outros não nos violam. Talvez nossa socialização para uma atitude *blasé* no espaço público urbano contribua para a construção da ideia de um vazio impessoal. Esse vazio, por sua vez, é uma forma de neu-

16 Essas estatísticas são discutidas em: (Blockland, 2009, p. 159 e Blokland, 2021, pp. 74–75).

17 Recentemente, até o transporte público tem sido discutido pelo seu potencial na vida pública (Sheller, 2023).

18 E a liberdade tem limites em contextos que, por serem tão familiares, se tornam locais para performance de papéis de gênero adequados.

tralização política que abre espaço para a violência, imposta por regimes de segurança como parte da marginalização.

Conclusão

A violência e formas mais sutis de marginalização produzem e atuam sobre o ódio. O ódio – não apenas o meu ódio por você, que eu poderia negar, mas o seu ódio por mim, ou o nosso ódio por eles, que, claro, está ausente, mas o ódio deles por nós – é ordinário como a violência.¹⁹ No entanto, como vimos, a literatura sobre convivialidade nos estudos urbanos pouco tem refletido sobre isso. Argumentei que grande parte da produção sobre convivialidade na área de estudos urbanos a localiza no nível dos bairros ou em instituições de bairro. Esse foco contribui pouco para uma compreensão da cidade (e, acrescentaria agora, da cidadania urbana), ao passo que a escala da violência urbana, expressa por meio da militarização e da guetificação do espaço urbano, isola bairros. Também examinei como os estudos urbanos sobre convivialidade ignoram ou negligenciam a violência interpessoal cotidiana, e fazem isso através da exclusão da figura do bandido (*thug*). *The Hate U Give* representa precisamente a violência que advém do ódio que nós, enquanto sociedade, produzimos por meio de processos de marginalização e exclusão.

Identifiquei duas ideias influentes que explicam essa lacuna, a primeira é que a diversidade no nível dos bairros gerará relações de convivialidade, mas não violência (uma premissa explorada por Jane Jacobs), e a segunda é a concepção de que, fora dos domínios paroquiais dos bairros e de suas instituições, o espaço público constitui um vazio impessoal. Concordo com Oren Yiftachel, acadêmico e ativista israelense, que a *separação forçada* (*thrown apartness*) a que nossos Estados e políticos nos submetem precisa ser questionada e que os estudos urbanos têm um papel nesse processo (Gawlewicz e Yiftachel, 2022).

19 Essa dinâmica é tratada no filme *Parasita* (2019), vencedor do Oscar e dirigido pelo cineasta sul-coreano Bong Joon-ho. Na trama, o filho de uma família pobre e desempregada consegue a oportunidade de trabalhar como tutor para uma família rica e elabora um plano para empregar todos os membros de sua família junto àquela residência, cada um assumindo um papel diferente, todos sob falsas identidades. À medida que eles manipulam sua entrada na vida da família, as coisas tomam rumos inesperados. O filme culmina em uma sequência de assassinatos sangrentos durante uma festa de aniversário.

O texto de James Baldwin em *The Fire Next Time* (Baldwin apud Sennett 1990, pp. 145–148) mostra que o ódio que semeamos não precisa ser recebido. O potencial transgressor dos encontros está na possibilidade de que a diferença seja suplantada ou deslocada pela partilha de um “não se tornar outro”, mas sim de um tornar-se semelhante, pois “similaridade e diferença são negociadas na hora” (Wilson, 2016, p. 455). As desigualdades estruturais moldam os encontros interpessoais e podem gerar medo. Esse medo leva ao afastamento, e as narrativas que explicam e reforçam tal medo criam lugares percebidos como inseguros, o que, por sua vez, alimenta um ciclo vicioso que esvazia a vida do espaço urbano. Nas áreas em processo de gentrificação, por exemplo, a apropriação de certos espaços públicos por alguns grupos é tanto um reflexo quanto um motor da chamada acumulação de oportunidades, como um dos mecanismos da desigualdade durável. De acordo com Charles Tilly, dois processos sustentam essa desigualdade: emulação e adaptação. A emulação é “a cópia de modelos organizacionais já estabelecidos com base em categorias e/ou a transferência de relações sociais existentes de um contexto para o outro” (Tilly, 1998, p. 174). O conceito sociológico do *thug*, portanto, não deve ser entendido como uma simples questão moral de um indivíduo prejudicando o outro. Dessa forma, o encontro com o “outro” em espaços públicos vai além da “desatenção civil” (Goffman, 1963) ou do balé *blasé* no qual ninguém presta atenção.

Uma contribuição possível dos estudos urbanos, portanto, é pensar sobre o que podemos e devemos esperar, não de um espaço micropúblico, mas de um espaço público “mais amplo”, em termos geográficos, para além do bairro, e também em termos de política. Um entendimento muito mais abrangente de público do ponto de vista da prática política (mais do que da sociabilidade) pode ser encontrado em Anne Mische e Matthew J. Chandler, que se referem ao estudo de Mische sobre o movimento de estudantes negros brasileiros (Mische e Chandler, 2019). Mische aprendeu que os estudantes se organizavam mais quando compartilhavam menos suas identidades. O espaço público é um “espaço posicionado *entre* redes mais segmentadas, marcadas por homofilia, hierarquia e especialização”. Mische e Chandler chamam esses públicos de essenciais “sempre que participantes de grupos segmentados buscam construir uma comunalidade”,²⁰ muitas vezes mobilizando identidades de forma *seletiva*, às vezes até “suprimin-

20 Agradeço Eduardo Marques por me indicar o trabalho de Ann Mische.

do outras afiliações” para alcançar essa comunalidade (Mische e Chandler, 2019, p. 479). Diferentemente dos textos sobre convivialidade, esses públicos não partem do pressuposto da localidade. Talvez mais estudos de caso empíricos sobre *terceiros lugares* e práticas de convivialidade em pequena escala estejam, na verdade, impedindo que pensemos em algo maior.

No entanto, um dominante *ethos* de conflito, para repetir o que Daphna Canetti et al. concluíram, também aumenta individualmente o nosso medo (Canetti et al., 2017). Vivian Silver “acreditava que olho por olho deixará o mundo todo cego”, como ela é citada em um texto em sua memória escrito por Amal Elsana Alh’Jooj, sua amiga e codiretora do Centro Árabe-Judaico para Igualdade, Empoderamento e Cooperação, uma organização de mulheres ativistas que trabalhou por anos pela paz e pelos direitos humanos:

Por baixo de nossas identidades está nossa essência. Essa essência com uma só voz e um só rosto. Essa essência chamada “humanidade”. Vivian, seu sorriso sempre brilhará, lembrando a todos nós que dedicamos nossas vidas à luta por uma sociedade compartilhada naquele pedaço de terra, a todos nós que nos sentimos perdidos, a todos nós que não sabemos o que fazer, para ainda acreditar na humanidade. (Alh’Jooj, 2023)

Referências

- Ahmed, Sara (2001): “The Organisation of Hate”. *Law and Critique*, vol. 12, pp. 345–365.
- Ahmed, Sara (2007): “A Phenomenology of Whiteness”. *Feminist Theory*, vol. 8, n. 2, pp. 149–168.
- Alh’jooj, amal Elsana (2023): “In Memory of Vivian Silver (1949–2023)”. *Fanthom*, nov. 2023. Disponível em: <https://fathomjournal.org/in-memory-of-vivian-silver-1949-2023/>. Acesso em: 11 mar. 2025.
- Alves, Maria Helena & Evanson, Philip (2011): *Living in the Crossfire: Favela Residents, Drug Dealers, and Police Violence in Rio de Janeiro*. Filadélfia: Temple University Press.
- Amin, Ash (2002): “Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity”. *Environment and Planning A*, vol. 34, n. 6, pp. 959–980.
- Amrith, Megha (2018): “Tentative Friendships among Low-Income Migrants in São Paulo’s Commercial Districts”. *Urban Studies*, vol. 55, n. 3, pp. 522–537.

- Anderson, Elijah (2013): *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, Elijah (2023): *Black in White Space: The Enduring Impact of Color in Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, Ryan Lee (2013): *The Effect of Urban Fortification on Public Space*. (Tese) Doutorado. Milwaukee: UW-Milwaukee.
- Atkinson, Rowland (2006): "Padding the Bunker: Strategies of Middle-Class Disaffiliation and Colonisation in the City". *Urban Studies*, vol. 43, n. 4, pp. 819–832.
- Atkinson, Rowland & Blandy, Sarah (2007): "Panic Rooms: The Rise of Defensive Homeownership". *Housing Studies*, vol. 22, n. 4, pp. 443–458.
- Back, Les & Shamser, Sinha (2016): "Multicultural Conviviality in the Midst of Racism's Ruins". *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n. 5, pp. 517–532.
- Bates, Charlotte (2018): "Conviviality, Disability and Design in the City". *The Sociological Review*, vol. 66, n. 5, pp. 984–999.
- Bayat, Asef (2012): "Politics in the City-Inside-Out". *City & Society*, vol. 24, n. 2, pp. 110–128.
- Beck, Aaron T. (1999): *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*. Nova York: Harper Collins.
- Benz, Terressa A. (2014): "At the Intersection of Urban Sociology and Criminology: Fear of Crime and the Postindustrial City". *Sociology Compass*, vol. 8, n. 1, pp. 10–19.
- Bincken, Saskia & Blokland, Talja (2012): "Why Repressive Policies Towards Urban Youths Do Not Make Streets Safe: Four Hypotheses". *The Sociological Review*, vol. 60, n. 2, pp. 292–311.
- Blokland, Talja (2008a): "Facing Violence: Everyday Risks in an American Housing Project". *Sociology*, vol. 42, n. 4, pp. 601–617.
- Blokland, Talja (2008b): "Gardening with a Little Help of Your (Middle Class) Friends: Bridging Social Capital across Race and Class in a Mixed Neighborhood", in: Blokland, Talja & Savage, Mike (orgs.). *Networked Urbanism: Social Capital in the City*. Aldershot: Ashgate.
- Blokland, Talja (2009): *Oog voor Elkaar: Veiligheidsbeleving en Sociale Controle in de Grote Stad*. Amsterdā: Amsterdā University Press.
- Blokland, Talja (2017): *Community as Urban Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Blokland, Talja (2021): *Leben zwischen Dreck und Drogen. Sicherheitsempfinden am Kottbusser Tor, Berlin*. Berlin: Logos.
- Blokland, Talja & Rae, Douglas (2008): "The End to Urbanism: How the Changing Spatial Structure of Cities Affected its Social Capital Potentials", in: Blokland, Talja & Savage, Mike (orgs.). *Networked Urbanism: Social Capital in the City*, Aldershot: Ashgate.
- Blokland, Talja & Savage, Mike (orgs.) (2008): *Networked Urbanism: Social Capital in the City*, Aldershot: Ashgate.
- Blokland, Talja & Schultze, Henrik (2018): "Belonging, Conviviality or Public Familiarity? Making Sense of Urbanity in Rapidly Transforming

- Neighborhoods through the Lens of Berlin and Rotterdam. In: Ferro Lía; Gómez, María Victoria; Kurtenbach, Sebastian; Pereira, Patricia; Smagacz-Poziemska, Marta & Villalón, Juan José (orgs.). *Moving Cities: Contested Views of Urban Life*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. Springer VS.
- Blokland, Talja & Šerbedžija, Vojin (2019): "Feeling Safe, Defining Crime and Urban Youth in Berlin's Inner City: An Exploration of the Construction of 'Unsafety' and 'Youth' as Symbolic Violence", in: Smagacz-Poziemska, Marta; Gómez, María Victoria; Pereira, Patricia; Guarino, Laura; Kurtenbach, Sebastian & Villalón, Juan José (orgs.). *Inequality and Uncertainty: Current Challenges for Cities*. Berlin: Springer Nature.
- Blommaert, Jan (2014): "Infrastructures of Superdiversity: Conviviality and Language in an Antwerp Neighborhood". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 431–451.
- Body-Gendrot, Sophie (2001): "The Politics of Urban Crime". *Urban Studies*, vol. 38, n. 5/6, pp. 915–928.
- Bridge, Gary; Butler, Tim & Lees, Loreta orgs. (2013): *Mixed Communities: Gentrification by Stealth?* Bristol: Policy Press.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (1996): "Fortified Enclaves: The New Urban Segregation". *Public Culture*, vol. 8, n. 2, pp. 303–328.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2002): "The Paradox of Police Violence in Democratic Brazil". *Ethnography*, vol. 3, n. 3, pp. 235–263.
- Calonge-Reillo, Fernando (2022): "More Fear, Less Walking: Taking a Walk in Fortified Housing Environments in Urban Mexico". *Journal of Housing and the Built Environment*, vol. 37, n. 1, pp. 443–458.
- Canetti, Daphna; Elad-Strenger, Julia; Lavi, Iris; Guy, Dana & Bar-Tal, Daniel (2017): "Exposure to Violence, Ethos of Conflict, and Support for Compromise: Surveys in Israel, East Jerusalem, West Bank, and Gaza". *Journal of Conflict Resolution*, vol. 61, n. 1, pp. 84–113.
- Certeau, Michel de (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, Patricia Hill (1998): "The Tie that Binds: Race, Gender and us Violence". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n. 5, pp. 917–938.
- Costa, Sérgio (2019): "The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality", in: *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Darnton, Robert (2009): *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*. Nova York: Basic Books.
- Das, Veena (1998): "Specificities: Official Narratives, Rumour, and the Social Production of Hate". *Social Identities*, vol. 4, n. 1, pp. 109–130.
- Davis, Mike (2011): "Fortress Los Angeles: The Militarization of Urban Space", in: Ferrell, Jeff & Hayward, Keith (orgs.). *Cultural Criminology: Theories of Crime*. Surrey England/Burlington VT: Ashgate.

- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Nova York: Free Press.
- Du Bois, W. E. B. (1926): "The Shape of Fear". *The North American Review*, vol. 223, n. 831, pp. 291–304.
- Durão, Susana (2023): "Conviviality in Inequality: Security in the City (São Paulo)". *Mecila Working Paper Series*, n. 62, São Paulo: Mecila.
- Feitosa, Flavia; Barros, Joana; Marques, Eduardo & Giannotti, Mariana (2021): "Measuring Changes in Residential Segregation in São Paulo in the 2000s", in: Ham, Marten van; Tammaru, Tiit; Ubarevičienė, Rūta & Janssen, Helen (orgs). *Urban Socio-Economic Segregation and Income Inequality. A Global Perspective*. Nova York: Springer.
- Felder, Maxime (2020): "Who Are the Strangers? Neighbour Relations in Socially and Ethnically Heterogeneous Residential Buildings in Geneva", in: Oosterlynck, Stijn; Verschraegen, Gert & van Kempen, Ronald (orgs.). *Divercities: Understanding Super Diversity in Deprived and Mixed Neighbourhoods*. Bristol: Policy Press.
- Feltran, Gabriel (2020): *Entangled City: Crime as Urban Fabric in São Paulo*. Manchester: University of Manchester Press.
- Fernández-Armesto, Felipe (2013): "Latin America", in: Clark, P. (org.) *The Oxford Handbook of Cities in World History*. Oxford: Oxford University Press.
- Furedi, Frank (2018): *How Fear works: Culture of Fear in the Twenty-first Century*. Nova York: Bloomsbury Publishing.
- Gans, Hebert J. (1994): *People, Plans, and Policies: Essays on Poverty, Racism, and other National Urban Problems*. Nova York: Columbia University Press.
- Garfield, Gail (2010): *Through our Eyes: African American Men's Experiences of Race, Gender, and Violence*. Nova Jersey: Rutgers University Press.
- Gawlewicz, Anna & Yiftachel, Oren (2022): "'Throwntogetherness' in Hostile Environments: Migration and the Remaking of Urban Citizenship". *City*, vol. 26, n. 2/3, pp. 346–358.
- Gilroy, Paul (2006): "Multiculture in Times of War: An Inaugural Lecture given in London School of Economics". *Critical Quarterly*, vol. 48, n. 4, pp. 27–45.
- Giroux, Henry (2003): *The Abandoned Generation: Democracy beyond the Culture of Fear*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Giustozzi, Carlotta; Blokland, Talja & Freitag, N. (2016): "Secluding: Middle Class Segregation in Schools and Neighbourhoods", in: Blokland, Talja; Giustozzi, Carlotta; Krüger, Daniela & Schilling, Hannah (orgs.). *Creating the Unequal City: The Exclusionary Consequences of Everyday Routines in Berlin*. Londres: Routledge.
- Glassner, Barry (1999): *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. Londres: Hachette.
- Goffman, Erving (1963): *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Nova York: Free Press.
- Graham, Stephen (2009): "The Urban 'Battlespace'". *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n. 7/8, pp. 278–288.

- Graham, Stephen (2012): "When Life itself is War: On the Urbanization of Military and Security Doctrine". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 36, n. 1, pp. 136–155.
- Green, Linda (1994): "Fear as a Way of Life". *Cultural Anthropology*, vol. 9, n. 2, pp. 227–256.
- Hall, Suzanna (2012): *City, Street and Citizen: The Measure of the Ordinary*. Oxford: Routledge.
- Håndlykken-Luz, Åsne (2020): "Racism is a Perfect Crime": Favela Residents' Everyday Experiences of Police Pacification, Urban Militarization, and Prejudice in Rio de Janeiro". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 43, n. 16, pp. 348–367.
- Hanhörster, Heike & Weck, Sabine (2020): "Middle-Class Family Encounters and the Role of Micro-Publics for Cross-Social Interaction", in: Musterd, Sako (org.). *Handbook of Urban Segregation*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Heil, Tilmann (2019): "Conviviality on the Brink", in: *Mecila Working Papers*, n. 14. São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality Latin America.
- Hoelscher, Kristian & Norheim-Martinsen, Per M. (2014): "Urban Violence and the Militarisation of Security: Brazilian 'Peacekeeping' in Rio de Janeiro and Port-au-Prince". *Small Wars & Insurgencies*, vol. 25, n. 5/6, pp. 957–975.
- Hudson, Maria; Phillips, Joan & Ray, Kathryn (2009): "Rubbing along with the Neighbours: Everyday Interactions in a Diverse Neighbourhood in the North of England", in: Wise, Amanda & Velayatham, Selvaraj (orgs.). *Everyday Multiculturalism*, Londres: Palgrave, pp. 199–215.
- Huijbens, Edward H. (2023): "Convivial Encounters in the City: On Welcoming the Other". *Current Issues in Tourism*, vol. 26, n. 2, pp. 258–269.
- Illich, Ivan (2001 [1973]): *Tools for Conviviality*. Londres: Marion Boyars.
- Isin, Engin F. (2002): "City, Democracy and Citizenship: Historical Images, Contemporary Practices", in: Isin, Engin F. & Turner, Bryan S. (orgs.), *Handbook of Citizenship Studies*. Londres: Sage.
- Izharuddin, Alicia (2023): "Counterpublics of Care: Making Space for Mediated Intimacy and Romantic Self-Making in Malaysia". *Gender, Place & Culture*, vol. 30, n. 1, pp. 50–69.
- Jones, Hannah; Neal, Sarah; Mohan, Giles; Connell, Kieran; Cochrane, Allan & Bennett, Katy (2015): "Urban Multiculture and Everyday Encounters in Semi-Public, Franchised Cafe Spaces". *The Sociological Review*, vol. 63, n. 3, pp. 644–661.
- Karner, Christian & Parker, David (2011): "Conviviality and Conflict: Pluralism, Resilience and Hope in Innercity Birmingham". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 37, n. 3, pp. 355–372.
- Keil, Roger (2013): *Suburban Constellations: Governance, Land, and Infrastructure in the 21st Century*. Berlin: Jovis.
- Kern, Leslie (2016): "Rhythms of Gentrification: Eventfulness and Slow Violence in a Happening Neighbourhood". *Cultural Geographies*, vol. 23, n. 3, pp. 441–457.

- Kohn, Margaret (2004): *Brave New Neighborhoods: The Privatization of Public Space*. Londres: Routledge.
- Kraetzer, Ulrich (2019): "In Berlins Innestadt wohnen nur wenige". *Beliner Morgenpost*, 9 ago.
- Lancione, Michele (org.) (2016): *Rethinking Life at the Margins: The Assemblage of Contexts, Subjects, and Politics*. Londres: Routledge.
- Lapina, Linda (2016): "Besides Conviviality: Paradoxes in Being 'At Ease' with Diversity in a Copenhagen District". *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 6, n. 1, pp. 33–41.
- Link, Felipe (2014): "Social Networks and Urban Structure: From Local Integration to Metropolitan Isolation in Santiago de Chile". *Sociologia Urbana e Rurale*, vol. 105, pp. 84–101.
- Lofland, Lyn H. (1998): *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Lupton, Deborah (1999): "Dangerous Places and the Unpredictable Stranger: Constructions of Fear of Crime". *Australia & New Zealand Journal of Criminology*, vol. 32, n. 1, pp. 1–15.
- Malyutina, Darya (2018): "Friendship in a 'Russian Bar' in London: An Ethnography of a Young Russian-Speaking Migrant Community". *Urban Studies*, vol. 55, n. 3, pp. 589–604.
- Marques, Eduardo (2012): "Social Networks, Segregation and Poverty in São Paulo". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 36, n. 5, pp. 958–979.
- Massey, Doreen (2005): *For Space*. Londres: Sage.
- Mbembe, Achille (1992): "Provisional Notes on the Postcolony", in: *Mecila Working Paper Series, Africa*, vol. 62, n. 1, pp. 3–37.
- Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America (2017) *Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America*. São Paulo: Mecila, n.1.
- Mische, Ann & Chandler, Matthew J. (2018): "Narratives, Networks and Publics", in: *Routledge Handbook of Cultural Sociology*. Londres: Routledge.
- Misztal, Barbara A. (2001): "Normality and Trust in Goffman's Theory of Interaction Order". *Sociological Theory*, vol. 19, n. 3, pp. 312–324.
- Moore, E. C. (1897): "The Social Value of the Saloon". *American Journal of Sociology*, vol. 3, n. 1, pp. 1–12.
- Neal, Sarah; Bennett, Katy; Jones, Hannah & Cochrane, Allan (2015): "Living Multiculture: Understanding the New Spatial and Social Relations of Ethnicity and Multiculture in England". *Environment and planning C: Government and Policy*, vol. 31, n. 2, pp. 308–323.
- Noble, Greg (2006): "The Discomfort of Strangers: Racism, Incivility and Ontological Security in a Relaxed and Comfortable Nation". *Journal of Intercultural Studies*, vol. 26, n. 1/2, pp. 107–120.
- Noble, Greg (2013): "Cosmopolitan Habits: The Capacities and Habitats of Intercultural Conviviality". *Body & Society*, vol. 19, n. 2/3, pp. 162–185.

- Nowicka, Magdalena & Heil, Tilmann (2015): *On the Analytical and Normative Dimensions of Conviviality and Cosmopolitanism*. Tuebingen: Eberhard Karls University of Tuebingen.
- Nowicka, Magdalena & Vertovec, Steven (2014): "Comparing Convivialities: Dreams and Realities of Living with Difference". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 341–356.
- Oldenburg, R. (1989): *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shop, Bookstores Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*. Cambridge: Da Capo Press.
- Pasquetti, Silvia (2019): "Experiences of Urban Militarism: Spatial Stigma, Ruins and Everyday Life". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 43, n. 5, pp. 848–869.
- Phadke, Shilpa; Khan, Sameera & Ranade, Shilpa (2011): *Why Loiter? Women and Risk on Mumbai Streets*. Delhi: Penguin Books India.
- Pratt, Mary Louise (1991): "Arts of the Contact Zone". *Profession*, pp. 33–40.
- Putnam, Robert D. (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nova York: Simon & Schuster.
- Reid, Mark A. (org.) (1997): *Spike Lee's Do the Right Thing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocha, Luciane (2012): "Black Mothers' Experiences of Violence in Rio de Janeiro". *Cultural Dynamics*, vol. 24, n. 1, pp. 59–73.
- Roy, Beth (1994): *Some Trouble with Cows: Making Sense of Social Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Sandercock, Leonie (2017): "Difference, Fear and Habitus: A Political Economy of Urban Fear", in: Rooksby, E. (org.). *Habitus: A Sense of Place*. Londres: Routledge.
- Santos, Milton (2021): *For a New Geography*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Schilling, Hannah; Blokland, Talja & Simone, AbdouMaliq (2019): "Working Precarity: Urban Youth Tactics to Make Livelihoods in Instable Conditions in Abidjan, Athens, Berlin and Jakarta". *The Sociological Review*, vol. 67, n. 6, pp. 1.333–1.349.
- Semi, Giovanni; Colombo, Enzo; Camozzi, Illenya & Frisina, Annalisa (2009): "Practices of Difference: Analzing Multiculturalism in Everyday Life", in: Wise, Amanda & Velayuthan, Selvaraj (orgs.). *Everyday Multiculturalism*. Londres: Palgrave.
- Sennet, Richard (1990): *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*. Nova York: Norton.
- Sheller, Mimi (2023): "Public Spaces of Transport as Mobile Public Spheres and Atmospheric Publics". *Urban Studies*, vol. 60, n. 15, pp. 3.158–3.164.
- Simmel, Georg (1949 [1910]): "The Sociology of Sociability". *American Journal of Sociology*, vol. 55, n. 3, pp. 254–261.
- Simmel, Georg (1950): *The Sociology of Georg Simmel*. Nova York: Free Press.
- Smith, David M. (1999): "Geography, Community and Morality". *Environment and Planning*, vol. 31, n. 1, pp. 19–55.

- Smith, Dorothy E. (1999): "From Women's Standpoint to a Sociology for People", in: Abu-Lughod, Janet L. (org.). *Sociology for the Twenty-First Century: Continuities and Cutting Edges*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stansell, Christine (1982): "Women, Children, and the Uses of the Streets: Class and Gender Conflict in New York City, 1850–1860". *Feminist Studies*, vol. 8, n. 2, pp. 309–335.
- Stark, Rodney (1987): "Deviant Places: A Theory of Ecology of Crime". *Criminology*, vol. 25, pp. 893–910.
- Sternberg, Robert J. & Sternberg, Karin (2008): *The Nature of Hate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suarez, Marcial A. G.; De Souza, Luís Antônio Francisco de & Serra, Carlos Henrique Aguiar (2021): "The Violence Dynamics in Public Security: Military Interventions and Police-Related Deaths in Brazil". *Onati Socio-Legal Series*, vol. 11, n. 3, pp. 787–808.
- Tavolari, Bianca (2019): "Jane Jacobs: contradições e tensões". *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 21, n. 1, pp. 13–25.
- Thomas, Angie (2018): *The Hate U Give*. Londres: Walker Books.
- Tilly, Charles (1998): *Durable Inequalities*. Berkeley: University of California Press.
- Timur, Sebnem & Bagli, Melike (2006): "A Bodily Sign of 'Doing Nothing': Loitering or the Silence before the Storm". *M/C-A Journal of Media and Culture*, vol. 9, n. 3.
- Valentine, Gill (2008): "Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter". *Progress in Human Geography*, vol. 32, n. 3, pp. 323–337.
- Villarreal, Ana (2021): "Reconceptualizing Urban Violence from the Global South". *City and Community*, vol. 20, n. 1, pp. 48–58.
- Vincent, Carol, Neal, Sarah, & Iqbal, Humera (2017): "Encounters with Diversity: Children's Friendships and Parental Responses". *Urban Studies*, vol. 54, n. 8, pp. 1.974–1.989.
- Wacquant, Loïc (2007): "Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality". *Thesis Eleven*, vol. 91, n. 1, pp. 66–77.
- Wacquant, Loïc (2008): "The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis". *International Political Sociology*, vol. 2, n. 1, pp. 56–74.
- Wacquant, Loïc (2009): *Urban Outcasts*. Cambridge: Polity.
- Webb, Andrew, Becerra, Sandra & Sepulveda, Macarena (2023): "Moving Beyond Racism? Tensions between Interculturalism and Conviviality in Chilean Schools from a Figurational Perspective". *Journal of Intercultural Studies*, vol. 44, n. 4, pp. 455–471.
- Wessendorf, Susanne (2011): "Commonplace Diversity and the 'Ethos of Mixing': Perceptions of Difference in a London Neighbourhood", in: *Working Paper 11–09*, Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.
- Wessendorf, Susanne (2014): "'Being Open, but Sometimes Closed': Conviviality in a Super-Diverse London Neighbourhood". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 392–405.

- Wilson, Helen (2013): "Collective Life: Parents, Playground Encounters and the Multicultural City". *Social and Cultural Geography*, vol. 14, n. 6, pp. 625–648.
- Wilson, Helen (2016): "On Geography and Encounter: Bodies, Borders and Difference". *Progress in Human Geography*, vol. 4, n. 4, pp. 451–471.
- Wilson, Helen & Darling, Jonathan (2016): "The Possibilities of Encounter", in: Darling, J. & Wilson, H. F. (orgs.). *Encountering the City: Urban Encounters from Accra to New York*. Londres: Routledge.
- Wise, Amanda (2016): "Convivialities: An Introduction". *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n. 5, pp. 423–431.
- Wise, Amanda & Velayutham, Selvaraj (2014): "Conviviality in Everyday Multiculturalism: Some Brief Comparisons between Singapore and Sydney". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 406–430.
- Yiftachel, Oren (2009): "Theoretical Notes on 'Gray Cities': The Coming of Urban Apartheid?". *Planning Theory*, vol. 8, n. 1, pp. 88–100.

CAPÍTULO 2

Convivialidade marginal: sobre a reprodução cotidiana das desigualdades e da violência

Gabriel Feltran

Introdução

Maiana perdeu dois filhos adolescentes assassinados na virada dos anos 2000.¹ Um terceiro passou muitos anos preso, e estava preso quando a conheci em 2005. Em 2017, a polícia matou um dos dois sobrinhos que moravam com ela, acusado de roubar um celular. Fui visitá-la. Ela estava muito triste e manteve a serenidade o quanto pôde. Preparamos o almoço juntos, conversando. Enquanto almoçávamos,

¹ Este texto foi publicado originalmente como “Marginal Conviviality: On Inequalities and Violence Reproduction”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 26, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2020. A tradução do inglês ao português para este volume é de Alyne Azuma e foi revisada pelo autor. [N.E.]

o irmão do menino assassinado chegou da rua e entrou na casa. Trancado no quarto, chorava incontrolavelmente, às vezes urrando de dor, revolta e desespero. Eu nunca tinha visto tanto sofrimento. Maiana não se surpreendeu, me contou que era assim mesmo quando uma coisa como essa acontecia.

Durante meus anos de trabalho de campo nas favelas de São Paulo, de 2005 a 2018, cenas dessa intensidade se repetiram em muitas situações conviviais. Vivi essas cenas de uma posição muito diferente daquela dos meus interlocutores no campo. Enquanto eles experimentavam a violência na sua vida privada, eu escrevia sobre ela em meus textos. Muitas vezes, voltando para casa, longe das favelas, em um bairro de classe média no interior do estado de São Paulo, no exterior ou na Vila Mariana, seguia lendo e reescrevendo meu diário de pesquisa, filtrando o impacto físico e emocional da violência, transformando as lágrimas e os olhares tristes em interpretações sociológicas (Das, 2006). Escrevi artigos e ensaios sobre as histórias de vida dos meus interlocutores e, em minhas narrativas, eles têm nomes fictícios, como Maiana aqui.²

Nossas posições desiguais são uma metáfora do argumento que defendo neste capítulo: na América Latina, a pragmática da vida cotidiana – ou da convivialidade – estrutura a reprodução da violência. Ordens sociais diferentes, plurais e desiguais como a regida pelo Estado, pelo mundo do crime ou por policiais se hibridizam cotidianamente no governo dos atos violentos.

2 Em minha etnografia, a vida cotidiana e a rotina são as fontes de compreensão e raciocínio, e não os eventos espetaculares ou as informações ocultas. Assumo teoricamente que situações ordinárias, conviviais, podem me oferecer tudo que preciso para entender como a vida social é estruturada, incluindo o funcionamento de mercados ilegais, o universo criminal e a própria violência nele abundante. Apesar do desenvolvimento contínuo do *savoir-faire* sobre como fazer etnografia em contextos violentos, nunca suponho que esse processo está completamente finalizado. Em termos metodológicos, os grupos de pesquisa dos quais faço parte consideram o trabalho de campo um processo de “construção de relações de longo prazo e transparentes com todos os interlocutores do campo”. É uma lógica de estabelecer uma relação de confiança por meio da transparência e da troca de longo prazo, da ética e da proteção de interlocutores, instituições e pesquisadores. A rotina de produzir diários de campo também previne vieses incontrolados ou possíveis mal-entendidos sem reflexão. Em nível procedimental, nunca nos apresentamos usando qualquer tipo de desinformação, identidades ocultas ou dispositivos secretos durante a pesquisa. Também partimos do pressuposto de que nunca poderíamos expor nenhum de nossos interlocutores após o trabalho de campo, portanto, a anonimização é uma questão fundamental. Minha etnografia nunca foi uma atividade solitária durante o trabalho de campo por dois motivos diferentes. Primeiro, sempre conto com intermediários locais que me ajudam a navegar pelos territórios e pelas situações; segundo, em nosso grupo de pesquisa, pesquisadores experientes sempre supervisionam pesquisadores mais jovens durante suas atividades de campo.

Maiana e família

Filha de migrantes do Ceará e de Minas Gerais, Maiana é a mais velha de três irmãos. Nasceu em 1964 no bairro da Vila Prudente, Zona Leste de São Paulo. Cresceu sob a ideologia do “milagre econômico” da ditadura (1964–1985) e viu seus pais trabalharem em empregos estáveis na região industrial conhecida como ABC³ – o pai, metalúrgico na fábrica de elevadores Otis, a mãe, empregada doméstica no município de Santo André.

Passei a vida toda no ABC, minhas amizades eram meus primos, minha mãe não deixava outras amizades, só primos; então fui criada assim, dentro da família; com meus irmãos, era igual. [Maiana]

Como tinha outros familiares no ABC e a mãe morava no trabalho, Maiana passava mais tempo em Santo André. A família comprou um terreno em Sapopemba, bairro vizinho, e construiu uma casa ali. Eles se mudaram quando a mãe deixou o emprego para cuidar dos filhos pequenos, bem mais novos que Maiana, que continuou seus estudos no bairro.

O início da trajetória familiar de Maiana é muito semelhante ao de tantas outras pessoas que encontrei quando estava em campo: a geração dos pais migra de um estado para outro, ou sai do campo para a cidade, atraída pelo emprego industrial. Em uma geração, a família rural se torna uma família operária e, pelo trabalho, experimenta a mobilidade social e econômica ascendente. A divisão do trabalho é claramente demarcada por idade e gênero. Por fim, a família compra um lote na fronteira de expansão da cidade para buscar o sonho da casa própria, fazendo a construção por conta própria. O plano é que os filhos cresçam em segurança e frequentem a escola, para que as garotas se casem bem e os garotos consigam bons empregos. Assim, “se Deus quiser”, a vida se ajusta.

Maiana seguiu à risca o roteiro da geração anterior: em 1982, aos 18 anos, casou-se com o namorado que conheceu na escola, um rapaz

3 A região do ABC é a principal zona industrial da Grande São Paulo e do Brasil. A sigla refere-se às três cidades que originalmente formaram a região: Santo André (A), São Bernardo do Campo (B) e São Caetano do Sul (C). A região é conhecida por sua história proletária e pela enorme desigualdade típica do mundo industrial latino-americano. Enquanto São Caetano ostenta o maior IDH do Brasil, as favelas de Santo André e Sapopemba abrigam bolsões de extrema pobreza.

trabalhador, que tinha um bom emprego como motorista em uma empresa de transporte público. Os dois decidiram morar juntos, e a família aceitou o arranjo. O casal mora em Sapopemba desde então. Em quatro anos de casamento, tiveram três meninos: Jonatas, Michel e Robson. A família formou uma unidade coesa, e todos cresceram juntos no mesmo bairro. Maiana trabalhava como manicure para complementar a renda da casa, mas, sem emprego fixo, também era responsável pelo âmbito doméstico.

O valor do trabalho continuou orientando a organização do grupo, mas o salário do marido não era suficiente para sustentar tantas pessoas. Os filhos aprenderam desde cedo o valor do trabalho e que, sendo homens, especialmente em tempos de crise, deveriam ajudar o pai o máximo possível. Em meados dos anos 1990, os meninos sentiram pela primeira vez uma pressão para contribuir com o orçamento doméstico. Toda ajuda era bem-vinda; a inflação galopante da década anterior havia reduzido o valor real do salário do principal provedor, e os custos aumentaram à medida que os meninos chegaram à adolescência. Mas o incentivo para Jonatas, Michel e Robson trabalharem era, acima de tudo, aprender o valor do dinheiro que gastavam, valorizar a labuta. Assim, entenderiam a vida e se tornariam trabalhadores como os pais. Esse era plano.

O terceiro elemento

Em um diálogo direto com uma longa tradição de autores brasileiros que trabalham com conflito urbano e violência (Feltran, 2020), apresento o argumento de que a ordem urbana em São Paulo é mantida por regimes normativos, plurais e coexistentes de ação (Machado da Silva, 1967, 1999, 2004, 2016; Misse, 2006, 2018; Feltran, 2012; Hirata, 2018, 2010; Cabanes, 2014; Machado, 2017; Grillo, 2013). Para esses autores, o conflito urbano ocorre entre sujeitos que não compartilham os mesmos parâmetros plausíveis de ação, mesmo em situações de convivialidade em que vivem juntos pragmaticamente. Por extensão, esses sujeitos não ocupam posições diversas em uma ordem urbana compartilhada: mesmo vivendo em copresença, ocupam posições diferentes em diferentes ordens urbanas.

Distintas tradições analíticas discutiram a mesma questão empírica em termos políticos. Conceitos como soberania, autoridade do Estado e

segurança, além de ordens híbridas ou *governscapes* (paisagens de governo), são mobilizados para dar conta dos desafios empíricos enfrentados pelos estados modernos,⁴ mas também para nossas interpretações em contextos difíceis e violentos (Mbembe, 2003; Arias e Barnes, 2017; Stepputat, 2013, 2015, 2018; Willis, 2015; Lessing, 2017; Darke, 2018; Das, 2006).

Em sua obra clássica, *La Mésestante* [*O desentendimento: política e filosofia*], Jacques Rancière (1995) desenvolve um argumento conceitual relacionado. Para o filósofo francês, o conflito-chave que nos ajuda a compreender a política contemporânea não ocorre quando um diz branco e outro diz preto. Seguindo essa tradição, notamos que a disputa branco *versus* preto é apenas uma dimensão secundária, sequencial e administrativa – o que Rancière chama de “polícia” – do conflito original e essencial, que ocorre quando um diz branco e o outro também diz branco, mas eles não se entendem. Entre esses sujeitos, há uma incompreensão mútua e radical em relação aos critérios (Rancière, 1995), são muitos os sentidos plausíveis (Wittgenstein, 2009 [1953]; Cavell, 2006) e os efeitos pragmáticos da brancura como entendidos por cada agente (Thevenot, 2006; Boltanski e Thevenot, 1991; Werneck, 2012).

Vamos a um exemplo. Três sujeitos em São Paulo, ou em Paris, desejam segurança e apresentam argumentos normativos sobre a forma e o conteúdo do tipo de segurança que buscam. Para o primeiro, segurança significa viver longe da ameaça da criminalidade em São Paulo, ou da ameaça do terrorismo em Paris. Para o segundo, segurança significa poder se armar contra a ameaça do crime, ou a existência de repressão estatal ativa contra ameaças terroristas. Até aqui, a discordância está no nível do conteúdo, e existem temas secundários, sequenciais, que podem ser discutidos em bases comuns, como o acesso a armas, a vida em condomínios fechados ou a ação repressiva do Estado. Como obter a “segurança” significaria coisas

4 O termo “estado” é escrito aqui com letra minúscula para reforçar a diferenciação buscada aqui para contrastar com o uso mais comum de “Estado” apenas como um conjunto de instituições públicas ou aparelhos ideológicos. A noção é weberiana, pois nos referimos a um Estado objetificado: uma comunidade humana que consegue impor o monopólio legítimo da força sobre um determinado território (Weber, 1967). O Estado, porém, também é um agente e, como todo agente, é produzido durante e como resultado de suas ações. A teoria que fundamenta essa definição objetiva e ordenada de Estado em Weber é uma teoria da ação. Abrams (2006) nos alertou para a dificuldade imposta pelo estudo do Estado, justamente por implicar estudá-lo sob a perspectiva da teoria simmeliana da objetificação (Estado como ideia e sistema). Vianna (2014) e Souza Lima (2002) demonstraram como é mais produtivo compreender o que são conhecidos como processos estatais em movimento, observando sua vontade de serem progressivos e suas instâncias de reificação. Das e Poole (2004) demonstraram que não existe um centro estatal e que operações de legitimação e de construção de legibilidade são fundamentais para sua validação em termos legais.

diferentes, até mesmo opostas, para os argumentos de cada um, mas ambos compartilham a crença fundamental de que crime e terrorismo geram insegurança. Essas diferenças entre sujeitos separou, por exemplo, esquerda e direita no espectro político democrático. Em São Paulo, o primeiro sujeito pode defender o desarmamento, o segundo, o direito do cidadão de bem de ter armas. Em Paris, o primeiro sujeito defenderia medidas ativas de segurança antiterrorista, mas sem vincular terrorismo a uma cultura específica, enquanto o segundo defenderia a vigilância estatal ativa e leis anti-imigração, pois associa imigração a terrorismo. Dessa forma, seja na democracia, seja no autoritarismo, as coisas podem se dar nesse nível racional e administrativo. O primeiro sujeito diz branco, o segundo diz preto, mas ambos reconhecem o outro como um interlocutor aceitável, ainda que horrível, e entendem que branco e preto são categorias da mesma natureza.

O problema fundamental surge quando um terceiro sujeito, radicalmente diferente dos dois primeiros, entra na conversa. Ele acredita que, em São Paulo, é o “mundo do crime” que oferece segurança, ou que em Paris o terrorismo em si representa a luta por segurança, justiça e libertação. Esse terceiro sujeito não compartilha a crença fundamental de que crime e terrorismo geram insegurança. Esse sujeito se vê abraçando o Primeiro Comando da Capital (PCC),⁵ atualmente a principal facção criminosa do Brasil (Feltran, 2018) – ou o “terrorista”. As premissas normativas desse sujeito mudam a própria natureza do conflito a respeito do significado de “segurança”. Os filhos de Maiana eram esse tipo de sujeito, e não estavam sozinhos.

5 A origem do PCC, também chamado de Comando, Partido, Quinze, Família ou simplesmente “o crime”, remonta a 1993, um ano após o Massacre do Carandiru (antigo presídio enorme no estado de São Paulo), no qual a polícia militar matou a tiros 111 detentos durante uma rebelião. Como resultado desse evento, um coletivo de presos surgiu para lutar contra a “opressão” no ambiente prisional, seja ela perpetrada por outros presos ou pelo que chamavam de “O Sistema” (Feltran, 2018). Para combater a lei do mais forte que reinava entre os próprios detentos, os membros desse grupo, autodenominados “irmãos”, se impuseram como mediadores nos conflitos diários e na criação de uma nova forma de fazer justiça dentro das prisões. Eles declararam guerra a todos os que não seguiam os princípios de Paz, Justiça e Liberdade defendidos pelo grupo. Por outro lado, ajudavam presos considerados leais, assim como suas famílias, fornecendo-lhes diversos bens e serviços por meio de um sistema cooperativo financiado por contribuições pagas pelos “irmãos”. Ao mesmo tempo, esse grupo iniciou negociações com os principais dirigentes das prisões: o PCC se comprometeu a não organizar mais rebeliões, e as condições de detenção consideradas indignas foram melhoradas. Tornando-se hegemônico nas prisões, o PCC se espalhou para as periferias da cidade a partir de 2001 (Feltran, 2020). Reivindicando o monopólio legítimo da violência nesses territórios, o grupo criminoso passou a regular diferentes mercados ilegais, em especial fixando o preço das drogas – maconha, cocaína, crack – para evitar a concorrência entre favelas e brigas entre traficantes. Hoje no controle do tráfico em larga escala de drogas, armas, carros roubados etc., o PCC está crescendo economicamente e expandindo sua influência nos 27 estados federados do Brasil, bem como em seus portos, aeroportos e suas fronteiras. A repressão policial também está se intensificando, e as prisões estão aumentando, o que explica novas ondas de violência atribuídas ao PCC, além das represálias policiais resultantes.

Para moradores de cidades como São Paulo ou Rio de Janeiro que têm experiência direta da relação entre polícia e facções criminosas, a cidadania, democracia e o Estado de direito não são parâmetros explicativos plausíveis. Por outro lado, qualquer pessoa que estude políticas sociais não teria dificuldade em vê-los como tal. O conflito nesses territórios é situado e específico, não genérico. O perfil homogêneo das vítimas de homicídio no Brasil é indiscutível nesse sentido: jovens operadores não qualificados de negócios ilegais transnacionais, moradores de favelas. Uma maioria absoluta (94,6%) são homens; 72% são negros; 71% são mortos por armas de fogo; 53% têm entre 15 e 29 anos (Cerqueira et al., 2018) – exatamente o perfil dos filhos de Maiana. Há muito tempo, noções genéricas ou normativas como república, democracia ou cidadania deixaram de oferecer um quadro conceitual efetivo para o conflito social plural e disjuntivo do Brasil. Elas não dão conta do mosaico de regimes de prática e ordens urbanas plurais, que coexistem no tempo e no espaço, e são necessários para explicar normas, desvios e ações em cada situação específica.

Crianças trabalhadoras

Jonatas trabalhou por meio período na empresa de reciclagem da minha tia dos 12 aos 14 anos. Ele entrava às sete da manhã e almoçava na casa dela ao meio-dia. À uma da tarde, eu ia buscá-lo. Eu o levava e buscava. Depois, às três, ele ia para a escola e saía às sete e vinte da noite. Uma vez ele me disse: “Mãe, se eu trabalhar o dia inteiro, das sete às cinco, vou ganhar o dobro”. Eu disse: “Você não pode [...] por causa da sua idade [...] [você teria que] estudar à noite. E, na escola, eles não podem saber que você está trabalhando, porque vão querer conversar com a gente, por causa da lei”. Mas ele disse: “Não, eu quero trabalhar o dia todo”.

Então conversei com o pessoal da escola aqui do bairro, conversei com a diretora e tudo o mais, sabe? Expliquei para ela, disse: “Olha, ele quer trabalhar, está trabalhando, mas quer trabalhar o dia inteiro. Ele tem que estudar à noite”. Ela disse: “Mas eu não posso matriculá-lo à noite com essa idade, ele tem 12 anos!”. Respondi: “Mas eu vou trazer e buscar ele, então posso garantir que sou responsável por ele. Vou vir buscá-lo todo dia”. Então ela aceitou, assinei

um papel dizendo que eu o levaria e buscaria, e foi o que fiz. Levava ele para o trabalho e buscava, levava para a escola e buscava.

Robson trabalhou um mês em uma lavanderia quando tinha 11 anos. Mas gastou tudo o que ganhou em doces na venda [risos]. Nas férias, ele estava de férias da escola, viu um anúncio de vaga na lavanderia, então foi falar com o homem, que disse que ele era muito pequeno, não podia [trabalhar lá]. Então pediu para o pai ir lá conversar com o homem. O pai foi, conversou, e o homem o contratou. Mas eu também tinha que levar e buscar. Então eu levava e buscava. E no dia do pagamento ele disse: “Não vou mais, o homem me roubou”. Eu disse: “Ele não roubou nada. Você gastou tudo na cantina!”. E Michel também trabalhou um pouco. [Maiana]

Um descompasso emerge na narrativa. Os valores familiares de Maiana, que vê o trabalho como um código moral e como base da educação dos filhos, já estavam em conflito com a lei. A escola conhece a legislação pertinente ao Estatuto da Criança e do Adolescent (ECA, 1990): um menino de 12 anos não pode trabalhar, muito menos em dia de aula; a diretora não permite. O dono da lavanderia também acha Robson muito novo, isso poderia causar um problema para ele. No entanto, o descompasso entre a lei e a moralidade é negociável. Os meninos querem uma oportunidade de trabalhar; os pais estão dispostos a assumir a responsabilidade por sua segurança (o bairro está cada vez mais violento). O contexto é de desemprego generalizado (meados dos anos 1990), então por que não?

Maiana negocia com a escola, e o pai, com a lavanderia. As crianças começam a trabalhar e, mesmo que o ganho seja pequeno, adquirem maior autonomia. Logo depois disso, Jonatas para de estudar antes de concluir o 7º ano do Ensino Fundamental. Robson também abandona a escola por volta da mesma época. Michel, ainda antes. Todos estavam trabalhando. Os pais trabalharam a vida toda e estudaram pouco. No entanto, esse é um ponto de inflexão na trajetória das crianças, pois produz uma barreira ao acesso ao mercado formal de trabalho – o contexto é de intensa reestruturação produtiva e abertura do país às importações. A ênfase no trabalho como meio de vida não estava diretamente associada ao compromisso com a escolarização dos filhos, que serve de base para o projeto de mobilidade social de longo prazo. Os filhos de Maiana estão destinados a trabalhos pouco qualificados, que são mais mal remunerados e conferem menor status social dentro dos seus grupos. E, à medida que as portas dos mercados

emergentes se fecham aos que não têm escolaridade, fecha-se também a perspectiva de melhoria de vida no longo prazo para os meninos (Tilly, 1998). Ao mesmo tempo, conforme eles crescem, a pressão para ter uma renda adequada e se tornar provedor – dimensão central na construção da masculinidade – aumenta. Isso acontece com a maioria dos jovens nas periferias das grandes cidades (Durham, 1973).⁶

Também é verdade que a modernização da cidade e a agenda de abertura comercial promovida pelo presidente Fernando Collor no início dos anos 1990 aumentaram significativamente a pressão pelo consumo. O Atari vira Playstation; as máquinas de escrever dão lugar aos computadores e aos mundos virtuais, onde as pessoas podem se reinventar. Adolescentes e jovens são os mais afetados por essa aceleração, uma transformação tão evidente nas periferias operárias quanto entre as classes médias. A posse de certos bens (tênis da moda, roupas de marca, o celular novo, uma moto etc.) está diretamente ligada à construção da própria imagem perante o grupo. A bomba-relógio está armada. Mas Maiana não tem como saber disso: “até 1998 eu tinha uma vida tranquila, era dona de casa, cuidava das minhas responsabilidades, sabe?”.

Crise: uma criança “caiu nas drogas”

Se, em teoria, a renda do pai, complementada pelos ganhos modestos da esposa e dos filhos, deveria ser suficiente para garantir o sustento da família, na prática o salário de um motorista de ônibus na periferia de São Paulo não atendia às expectativas de consumo de três adolescentes na virada do século XXI. Conforme cresciam, os meninos rapidamente se aproximavam da cena do crime local. Assim, as histórias de vida de Jonatas, Michel e Robson seguem um padrão: o crime lhes ofereceu o que todos os adolescentes do bairro mais desejavam: dinheiro, consumo, status, adrenalina, mulheres.

Não importa o quanto você os ensine, quando você abre a porta, lá fora nas ruas, existem muitos riscos. Porque no bairro tem muita droga, muita arma,

6 Em São Paulo, a expressão “periferia” é usada para se referir a bairros pobres, que se expandiram de forma concêntrica devido à intensa migração rural-urbana entre 1940 e 1980, resultado de um modelo de industrialização muito concentrado. As áreas de moradia informal construídas por conta própria nesses bairros, que concentram os mais pobres entre os pobres, são conhecidas como favelas.

né? O crime manda no bairro. O crime domina aqui. Então, em 1998, descobri que meu filho mais velho [Jonatas, então com 14 anos] estava usando drogas; ele estava na maconha. [...] Depois ele passou para a cocaína, começou a frequentar as favelas, e eu comecei a me desesperar. Eu tinha muito amor por ele, sabe? Superei meu medo e fui às favelas atrás dele. Meu coração doía, mas fui atrás dele. [Maiana]

As favelas figuram na vida de um trabalhador em Sapopemba de maneira bastante paradoxal. Atualmente, há quase 40 favelas no distrito, e é difícil ignorá-las. Maiana nunca tinha entrado numa favela quando se mudou para o bairro. Ela foi forçada a conhecê-las da maneira difícil. Foi das favelas que veio a ameaça que passou a interferir em sua vida cotidiana: foi lá que seu filho foi usar drogas. Mas, à medida que sua narrativa avançava, ficou claro que o crime não estava contido nos limites das favelas. A ameaça não vinha apenas da parte mais pobre do bairro; o tráfico de drogas também abrangia as “casas boas”:

O erro de muitas mães aqui é pensar: “Ah, aquele menino mora numa casinha boa, [meu filho] pode fazer amizade com ele”. Eu caí nessa armadilha, sabe? Então Jonatas fez amizade com um garoto que não morava na favela, ele morava numa rua que é a rua dos meninos aqui no bairro, sabe? Só tem casa boa, e são todas pessoas decentes, né? Então ele fez amizade lá, e lá ele começou a usar cocaína, com aqueles meninos.

Meu filho ainda não tinha ido para a Febem. Ele já cometia delitos, mas ainda não tinha ido para a Febem. Ele roubava ou vendia as roupas novas para comprar droga.

Uma vez Jonatas ficou devendo dinheiro... lá embaixo, na boca [boca de fumo] lá embaixo [na favela do Madalena], e fui falar com o traficante. Fui bem dura com ele, eu disse: “Não me importa o que você faz, cada um tem seu jeito de se virar e ganhar dinheiro. Eu trabalho como manicure, meu marido trabalha como motorista. Se eu pagar tudo de uma vez, vamos à falência”. Falei para ele: “Você vai ter que deixar a gente pagar parcelado”. Pedi para pagar parcelado. Então ele disse que poderíamos acertar em três parcelas, igual você faz nas Casas Bahia. [...] Eu até pedi para assinar um papel e para ter uma testemunha, para que depois eles não pudessem dizer que eu não tinha pagado e me cobrar de novo. Vou dar tanto, em tantos dias, e quero uma testemunha. [Eu queria] saber o que estava pagando.” [Maiana]

Quatro temas analíticos emergem do relato de Maiana nesse primeiro momento. O primeiro é a oposição entre as pessoas das favelas e os “meninos do bairro”. As favelas estão abaixo na escala social, enquanto os “meninos” vivem no Jardim Planalto, ou na Vila Industrial, e têm um status superior em relação à família de Maiana. A oposição no testemunho de Maiana entre os moradores da favela e os “meninos” sugere a posição social intermediária de sua família – Maiana e os filhos ocupam um espaço social entre as famílias trabalhadoras estabelecidas e as favelas. Milhares de outras famílias no bairro se veem nessa posição: não tão estáveis quanto aquelas empregadas na indústria ou no serviço público, ou autônomas bem-sucedidas, porém mais bem situadas do que os moradores da favela. São famílias trabalhadoras, ou “lutadores”, como gostam de ser chamados.

O segundo tema é a situação de Jonatas. O filho mais velho de Maiana está entrando aos poucos no “mundo do crime”. No entanto, ele ainda não passou por sua primeira experiência de institucionalização, provavelmente o período em que as vantagens relativas de entrar nesse novo universo são mais bem aproveitadas. O terceiro tema é o uso de drogas como caminho para o envolvimento com traficantes. No quarto, vemos uma relação direta entre o tráfico de drogas e as estratégias de gestão de dívidas tão típicas das práticas de consumo populares. As Casas Bahia, uma popular rede de varejo brasileira, aparecem no testemunho como símbolo de um hábito de consumo específico (nesse caso, o abuso de drogas). Os traficantes adotam estratégias comerciais já bem-sucedidas no mercado consumidor de baixa renda, tornando suas operações financeiras e sua acumulação mais flexíveis.

Ao entrar nesse universo, e antes de ser pego pela polícia, Jonatas ampliou seus circuitos sociais. Ele frequentava tanto as favelas quanto os meninos dos bairros “bons”; aprendeu os códigos do mundo do crime e os valores das pessoas da classe trabalhadora. Ninguém na família sabia de suas atividades ilícitas, então era fácil transitar entre esses mundos. A primeira crise aparece exatamente quando a família descobre seu envolvimento – o jovem que deveria ser trabalhador estava usando drogas.

A mãe está desesperada, claro. Ela considera alternativas, conversa com amigos, busca soluções para um problema inesperado. O pai pune. Os irmãos entendem as decisões de Jonatas, mas não revelam isso aos pais. A crise familiar piora quando Jonatas, já usuário de drogas, começa a vendê-las também e a dever dinheiro nas bocas. É quando têm início as ameaças à sua vida e à dos familiares. Para quitar a dívida do garoto e evitar

o pior, a família faz um empréstimo. Mas, para proteger a família e seus parentes de todo aquele peso, Jonatas começa a passar mais tempo nas favelas e a participar de atividades criminosas locais, passando a ser contratado para roubos de carros.

Convivialidade marginal

A literatura sobre conflitos urbanos em São Paulo é, em sua maioria, sólida e relevante (Caldeira, 2000; Holston, 2007). No entanto, de forma implícita ou explícita, ela considera o arcabouço normativo do Estado – um dos atores opostos nesse conflito – a partir de um conjunto naturalizado de pressupostos: democracia, cidadania e esfera pública são tomados como objetivos universais. Essa construção invisibiliza as alternativas a esse arcabouço normativo que, empiricamente, surgiram nas periferias urbanas de São Paulo e de outras cidades nas últimas décadas. O argumento é que esse discurso implausível ou essa economia moral (Cabanes, 2014) que vem para “sabotar seu raciocínio”, como canta o compositor brasileiro Mano Brown e explica Teresa Caldeira (Caldeira, 2006). Como etnógrafo, e anos depois da publicação desses trabalhos seminais, posso identificar mais facilmente o papel daquele terceiro elemento já mencionado que, pragmaticamente, mesmo que de forma não intencional, modifica de maneira disruptiva os limites plausíveis do “mundo” e daqueles indivíduos que podem dele participar. Para compreender esses “sujeitos violentos” que não deveriam existir nem fazer parte desse mundo, e suas ações implausíveis, é preciso olhar muito além de arcabouços centrados em categorias como políticas de Estado, democracia e cidadania.

O terceiro sujeito discutido – não o ativista de esquerda ou de direita, mas o criminoso que entende o “mundo do crime” como uma arena política desejável – introduz uma fratura epistemológica na problemática da ordem urbana e do estado moderno. Os dois primeiros não consideram plausível a reivindicação do terceiro, portanto, não pode haver negociação entre eles. Assim, o universalismo encontra seus limites e se torna irrelevante para resolver politicamente essa situação aporética. As consequências práticas dessa fratura são extremamente significativas. Ela invalida toda a conversa na chamada esfera pública, pois destrói o terreno comum

que os três sujeitos ocupavam ou deveriam ocupar (Arendt, 1951, 1959, 1977). Tudo poderia ficar bem se eles estivessem para sempre distantes, mas as relações empíricas entre os três elementos continuam a existir, apesar da falta de compreensão mútua em cidades cosmopolitas ou num mundo globalizado. Por mais altos que sejam os muros dos condomínios fechados, eles ainda compartilham a mesma cidade, Estado, país ou mundo.

O terceiro sujeito não dá continuidade ao debate ordenado entre atores constituídos que ocupam o mesmo espaço normativo. Ele força uma ruptura de todo o conjunto de pressupostos do debate e, assim, abre caminho para duas consequências possíveis. Por um lado, ocorrem embates cada vez mais acirrados entre atores que não se compreendem. Por outro, os dois primeiros sujeitos passam a discutir suas diferenças entre si, enquanto o terceiro deixa de dialogar com eles e passa a se relacionar apenas com seus pares. Com o tempo, e à medida que a conversa se restringe àqueles que compartilham a mesma base de entendimento, o regime de pensamento distinto e internamente coerente tende a se tornar autônomo.

A ruptura produzida por tal dissenso não apenas causa o afastamento radical de todos os sujeitos da esfera pública, mas também sua chegada a outro lugar. É provável que eles não compreendam que uma facção criminosa como o PCC não deva ser vista como sinal da ausência do Estado, mas sim como representação positiva do “crime” entendido como um mundo em si mesmo ou, no mínimo, como o órgão regulador de uma comunidade. Essa “saída pela esquerda”, de que fala Hirschman (Hirschman, 1970) e que Arendt (Arendt, 1959, 1977) reconhece como destruição da esfera pública moderna, não é apenas uma questão de contrapúblicos que caminham para uma síntese de pressupostos conflitantes (Fraser, 1992; Habermas, 1992), mas também algo pragmaticamente produtivo. Essa ruptura produz regimes alternativos e coexistentes de esfera pública, sem possibilidade de integração, porque não pode haver comunicação plausível entre eles (Machado da Silva, 1993).

Com o terreno comum entre os três sujeitos fraturado – com dois de um lado e um do outro –, não assistimos apenas à retirada de um sujeito da esfera pública, que continua sem ele. Nos casos de conflito acirrado, vemos também o surgimento de outros regimes normativos, que coexistem com o primeiro, já que as pessoas ainda compartilham espaços físicos comuns na cidade sem que haja qualquer comunicação racional e deliberativa entre elas. A violência se mantém como a principal relação entre as pessoas. Quando uma possível saída negociada para o conflito

urbano já não pode ser resolvida de forma administrativa, a cidade de São Paulo, assim como outras cidades brasileiras e latino-americanas (Arias e Goldstein, 2010; Arias e Barnes, 2017), entra em uma espiral de acúmulo de conflitos urbanos na forma de violência, entendida como o uso da força ou ameaça que produz efeito semelhante (Misse, 2006, 2018; Stepputat, 2013, 2015, 2018).

Os representantes das classes média e alta da cidade permanecem em um “espaço democrático”, o governo que de fato existe ou a esfera pública, discutindo entre si o que fazer com, ou contra, os criminosos. Quem acha que os criminosos não fazem o mesmo está se iludindo. A reivindicação do governo – “estamos trabalhando pela segurança de todos” – e a do terceiro elemento – “o crime é um meio de mobilidade social” – não podem ser ouvidas lado a lado. O crime ameaça a segurança do país, ponto final, diz o governo. “O crime” é o único caminho para a segurança nas favelas, ponto final, dizem os criminosos do PCC. É justamente nesse limite do aceitável, do plausível, que o terror de Michael Taussig – a violência pura – torna-se a relação fundamental entre as partes, que estão separadas por um abismo intransponível.

Ruptura: os meninos são presos, o bandido tem que morrer

Foi em 1998. Foi quando ele [Jonatas] foi para a Febem pela primeira vez. Ele cometeu um delito, foi pego, então foi para a Febem Imigrantes [região metropolitana de São Paulo], onde fiquei horrorizada com tudo. Ele ficou lá por 15 dias e, de lá, consegui interná-lo em um centro de reabilitação [para dependentes químicos].

Mas quando ele saiu da Febem, ninguém explicou sobre a liberdade assistida, não explicaram nada [como era sua primeira detenção, Jonatas foi solto sob liberdade condicional, para ser acompanhado pelo Cedeca, o Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente, mas a família não sabia como funcionava, e Jonatas não compareceu às reuniões obrigatórias]. Então, o que eu fiz? Levei ele para sessões de acupuntura porque tinha dado certo para todo mundo que fez aqui no bairro. Mas para ele não funcionou. Ele colocava as agulhas nas orelhas e tudo, mas não adiantou nada. Depois, internei

ele pela primeira vez [em uma clínica particular para dependentes químicos]. A essa altura, ele já tinha várias faltas no programa de liberdade condicional. Ele ficou alguns dias [na clínica], mas não aguentou ficar longe das drogas e fugiu... Isso significou descumprir os termos da condicional. [Por não participar das atividades obrigatórias, o Cedeca enviou um relatório de descontinuidade para a Febem]. Eu dizia para ele: “Olha, você tem que voltar para um centro de reabilitação, tem que tentar, se não tentar não vai ver resultado... Você só ficou lá 12 dias, então não viu resultado ainda, a vida é tentar...”

As assistentes sociais conseguiram outro centro de reabilitação, pago por uma ONG. Então eles pagaram, lá em São Lourenço da Serra, muito longe. Levei o menino para lá, ele ficou mais 12 dias e fugiu. [...] Virou “busca e apreensão” [por descumprir as medidas, Jonatas recebeu medida de internação]. Ele foi pego, a equipe de busca veio em casa e levou ele para a Febem. Fiquei muito triste, porque ele voltou para a Imigrantes, aquele lugar horrível. Era tortura, sabe?

Fiquei naquele estado, preocupada só com ele. Mas os outros dois [filhos] estavam se envolvendo, e eu não percebi. Os outros dois, os irmãos dele. [...] Os outros dois começaram a se envolver, e eu não percebi porque só olhava para um. Eu só focava em um, até esqueci que tinha outros filhos. Porque só via o que estava na minha frente, o que era usuário, o que estava envolvido, o que precisava de mim. Então esqueci dos outros. [Maiana]

Com 14 anos, Jonatas era um interno na Febem. No ano seguinte, foi a vez de Robson, seu irmão mais novo. Dois anos depois, Michel também entrou no sistema penal. Em dado momento, os três filhos de Maiana estavam privados de liberdade ao mesmo tempo. Sua vida virou de cabeça para baixo. Para Maiana, foi um pesadelo. Os três filhos, de 16, 14 e 13 anos, estavam todos envolvidos com o crime. Jonatas ainda era dependente químico. Michel e Robson trabalhavam para traficantes e também cometiam roubos e furtos de carros. A família trabalhadora não conseguiu se adaptar à nova situação. Além do impacto pessoal, a casa teve que reorganizar toda sua rotina, incluindo orçamento e agenda de visitas, negociações com várias instituições, audiências e julgamentos. Também foi necessário conviver com atores do crime local, agora presentes nas redes dos meninos, além de delegacias, promotores e várias instituições judiciais e penais. Tiveram que explicar para toda a família ampliada e para os amigos o que estava

acontecendo. Alguns se aproximaram; outros sumiram. Foi preciso redesenhar toda a rede de sociabilidade familiar.

As trajetórias dos três rapazes depois disso são tão repetitivas que já são conhecidas (e, analiticamente, esperadas): eles saem das instituições para trabalhar no tráfico, mergulham mais no “mundo do crime” e em seus códigos; à medida que crescem, entram e saem do sistema penal, de clínicas de reabilitação para dependentes químicos, de serviços de saúde e prisões. A convivência com a corrupção institucional e a violência policial vira rotina. Às vezes, o desfecho desses circuitos é fatal. Na época em que essas histórias aconteceram, as consequências fatais eram muito mais comuns (Feltran, 2020).

Quando foi pego na busca e apreensão, ele ficou quatro meses entre a Febem Imigrantes e a Febem Tatuapé. Ele conseguiu fugir numa “megarrebelião” em 1999, que atingiu todas as unidades da Febem com vários dias de motim. No dia seguinte, fui desesperada ao Cedeca, porque não sabia o que fazer. Falei com Valdênia Paulino, uma amiga próxima que morou a vida toda em Sapopemba trabalhando como advogada: “Valdênia, meu marido guardou um dinheiro do salário, vou levar o Jonatas de volta. Ele vai voltar para a Febem, contanto que não vá para a UAI [Unidade de Atendimento Inicial] nem para a Imigrantes”.

Deixa ele voltar para a unidade de onde fugiu, lá no [bairro do] Tatuapé. Ela disse: “Não, o problema do Jonatas não é a Febem, o problema do Jonatas é a reabilitação. É o vício em drogas, e a Febem não trata isso, não ajuda, ele só vai piorar lá. E toda vez que ele sair, vai voltar para a Febem, porque vai estar pior do que entrou”. Então levamos o Jonatas, e ela conseguiu uma vaga na clínica Cláudio Amâncio, em São Caetano, onde ele ficou cinco meses. Entrou em 1999, mas, em março de 2000, fugiu, sentiu vontade. Depois de cinco meses, ele já tinha conseguido se livrar do vício em cocaína. Então fugiu, conversei com ele e pedi para voltar, mas ele disse que não queria mais; que estava cansado de ficar longe de casa, que queria ficar em casa.

Quinze dias depois ele encontrou um policial na rua. [Foi abordado por um policial, que sabia de seu envolvimento com o crime]. O policial quis dinheiro [para não prendê-lo], mas ele não tinha. Foi roubar para a polícia... E foi roubar dele, roubar de outro policial. [Ela se emociona, põe as mãos no rosto. E continua segundos depois, com a voz embargada]. O policial matou ele. Foi assim... [choro intenso].

E com isso, também com a violência que tem no bairro, já perdi outro em 2003 [longo silêncio, choro].

Hoje só tenho um filho [ela recupera a voz]. Passei a me envolver mais nas reuniões de mães, também me envolvi com a AMAR [Associação de Mães e Amigos de Adolescentes em Risco], fiquei lá de [19]99 até 2004 [chora de novo]. [Maiana]

Jonatas foi assassinado em 2001, aos 17 anos. Todos os relatos de amigos, parentes e educadores confirmaram que o policial foi responsável por sua morte, embora tenham apresentado versões diferentes para as causas. Não houve investigação formal, portanto, não há veredicto oficial sobre o que aconteceu, como em 85% dos homicídios no Brasil. Tampouco houve para Robson, o irmão mais novo, morto em 2003. Robson também tinha 17 anos quando morreu. Ao que tudo indica, o filho mais novo de Maiana foi assassinado no que se convencionou chamar de “acerto de contas”. No último ano em que esse tipo de homicídio ocorreu em Sapopemba – no final de 2003 –, a hegemonia da ordem imposta pelo PCC nas favelas já estava consolidada no bairro, e esses atos já não eram mais tolerados (Feltran, 2011, 2020). Em 2001, havia três vezes mais homicídios em Sapopemba do que em 2006, quatro vezes mais do que em 2009 (Feltran, 2010).

[O caso do] Robson foi violência do próprio bairro. [...] Brigas, esse tipo de coisa. [...] Robson, antes de morrer, fez uma tatuagem, colocou o nome do Jonatas, do Michel e o meu no braço. [...] No dia seguinte aconteceu. [Maiana]

Outro jovem que conheci no bairro também sabia quem eram os filhos de Maiana e apresentou sua visão sobre as mortes:

Eu sei, eu sei... um deles eu não gostava muito, mas não tinha muito contato, porque ele andava com uns doidos que arrumavam confusão. Acho que ela [Maiana] devia saber, o filho dela também. Não gosto muito dele, mas hoje em dia cumprimento, converso, tudo bem. Mas o filho dela se envolveu com uns caras do mal que eu também não gostava. Ele morreu porque... o filho dela morreu... não sei o que ela sabe sobre ele, mas um deles morreu porque mereceu, eu acho. Não sei [hesitação]. Não sei, um deles era mau com as pessoas. Ele era mau com um cara que trabalhava na área dele, um cara

tranquilo, então... [Pergunta: Ruim como?] Batia nas pessoas, atirava... Tem gente que quer ser ladrão, mas não leva jeito para isso. E acabam batendo em pai de família, acabam xingando as pessoas, acabam usando droga na frente de casa onde tem uma criança doente. A única coisa que o tráfico não gosta, não tolera, é isso. Só porque é barraco, vai usar droga lá? [...] Além disso, os que morreram, eles davam maconha para criança, fumavam, viciavam os meninos, davam mau exemplo, mostravam arma e tal, levavam para casa para guardar, davam arma para os meninos... maconha, cocaína. [Pedro]

O contraste de tom e conteúdo entre o depoimento da mãe e o de alguém que compartilhava os códigos do crime local, mas tinha um grupo de amigos diferente de Jonatas e Robson, é evidente. A acusação é que os dois morreram porque não se comportaram como deviam. Eles não têm os mesmos critérios para entender o que aconteceu. Maiana busca continuamente atribuir os problemas dos filhos a causas externas. O foco de Pedro é o comportamento inadequado deles, rompendo com a ética do mundo do crime em que estavam envolvidos. Claro, há silêncios em ambos os casos. Maiana não quer mais falar sobre isso, dói demais. Quando provocado, Pedro decide falar um pouco sobre o caso, ainda hesitando, ao final de uma entrevista de duas horas, quando já tinha alguma confiança nos entrevistadores. Sua referência à intolerância do crime em relação ao comportamento de Robson é evidência direta de que sua morte foi uma decisão, não uma contingência. Mortes como essas são precedidas por avisos e ameaças cujos efeitos são avaliados antes da execução. Robson já tinha sido avisado, ameaçado, sabia de sua situação e que poderia ser morto a qualquer momento. Muito provavelmente, foi quando tatuou no braço o nome dos irmãos, do pai e da mãe. Ele ritualizou a própria morte aos 17 anos. Foi executado no dia seguinte.

Ele pegou umas letras, daquelas que você cola, e colocou na estante, tipo: “Te amo, mãe”, parecia algo... “Te amo, mãe”, “Te amo, pai”, “Te amo, Jonatas”... muito, “Te amo, Michel”, todo mundo, [colocou na estante] perto da televisão. Eu ia tirar, mas pensei, vou deixar aí. No dia seguinte aconteceu. Então foi como uma despedida. [Maiana].

Uma família perdida

A tensão e o sofrimento que antecederam e sucederam às mortes dos filhos de Maiana destruíram a dinâmica familiar. Se um dos fundamentos da família é justamente a delimitação de um espaço privado e protegido no mundo social, em especial para crianças e jovens, a corrosão desse espaço denota a derrocada do grupo. No caso de Maiana, isso significou não apenas o fracasso do projeto de mobilidade social, mas da própria manutenção da família. O conflito da esfera social invadiu a esfera doméstica e tomou conta dela. E não apenas simbolicamente: a polícia fez questão de confirmar esse estado de coisas. Depois da primeira internação de Jonatas na Febem, e com Michel e Robson ingressando no mundo do crime, a casa de Maiana tornou-se alvo de inúmeras operações policiais. Os métodos usados pelos policiais ao lidar com famílias de bandidos são bem conhecidos por todos os que passam por situações semelhantes nas periferias. A sequência de exemplos é didática.

Aconteceu muito, aconteceu muito. Eu mesma tive que arranjar dinheiro para pagar a polícia, já em 1998. R\$ 1.500... Naquela época. [...] Foi assim: Jonatas foi pego, fazia uma semana que tinha saído do [Centro de Detenção Juvenil]. Imigrantes, ele e outro menino que tinha sido pego com ele. Então não podiam mais andar juntos... se fossem vistos juntos, a polícia prendia. Achavam que estavam cometendo crimes, e estavam mesmo naquela época. Aí [a polícia] pegou os dois, levou para a delegacia, uma semana depois que tinham saído da Imigrantes. Eu disse: “Não vou voltar para aquele lugar!”. E foi a pior coisa que fiz na vida. Então juntei dinheiro com meu irmão, com meu marido, com minha avó, fui juntando, sabe? Demorei uma vida para pagar todo mundo; R\$ 1.500, em 1998, em outubro, não esqueço. Para os investigadores do 70º [Distrito], para soltar meu filho. A [outra] mãe deu R\$ 1.500, e eu dei R\$ 1.500, na época. Isso acontece muito aqui.

A polícia entrou na minha casa, eu estava trabalhando na AMAR [Associação de Mães] na época. Entraram na minha casa, meu filho me ligou do próprio celular pedindo R\$ 2.000. Atendi e perguntei: “Mas por que você está me pedindo R\$ 2.000?” Ele sussurrou: “Mãe, a polícia está aqui em casa, disseram que se eu não pagar R\$ 2.000 até as sete da noite, vão me enquadrar. Vão acabar com minha

vida, já sou maior de idade, mãe”. Eu disse: “Tá bom, combina com eles às sete, eu levo os R\$ 2.000 para esses sem-vergonhas, esses desgraçados”. Então ele fez o acordo. Depois contei para a gerente da AMAR, e ela disse: “Vamos chamar a Globo? A Globo vai dar o dinheiro, se a gente pedir, é para a AMAR, para filmar, sabe? Depois eles pegam de volta, porque vão ser pegos, então pegam o dinheiro de volta, não vão perder nada”. Ela disse: “Vamos chamar a Globo, vamos armar uma cilada e pegar todos eles!” Respondi: “Parece bom”. Liguei para meu pai, olha a confusão que arrumei, e disse: “Pai, segura o Michel aí, porque às sete a polícia vai vir, e a Globo também, com o dinheiro, vou dar para o Michel, e eles vão filmar”. Meu pai disse: “Pelo amor de Deus, você não pode fazer isso, depois não vai ter onde colocar o menino, onde vai esconder o menino?” E a gente realmente fez, sabe? Não me deram nenhuma garantia. Não paguei, não dei o dinheiro. Ele sumiu, ficou uns dias na casa de um amigo, sumiu do bairro. Não paguei. A viatura da polícia passava na minha rua todo dia, tanto que os vizinhos já estavam de saco cheio... diziam: “Maiana, se você não fizer alguma coisa, vamos começar um abaixo-assinado contra essa gente”. Só sei que essa conversa que aconteceu na minha casa chegou ao batalhão, ao 19º batalhão, [e eles souberam] do que estava acontecendo. O batalhão era temporário, ali em cima da minha casa, sabe? Ele saiu, foi para outro lugar, e aqueles policiais foram transferidos para outro local.

Meu filho não tem carteira de motorista ainda. No começo do ano ele estava dirigindo o carro do pai. Aí aqueles mesmos policiais que tinham pedido os R\$ 2.000 pararam ele. Aproveitaram que não tinha carteira, levaram ele, levaram para a delegacia e queriam prender. Por causa de carteira de motorista. Olha, fiz um escândalo na delegacia... Falei para eles: “Vocês querem trabalhar, têm que arregaçar as mangas e prender quem matou meu filho, quem matou meu filho no ano passado. Vocês não fizeram nada, foi debaixo do nariz de vocês. Agora querem prender ele por causa de carteira de motorista? Não, senhor, podem prender quem quiser, mas meu filho, não”.

A Rota [tropa especial da PM] já entrou na minha casa, meus filhos estavam na Febem. Entraram na minha casa procurando meus filhos. Teve um roubo na rua por outros meninos, então entraram na minha casa [achando que tinha sido um dos meus]. Isso foi em 2001. Meu marido estava deitado no sofá, trabalhava 12 horas por dia, quase mataram meu marido de tanto bater, porque estava escuro. Bateram muito, quebraram dois dentes dele. [Pergunta: Arrombaram a porta?] Não, eu estava sentada na sala, tinha acabado de chegar da visita [aos filhos] na [unidade da Febem] Franco da Rocha, e estava

sentada lá, disse para ele [o marido]: “Nossa, a rua está cheia de polícia, teve um roubo”. Ele disse: “Ah, problema de quem fez, né?” Ficamos lá. Aí vi a polícia passando pela janela da sala, comentei, ué, será que o ladrão fugiu por aqui? Fui correndo para a cozinha. Quando cheguei lá, eles já estavam na cozinha. Perguntei o que estava acontecendo. Ele perguntou: “Cadê seu filho?”. Eu disse: “Qual deles?”. Ele: “Robson”. Eu: “Robson está na Febem”. “Na Febem? Desde quando?” Eu: “Quatro meses”, mas foi burrice dizer qual Febem, né? Ele perguntou qual, mas eu disse outra. Ele: “E o Michel?”. Eu: “Está na Febem também”. Ele: “E o outro?”. [Enfática] “No cemitério de Camilópolis, vai lá ver!” Eu estava nervosa. Perguntaram: “Quem está em casa?” Eu disse: “Meu marido, dormindo. Hoje é folga dele”. Mandaram meu marido levantar. Só que na hora que mandaram levantar, empurraram ele do sofá. E meu marido, coitado, dormindo, nem viu quem era. E ele xingou. Aí foi chute para todo lado. Se não fossem os vizinhos correndo para o portão gritando que ele era trabalhador, teriam matado meu marido dentro de casa. E meu marido, com medo de denunciar, foi até o [deputado estadual] Renato Simões, queria denunciar. [Pergunta: E por que não denunciou?] Por medo. Porque aqui não tem para onde correr da polícia. [Maiana]

A presença da polícia, a corrupção policial e os “acertos de conta” entre o mundo do crime e a lei fazem parte do cotidiano não só dos meninos, mas de toda a família. Famílias como a de Maiana aprendem a lidar com essa rotina. Para cada situação vivida, há um acordo a ser feito, uma negociação a conduzir, um preço a pagar. Em geral, há meios de pagar alternativas à prisão, aos espancamentos e às retaliações. Mas sempre há instabilidade nesses acordos, e qualquer desvio pode resultar em violência. As famílias conhecem o repertório de ações policiais e, com a experiência adquirida, aprendem a lidar com isso. Da primeira vez que foi extorquida, Maiana pagou o combinado. Na segunda, não pagou, e só decidiu na última hora não chamar a imprensa para denunciar o caso às autoridades. Curiosamente, na ausência de outras opções, o papel de “policiar a polícia” recai sobre a mídia. Era necessário dar publicidade à ilegalidade da ação, no espaço público com certeza isso seria interpretado de outra forma – lá, as pessoas ainda têm direitos. Mas claramente a tentativa não funciona, nem mesmo em um caso isolado. Na realidade cotidiana dessa relação, não há caminhos claros para tornar públicos esses problemas – em casos assim, não há sequer confiança no Judiciário.

Mesmo sem a imprensa, as retaliações aparecem. Os mesmos policiais militares rondam a casa por semanas e acabam prendendo Michel. Maiana precisa negociar na delegacia com a polícia judiciária. Seu argumento é moral, feito em um discurso apaixonado. Parece resolver a situação. Mas só por alguns dias: um novo episódio surge quando há um roubo no bairro, e seus filhos são naturalmente vistos como suspeitos. Já cometeram vários roubos, os policiais os conhecem. Invadem a casa da família. Os meninos teriam sido presos se já não estivessem internados. A mãe tenta argumentar com os policiais e se irrita. O marido é espancado a ponto de perder dois dentes, e se não fossem os vizinhos no portão gritando que ele era trabalhador, poderia ter sido pior. O comportamento policial na casa de bandidos é assim. A família, com sua história de trabalhadora, foi humilhada diante dos vizinhos.

Nas histórias de vida dos filhos de Maiana, fica claro que o foco da repressão policial não está no ato cometido, mas no indivíduo que o comete (Feltran, 2022). Se o indivíduo é bandido, passa ele próprio a encarnar o ato ilegal: seu corpo exhibe então a ilegalidade, e ele se torna alguém fora da lei. Essa designação não permite contra-argumentos. E à medida que a ilegalidade assume um estado absoluto no corpo do indivíduo, o olhar das autoridades também se volta para corpos semelhantes: irmãos, amigos, parentes, aqueles que têm a mesma cor, que se vestem do mesmo jeito (Misse, 2018). Nesse caso, a violência policial é sistematicamente dirigida a toda a família de Maiana, pois, a partir do primeiro delito de um dos filhos, reconhecido publicamente na primeira internação, e agravado pela reincidência dele e dos irmãos, todos perdem o acesso à lei – dali em diante, são bandidos. E bandidos precisam morrer.

Notas finais

Maiana viveu tranquilamente como dona de casa e mãe até os 34 anos de idade e, por isso, não precisava se preocupar com política nem polícia. Imersa em sua posição social, ela “cumprava suas obrigações”, como ela diz, e tinha um senso de pertencimento na estrutura social. Existe um lugar para os trabalhadores pobres nos contextos ordinários de convivialidade. Mas ela sofreu violência física e teve sua casa invadida (tanto pelo mundo

do crime quanto pela polícia) quando seus filhos “optaram pela vida do crime”, e sua família perdeu esse status. O estigma social, a repressão e a corrupção policial se intensificaram à medida que os filhos recusaram (ou não conseguiram) optar por viver como trabalhadores. Se não há oferta de bons empregos para os meninos da periferia, e se eles ficam impacientes e desinteressados com o que a vida lhes reserva, não conseguem encontrar seu lugar na ordem social comum. E ao Estado resta apenas gerir o conflito (violento) que emerge da existência dessa população, ou seja, monitorar de perto o segmento mais quieto e reprimir ou confinar o mais agressivo. Em última instância, este último talvez precise ser eliminado. Os três filhos de Maiana enfrentaram a vigilância rigorosa do Estado e, depois de uma série de internações, dois foram assassinados, sem nenhuma consequência legal.

À primeira vista, no fluxo da vida cotidiana e da convivialidade pragmática, a reprodução da diferença – mesmo entre mãe e filho – pode não ser evidente, exceto em termos de sua dimensão sensorial: a política da composição dos marcadores sociais da diferença se reflete por meio de um conjunto de signos e fronteiras coerentes para quem compartilha seus significados, servindo efetivamente como uma estética da diferença. O arcabouço da convivialidade pode explicar a reprodução das diferenças cotidianas. Maiana não percebeu o que estava acontecendo com os filhos porque não compartilhava os significados que eles expressavam aos pares por meio de suas ações.

Há, portanto, uma “estética” na base da política que nada tem a ver com a “estetização da política” própria da “era das massas” de que fala Benjamin. Essa estética não deve ser entendida como uma perversão da política por uma vontade artística, pela consideração dos homens como obra de arte. Prolongar a analogia revela que ela pode ser concebida em sentido kantiano – eventualmente abordado por Foucault – como o sistema das formas *a priori* que determina o que é dado a sentir (Rancière, 1995, p. 21).⁷

Esse sentido de formas *a priori*, que se abre para dar lugar à interposição dos mais diversos conteúdos – sexualidade e loucura, por exemplo –, Jacques Rancière identifica no dispositivo de Michel Foucault (Foucault,

7 Estética e política também são consideradas aqui em termos de um conceito proposto por Jacques Rancière: “Essas formas se revelam ligadas a um certo regime político, relacionado a identidades indeterminadas, à deslegitimação das posições das palavras, à desregulamentação da partilha dos espaços e dos tempos. Tal regime estético-político convém à democracia, ao regime das assembleias de artesãos, às leis escritas intangíveis e à instituição teatral”. (Rancière, 1995, p. 18)

1997 [1976]), em um diálogo próximo com a sociologia formal sugerida por Georg Simmel:

A posição do homem no mundo é definida pelo fato de ele se encontrar constantemente entre dois limites em todas as dimensões de seu ser e comportamento. Essa condição aparece como a estrutura formal de nossa existência, sempre preenchida por diferentes conteúdos nas diversas províncias, atividades e destinos da vida. Sentimos que o conteúdo e o valor de cada hora estão entre um valor mais alto e um mais baixo; cada pensamento entre um valor mais sábio e um mais tolo; cada posse entre um valor mais extenso e um mais limitado; e cada ação entre um grau maior e menor de significado, adequação e moralidade. Estamos constantemente nos orientando, mesmo quando não usamos conceitos abstratos, para um “acima de nós” e um “abaixo de nós”, para um lado direito ou esquerdo, para um mais ou menos, um mais apertado ou mais frouxo, um melhor ou pior. O limite, acima e abaixo, é nosso meio de encontrar direção no espaço infinito de nossos mundos. Junto com o fato de que os limites são constantes e onipresentes, nós mesmos somos limites. Pois, à medida que todo conteúdo da vida – todo sentimento, experiência, ação ou pensamento – tem uma intensidade específica, uma tonalidade específica, uma quantidade específica e uma posição específica em alguma ordem das coisas, cada conteúdo produz um *continuum* em duas direções, em direção aos seus dois polos; participando satisfeito de cada um desses dois contínuos, que colidem e se delimitam nele. (Georg Simmel, 2010 [1918], p. 1)

Regimes categóricos são difíceis de estudar e particularmente difíceis de comparar, porque os significados expressos invariavelmente se referem a séries situadas de interação que, portanto, são sempre distintas umas das outras. Os sistemas categóricos usados por cada grupo também lhes pertencem por um período variável de tempo. Católicos que ritualizam suas crenças semanalmente tendem a se manter católicos por mais tempo do que católicos que nunca participam desses rituais. Categorias também podem servir como elementos causais ou consequências de uma série de ações. À luz dessa reflexão, acredito ser possível afirmar que as categorias usadas em situações de convivialidade sempre constituem simultaneamente:

- i) Uma posição que se situa em um intervalo de valores naturalizados pela rotina convival como um regime de plausibilidade para a vida social, ser-

vindo, portanto, como uma posição classificada nesse regime, de acordo com parâmetros de valoração sustentados por um ideal situado para um grupo em determinado tempo e espaço. Nossas vidas nos veem avaliando e valorizando todas as situações em que nos encontramos, em ações tão diversas quanto as manobras de outros motoristas e os desenhos de nossos filhos, com o modo como as coisas são ditas e postagens de Instagram como base para os parâmetros ideais em cada situação (“não se pode esperar mais de uma criança de 5 anos...”), em cada época (“30 anos atrás não se imaginava possível avaliar uma chamada no Skype como ‘ruim’”), e em cada estética específica às nossas experiências situadas (fotos amadoras são avaliadas de modo diferente das tiradas por profissionais). Tanto expressamos quanto silenciemos esses julgamentos com base em categorias ou silêncios categóricos. O problema das categorias – e dos silêncios categóricos – é, nesse sentido, o dos juízos de valor (Simmel, 1990 [1908]).

ii) Um intervalo em si, entre muitos outros que poderiam ser aplicados, e um intervalo socialmente escolhido por um grupo como adequado para avaliar determinada situação, em sua construção histórica e segundo a agência de seus sujeitos; um, que, entre infinitos outros intervalos ou outras escalas passivas, potencialmente oferece parâmetros pragmáticos para a ação ou o desempenho cotidiano, do mais íntimo ao mais público. Pode-se escolher colocar a raça no centro da avaliação da identidade de Maiana. Ela não faz isso com frequência. Os sujeitos muitas vezes usam critérios totalmente distintos (diferentes intervalos categóricos, diferentes séries de significados) para avaliar a mesma situação, identidade, etnia, raça ou pessoa. Por exemplo, o amor LGBT pode ser lido como parte da escala categórica do amor carnal ou romântico, ou do pecado cristão, ou dos direitos do cidadão, dependendo do grupo e da situação em questão. Portanto, a categorização implica uma escolha em uma escala de valores, uma escolha feita ao mesmo tempo que se emite o juízo de valor, escolhendo a própria escala a ser usada, que, entretanto, constitui uma escolha formal, e não de conteúdo. Uma escolha do intervalo de conteúdos, assim, pertencente à classificação a ser empregada em cada situação conforme o caso.

Michel sobreviveu. Ele não quis falar comigo sobre sua história até hoje. Foi preso dias depois. Já era sua segunda vez no sistema prisional adulto, onde ficou até 2008. Desde os 13 anos, alternou entre curtos períodos de liberdade e períodos mais longos de internação em unidades

de tratamento, na Febem e, mais recentemente, no sistema prisional. Em 2009, eu o encontrei pela última vez em sua casa. Quando estava solto, ele ainda orbitava próximo das redes criminais. Parecia ter se afastado naquela época, mas até 2020, entrava e saía da prisão.

Seja como for, é a sobrecarga da distinção entre trabalhador e bandido, categorias representadas como naturais, que governa a existência social da família de Maiana. Se o mundo é o espaço entre as pessoas, no momento, dois mundos distintos emergem, frente a frente. A morte dos filhos revela a fronteira, uma vez que representa uma perda apenas para uma parte dos moradores do bairro e da cidade. Quanto maiores os laços que acompanham a vítima, maior a perda para o mundo. Por isso, nas periferias, quando um “homem de família” morre, há protestos e indignação. Quando um bandido morre, e especialmente quando o próprio mundo do crime decretou que ele não deveria mais viver, há um profundo silêncio na comunidade. No privado, muitos acreditam que ele sabia o que estava por vir, muitos já o haviam alertado de que não poderia escapar do caminho que escolheu. E, como ele já havia decidido viver fora do mundo legítimo, não há perda para a “sociedade”. São dois mundos coexistindo no mesmo território. Relegada ao mundo do bandido, a família de Maiana passou a enfrentar situações em que, naquele momento, parecia não haver lei.

Violência como fronteira

Quase 60 mil pessoas foram assassinadas no Brasil em 2019. Em sua grande maioria eram jovens negros de favelas, trabalhadores de baixa remuneração em grandes mercados transnacionais baseados em grandes cidades, como o tráfico de drogas e o roubo de carros (Beckert e Dewey, 2017; Paiva, Feltran e Carlos, 2019). A América Latina é, de longe, a região mais violenta do mundo. As prisões continuam se enchendo, carros blindados se multiplicam, e as taxas de roubos armados continuam aumentando. Não só em São Paulo, mas, com diferentes níveis de intensidade, essas dinâmicas contemporâneas surgiram em muitos países latino-americanos ou em outras situações de guerra e conflito radical. As suposições deixam de ser negociadas, produzindo uma fratura entre conjuntos distintos e autocontidos de regimes irreconciliáveis de ação e compreensão sobre o que constitui o bem comum; sobre o que é o mundo e como ele deveria ser.

Esses terrenos autocontidos, entendidos como estruturas formais de pensamento e ação, preenchidos situacionalmente com diferentes conteúdos (Simmel, 2009 [1908]), são o que chamo de regimes normativos (Feltran, 2013, 2010). A ação empírica e as formas sociais são outra coisa e vêm depois. Os regimes normativos funcionam como um conjunto plausível de orientações para a ação empírica dos sujeitos. Isso torna essas ações convenientes, ou seja, formalmente esperadas pelos pares (Thevenot, 1990). Uma ação que é conveniente para os pares será incompreensível, por ser implausível, do outro lado da fratura. Lá, nem se acredita que esses sujeitos existam, muito menos que possam falar de forma significativa (Cavell, 2006). Essa fratura política fundamental está presente em São Paulo desde que a promessa de integração do trabalhador migrante à cidade moderna foi, com raras exceções, frustrada. A fratura se tornou mais profunda à medida que o trabalho urbano assalariado entrou em declínio e as esperanças de integração social, bem como a oferta abrangente de serviços públicos que a possibilitariam, se afastaram cada vez mais do horizonte (Machado da Silva, 2016; Misse, 2006). Com o tempo, os limites do plausível, de cada lado da fratura, se concretizaram. Ladrão é ladrão. Trabalhador é trabalhador. Crime é crime, a lei é a lei.

Essa fratura representa problemas para os analistas, embora não tão graves quanto aqueles para quem está próximo das bordas da divisão. Descrever a cidade com precisão exige transitar por diferentes fronteiras categóricas, o que não é tarefa fácil. Mas pensar o problema normativo (de como a cidade deveria ser) significa lidar com incompreensões mútuas profundas e com o risco da violência. Em São Paulo, para jornalistas, advogados, médicos, as classes médias e até muitos trabalhadores das periferias, segurança significa manter uma distância segura de ladrões, bandidos e do PCC em condomínios fechados. Hoje em dia, os riscos de formas violentas de interação são muito plausíveis onde a necessidade dessa distância não é levada a sério. Enquanto isso, nas favelas, são justamente os ladrões e bandidos que, há pelo menos três décadas, parecem oferecer segurança. “Ladrão” é, portanto, uma palavra ofensiva dentro do regime estatal de ação, mas uma celebração de inteligência e esperteza dentro do regime criminal; tem conteúdos essenciais, fechados, definidos em cada um desses terrenos. Contudo, formal ou analiticamente, a palavra se torna uma noção polissêmica, dotada de vários significados, capaz de ser preenchida por diferentes conteúdos.

Esses dilemas teóricos e práticos não são novidade. Georg Simmel já lidava com eles em 1900. Também não são problemas exclusivos de São Paulo. Durante décadas, as cidades modernas viram o republicanismo e o multiculturalismo como alternativas bem-sucedidas para esses conflitos intensos. Hoje, eles são claramente entendidos como soluções insuficientes, embora talvez nunca encontremos algo melhor. Os países do “Sul Global”, para os quais a modernidade nunca proporcionou democracias consolidadas ou bem-estar social, e os sujeitos que nunca fizeram parte da comunidade dos ricos e “Estados-nação” do Norte (indígenas, negros e moradores de favelas de São Paulo são apenas um exemplo), enfrentam o mesmo problema teórico-político de compreender qual ordem lhes permite existir, em um cenário de profundo desencontro sobre quem são em diferentes lados da fratura estrutural. A etnógrafa tem um papel a desempenhar nesse drama: ela deve se comprometer a evitar o etnocentrismo, ou seja, evitar que a fratura estrutural se torne uma fratura epistemológica.

Depois de muitos anos estudando trajetórias de vida, minha etnografia se concentrou nos efeitos da coexistência de regimes normativos sociais e políticos, para além da ordem estatal, no Sul Global. A violência aparece na convivialidade marginal não como representação, mas como a violência pragmática vivida pela família de Maiana. Sua reconversão em noção sociológica abstrata coloca a violência como elemento constitutivo de ordens políticas coexistentes ou híbridas (Machado da Silva, 1993; Arias e Goldstein, 2010), um *governance* (Stepputat, 2013) ou um conjunto de regimes normativos (Feltran, 2020).

Como tais regimes operam com diferentes conjuntos de pressupostos, e não são necessariamente compatíveis, os conflitos entre eles costumam resultar em violência. A ausência de um espaço comum – o espaço público republicano ou até mesmo o espaço de contrapúblicos provisórios – faz com que, em muitas situações, não haja negociação possível. A reprodução cotidiana da vida social – ou convivialidade pragmática – apresenta-se como fonte de (re)produção da violência. Antes desconhecidas para mim, essas ordens plurais, e especialmente o “mundo do crime”, operavam em São Paulo – como em toda a América Latina – reproduzindo marginalidade e violência não por meio de eventos espetaculares ou institucionais, mas no cotidiano da convivialidade.

Não eram a burocracia nem as leis que estavam no centro dessa capacidade de regulação do *governance*, mas a presença cotidiana de uma vio-

lência não estatal plausível e reconhecível. Ao anotar e reler meus diários de campo, buscando maior compreensão sobre os cenários que vivenciei, retornei teoricamente às situações ordinárias e especialmente conflituosas vividas, mais do que a discursos ou representações. A convivialidade marginal com frequência é conflitiva porque ordens incompatíveis, mas coexistentes, moldam as situações do cotidiano. A noção pragmática de convivialidade de Costa (Costa, 2019; Mecila, 2017) corresponde diretamente às abordagens clássicas de Weber e Simmel sobre ação social que eu costumava acionar. A reprodução da violência e das desigualdades já estava ali, nas situações de convivialidade, delimitando o fluxo cotidiano da vida marginal muito além da legitimidade estatal (Feltran, 2018, 2017, 2020).

A vida cotidiana e as pequenas interações são a fonte de conhecimento para a maioria dos etnógrafos. Duas dinâmicas sociais que eu não percebia no início do trabalho de campo se revelaram simultaneamente durante minha pesquisa: a da construção pragmática da ordem urbana plural e a da construção de nossas categorias para compreendê-la. O que de início parecia caos se tornou mais inteligível quando reinterpretado por meio desses dois movimentos. O trabalho de campo é, inevitavelmente, a reprodução de realidades desiguais – e, às vezes, violentas – de convivialidade. Enquanto eu estudava a violência, a experiência direta de Maiana com a violência tocava o coração, a carne e os ossos dela. Mas produzir conhecimento a partir do campo vivido é também, inevitavelmente, emancipar-se das fronteiras da convivialidade e compreensão cotidianas que tomamos como certas. Meu coração, minha carne e meus ossos não foram tocados da mesma forma, mas o mundo de Maiana faz parte do meu há anos, e vice-versa. As fronteiras dos regimes normativos também são espaços de convivialidade.

Referências

- Abrams, Philip (2006): “Notes on the Difficulty of Studying the States”, in: Shama, Akhil & Gupta, Ardhana (org.). *The Anthropology of the States: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Arendt, Hannah (1951): “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, in: *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1959): *The Human Condition: A Study of Central Dilemmas Facing Modern Man*. Nova York: Doubleday Anchor Book.
- Arendt, Hannah (1977): *On Revolution*. Nova York: Penguin.

- Arias, Enrique Desmond & Barnes, Nicholas (2017): “Crime and Plural Orders in Rio de Janeiro, Brazil”. *Current Sociology*, vol. 65, n. 3, pp. 448–465.
- Beckert, Jens & Dewey, Matias (orgs.) (2017): *The Architecture of Illegal Markets: Towards an Economic Sociology of Illegality in the Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Luc & Thévenot, Laurent (1991): *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Cabanes, Robert (2014): *Économie morale des quartiers populaires de São Paulo*. Paris: Hamattan.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2000): *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2006): “Untitled”, in: Comaroff, Jean & Comaroff, John L. (orgs.). *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley. “Foreword” (2006): In: Das, Veena (org.). *Life and Word: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: California University Press.
- Cerqueira, Daniel et al. (2018): *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: Ipea/FBSP.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, In: *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Center for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Darke, Sacha (2018): *Conviviality and Survival: Co-Producing Brazilian Prison Order*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Das, Veena (2006): *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Das, Veena & Poole, Deborah (orgs.) (2004): *Anthropology in the Margins of the State*. Nova Delhi: Oxford University Press.
- Durham, Eunice Ribeiro (1973): *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Feltran, Gabriel de Santis (2010): “Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo”. *Caderno CRH*, vol. 23, n. 2, pp. 59–73.
- Feltran, Gabriel de Santis (2011): *Fronteira de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora da Unesp/CEM.
- Feltran, Gabriel de Santis (2012): “Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992–2012)”. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, vol. 6, n. 2, pp. 232–255.
- Feltran, Gabriel de Santis (2013): “Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos da expressão política do ‘crime’ numa tradição musical das periferias”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 1, pp. 43–72.
- Feltran, Gabriel de Santis (2017): “A categoria como intervalo: a diferença como essência e construção”. *Cadernos Pagu*, vol. 51. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510005.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Feltran, Gabriel de Santis (2018): *Irmãos: uma história do PCC*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Feltran, Gabriel de Santis (2020): *The Entangled City: Crime as Urban Fabric in São Paulo*. Manchester: Manchester University Press.
- Foucault, Michel (1997 [1976]): *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France*. Paris: Hautes Études, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Fraser, Nancy (1992): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of the Actually Existing Democracy", in: Calhoun, Craig (org.). *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts: MIT Press.
- Grillo, Carolina (2013): *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. (Tese) Doutorado em Sociologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: UFRJ.
- Habermas, Jürgen (1992): "L'espace public', 30 ans après". *Quaderni*, vol. 18, pp. 161–191.
- Hirata, Daniel Veloso (2010): *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. (Tese) Doutorado em Sociologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.
- Hirata, Daniel Veloso (2018): *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. São Carlos: Edufscar.
- Hirschman, Albert (1970): *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Holston, James (2007): *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Lessing, Benjamin (2017): "Counterproductive Punishment: How Prison Gangs Undermine State Authority". *Rationality and Society*, vol. 29, n. 3, pp. 257–297.
- Machado, Carly Barboza (2017): "The Church Helps the UPP, the UPP Helps the Church: Pacification Apparatus, Religions and Boundary Formation in Rio de Janeiro's Urban Peripheries". *Vibrant*, vol. 14, pp. 75–90.
- Machado da Silva, Luis Antonio (1967): "A política na favela". *Cadernos Brasileiros*, vol. 9, n. 41, pp. 35–47.
- Machado da Silva, Luis Antonio (1993): "Violência urbana: representação de uma ordem social", in: Nascimento, Elimar P. & Barreira, Irllys (org.). *Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem*. Rio de Janeiro: Notrya.
- Machado da Silva, Luis Antonio (1999): "Criminalidade violenta: por uma perspectiva de análise". *Revista de Sociologia e Política*, vol. 13, pp. 115–124.
- Machado da Silva, Luis Antonio (2004): "Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil". *Sociedade e Estado*, vol. 19, pp. 53–84.
- Machado da Silva, Luis Antonio (2016): *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Mbembe, Achille (2003): "Necropolitics". *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11–40.
- Mecila (2017): "Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Research Programme", in: *Mecila Working Paper Series*, n. 1, São Paulo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

- Misse, Michel (2006): “Sobre uma sociabilidade violenta”, in: Misse, Michel (org.). *Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana*. São Paulo: Lumen Juris.
- Misse, Michel (2018): “Violence, Criminal Subjection and Political Merchandise in Brazil: An Overview from Rio”. *International Journal of Criminology and Sociology*, vol. 7, pp. 135–148.
- Paiva, Luiz Guilherme Mendez; Feltran, Gabriel de Santis & Carlos, Juliana de Oliveira. “Presentation of the Special Issue”. *Journal of Illicit Economies and Development*, vol. 1, n. 2, pp. 118–121.
- Rancière, Jacques (2016): *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO Experimental.
- Simmel, Georg (1990 [1900]): *Philosophy of Money*. Londres: Routledge.
- Simmel, Georg (2010 [1918]): “Life as Transcendence”. In: Andrews, John A. Y. & Levine, Donald N. (orgs.): *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1–19.
- Simmel, Georg (2009 [1908]): *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. Leiden: IDC Publishers.
- Stepputat, Finn (2013): “Contemporary Governscapes: Sovereign Practice and Hybrid Orders Beyond the Center”, in: Bouziane, Malika; Harders, Cilja & Hoffmann, Anja. *Local Politics and Contemporary Transformation in the Arab World – Governance Beyond the Center*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stepputat, Finn (2015): “Formations of Sovereignty at the Frontier of the Modern State”. *Conflict and Society: Advances in Research*, vol. 1, pp. 129–143.
- Stepputat, Finn (2018): “Pragmatic Peace in Emerging Governscapes”. *International Affairs*, vol. 94, n. 2, pp. 399–416.
- Thévenot, Laurent (1990): “L’Action qui convient”. *Raisons Pratiques*, vol. 1, pp. 39–69.
- Thévenot, Laurent (2006): *L’Action au pluriel: sociologie des régimes d’engagement*. Paris: La Découverte.
- Tilly, Charles (1998): *Durable Inequalities*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Vianna, Adriana (2014): “Violência, Estado e gênero: entre corpos e corpus entrecruzados”, in: Souza Lima, Antônio C. & Garcia-Acosta, Virgínia (orgs.). *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*. Brasília-DF: UNB.
- Weber, Max (1967): “A política como vocação”, in: Weber, Max. *Max Weber: Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.
- Werneck, Alexandre (2012): *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Willis, Graham Denyer (2015): *The Killing Consensus: Police, Organized Crime, and the Regulation of Life and Death in Urban Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2009 [1953]): *Philosophical Investigations*. Londres: Basil Blackwell.

CAPÍTULO 3

Convivialidade à beira

Tilman Heil

Mais um na multidão

Comecei a pensar em convivialidade à beira inspirado na vida de alguns senegaleses ambulantes de praia que, no verão de 2016,¹ haviam acabado de se mudar para um pequeno apartamento em Copacabana, Rio de Janeiro. Antes, eles tinham morado em uma favela em processo de gentrificação e também em um bairro socialmente heterogêneo, o centro de Niterói, município vizinho à cidade do Rio de Janeiro. Em seu tempo livre, esses senegaleses interagiam principalmente com compatriotas, na maioria, discípulos da irmandade mulçumana mouride. O sucesso econômico no Rio de Janeiro era fundamental para que o projeto

¹ Este texto foi publicado originalmente como “Convivialidad al borde”, no livro *Convivialidad-desigualdad: explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa* (Buenos Aires: Clacso/ Mecila, 2022, pp. 63–ss. Disponível em: <https://doi.org/10.54871/cl5c102a>. Acesso em: 26 mar. 2026). A tradução do espanhol ao português para este volume é de Fernanda Lobo e foi revisada pelo autor. [N.E.]

migratório valesse à pena. Por isso, os senegaleses cumpriam jornadas de trabalho muito longas, só suspendidas em caso de chuva. Eles percebiam claramente que faziam parte de uma multidão tentando se virar. Dada a situação de recessão econômica e agitação política, a tarefa não era fácil. Independentemente da prioridade econômica, os comentários cotidianos dos meus interlocutores revelavam a qualquer pessoa atenta as grandes complexidades implicados na relação com aquela localidade e suas formas de viver com a diferença.

Neste capítulo, abordo três pontos: em primeiro lugar, arraigo meu pensamento sobre a convivialidade na África Ocidental e na Espanha. Depois, com base no trabalho que realizei a partir de 2014 com senegaleses estabelecidos de modo permanente ou temporário na região metropolitana do Rio de Janeiro, pergunto-me sobre os aspectos específicos da convivialidade e da raça nesse contexto. Por último, indago a dinâmica da convivialidade à beira no Rio de Janeiro e interrogo os tipos de relações sociais existentes em uma cidade sempre submetida ao estresse social. A fim de responder essas perguntas, ofereço algumas considerações conceituais sobre a convivialidade, seguidas de uma justaposição com a cidadania e o interculturalismo, dois conceitos amplamente usados em análises semelhantes na América Latina. Depois, apresento algumas especificidades da migração senegalesa ao Rio de Janeiro, assim como da raça e do racismo no Brasil. Voltando ao meu trabalho etnográfico com pessoas senegalesas, indago sobre suas maneiras de criar relacionalidade mediante comparação, de enfrentar discursos sobre a africanidade e o racismo global, e de lidar com uma sensação de marginalidade dentro de ordens hierárquicas em transformação.

Re/enfoque conceitual da convivialidade

Em vez de usar a convivialidade para descrever situações de pessoas que se dão bem, dou um passo atrás para me perguntar se a tentativa de desenvolver a convivialidade como perspectiva analítica permite relatar histórias conhecidas de um modo diferente, ou mesmo formular novas perguntas sobre velhos fenômenos, como o racismo e a discriminação. Em contraste com as publicações que levam a convivialidade ao pé da letra, trabalhei a convivialidade como um conceito que direciona nosso foco aos processos

cotidianos em cujo contexto as pessoas convivem em encontros mundanos, re/traduzem entre suas diferenças mantidas e re/negociam maneiras de ser/estar no mesmo lugar. Como termo analítico, a convivialidade abrange as inconsistências e seus múltiplos arranjos apesar das diferenças (Heil, 2020).

Três dimensões se destacam, como se observa a partir do meu trabalho na África Ocidental, no sul da Europa e no Brasil: a diferença, a desigualdade e a in/estabilidade. Além do diálogo com as publicações mais importantes sobre a convivialidade, a análise conceitual também se desenvolve em justaposição aos conceitos de interculturalismo e cidadania, amplamente explorados no que toca às sociedades diversas e desiguais da América Latina. A seguir, reviso algumas formas de lidar com a diferença e a desigualdade desses diferentes conceitos, assim como com a instabilidade e a complexidade, a fim de desenvolver e fortalecer o potencial analítico da convivialidade.

Convivialidade e diferença

Em um sugestivo artigo sobre o convivialismo, Raymond Boisvert (2010) insiste na preposição “com”, a fim de destacar a centralidade da interdependência, o entrelaçamento, o entrecruzamento e a relacionalidade para essa noção. Esse pensamento sobre a “conidade” (*withness*) traça um paralelo com os debates da diferença e da alteridade. As relações do eu com o outro são ambivalentes e interdependentes; a diferença é “posicional, condicional e conjuntural” (Hall, 2005, p. 447). Ainda assim, um traço distintivo da convivialidade é o fato de que ela direciona a atenção analítica para a relacionalidade, em vez das posições (fixas) do eu e do outro. Mesmo quando a relacionalidade permanecer necessariamente ligada às posicionalidades do eu e do outro, a decisão de priorizar a primeira ou as segundas define pontos de partida diametralmente opostos para a compreensão da sociabilidade. Meu interesse repousa nesse deslocamento em direção à relacionalidade.

Na minha pergunta sobre o uso analítico da convivialidade, abstenho-me de participar do debate mais normativo que também existe hoje em relação ao trabalho inicial de Ivan Illich e o *Manifesto convivalista* (Illich, 1973; Alphonso et al., 2013; Caillé, 2011; Adloff et al., 2016; *Die konvivialistische Internationale*, 2020). Em vez disso, localizo meu trabalho

em conjunção com dois *corpora* bibliográficos que trataram convivialidade de maneiras muito contrastantes, tanto com relação à diferença quanto à desigualdade em contextos pós-coloniais.

Em primeiro lugar, Paul Gilroy faz um uso pouco sistemático da convivialidade para se referir a uma ideia um tanto otimista de se dar bem com a diferença em contextos pós-coloniais de crescente diversidade, caracterizados pela multicultural. De acordo com esse autor,

a convivialidade é um padrão social de diferentes grupos metropolitanos que vivem em estreita proximidade, mas cujas particularidades raciais, linguísticas e religiosas – diferentemente do que deveria acontecer segundo a lógica do absolutismo étnico – não resultam em descontinuidade de experiência nem em problemas insuperáveis de comunicação. Nessas condições, o grau de diferenciação pode ser combinado com uma grande medida de sobreposição.² (Gilroy, 2006, p. 40)

Gilroy entrelaça assim seu conceito de convivialidade com a condição da multicultural urbana, que ele usa para descrever – nas palavras que acabo de citar – o alto grau de sobreposição. Ao longo de sua obra, Gilroy sugere que a multicultural é resultado da condição do Estado pós-colonial e o processo de mistura urbana, durante o qual as diferenças étnicas se tornam tão comuns que passam despercebidas.

Assim como Valentine (2009) nos adverte acerca de usos recentes da convivialidade como uma “idealização preocupante”, temo que a noção de “multicultural” padeça do mesmo mal, na medida em que celebra a mistura e prenuncia um futuro no qual a diferença poderia deixar de ser reconhecível. Os legados e as dificuldades, que o próprio Gilroy identificou como parte da melancolia pós-colonial, persistem. Cabe perguntar, então, como podemos configurar nossas ferramentas analíticas para captar tais situações. Eu sugiro que levemos mais ao pé da letra os aspectos incômodos e obscuros das relações sociais, como a desigualdade e o racismo, assim como a tensão e o conflito presentes na vida cotidiana. Tudo isso passou a

2 As citações serão livremente traduzidas, acompanhadas de nota com o original como consta no texto de Heil. No original, “la convivialidad es un patrón social de diferentes grupos metropolitanos que viven en estrecha proximidad, pero cuyas particularidades raciales, lingüísticas y religiosas –a diferencia de lo que debería ocurrir según la lógica del absolutismo étnico– no resultan en discontinuidades de experiencia ni en problemas insuperables de comunicación. En estas condiciones, el grado de diferenciación puede combinarse con una gran medida de superposición”. (N.T.)

integrar nossos atuais modos de viver com a diferença. É exatamente isso que pode nos ajudar a captar uma definição reorientada da convivialidade.

A análise de Sarah Neal et al. (2017, 2018) sugere que há coincidências produtivas entre os conceitos de comunidade e de convivialidade. Os autores citam um trabalho meu no qual afirmo que a convivialidade está “fundada em valores comuns e em sua adesão voluntária” (Heil, 2014a). No entanto, enquanto eles destacam a produtividade desses vínculos, eu me aterei mais à crítica de Iris Young de que “o ideal de comunidade exhibe um impulso totalizador e nega a diferença” (Young, 1986, p. 5). Neal e seus coautores observam com razão que “a convivialidade tem empatia com a diferença [...] enquanto a comunidade [se apoia em] afinidades com outros reconhecidos e semelhantes” (Neal et al., 2017, p. 34). A meu ver, longe de captar um aspecto em comum, essa observação estabelece uma distância relevante entre os dois conceitos. A determinação do equilíbrio entre o que se mantém em um terreno compartilhado e o que define a diferença está na medula da etnografia. A submissão voluntária a certos valores comuns é um exemplo da relacionalidade como mediadora da diferença.

O argumento de Neal et al. (2017) é mais um exemplo da urgência em reformular a relação raramente compreendida entre a convivialidade, a diferença e a tensão advinda das desigualdades. Na obra de Achille Mbembe encontramos um argumento inspirador, de certo modo, que não se relaciona com a migração, mas com o contexto pós-colonial, desigual devido à intrincada genealogia do colonialismo predatório e ao caráter do Estado pós-colonial.

No provocador *On the Postcolony* (2001) – que, em última instância, busca formas de reescrever a África – e nas ideias fundamentais que apresentou pela primeira vez em um artigo sobre “a banalidade do poder” (1992), Mbembe caracteriza a pós-colonialidade como uma situação de convivialidade, como uma reconfirmação e um questionamento fetichizados, paradoxais e interdependentes do poder. Em contraste com o retrato idealizado da convivialidade como estado ótimo à maneira do manifesto convivialista (Alphandéry et al., 2013), aqui se tenta descrever a dificuldade e o fracasso do governo pós-colonial de modo a transcender as categorias coloniais do dominado e do oprimido. Mbembe se interessa pelas relações desiguais, pelos mecanismos de poder, pela hierarquia e pela desigualdade, bem como pelas vias pelas quais se constituem, se questionam e se reforçam. Apesar dos questionamentos intensos (Butler, 1992) e das críticas

(Weate, 2003) recebidos, a obra de Mbembe apresenta de maneira contundente algumas complexidades imprescindíveis das situações ou relações conviviais, que, a meu ver, devem ser cada vez mais consideradas a fim de evitar a reprodução de argumentos simplistas sobre a integração, a coesão ou outros conceitos que aludem à estabilidade e à continuidade.

A convivialidade como modo de existência essencialmente desigual caracteriza as relações pós-coloniais de poder. Em um estilo inquietantemente franco e realista, Mbembe descreve a relação entre “os donos do poder” e “os que eles massacram” (Mbembe, 1992, p. 24) na “caótica pluralidade” da pós-colônia. De acordo com Mbembe, para entender a condição pós-colonial, há que se deixar para trás dicotomias simples, como “resistência/passividade, sujeição/autonomia, hegemonia/contra-hegemonia, totalização/destotalização” (Mbembe, 1992, p. 3). O comando [*commandement*] entendido como as “imagens e estruturas do poder e da coerção”, a “modalidade autoritária *par excellence*” (Mbembe, 1992, p. 3), funciona como um fetiche. O autor urge em detectar o excedente de significado não negociável de que estão investidos os signos, os relatos e os vocabulários. Mbembe expõe como os atos de poder tendem a ser obscenos e grotescos, qualidades que Bakhtin reserva para as ações das pessoas.

Apenas mediante uma mudança de perspectiva podemos chegar a entender que a relação pós-colonial não é, em primeiro lugar, uma relação de resistência ou de colaboração, mas se caracteriza primordialmente por sua promiscuidade: uma tensão convivial entre o mandato e seus “destinatários”. (Mbembe, 1992, p. 5)

De modo contrário, o mundo oficial imita a vulgaridade popular, inserindo-a no centro mesmo dos procedimentos por meio dos quais se reivindica como grandioso. É desnecessário, portanto, insistir nas oposições [*dédoublements*] como Bakhtin, ou melhor, como na análise convencional, na suposta lógica da resistência, da desconexão ou da disjunção. Longe disso, é necessário enfatizar a lógica da convivialidade, as dinâmicas da domesticidade e da familiaridade, que inscrevem o dominador e o dominado no mesmo campo epistemológico. (Mbembe, 1992, p. 14)

Alguns detalhes adicionais se mostrarão valiosos para nossa análise dos contextos migratórios. No que concerne ao mandato – que se

caracteriza pela interação e pela convivialidade, por ser um regime de restrições e convivência,

marcado por precaução inata, constantes soluções de compromisso, pequenas mostras de lealdade e precipitação por denunciar aqueles rotulados como “subversivos” –, o analista deve ficar atento às inúmeras maneiras como as pessoas comuns detêm o poder, enganam-no e inclusive jogam com ele ao invés de confrontá-lo diretamente. (Mbembe, 1992, p. 22)

Esses contextos também servem para pensar a convivialidade em sociedades de outras genealogias que também produziram desigualdades hierárquicas e interseccionais. Essa análise das geometrias relacionais do poder pode ser aplicada ao Estado, mas não se restringe necessariamente a ele, e tende a envolver múltiplas e coexistentes lógicas de estruturação.

Na busca por um conceito inquietante de convivialidade, minha consideração final sobre o trabalho de Mbembe concerne à sua tentativa de justapor o mandato pós-colonial e a colonialidade. Enquanto a continuidade é inegável, Mbembe caracteriza a colonialidade como uma maneira de disciplinar os corpos para torná-los sexual e espiritualmente mansos, dóceis e produtivos, submissos e obedientes (Mbembe, 1992, p. 18). Na pós-colônia, no entanto, o fundamento econômico da colonialidade – seu principal fundamento – desapareceu para dar lugar a formas excêntricas, grotescas e obscenas de poder. Pode-se dizer que as relações conviviais caracterizam ambos regimes de poder ou há certas formas que as sobrepõem?

A fim de transferir o pensamento de Mbembe sobre a convivialidade e as configurações pós-coloniais de poder para o contexto brasileiro contemporâneo, sugiro tomar suas reflexões como simples dimensões possíveis de uma análise produtiva. Isso vale também para o caso das relações contemporâneas de poder no Rio de Janeiro, que incluem a nova presença de migrantes da África Ocidental. Daí que o pensamento sobre a convivialidade, a migração, a diferença e a desigualdade no Brasil contemporâneo exija levar em consideração as características da colonialidade e da pós-colônia que analisamos anteriormente. Dado que os padrões da desigualdade são dinâmicos e maleáveis para mim, considero que há muitas formas de abordá-los e de entendê-los. Desse modo, os mecanismos que a análise de Mbembe revelam podem aprofundar nossa indagação crítica

dos contextos migratórios atuais. Na melhor das hipóteses, isso nos permitiria compreender melhor as maneiras de avaliar as diferenças e atribuir valor a elas, assim como às desigualdades e hierarquias resultantes. Mas antes, gostaria de me deter um pouco mais nas questões da des/igualdade e da igualdade/diferença, referindo-me a conceitos do pensamento sobre o interculturalismo e a cidadania na América Latina e além.

Convivialidade, cidadania, interculturalismo e des/igualdade

Longe de se basear na convivialidade, os estudos da des/igualdade e da diferença nas sociedades latino-americanas se enquadraram nos conceitos de cidadania e interculturalismo, às vezes acoplados a questões de colonialidade e, no caso brasileiro, de mestiçagem e de mitos da democracia racial. Passo por eles para explorar suas contribuições a minha análise da convivialidade.

A princípio, a cidadania pode ser compreendida como o direito a ter direitos (Arendt, 1998). Trata-se de uma condição construída exclusivamente com base na exclusão do não cidadão (Glenn, 2000), por iniciativas que limitam a participação, o reconhecimento e o pertencimento a um grupo claramente definido (Hall et al., 1992). Pela perspectiva clássica, o Estado nacional é uma entidade orientada a garantir os direitos dos seus cidadãos (Isin e Turner, 2002). No entanto, há obras recentes que criticam a própria instituição da cidadania, considerando-a um instrumento de poder para controlar e subjugar a população do Estado-nação (Genova, 2015). Mesmo quando a ideia de igualdade aparece como ideal ético ou como aspiração normativa em conceitos politicamente engajados, como o de cidadania, as relações entre as pessoas raramente são igualitárias ou isentas de diferenciação na atual fase do neoliberalismo (Redclift, 2014). Apesar de todas as diferenças, evidenciam essa dinâmica tanto a pós-colônia africana (Mbembe, 2001) como a Europa pós-colonial (Gilroy, 2006), a América Latina decolonial (Mignolo, 2011) e as democracias disjuntivas consecutivas (Holston, 2007). Na maioria dos casos, a norma da igualdade parece ser o estado menos provável das relações. Os racismos, assim como outras formas de exclusão e discriminação, são experimentados como ma-

nifestações características de grandes desigualdades que organizam as pessoas em hierarquias.

A análise da cidadania reflete assim uma dinâmica que eu observo também no meu trabalho sobre a des/igualdade, a qual costumo chamar “diferença valorada”. A diferença valorada amplia o alcance dos registros observáveis, na medida em que leva a sério todas as categorizações socialmente relevantes, como o gênero, a raça, o status jurídico e a origem, combinadas com a classe social. A diferença valorada destaca o fato de que a diferença, “de maneira implícita ou explícita, sempre foi hierárquica no pensamento e opressiva na prática” (Alexander e Alleyne, 2002, p. 543).

O debate sobre a cidadania seguiu uma trajetória particular no Brasil devido à exclusão total ou parcial da cidadania efetiva sofrida por amplos setores da população – especialmente os setores pobres, negros e urbanos – apesar da sua nacionalidade brasileira (Fischer, 2008). Hoje, uma população que enfim organiza processos coletivos e cívicos com o objetivo de conhecer e de exercer seus direitos, bem como de demandar reconhecimento e participação, confronta essa cidadania diferencial (Holston, 2008). Esses processos se dispõem contra o subtexto ideológico de mitos persistentes, tais como os da democracia racial, da modernização e das ideologias de desenvolvimento (Paiva, 2012).

No caso dos migrantes, o conceito de cidadania assume outra modulação, que estabelece um vínculo crucial com os direitos humanos e universais, manifesto na busca de refúgio e proteção humanitária. Ao longo dos últimos anos, o Brasil se projetou como um dos países mais generosos em matéria de políticas imigratórias para esse fim, apesar da existência de dificuldades administrativas (Waldely e Figueira, 2018). Isso mudou rapidamente sob o regime de direita bolsonarista. Por outro lado, vários Estados de onde pessoas migram reconhecem seus cidadãos no estrangeiro e lhes concedem direitos em forma de cidadania transnacional sobre a base da cidadania dual (Faist, 2000; Whitaker, 2011). No entanto, mesmo que isso possa envolver compromissos multilocais e flexibilização da cidadania (Ong, 1999), a restrição de direitos e a urdidura de estruturas de desigualdade são resultados frequentes, especialmente óbvios nos lugares de destino (Aneesh e Wolover, 2017). As pessoas que se deslocam através das fronteiras permanecem vulneráveis à exploração, tanto durante o processo migratório quanto nos novos lugares de residência. Ainda assim, a cidadania e as reivindicações do multiculturalismo e o interculturalismo também

se constituem como campos de ação prática para quem chega a novos lugares. Os discursos sobre os direitos e o reconhecimento tornam-se um recurso mobilizável ao lado de outros.

Por mais que os indivíduos imaginem a igualdade como cidadãos de um Estado-nação moderno e liberal, a diferença age em um nível categorial e coletivo que frequentemente envolve grupos imaginários. Os termos multiculturalismo na Europa setentrional e na América do Norte, e interculturalismo na América Latina e na Europa meridional, realçam diferenças culturais, raciais e inclusive ontológicas dentro das populações nacionais e também, cada vez mais, com relação à população imigrante. O interculturalismo é um dos principais modos de pensar a diversidade e as diferenças culturais na América Latina. Para vários autores, o interculturalismo não é um termo analítico, mas um projeto político e democrático (Solano-Campos, 2016). Uma dimensão central é o foco no diálogo e na comunicação, que inclui a diversidade pré-colonial, a violência e a mestiçagem da etapa colonial e as experiências posteriores de mistura e hibridação no enquadramento da situação atual. O interculturalismo se manifesta como um conceito dinâmico que foca a relacionalidade da diferença e ao qual interessam os processos de transformação. No contexto dessa conceitualização, a cultura é mais flexível que reificante. No entanto, os críticos lamentam sua negação de persistentes desigualdades, principalmente ligadas à raça e à questão indígena (Solano-Campos, 2016, p. 189).

Sem sombra de dúvida, a convivialidade compartilha certas preocupações com o interculturalismo. Ainda assim, é a partir da convivialidade que construo minha análise, justamente para captar a dinâmica relacional de práticas como a comunicação e o comentário – sem ignorar que as diferenças permanecem, se entrelaçam com desigualdades, se transformam e voltam a emergir. Mais do que isso, não uso a convivialidade para pensar processos políticos e coletivos, mas as traduções e negociações do dia a dia, ciente de que estas são também políticas.

Os críticos do interculturalismo nos lembram do impacto contínuo e onipresente da matriz colonial do poder, que, de acordo com Mignolo (2011, p. XVIII), combina a retórica da modernidade com a lógica da colonialidade como duas faces da mesma moeda. Expressa em forma de racismo e de patriarcado, tal retórica põe em xeque a própria humanidade de grande parte da população mundial. Esse enquadramento centraliza as profundas desigualdades que caracterizam a ordem mundial global, diante

da qual Mignolo propõe a decolonialidade como uma forma radical de crítica e transformação. No entanto, esses entrelaçamentos globais também atuam justamente nos contextos em que vivem os pensadores da decolonialidade, sobretudo em países do hemisfério sul. Isso não apenas impõe um desafio significativo aos projetos políticos do interculturalismo como também expõe o caráter mais mítico do que real de crenças outrora muito difundidas – como a da democracia racial no Brasil.

Convivialidade e in/estabilidade

O foco analítico na cotidianidade do viver juntos no contexto de relações desiguais desloca as tensões, contradições e inconsistências para o centro da atenção. Isso desafia a teorização abstrata e a nitidez das categorias. Em um sentido radical, a convivialidade acolhe o apelo de Stuart Hall (2000, p. 145) para que abandonemos o uso de conceitos bem definidos que servem apenas para nos fazer dormir tranquilos, simulando uma estabilidade que desejamos, mas que não existe de fato. Em contraste com essa ilusão, a convivialidade lida com situações espaço-temporais que escapam ao enquadramento cartesiano que um senso comum ocidental-moderno insiste em ter como dado. Minha abordagem se inspira na concepção de temporalidade desenvolvida por Bergson e Deleuze (Hodges, 2008), como forma de pensar a coexistência de diferentes marcos de referência que se materializam de modos diversos, embora simultâneos. O fato de que o racismo, a diferença e a sociabilidade cotidiana sejam situacionais e contextualmente contingentes, tanto no plano local quanto no transnacional, não reduz a necessidade de uma análise crítica.

Para resistir à crítica e produzir análises relevantes, a abordagem da convivialidade precisa levar em conta essas questões, abrindo um novo caminho para compreender as relações problemáticas entre as promessas revogadas da modernidade, a matriz colonial, o terror racial, os novos racismos e a marginalidade avançada. Esta última diz respeito à investigação dos complexos processos estruturais que relegam pessoas a posições marginais (Wacquant, 2016). Para além das posições materiais que os indivíduos ocupam frente à desigualdade vivida, é fundamental também considerar as ansiedades associadas à diferença essencializada (Grillo, 2003).

Nessa perspectiva, proponho que a convivialidade:

- oferece uma alternativa aos conceitos de assimilação, integração ou coesão social;
- aprofunda o desenvolvimento de uma perspectiva relacional sobre desigualdades novas e persistentes neste momento neoliberal;
- dialoga com perspectivas não europeias na tentativa de romper com epistemologias eurocêtricas e hegemônicas;
- e permite explorar situações que, à primeira vista, são contraintuitivas, contraditórias, talvez ineficazes e em desacordo com um senso comum.

Migração recente e desigualdades de longo prazo no Rio de Janeiro

A migração recente em contexto

Alguns aspectos da convivialidade que analisamos anteriormente aparecem em diversos graus e intensidades a depender da realidade. Em minhas diversas áreas de investigação, por exemplo, o desafio da des/igualdade assume formas bem diferentes. Entre os migrantes senegaleses na Espanha, durante o trabalho de campo que realizei entre 2007 e 2013, predominava um certo senso de igualdade suficiente (Heil, 2013). Essa percepção vinha de uma avaliação cuidadosa do pertencimento local, fundamentada no reconhecimento oficial da residência garantido pelo registro na prefeitura e pelo acesso aos serviços sociais. Esse reconhecimento pesava mais do que a situação migratória irregular dos meus interlocutores, um contraste acompanhado por relações sociais locais diversas e polivalentes. A presença ou a ausência de respeito figurava entre os aspectos mais decisivos dessa avaliação (Heil, 2014a, 2014b). Já os relatos recentes de pessoas da África Ocidental e da Espanha que vivem no Rio de Janeiro deixam claro que, na melhor das hipóteses, a igualdade entre moradores urbanos é apenas parcial. Por isso, interlocutores com quem conversei durante o trabalho

de campo realizado na cidade a partir de 2014 demonstraram interesse em compreender seu posicionamento relacional na hora de avaliar a diferença. Embora raramente expressassem isso de forma direta, suas lutas e reflexões cotidianas contra desigualdade e suas desvantagens e privilégios relativos indicavam que a posição hierárquica que ocupavam dentro da matriz de poder mais ampla do Rio de Janeiro era o que realmente importava.

Migrantes do Senegal que chegaram recentemente ao Rio de Janeiro ainda formaram um grupo pequeno, mas heterogêneo. Havia vendedores ambulantes, comerciantes informais de arte africana, acadêmicos, oficiais do Exército e engenheiros (Heil, 2018). O primeiro grupo chegou ao Brasil nos últimos quinze a vinte anos, por vários meios, diretamente ou pelo Equador, pela Bolívia e pelo Peru, e acessou a documentação legal principalmente no contexto de um protocolo vinculado à solicitação de asilo. Quem chegou antes de 2009 participou da regularização geral de migrantes realizada em 2019, como resultado da qual, cedo ou tarde, obteve licença de residência permanente. Quem chegou depois conseguiu ou ainda espera a admissão de seus casos sobre a base da proteção humanitária como consequência de uma avaliação realizada pelo Conselho Nacional de Imigração (Cavalcanti et al., 2015, p. 113). No que se refere à percepção pública, a população senegalesa passou em larga medida despercebida até que a categoria de “senegalês” apareceu pela primeira vez em um discurso público, tanto no Rio quanto em outras partes do país há alguns anos. Senegaleses se tornaram o segundo grupo a conseguir uma regulamentação específica para obter a residência no Brasil. Inicialmente, foram somados ao debate sobre solicitantes de asilo, como migrantes do Haiti, mas hoje está difundida a opinião pública de que senegaleses não têm motivos para pedir asilo, o que, em ocasiões, levantou questionamentos críticos sobre a legitimidade de sua permanência no Brasil. No entanto, em linhas gerais, a referência à categoria “senegalês” segue imprecisa. Tanto o discurso público quanto a análise acadêmica se conscientizaram a respeito do notório racismo que esses migrantes sofrem, sobretudo no predominantemente branco sul do Brasil, onde muitos senegaleses trabalharam em indústrias relacionadas à agricultura e ao processamento de carne. A marginalidade socioeconômica também faz parte do debate, assim como a prática religiosa muçulmana da maioria (Herédia, 2015; Tedesco e Kleidermacher, 2017).

Ao longo da última década, acompanhei o crescente grupo de senegaleses que se estabeleceram na zona metropolitana do Rio de Janeiro (Heil,

2018, 2021). Com exceção de uma dúzia de mulheres senegalesas que conheci na área metropolitana, todos os meus interlocutores foram homens de idades muito variadas, entre os 20 e os quase 60 anos. A maioria morou na capital senegalesa, Dakar, ou pelo menos passou por lá, mas muitos têm raízes familiares nas cidades ou regiões secundárias de Thiès, Touba, Diourbel ou Kaolack. Por meio de encontros regulares, conversas informais e entrevistas semiestruturadas realizadas em suas casas, nas *dahiras* (círculos religiosos), na mesquita, nos espaços públicos onde atuavam como vendedores ou em seus empregos em mercados fixos e instituições, meus interlocutores compartilharam comigo suas estratégias para seguir em frente e levar uma vida digna, em sintonia com seus projetos mais amplos de vida e migração. Me relacionei com pessoas das mais diversas situações sociais levando em consideração a sua heterogeneidade para além do fato de que todas chegaram do Senegal em algum momento, a maioria com um passaporte senegalês. É desse trabalho que eu tiro minhas percepções a análise comparativa da convivialidade, que comecei a desenvolver durante minha pesquisa anterior no Senegal e na Espanha (Heil, 2020).

Embora a maioria tenha se estabelecido na cidade de Niterói, vizinha ao Rio de Janeiro, um número crescente dessa população migrante tem se mudado para Copacabana desde o início da minha pesquisa. Uma vez que trabalharam principalmente nas praias da rica Zona Sul do Rio de Janeiro (inclusive Copacabana), calcularam que, cedo ou tarde, os custos do transporte público dos bairros distantes superariam os altos ganhos obtidos na região. Alguns migrantes também tentaram a vida nas favelas do sul urbano, vizinhas das praias, durante o processo de pacificação com vistas aos Jogos Olímpicos de 2016. No entanto, a maioria preferiu se estabelecer diretamente em alguns apartamentos de um ou dois cômodos das partes menos favorecidas de Copacabana que geralmente são alugados a turistas. Mesmo que esses apartamentos sejam caros para o que oferecem, têm a vantagem de serem mobiliados, oferecerem flexibilidade nos contratos de aluguel e localização privilegiada.

Em 2018, meus interlocutores me confirmaram que havia senegaleses em todas as partes da cidade. O relativo aumento na quantidade de migrantes senegaleses dificultou gradualmente sua localização coletiva no espaço metropolitano. Essa trajetória coletiva pela área metropolitana do Rio de Janeiro deve ser levada em conta ao longo de todo o presente estudo como uma fonte abundante de especificidade e contradição, um

tema que só em parte posso abordar aqui. Essa trajetória contrasta tanto com a situação habitacional de senegaleses que chegaram antes quanto com a da maioria de comerciantes informais de arte e profissionais altamente qualificados. Enquanto muitos dos comerciantes de arte permaneceram em Niterói, a grande maioria dos profissionais senegaleses vivia nos bairros de classe média do norte e do sul da cidade, longe das realidades que esboçamos antes.

Embora senegaleses já constituam uma categoria reconhecida no Brasil, frequentemente associada, no contexto do Rio de Janeiro, à sua presença em Niterói, numa visão mais ampla das principais linhas de fratura da diferenciação social local, essa população rapidamente deixa de ser visível. Isso vale, em grande parte, para a migração internacional como um todo no Rio de Janeiro, apesar da crescente percepção dos problemas a ela relacionados, um fenômeno mais alinhado a tendências globais do que a urgências propriamente locais, embora com especificidades locais (ver, por exemplo: Vianna e Facundo, 2015). Quando, em março de 2018, voltei a conversar sobre convivialidade com um dos meus interlocutores mais antigos, um comerciante de arte culto e experiente, residente no Rio, não me surpreendeu sua observação de que, diferentemente da Europa, o Brasil ainda não tinha um problema com imigração, mas sim com racismo. Segundo ele, isso se devia a dois fatores: primeiro, ao fato de ter percebido a discriminação sofrida por brasileiros negres, na opinião de quem até mesmo um negro africano imigrante era mais respeitado do que elus próprios e, segundo, porque ele havia sido bem tratado por brasileiros brancos, enquanto sentia tensões recorrentes nas interações com brasileiros negres. Dada a frequência com que surgiam referências à raça e ao racismo, é a partir desse ponto que passo a delinear a cena local daquilo que chamo de diferença valorada.

Sobre a especificidade da questão racial

As diferenciações racistas são um ponto de partida fundamental para a exploração da convivialidade à beira, dada sua centralidade no contexto brasileiro e sua aparente incomensurabilidade com a convivência, a não ser que sejam pensadas em termos semelhantes aos propostos por Mbembe.

De modo geral, pode-se dizer que as diferenciações racistas produzem diferenças essencializadas, quase primordiais e, portanto, estáveis (Grillo, 2003). Em sua forma extrema, atribuem às características físicas ou à constituição genética não só o comportamento e a personalidade dos indivíduos, mas também seus direitos e sua posição relativa dentro de uma hierarquia. O racismo “cultural” é sobretudo uma operação retórica (Stolcke, 1995), mas nem por isso menos opressiva. Compreendendo a internacionalização da raça como coloca Frantz Fanon em sua obra (2008 [1952]), Stuart Hall (1996, p.16) destaca o modo como é ela internalizada no processo de sua inscrição na pele, sua epidermização. A raça incita um esquema corpóreo alternativo, que não é genético nem fisiológico, mas que invoca o esquema histórico-racial cultural e discursivo.

Fassin (2011) nos ajuda a compreender melhor os processos de racialização que seguem ativos em nossos dias. Em seus estudos na África do Sul e na França, ele observa como a raça se manifesta no corpo por meio de um duplo processo: a racialização dos corpos e a corporificação da raça. Fassin delinea as interações entre os processos de atribuição, reconhecimento e objetivação do corpo racializado. A atribuição da raça e seu reconhecimento reformulam o conhecido paradoxo da subjetivação proposto por Foucault e Butler: o processo ativo e passivo no qual o eu é produzido. Segundo Fassin, a terceira dimensão envolvida – a objetivação – estabiliza determinada ordem racial. Essas três dimensões são essenciais para entender o funcionamento da raça e da discriminação racista. É nesse sentido que a corporificação da raça revela como “a raça se relaciona com a inscrição das estruturas sociais da racialização tanto no exterior quanto no interior dos corpos, ou seja, com as marcas físicas deixadas por séculos de dominação, segregação e estigmatização” (Fassin, 2011, p. 429). Uma ou outra vez já se reconheceu e analisou o papel central da realidade social da raça, em especial como forma de enfrentar os mecanismos contemporâneos de negação racista (Lentin, 2015; M’Charek, 2013). Esse debate global se articula diretamente com a contínua centralidade da raça como categoria-chave da diferença e da discriminação no Brasil como um todo e, de forma particular, no Rio de Janeiro.

Para abordar a raça e o racismo no Rio de Janeiro de hoje, é indispensável considerar a história da escravidão e os quase 140 anos que se passaram desde sua abolição: uma história que diz respeito às desigualdades estruturais do território brasileiro, mas que sempre esteve atravessada

sada por influências e concepções vindas de fora. Em seu estudo sobre a história da questão racial e das ciências sociais no Brasil, Seyferth (1989) identifica o uso de concepções evolucionistas e racistas que já haviam sido (ao menos aparentemente) descartadas na Europa e na América do Norte. A academia brasileira reelaborou essas teorias para lidar com a situação singular de uma sociedade que emergia da escravidão, dando origem tanto a leituras pessimistas quanto a visões mais positivas (Schwarcz, 1999; Guimarães, 2004).

Seyferth (1989, p. 18) chama atenção para a persistência do pensamento racista, presente nas bases da ideologia do branqueamento e também na noção supostamente mais progressista de democracia racial. No final do século XIX, a escravidão era criticada por ter “inundado” o país de africanos negres, um obstáculo à desejada imigração de europeus brancos. Esse discurso resultou tanto na abolição da escravidão, embora tenha mantido a população negra em condições de servidão, quanto na implementação, na década de 1880, de políticas imigratórias que favoreciam a imigração europeia. A democracia racial – frequentemente associada a Gilberto Freyre e a pensadores afins (Guimarães, 2001) – revelou-se um mito, uma vez que a convivialidade retratada por essa concepção continuou sendo hierárquica, discriminatória e exploradora, mesmo após a abolição da escravidão. Apesar do reconhecimento dos mestiços – cujo processo de mestiçagem já havia começado durante a escravidão – Seyferth sustenta que a ideologia do branqueamento não perdeu força como componente central da nação brasileira, e que a contribuição negra à mestiçagem é tratada – inclusive pelas ciências sociais – como um processo destinado à extinção. Essa análise se mantém válida até hoje (Cao, 2011). A genealogia que tracei destaca a necessidade de problematizar a concepção da convivialidade, assim como proponho aqui.

Diante das profundas contradições históricas das relações raciais brasileiras, alguns analistas recorreram a expressões como “racismo cordial” (Owensby, 2005) e “contradição racial confortável” (Roth-Gordon, 2017, p. 4) para captar sua problemática central. Em sua complexa história de poder e exploração – o mito da democracia racial e uma história de política de branqueamento –, coexistem a exclusividade e a inclusividade (Telles, 2004; Silva e Reis, 2012). Por mais que seja questionável, hoje ainda se atribuem valores positivos à miscigenação, pensamento tributário da tão criticada democracia racial, apesar da sua história problemática de

poder e exploração. No discurso popular, essa noção faz parte da identidade nacional brasileira (Telles, 2004). Ao mesmo tempo, a longa história brasileira de política de branqueamento consolidou o privilégio branco, a negação da raça (Vargas, 2004) e uma tendência difusa entre pessoas não brancas de se sentir excluídas da cidadania (Mitchell, 2010).

Ainda assim, os contornos imprecisos e contextuais das fronteiras raciais também conduzem ao que Silva e Reis chamam de “racismo não essencialista” (2012). As fronteiras simbólicas frágeis entre categorias raciais coexistem com fronteiras sociais bem marcadas; em outras palavras, as desigualdades socioeconômicas são profundas (Silva, 2016). Esse olhar contrasta com o de Seyferth, uma vez que demonstra como a redução generalizada do racismo ao classismo ou à cor é enganosa, já que, na maioria dos casos, a raça define a classe, e não apenas se correlaciona a ela (Seyferth, 1989, p. 28). Parece inviável escolher uma ou outra alternativa de forma definitiva. No meu trabalho, escutei comentários que caracterizavam o Brasil como mais classista do que racista, o inverso ou os dois ao mesmo tempo. Nem é preciso dizer que há uma demanda constante por análises que levem em conta as interseções entre essas categorias, bem como suas articulações com o gênero, uma vez que os processos de discriminação e racialização são relacionais e se movem em múltiplas direções. Na cotidianidade, convivem diferentes formas e intensidades de racismo e classismo. Isso condiz com a análise racial das décadas passadas, que chama a atenção para a necessidade de questionar a delineação precisa das categorias marcadas e não marcadas das hierarquias sociais.

Nas páginas que seguem, meu objetivo é aprofundar de que forma a diferenciação racista pode ser analisada com base na lente analítica da convivialidade, tomando como exemplo o caso de senegaleses que vivem no Rio de Janeiro. Em outras palavras: o que acontece quando olhamos para o racismo por meio da lente convivial? Idealmente, isso nos permitirá compreender melhor os processos simultâneos e multidirecionais de atribuição, resistência e negação da classificação racial, bem como seus diferentes graus de intensidade. A meu ver, aplicar a perspectiva da convivialidade às sociabilidades urbanas nos oferece uma maneira situada de ver quando e como cada uma das múltiplas dimensões da diferença valorizada se torna central.

Multidirecionalidade da diferença valorada

Nesta última parte do capítulo, proponho-me a observar um conjunto de situações empíricas em cenários urbanos do Rio de Janeiro, em cujo contexto as diferenças e as desigualdades agem em múltiplos níveis e direções. Dessa maneira, confronto as inconsistências, multiplicidades e complexidades dos novos arranjos urbanos dessas questões, ainda que a diferença permaneça. Volto aos modos banais, grotescos e obscenos de convivialidade que Mbembe apresentou. Analiso como é construída a diferença racializada, os tipos de tensão que emergem e o que se ganha ao olhar para isso como convivialidade à beira. Investigo a dinâmica relacional simbólica e social que emerge e se reconfigura continuamente, sempre ficando aquém das esperanças românticas, tanto de igualdade quanto de estabilidade.

Relacionalidade pela via da comparação

Apesar de uma preocupação basal com o lugar de origem, meus interlocutores estabeleceram diferentes formas de relação com o tecido social mais amplo do Brasil, assim como com as especificidades do Rio de Janeiro. Essas relações estavam enraizadas em suas percepções e experiências do dia a dia. Para os vendedores ambulantes e comerciantes de arte, havia poucas interações diretas fora das atividades ligadas à venda. Ainda assim, suas jornadas de trabalho eram longas e tinham lugar em espaços públicos. Esses senegaleses observavam atentamente o entorno e se posicionavam em relação a ele. Aqueles que tinham empregos formais relatavam experiências ligadas ao ambiente de trabalho e seu cotidiano. No entanto, essas diferenças estruturais não se refletiam diretamente em narrativas de distinção; ao contrário, é a ampla variedade de fatores pessoais e sociais que tende a explicar as inconsistências e as diferenças, por vezes contraditórias, nos relatos.

As relações com a população brasileira com frequência apontavam a raça como fator decisivo. Para começar, as relações com os brasileiros negres eram em geral multidimensionais e problemáticas. Mesmo que mostrassem certo interesse pela população afro-brasileira, meus interlocutores

senegaleses não tardaram em comentar os fatores estruturais que complicavam a vida dos brasileiros negres, algo que classificavam frequentemente como discriminação racista. Ainda assim, não estava claro quem, de fato, era considerado negro e, portanto, alvo do racismo. Na maioria das vezes, essa identificação surgia de uma combinação entre cor da pele, *hâbitus*, ocupação e estilo. Longe de indicar uma nuance entre classe e raça, ou entre ambas, o *hâbitus* e o estilo funcionavam como marcadores rápidos para classificar pessoas que, em geral, não se encaixavam na dicotomia negro-branco. Em vez de beneficiar afrodescendentes, essa interdependência entre raça e classe tendia a operar contra eles. Nessas situações, senegaleses acabavam se apropriando apenas de um dos muitos mecanismos da racialização brasileira. Mais do que isso, a ênfase no binarismo reproduzia seu próprio repertório hegemônico e colonial de entendimento da racialização. Mesmo que não fosse explicitado nesses termos, se manifestava no uso hegemônico do par binário em si, assim como na maneira de construir a brancura, que analiso adiante. O matiz não costumava importar, mas sim a dicotomia negro *versus* branco.

A maioria dos meus interlocutores afirmava que pessoas negras brasileiras eram “encrenqueiras”, algo que alguns diziam ter vivenciado. Rapidamente, traçavam uma fronteira clara para evitar qualquer associação com brasileiros negres. No início do meu trabalho de campo, esse risco de serem confundidos com elus era bastante concreto, dada a pouca visibilidade da nova imigração africana no Brasil. No máximo, havia algum conhecimento sobre refugiadas angolanes e congoleses em determinadas áreas da cidade e entre alguns segmentos da população. O angolano estereotipado, que havia se tornado quase sinônimo de africano no Rio de Janeiro, já carregava uma fama infundada de envolvimento com o tráfico de drogas e armas (Petrus, 2001, pp. 9–13) e, em geral, não era tomado como aspiração. Petrus observa que a construção desse estereótipo negativo foi, em grande medida, impulsionada por brasileiros negres. Ainda assim, senegaleses também rejeitavam essas categorias e se esforçavam para se distinguir delas. Para evitar serem classificados como angolanos, senegaleses adotavam uma forma de autoimagem ética que os distanciava também dos brasileiros negres. Por sua vez, passaram a associar a negritude à origem de muitos dos males brasileiros, entre eles, o crime e o narcotráfico. Do ponto de vista categorial, brasileiros negres passaram a ser vistos como aqueles que poderiam lhes causar mais danos. Com astúcia, senegaleses manti-

nham a negritude à distância, reproduzindo, ainda que de forma velada, as hierarquias de poder do racismo no Brasil.

O maior partidário da ideia de culpar brasileiros negres pelo fracasso de senegaleses era um acadêmico politizado e comprometido socialmente. Com um estilo típico de ativistas, declarou que a metade da população brasileira estava perdida porque não defendia suas posições. Não conheciam seus direitos nem exigiam o que era seu. Essa avaliação fazia parte de uma luta mais ampla contra o racismo e ressoava fortemente o recente recrudescimento nas demandas por uma descolonização renovada, mesmo que sem referências diretas a isso. Os males concretos que esse acadêmico detalhava eram assuntos comuns a todos os meus interlocutores. Além das armas e das drogas, comentavam a falta de educação e de valores, a promiscuidade sexual, a nudez e os casos de gravidez na adolescência, a violência e a criminalidade, bem como da falta de orientação no caso das pessoas brasileiras, principalmente negras e pobres. Alguns também expressavam uma alarmada admiração pela atitude de viver o dia a dia sem pensar no amanhã. Todos os comentários críticos tinham um tom velado. Com frequência em situações de moradia precária, em edifícios ou partes da rua identificadas como socialmente problemáticas, senegaleses não tinham o menor interesse em contribuir com a própria vulnerabilidade para associar-se aos demais.

Inicialmente, poucos de meus interlocutores procuravam se unir debaixo da bandeira da negritude. Em momentos de intensa identificação negra, meus interlocutores mudavam rapidamente a escala da análise e se referiam ao delito e à violência racista contra pessoas negras como o problema do Brasil. Em uma iniciativa rara, membros das confrarias sufis mourides foram orar no cemitério Pretos Novos da Gamboa, próximo ao porto, onde se pressupõe que também estejam enterrados muçulmanos. Em outra ocasião, a rede de empreendedoras negras da qual fazia parte uma senegalesa organizou uma recepção para senegaleses como parte de uma pequena feira em sua sede, em Niterói. No entanto, apenas brasileiros compareceram, e a ausência de vendedores ambulantes senegaleses causou frustração entre as organizadoras. Ao contrário disto, nos últimos anos, se logrou organizar manifestações públicas conjuntas em resposta aos homicídios de imigrantes negros, como o congolês Moïse Kabagambe em 2022 no Rio ou Ngame Mbaye em 2025 em São Paulo.

Em um contexto de uma relativa escassez de projetos comuns entre pessoas africanas recém-chegadas e afro-brasileiras, a intenção de

identificar a origem do dilema brasileiro levava a direções variadas, entre elas, o racismo estrutural. A conversa caía frequentemente na reprovação a brasileiros negres pela suposta passividade e falta de organização política. Como africanes, es senegaleses haviam lutado pela independência do mandato colonial branco. Também aparecia uma narrativa simplista sobre a resistência pacífica do líder religioso de vários deles, Sheik Amadou Bamba, bem como da posição do primeiro presidente senegalês, Léopold Sédar Senghor, contra a dominação colonial. Ao contrário, a situação difícil dos brasileiros negres, de acordo com meus interlocutores, indicava que eles talvez não se esforçassem o bastante. A referência a Senghor era significativa na medida em que sua filosofia do *enracinement et ouverture* [arraigar-se na tradição para, só então, abrir-se ao mundo] seria útil para uma explicação sólida do porquê as pessoas do Brasil estavam perdidas. Como dizia um de meus interlocutores, população negra brasileira nunca havia buscado suas verdadeiras origens além dos navios negreiros, o que a impedia de conectar-se com suas verdadeiras raízes. Não se importavam com as origens.

Raramente percebi que meus interlocutores estavam conscientes do quão problemáticas eram essas alegações. Possivelmente, isso tinha a ver com uma referência final ao próprio lugar de origem, que podia se somar à relação tensa desenvolvida com brasileiros negres. O legado senegalês da escravidão estava silenciado, enquanto o estigma social seguia colado aos descendentes de escravizados. Essa era uma dimensão crucial na produção de hierarquias sociais em toda a África Ocidental contemporânea (Bellagamba et al., 2017). Por mais que seja difícil abordá-la diretamente na pesquisa, é possível que isso contribua para a relativa superioridade construída por senegaleses recém-chegados no Rio de Janeiro. Do contrário, pelo menos seria um argumento relevante a ser avaliado.

Como negras (e orgulhosas de sê-lo), é possível que os senegaleses do Rio de Janeiro tenham usado o argumento racista que estava à mão com motivações misturadas: para marcar posição social relativamente superior e para proteger-se de problemas. Ao se posicionar com relação às pessoas que se identificavam como brasileiros negres, es senegaleses produziam uma hierarquia de poder que nem sequer no Brasil era tão nítida. Essa jogada, inicialmente explícita no que diz respeito a produzir um binarismo negro-branco, ecoava como uma forma de destoar de seu funcionamento real, e a relação de meus interlocutores com ela se propagava entre silêncios, sugestões e riqueza de alusões. Ao confrontar

sua posição na matriz social brasileira, senegaleses aproveitavam a geometria de poder existente de uma maneira que parecia jogar a seu favor. De uma perspectiva relacional, parece que havia uma comparação implícita de base. Ela adquiria diferentes modulações quando as categorias da origem se somavam à articulação do preconceito e ao estigma sobre as relações em jogo.

Africanidade e racismo global

Embora muitos reconhecessem o Brasil como um país racista, os senegaleses com quem conversei afirmavam repetidamente que até então haviam sofrido pouca ou nenhuma discriminação por motivos raciais. Havia, no entanto, duas exceções notáveis: em primeiro lugar, alguns estudantes e professores da África relataram experiências de discriminação racial no país (cf.: Kaly, 2011, 2001); e, em segundo lugar, casos isolados de senegaleses assassinados nas ruas levaram alguns dos meus interlocutores a apontar o racismo como a força por trás desses atos. Ainda assim, outros relatos eram mais comuns. Quando por acaso eram identificados como outros, os ambulantes senegaleses eram muitas vezes confundidos com angolanos – seja pelas conotações ambíguas já mencionadas, seja como um modo genérico de dizer “africano”, termo que, segundo eles, carregava o estigma de serem pobres vindos de um continente subdesenvolvido marcado por fome e guerras. A negritude raramente aparecia como uma categoria relevante usada por brasileiros para estigmatizá-los ou discriminá-los. No entanto, vale notar que o termo “brasileiros” costumava se referir, de forma implícita, a brasileiros “brancos”. Em outras ocasiões, meus interlocutores exploravam o fato de ser percebidos como africanos pobres carentes como estratégia para vender nas ruas, praias e favelas. Contraditoriamente, isso se combinava com um senso de superioridade. O argumento era desenvolvido do seguinte modo: se brasileiros (agora usado de modo genérico) tinham conhecimento insuficiente sobre lugares fora do próprio país – ou seja, tinham educação precária e achavam que todos os africanos moravam em choupanas, que desconheciam condomínios e ruas asfaltadas, mas tinham leões em casa –, então vamos deixá-los na ignorância e aproveitar essa falta de conhecimento para convertê-la em benefício econômico.

Meus interlocutores também incluíam a percepção subjetiva de sua pobreza como explicação possível para outro conjunto de circunstâncias desconcertantes. Para eles, os assaltos coletivos em ônibus fizeram parte da violenta paisagem social do Rio. A linha de ônibus usada por vários deles para chegar às praias era conhecida por isso. Muitos já haviam estado presentes em um ônibus assaltado, mas nenhum havia sido assaltado. Eram os únicos passageiros do ônibus que saíam ilesos, apesar de normalmente andarem com dinheiro, assim como um ou dois celulares caros e mercadoria avaliada em milhares de reais. A presunção de meus interlocutores sobre os africanos serem percebidos como os pobres do mundo andava de mãos dadas com sua aparência ser temida para além de qualquer comparação. Associada à África como um lugar de guerra constante e aos mitos urbanos sobre angolanos e congoleses que estariam em treinamento ou a serviço dos grandes cartéis de drogas que operavam na cidade, a fama de perigosos não era contestada pelos meus interlocutores por uma série de razões estratégicas. Afinal de contas, essa fama fazia parte de sua rede de segurança. A figura do africano perigoso e poderoso também havia salvado um vendedor ambulante que, diante de uma ameaça de assassinato, lembrou o agressor de que era africano e, por conseguinte, capaz de matá-lo primeiro, se necessário. Não era um terreno fácil para alguns senegaleses viver jogando com relações de precariedade e poderes reais e simbólicos a fim de coexistir.

Em outras ocasiões, a africanidade servia como uma forma positiva de apoio, gerando fascínio, e às vezes até identificação por parte da população brasileira. Quando os senegaleses caminhavam em grupo pela cidade, vestidos com caftãs tradicionais e conversando em uma língua totalmente desconhecida, as pessoas ao redor os identificavam como africanos. Comerciantes informais de arte eram frequentemente procurados para fornecer objetos africanos, como máscaras e esculturas, seja para decorar casas da classe média culta brasileira, seja como elementos vinculados às religiões afro-brasileiras. Como vendedores de esculturas e máscaras modernas e tradicionais oriundas de várias partes do continente, mas compradas em Dakar, eles se mostravam satisfeitos em atender a essa demanda sem se envolver com os significados atribuídos aos objetos. No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, meus interlocutores mostravam, no mínimo, ceticismo. De forma comparativamente mais leve, as “tranças africanas” também se tornaram um elo positivo e

um serviço pelo qual, em especial, negres brasileiros (e turistas) pagavam bem. Embora seguissem o fluxo e aproveitassem estrategicamente esse fascínio com a África e a consequente demanda por bens e serviços associados, muitas vezes acompanhada de um respeito visível, senegaleses logo passaram a questionar as reivindicações brasileiras de africanidade. O que no Brasil chamavam de “africano” ou “afro-brasileiro” não tinha, na visão deles, qualquer relação real com o Senegal contemporâneo nem com a forma como meus interlocutores queriam ver seu país. Só com o passar do tempo, os mesmos interlocutores que haviam mantido essa opinião passaram a um ponto de vista menos preconceituoso e reconheceram que suas referências da África eram diferentes. Enquanto tinham pouco ou nada de bom a dizer sobre a negritude no contexto brasileiro, meus interlocutores reivindicavam e negociavam a africanidade. Parecia mais fácil ter uma posição externa à dinâmica racial brasileira sobre a base do denominador regional. De todo modo, tratava-se de uma posição extremamente ambígua.

A evitação da negritude e do racismo podia falhar quando as interações envolviam pessoas alheias à dinâmica brasileiro-africana. Sob impacto do racismo global, es africanes negres sofriam dos mesmos males, se não piores, que es brasileiros negres. As ocasiões (por sorte, raras) em que meus interlocutores se viram sujeitos a tal impacto aconteceram durante o comércio na praia e envolviam sobretudo turistas europeus e norte-americanos. As situações incluíam desde franceses que acusavam os vendedores de ter contaminado mesmo as melhores praias do Rio até insinuações sexuais racistas fortemente atreladas ao gênero. É revelador que muitos de meus interlocutores continuassem a identificar os franceses como racistas e, em menor grau, outros europeus e norte-americanos. A experiência colonial ressurgia com frequência em toda a sua complexidade, muitas vezes entrelaçada com os preconceitos europeus em relação ao Brasil. Em uma dessas ocasiões, um vendedor senegalês alto, jovem e bonito contou que se sentiu indignado e assustado quando homens turistas brancos europeus ou norte-americanos expressaram abertamente desejo sexual por ele, insistindo para que ele assumisse o papel ativo na relação. Ele sabia que isso se devia ao fato de ser forte, alto e negro. Essa dinâmica colonial da convivialidade, analisada também por Mbembe (2001), foi reconfigurada no contexto brasileiro, com camadas adicionais de complexidade interseccional entre raça e gênero

nos imaginários racializados das sexualidades e dos desejos.³ Diante das diversas formas de turismo sexual presentes no Rio de Janeiro, sobretudo em áreas marcadas pela presença de homens que buscam relações com outros homens, com forte atuação de garotos de programa, é provável que esse interlocutor tenha sido confundido com um brasileiro naquele episódio de racismo. A experiência foi especialmente perturbadora, considerando que um grande número de senegaleses, particularmente homens, expressavam opiniões muito negativas sobre a promiscuidade brasileira, tanto feminina quanto masculina, assim como a onipresença da homossexualidade e do trabalho sexual (cf.: Heil, 2021). Por isso, senegaleses buscavam se distanciar daquilo que percebiam como decadência nas relações entre pessoas brasileiras e europeias. No entanto, em outras ocasiões em que se desenvolveu uma dinâmica semelhante com turistas do sexo feminino, alguns dos meus interlocutores se mostraram receptivos às investidas. A heteronormatividade parecia suavizar os desejos moldados pelo racismo global. Fossem contrários ou se deixassem envolver parcialmente, os vendedores senegaleses estavam imersos em processos de estigmatização, sexualização e racialização próprios do racismo global, uma estrutura de desigualdade da qual não tinham como escapar.

Marginalidade e ordens hierárquicas em transformação

Claramente, a raça e o racismo não eram os únicos eixos a partir dos quais senegaleses negociavam sua presença no Rio de Janeiro, sobretudo diante da grande diversidade de perfis entre essas pessoas. Considerando que, no Brasil, raça e classe se entrelaçam de forma complexa, e que as questões de poder e de relacionalidade se baseiam em ambas, esta seção final trata da dimensão socioeconômica das relações nas quais se inseriam meus interlocutores senegaleses.

Vários professores senegaleses que viviam há mais tempo no Rio levavam uma vida relativamente confortável. Devido ao sucesso acadêmico, integravam a classe média culta, condição que com frequência os levava a

3 Acerca da complexidade que as interações da raça e da sexualidade adquirem, ver a análise de Simões (et al., 2010) sobre a juventude de São Paulo, as elaborações de Moutinho (2006) com relação à zona norte do Rio de Janeiro e as indagações paralelas de Pinho (2012), na pornografia gay.

refletir com profundidade sobre os níveis de desigualdade e discriminação racial no Brasil. Não era raro que aqueles que haviam se formado em universidades brasileiras associassem seu sucesso a esforços institucionais para diversificar o corpo docente, oferecendo um perfil ainda raro: o de acadêmicos negros altamente qualificados. Dada a discriminação estrutural que marca o ensino superior brasileiro, isso seguia sendo uma exceção. Por mais irônico que pareça, os senegaleses acabavam preenchendo uma lacuna criada pelas crescentes demandas por ações afirmativas. Não surpreende, portanto, que estivessem tão conscientes do racismo estrutural e de todas as suas formas de discriminação. Em alguns, isso motivava críticas à sociedade, mas também ao movimento negro brasileiro, enquanto outros hesitavam e se restringiam a comentar que o Brasil era complicado e extremamente problemático. Em uma posição econômica mais estável e criando seus filhos e filhas no Brasil, pareciam conhecer bem a luta cotidiana. A diferença é que conseguiam mantê-la a uma distância suportável, numa tentativa deliberada de não a assumir para si.

Em contraste, a maioria dos vendedores de praia sentia que ocupava a base da pirâmide social. A prova disso eram suas condições de vida, que eles mesmos comparavam com suas percepções, ainda que limitadas, da precariedade enfrentada pelos estratos mais pobres da sociedade brasileira. Frequentemente, meus interlocutores não dispunham de recursos para viver como as classes médias brasileiras, em prédios de apartamentos, mas também se sentiam excluídos do que descreviam como o “privilégio” dos serviços gratuitos nas favelas. Com isso, referiam-se a serviços como água e eletricidade, acessados informalmente por muitos moradores dessas comunidades. Essa percepção deixava, basicamente, três opções para os senegaleses: dividir pequenos apartamentos com várias pessoas – como cada vez mais homens senegaleses vinham fazendo em Copacabana, aproveitando os preços mais baixos de áreas menos valorizadas –; viver em bairros mais baratos, percebidos por eles como precários ou perigosos, especialmente na região central da cidade; ou ainda morar nos extremos das favelas – sem revelar isso, para evitar a estigmatização, tanto em geral quanto por parte de seus próprios conterrâneos. As condições de moradia variavam bastante nos detalhes, de acordo com preferências pessoais e estilos de vida. Com o passar dos anos, a opção mais precária – o centro de Niterói – foi sendo progressivamente rejeitada, devido à persistente ausência de infraestrutura básica, à proximidade com zonas de trabalho de sexo, à deterioração

visível dos imóveis e ao estigma, inclusive entre os próprios senegaleses. Ainda assim, alguns permaneceram no centro, porque queriam um espaço maior a um preço barato em vez de se apertar em apartamentos minúsculos com apenas um cômodo dividido entre muitos.

Todas essas condições, no mínimo precárias, eram sustentadas por uma predisposição constante a evitar problemas e manter relações minimamente administráveis com o entorno. Acredito que compreender essa predisposição é essencial para entender a dinâmica em curso. Assumir uma marginalidade ainda mais acentuada do que a vivida pelos setores mais pobres e vulneráveis do tecido urbano era, em parte, uma forma estratégica de distorção: buscava-se tirar proveito da percepção preconceituosa sobre os africanos no Rio de Janeiro, em vez de sofrer com ela. A autodeclaração de precariedade também ajudava a encobrir um possível sucesso econômico, elemento crucial para a realização de seus projetos individuais e para atender às expectativas em seu país de origem. Ao mesmo tempo, meus interlocutores genuinamente percebiam sua situação como a pior possível, independentemente de essa avaliação ser ou não objetiva. Isso revelava uma forma de precariedade marcada tanto pela marginalidade quanto pela instabilidade. A marginalidade se ancorava no fato amplamente reconhecido de estarem em um país estrangeiro, longe de casa e sem a rede de apoio que teriam em seu local de origem, que, no imaginário deles, estaria garantida para a população local. Eram típicos estrangeiros, nunca tão enraizados quanto presumiam que estivesse a população brasileira. O próprio regime migratório e o lugar ocupado por migrantes senegaleses em situação irregular contribuíam de forma significativa para essa condição. A instabilidade também resultava do movimento contínuo de estar sempre em busca de algo. No entanto, o fator principal era que a matriz social do Rio de Janeiro, com a que elus tinham que se relacionar, era instável, polivalente, contraditória e frequentemente desorientadora. As hierarquias e desigualdades de poder não estavam claras. Até certo ponto, meus interlocutores senegaleses manipulavam suas interações sociais e sua posição relativa nesse contexto em benefício próprio. Por outro lado, isso os deixava sem opção a não ser contribuir para o sistema, pela via da confabulação ou reafirmação das hierarquias de poder ou pela via dessa percepção literal ou subjetiva.

A tentativa de compreender a posicionalidade relativa de migrantes da África Ocidental no Rio de Janeiro contemporâneo revela seus incômodos, contraditórios e instáveis mundos de vida, que só cobram sentido em

contraponto ao entorno social e em interdependência com ele. A instabilidade é uma característica das relações sociais desiguais e transformadoras que es habitantes urbanes recém-chegades devem compreender e aprender a conviver. A vida em um lugar difícil como a região metropolitana do Rio de Janeiro depende de uma avaliação na chave relacional. Qualquer concepção desse tipo de convívio com a diferença que não considere seriamente a fragilidade e a instabilidade tem chances mínimas de jogar luz sobre os complexos processos de diferenciação e racialização que emergem com a nova chegada dos senegaleses ao Rio de Janeiro.

Conclusões

Senegaleses da Espanha e do Brasil foram, desde o início, minha fonte de conhecimento para pensar a convivialidade e a capacidade desses migrantes de traduzir e negociar as diferenças. Quando perguntei sobre o tema, os senegaleses no Rio de Janeiro afirmavam sua habilidade de conviver em paz com a diferença. Com o tempo, percebi que isso também incluía situações e geometrias de poder desiguais, circunstâncias que um observador externo poderia facilmente considerar difíceis ou opressivas. No entanto, essa disposição não era evidente por si só, especialmente no que dizia respeito ao envolvimento de meus interlocutores com as desigualdades de cunho racial e racista. Uma primeira análise revelava um cenário um tanto quanto distópico, apesar da ausência de conflitos abertos. Muitos senegaleses pareciam ter incorporado o discurso racista sobre brasileiros e brasileiras negros, na medida em que apenas alguns demonstravam algum senso de identificação com uma consciência negra compartilhada. Não hesitavam em se apropriar do estereótipo que relegava os africanos a um lugar de compaixão ou pena, e encontravam maneiras de se adaptar à lógica de um regime migratório global que produz marginalidade e exige resistência constante às adversidades. Tudo era pleno de desigualdade. Mesmo assim, meus interlocutores do Rio de Janeiro mantinham ativamente um estado de ânimo calmo, e portanto, permaneciam em paz, assim como me comunicaram anos antes durante minha pesquisa.

Ao enquadrar a convivialidade como uma ferramenta analítica, em vez de limitá-la a um uso normativo ou meramente descritivo, consegui

lançar luz sobre a necessidade de compreender as experiências cotidianas dos meus interlocutores senegaleses no Rio de Janeiro por uma perspectiva relacional. Nessa abordagem, até mesmo os conceitos de raça e racismo, em articulação com a classe social, atravessam reformulações constantes. Como noção procedimental, a convivialidade incorpora flutuações, mudanças e incertezas inevitáveis. Analisei situações que, à primeira vista, pareciam totalmente insustentáveis – situações à beira – e como enfatiza Mbembe, que com frequência envolvem formas de violência. Assim, a convivialidade se localiza em um terreno intermediário entre estabilidade e crise. Talvez fosse possível demonstrar uma dinâmica semelhante a partir de outra perspectiva. No entanto, a convivialidade, com seu foco analítico na experiência de viver *com* a diferença, introduziu certo dinamismo na análise das relações sociais no contexto da migração e da desigualdade, pelo menos de três maneiras.

A perspectiva da convivialidade, inspirada em reflexões anteriores sobre a diferença e em abordagens mais recentes que pensam a raça como um fenômeno relacional, ampliou a consciência, ainda que inicial, sobre as múltiplas sobreposições e relacionalidades contraditórias, assim como sobre os processos historicamente situados, contextuais e multidirecionais que lhes dão forma. No contexto brasileiro, as desigualdades marcadas por raça e classe receberam atenção significativa. O esforço para entender como essas dinâmicas se articulam à experiência de pesosas recém-chegadas, como é o caso de migrantes da África Ocidental, revelou um cenário altamente específico de processos interseccionais e estratificados de hierarquização, marcados por desconforto e insegurança. Juntos, influenciaram os modos em que os vendedores ambulantes senegaleses, que atuavam nas ruas ou nas praias, vivem dentro de seu entorno atual, contrastando com a estratégia de seus compatriotas de classes médias cultas para enfrentar a matriz das relações de classe-raça no Rio de Janeiro. O movimento dentro dessas hierarquias e o esforço para se posicionar nelas é um aspecto central da concepção relacional proposta pela convivialidade.

A análise de como senegaleses lidam com a diferença racial também abriu caminho para percepções relevantes. Aqueles que essencializavam a raça ao se referirem a pessoas brasileiras tendiam a ignorar a possibilidade de que essa mesma noção pudesse ser aplicada a si próprios. Quando não conseguiam estabelecer um binarismo racial claro, recorriam a elementos socioculturais como o *habitus* e o estilo para compor suas análises. É nesse

ponto que entra em cena o discurso racializado global, em diálogo com os legados coloniais do Senegal, algo que se evidencia também nas interações com pessoas não brasileiras. No conjunto, as diferenças permanecem marcadas, mas até mesmo conceitos como raça e racismo, por mais propensos que sejam à essencialização, passam por reformulações e reconfigurações constantes. Isso não diminui sua força destrutiva, mas permite entender como todos os envolvidos estão inscritos em um mesmo campo epistemológico, com o qual procuram jogar e dissimular (para usar a terminologia de Mbembe), ou ainda traduzir e negociar, como eu havia proposto inicialmente, ao abordar a convivialidade.

Formulada dessa maneira, a perspectiva da convivialidade revela como as diferenças são perturbadas e transformadas no próprio processo de conviver com elas. Essa abordagem dialoga diretamente com a crítica de Stuart Hall (2000, p. 146) à modernidade, não como sinônimo de ilustração e progresso, mas como dificuldade e problema, justamente por causa das inversões e perturbações geradas pela aparente continuidade e estabilidade de seus conceitos centrais. Por mais que eu tenha mostrado como as diferenças e desigualdades são alteradas, ambas persistem e reaparecem. Qualquer crença de que as desigualdades desaparecerão com o tempo deve ser compreendida como parte de uma profecia política ou de uma aspiração ética.

As pessoas vivem e se relacionam com diferenças persistentes, que estabelecem entre si múltiplas relações hierárquicas instáveis e em constante transformação. Tudo isso exerce influência, seja em interações face a face ou mediadas, e independentemente de serem pacíficas ou marcadas por conflito.

Em que sentido, então, a perspectiva da convivialidade nos permite compreender o racismo de outro modo? Talvez a resposta esteja justamente aqui: enquanto o racismo tende a fixar-se em diferenças essencializadas e simular uma estabilidade, a convivialidade revela suas variações recorrentes de forma e intensidade, sobretudo em contextos instáveis e incertos. Isso acontece devido à multiplicidade e à coexistência de diferentes repertórios tanto locais quanto globais e às relacionalidades, por vezes inesperadas, que emergem delas.

Referências

- Adloff, Frank; Costa, Sérgio; Kerner, Ina & Vetter, Andrea (2016): *Conviviality – The Futures We Want. Global Sociology and the Struggles for a Better World*. Disponível em: <https://futureswewant.net/adloff-costa-kerner-vetter-conviviality/>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Alexander, Claire & Alleyne, Brian (2002): “Introduction: Framing Difference: Racial and Ethnic Studies in twenty first-century Britain”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, n. 4, pp. 541–551. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01419870220136628>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Alphandéry, Claude; Ancel, Geneviève; Araujo, Ana Maria et al. (2013): *Manifeste convivialiste. Déclaration d’interdépendance* [Documents], Lormont, le Bord de l’eau.
- Anderson, Bridget & Hughes, Vanessa (orgs.) (2015): *Citizenship and its Others*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Aneesh, Aneesh & Wolover, David J. (2017): “Citizenship and Inequality in a Global Age”. *Sociology Compass*, vol. 11, n. 5, pp. 1–9.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Back, Les & Solomos, John (orgs.) (2000): *Theories of Race and Racism. A Reader [Race and Ethnic Studies, Sociology, Social Policy]*. Londres: Routledge.
- Bellagamba, Alice; Greene, Sandra E. & Klein, Martin A. (orgs.) (2017): *African Slaves, African Masters [The Harriet Tubman series on the African diaspora]*. Trenton: Africa World Press.
- Boisvert, Raymond D. (2010): “Convivialism. A Philosophical Manifesto”. *The Pluralist*, vol. 5, n. 2, pp. 57–68.
- Butler, Judith (1992): “Mbembe’s Extravagant Power”. *Public Culture*, vol. 5, n. 1, pp. 67–74.
- Caillé, Alain (2011): *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir [Cahiers libres]*. Paris: La Découverte.
- Cao, Benito (2011): “Race Matters in Brazil”. *Social Identities*, vol. 17, n. 5, pp. 709–716.
- Cavalcanti, Leonardo; Oliveira, Antônio Tadeu de; Tonhati, Tânia & Dutra, Delia (2015): “A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório anual 2015”. Brasília-DF: Observatório das Migrações Internacionais/Ministério do Trabalho e Previdência Social/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração.
- Die konvivialistische Internationale (2020): *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, 1ª ed. XTexte zu Kultur und Gesellschaft, Bielefeld, transcrição.
- Faist, Thomas (2000): “Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n. 2, pp. 189–222.

- Fanon, Frantz (2008): *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.
- Fassin, Didier (2011): "Racialization: How to do Races with Bodies", in: Mascia-Lees, Frances E. (org.). *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [Blackwell Companions to Anthropology 13]. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Fischer, Brodwyn (2008): *A Poverty of Rights. Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio De Janeiro*. Stanford: Stanford University Press.
- Genova, Nicholas de (2015): "Denizens All: The Otherness of Citizenship", in: Anderson, Bridget & Hughes, Vanessa (orgs.). *Citizenship and its Others*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Gilroy, Paul (2006): "Multiculture in Times of War. An Inaugural Lecture Given at the London School of Economics". *Critical Quarterly*, vol. 48, n. 4, pp. 27–45.
- Glenn, Evelyn (2000): "Citizenship and Inequality: Historical and Global Perspectives". *Social Problems*, vol. 47, n. 1, pp. 1–20.
- Grillo, Ralph (2003): "Cultural Essentialism and Cultural Anxiety". *Anthropological Theory*, vol. 3, n. 2, pp. 157–173.
- Grodź, Stanisław & Smith, Gina Gertrud (orgs.) (2014): *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*. Leiden: Brill.
- Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo (2001): "Democracia racial. O ideal, o pacto e o mito". *Novos Estudos – Cebrap*, vol. 61, pp. 147–162.
- Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo (2004): "Preconceito de cor e racismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, vol. 47, n. 1, pp. 9–43.
- Hall, Stuart (1996): "The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?", in: Read, Alan (org.). *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press.
- Hall, Stuart (2000): "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", in: Back, Les & Solomos, John (orgs.). *Theories of Race and Racism. A Reader* [Race and Ethnic Studies, Sociology, Social Policy]. Londres: Routledge.
- Hall, Stuart (2005): "New Ethnicities", in: Morley, David & Kuan-Hsing, Chen (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Hall, Stuart; Held, David & McGrew, Anthony G. (orgs.) (1992): *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity.
- Heil, Tilmann (2021): "Muslim-queer Encounters in Rio de Janeiro. Making Sense of Relative Positionalities". *Ethnography*, vol. 22, n. 1, pp. 31–50.
- Heil, Tilmann (2013): *Cohabitation and Convivencia. Comparing conviviality in the Casamance and Catalonia*. (Tese) Doutorado. Universidade de Oxford, Instituto de Antropologia Social e Cultural.
- Heil, Tilmann (2014a): "Are Neighbours Alike? Practices of Conviviality in Catalonia and Casamance". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 452–470.
- Heil, Tilmann (2014b): "Dealing with Diversity and Difference in Public Traces of Casamance's Cohabitation in Catalonia?", in: Grodź, Stanisław & Smith, Gina Gertrud (orgs.). *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*. Leiden: Brill.

- Heil, Tilmann (2015): “Conviviality: (Re-)negotiating Minimal Consensus”, in: Vertovec, Steven (org.). *Routledge International Handbook of Diversity Studies*. Oxford: Routledge.
- Heil, Tilmann (2018): “Uma infraestrutura muçulmana de chegada no Rio de Janeiro”. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 26, n. 52, pp. 111–129.
- Heil, Tilmann (2020): *Comparing conviviality. Living with difference in Casamance and Catalonia. Global Diversities*. Basingstoke: Palgrave.
- Heil, Tilmann (2021): “Interweaving the fabric of urban infrastructure: The emergence of a Senegalese presence in Rio de Janeiro”. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 45, n. 1, pp. 133–149.
- Herédia, Vania Beatriz Merlotti (org.) (2015): *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Quatrilha Editora.
- Hodges, Matt (2008): “Rethinking Time’s Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time”. *Anthropological Theory*, vol. 8, n. 4, pp. 399–429.
- Holston, James (2007): “Citizenship in Disjunctive Democracies”, in: Tulchin, Joseph S. & Ruthenburg, Meg (orgs.). *Citizenship in Latin America*. Londres: Lynne Rienner.
- Holston, James (2008): *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil* [In-formation series]. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality* [World perspectives 47]. Nova York: Harper & Row.
- Isin, Engin Fahri & Turner, Bryan S. (orgs.) (2002): *Handbook of Citizenship Studies*. Londres: Sage.
- Kaly, Alain Pascal (2001): “O Ser Preto africano no ‘paraíso terrestre’ brasileiro. Um sociólogo senegalês no Brasil”. *Lusotopie*, pp. 105–121.
- Kaly, Alain Pascal (2011): “Desprestígio racial, desperdício social e branqueamento do êxito”. *Revista Espaço Acadêmico*, vol. 6, n. 126, pp. 21–31.
- Lentin, Alana (2015): “What does Race Do?”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n. 8, pp. 1.401–1.406.
- Mascia-Lees, Frances E. (org.) (2011): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [Blackwell Companions to Anthropology 13]. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mbembe, Achille Joseph (1992): “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony”. *Public Culture*, vol. 4, n. 2, pp. 1–30.
- Mbembe, Achille Joseph (2001): *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- M’Charek, Amade (2013): “Beyond Fact or Fiction: On the Materiality of Race in Practice”. *Cultural Anthropology*, vol. 28, n. 3, pp. 420–442.
- Meer, Nasar; Modood, Tariq & Zapata-Barrero, Ricard (2016): *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Mignolo, Walter D. (2011): *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

- Mitchell, Gladys Lanier (2010): "Racism and Brazilian Democracy: Two Sides of the Same Coin?". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, n. 10, pp. 1.776–1.796.
- Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (orgs.) (2005): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Moutinho, Laura (2006): "Negociando com a adversidade. Reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro". *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, n. 1, pp. 103–116.
- Neal, Sarah; Bennett, Katy; Cochrane, Allan & Mohan, Giles (2017): *Lived Experiences of Multiculture: The New Social and Spatial Relations of Diversity*. Londres: Routledge.
- Neal, Sarah (2018): "Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places". *Sociology*, vol. 53, n. 1, pp. 69–86.
- Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Owensby, Brian (2005): "Toward a History of Brazil's 'Cordial Racism': Race Beyond Liberalism". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 47, n. 2.
- Paiva, Angela Randolpho (2012): "Citizenship, Racial Inequality and Affirmative Action Policies". *The Latin Americanist*, vol. 56, n. 4, pp. 91–109.
- Petrus, Maria Regina (2001): *Emigrar de Angola e imigrar no Brasil. Jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro. História(s), trajetórias e redes sociais*. (Tese) Mestrado. Universidade Federal de Rio de Janeiro, Instituto de Investigação e Planejamento Urbano e Regional.
- Pinho, Osmundo de Araujo (2012): "Race Fucker: Representações raciais na pornografia gay". *Cadernos Pagu*, vol. 1, n. 38, pp. 159–195.
- Read, Alan (org.) (1996): *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press.
- Redclift, Victoria (2014): "New Racisms, New Racial Subjects? The Neo-liberal Moment and the Racial Landscape of Contemporary Britain". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, n. 4, pp. 577–588.
- Roth-Gordon, Jennifer (2017): *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*. Oakland: University of California Press.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1999): *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870–1930*. Nova York: Hill and Wang.
- Seyferth, Giralda (1989): "As ciências sociais no Brasil e a questão racial", in: Silva, Jaime da; Birman, Pátricia & Wanderley, Regina (orgs.). *Cativeiro e liberdade*, Rio de Janeiro: UERJ.
- Silva, Graziella Moraes D. (2016): "After Racial Democracy: Contemporary Puzzles in Race Relations in Brazil, Latin America and Beyond from a Boundaries Perspective". *Current Sociology*, vol. 64, n. 5, pp. 794–812.
- Silva, Graziella Moraes D. & Reis, Elisa P. (2012): "The Multiple Dimensions of Racial Mixture in Rio de Janeiro, Brazil. From Whitening to Brazilian Negritude". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, n. 3, pp. 382–399.
- Silva, Jaime da; Birman, Pátricia & Wanderley, Regina (orgs.) (1989): *Cativeiro e liberdade*, Rio de Janeiro: UERJ.

- Simões, Júlio Assis; França, Isadora Lins & Macedo, Marcio (2010): “Jeitos de corpo. Cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo”. *Cadernos Pagu*, vol. 26, n. 35, pp. 37–78.
- Solano-Campos, Ana (2016): “Models of Diversity in the Americas: Avenues for Dialogue and Cross-Pollination”, in: Meer, Nasar; Modood, Tariq & Zapata-Barrero, Ricard (orgs.). *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Stolcke, Verena (1995): “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”. *Current Anthropology*, vol. 36, n. 1, pp. 1–24.
- Tedesco, João Carlos & Kleidermacher, Giselle (orgs.) (2017): *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina. Múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições.
- Telles, Edward Eric (2004): *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Tulchin, Joseph S. e Meg Ruthenburg (orgs.) (2007): *Citizenship in Latin America*. Boulder/ Londres: Lynne Rienner.
- Valentine, Gill (2008): “Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter”. *Progress in Human Geography*, vol. 32, n. 3, pp. 323–337.
- Vargas, João H. Costa (2004): “Hyperconsciousness of Race and Its Negation: The Dialectic of White Supremacy in Brazil”. *Identities*, vol. 11, n. 4, pp. 443–470.
- Vertovec, Steven (org.) (2015): *Routledge International Handbook of Diversity Studies*. Oxford: Routledge.
- Vianna, Adriana & Facundo, Ângela (2015): “Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre ‘moradores de favelas’ e ‘refugiados’”. *Ciência e Cultura*, vol. 67, n. 2, pp. 46–50.
- Wacquant, Loïc (2016): “Revisiting Territories of Relegation: Class, Ethnicity and State in the Making of Advanced Marginality”. *Urban Studies*, vol. 53, n. 6, pp. 1.077–1.088. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0042098015613259>. Acesso em: 11 mar. 2016.
- Waldely, Aryadne Bittencourt & Figueira, Luiz Eduardo (2018): “Eles fazem de tudo para pegar as pessoas’. Administrando narrativas dos solicitantes de refúgio no Brasil”. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, vol. 5, n. 2.
- Weate, Jeremy (2003): “Achille Mbembe and the Postcolony: Going Beyond the Text”. *Research in African Literatures*, vol. 34, n. 4, pp. 27–41.
- Whitaker, Beth Elise (2011): “The Politics of Home. Dual Citizenship and the African Diaspora”. *International Migration Review*, vol. 45, n. 4, pp. 755–783.
- Young, Iris Marion (1986): “The Ideal of Community and the Politics of Difference”. *Social Theory and Practice*, vol. 12, n. 1, pp. 1–26.

CAPÍTULO 4

Militarização como convivialidade: como mulheres definem e resistem à violência e à disciplina autoritária de gênero no cotidiano brasileiro

Izadora Xavier do Monte

Introdução

“Você acha que a reparação pelo que fizeram com a gente vai vir da caneta dos professores?¹ É mais fácil e mais comum matar com uma caneta de que se mata com uma arma.” Estou no andar térreo do Museu Judaico de São Paulo, ouvindo Débora

¹ Este texto foi publicado originalmente como “Militarization as Conviviality: How Women Define and Resist Gendered Everyday Violence and Discipline in Brazil”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 90, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2025. A tradução do inglês ao português para este volume é de Dominique Bennett e foi revisada pela autora. [N.E.]

Maria da Silva, pesquisadora do Departamento de Antropologia Forense da Unifesp e coordenadora do Movimento Independente Mães de Maio.² Ela discursa sobre racismo e democracia em uma mesa de um evento literário. A sua palestra começa com a história de como o movimento que ela coordena nasceu – depois que seu filho foi morto por um tiro de um policial quando voltava para casa após comprar antibióticos para curar uma dor de dente. Eu reparo em um casal sentado à minha frente, a mulher se emociona, segurando com força o braço do seu parceiro.

No Brasil, a produção e exportação de armas de fogo aumentaram significativamente com a empresa brasileira de armas de pequeno porte Taurus pleiteando ser uma das maiores fabricantes do mundo.³ Houve também um aumento significativo no número de brasileiros armados, número que dobrou em 2022 para quase 3 milhões de pessoas (Lisboa, 2023). “Mas as armas que mais matam são as canetas dos deputados”, afirma Débora Maria da Silva. Segundo ela, são essas canetas que aprovam o aumento de orçamentos militares, flexibilizam leis de controle de armas e atendem aos interesses da indústria armamentista brasileira.⁴

“Por que vocês insistem em pesquisar a gente? Vão pesquisar os seus próprios pais e onde o dinheiro dos impostos deles está indo.” Quando Débora Maria para de contar a história da morte do seu filho e começa a fazer perguntas para o público, o casal à minha frente não demonstra emoção nenhuma. “É a caneta branca, a caneta do Largo do São Francisco,⁵ que é culpada. Vivemos uma vida militarizada,” ela continua. “A democracia não existe no Brasil, porque ela não existe para as pessoas negras, mulheres e

2 Em maio de 2006, o Primeiro Comando da Capital (PCC), maior grupo de narcotráfico de São Paulo, assassinou 40 policiais e agentes do Estado. Em resposta, a Polícia Militar paulista intensificou suas já recorrentes operações repressivas e lançou uma onda de violência nas periferias da cidade. Essa ofensiva durou cinco dias e resultou na morte de 500 a 600 pessoas na região da Baixada Santista. Mães de Maio foi criado como resposta ao que o grupo passou a denominar de Crimes de Maio. À frente do movimento está Débora Maria da Silva, cujo filho, Edson Rogério da Silva Santos, gari de 29 anos, foi morto pela polícia em 2006. Ver International Human Rights Clinic e Justiça Global, 2011; Laboratório de Análise da Violência, 2008; Defensoria Pública do Estado de São Paulo, 2015; Movimento Mães de Maio, 2011, 2016.

3 Ver o perfil do Brasil em Campaign Against Arms Trade (2025).

4 “A recente expansão do setor de defesa no Brasil contou com o entusiástico apoio de um pequeno grupo de políticos. Empresas de armamentos investiram fortemente na aproximação com membros do Congresso Nacional e das assembleias legislativas estaduais, com 30 candidatos recebendo um total de US\$ 530 mil em doações durante a mais recente campanha presidencial em 2024. Vinte e um foram eleitos. Somente uma empresa, a Companhia Brasileira de Cartuchos, a principal produtora nacional de munições e uma das maiores do mundo, repassou quase US\$ 200 mil a 16 políticos. Esses mesmos parlamentares também têm atuado para flexibilizar a legislação sobre acesso a armas para brasileiros, com o objetivo de facilitar amplamente o acesso da população ao armamento – isso em um país com cerca de 42 mil mortes por armas de fogo por ano” (Muggah e Thompson, 2017).

5 Largo do São Francisco é uma tradicional Faculdade de Direito no centro de São Paulo.

classe trabalhadora. Por enquanto, os nossos filhos pagam o preço: logo, logo vão ser os de vocês porque essa militarização vai transbordar.”

Neste capítulo, eu gostaria de refletir sobre as canetas assassinas e os efeitos de transbordamento da militarização. Essa reflexão se desenvolve a partir da minha pesquisa de doutorado, durante a qual entrevistei e observei militares brasileiros atuando na missão de paz da ONU no Haiti (Xavier do Monte, 2023a, 2023b, 2022). Meu trabalho dialoga com um corpo crescente de literatura na sociologia política internacional que busca compreender como o aumento de missões humanitárias e a transformação dos conflitos globais afetam a concepção que os militares têm sobre o que significa ser um(a) soldado(a).⁶ Ou seja, é um trabalho que desafia as relações internacionais convencionais e as abordagens da ciência política no que diz respeito à paz e ao conflito, uma perspectiva que frequentemente vem de cima para baixo e foca em estratégia, interesses nacionais e blocos geopolíticos. Ao invés disso, procurei entender a missão militar investigando os modos de pensar dos soldados brasileiros e explorando os sentidos que eles atribuíam às suas operações humanitárias. O objetivo era captar os discursos, as ideias e as concepções dos militares brasileiros envolvidos nas operações de manutenção da paz no Haiti.⁷

A partir do mesmo referencial crítico que utilizei para estudar o contingente militar brasileiro no Haiti, passei a olhar para outras dinâmicas de segurança no Brasil a fim de compreender como o gênero interage com as percepções brasileiras de paz, guerra, segurança e militarização.

Em 2020, durante a pandemia de Covid-19, eu estava especialmente focada em pensar o gênero em relação ao processo de militarização brasileira. Minha pesquisa se inspirou em uma ideia apresentada pelos próprios militares (todos homens) durante as entrevistas: a de que suas ações no Haiti não diferiam, em essência, das realizadas no Brasil.⁸ Naquela época,

6 Ver, em especial, Olsson, 2015; Daho Grégory e Jouhanneau, 2019; Delori, 2019; Fassin e Pandolfi, 2010; Bigo, 2015; Ambrosetti, 2012.

7 Embora isso possa parecer elementar para sociólogos e antropólogos, uma breve revisão de periódicos de relações internacionais ou ciência política, com buscas por termos como *“local turn”* ou *“sociological turn”*, revela o quão complexa e contestada essa discussão ainda é no campo da política internacional.

8 Desde 2006, o Exército brasileiro tem participado do esforço de “pacificação” de bairros no Rio de Janeiro. Em outras palavras, tem empregado as chamadas “operações de garantia da lei e da ordem”, previstas na Constituição de 1988 (e designadas pela sigla GLO), embora tais operações só tenham sido implementadas nos anos 2000. O Exército, atuando sob o mandato GLO, age em apoio às forças policiais na retomada de territórios considerados pelo Estado como locais sob controle de grupos ligados ao narcotráfico. Dada a semelhança entre as atividades realizadas no Rio de Janeiro sob o regime GLO e aquelas desempenhadas no Haiti durante as operações humanitárias (operações de retomada territorial,

deparei-me com vídeos, postagens no Instagram e transmissões ao vivo no YouTube de diferentes movimentos de mães organizadas contra a violência e o terrorismo de Estado, o que acabou me levando ao evento no museu descrito anteriormente. À medida que aprofundava a investigação, encontrei uma ampla produção acadêmica e textual sobre essas mulheres, em sua maioria mulheres negras que perderam familiares devido à violência da polícia ou do Exército. Essas mulheres criticavam a presença militar e policial em suas comunidades, denunciando o sistema de segurança pública e de militarização no Brasil.

O trabalho de Juliana Farias (2020), que irei discutir nas seções seguintes, oferece contribuições valiosas para esse campo. Ela identifica um corpo crescente de pesquisas sobre a mobilização das mães, rastreando suas origens em autoras como Márcia Leite (2004), Patrícia Birman (2021) e Adriana Vianna (Vianna e Farias, 2011). Farias et al. (2020) destacam como a mobilização das mães tem sido fonte de reflexão para as áreas de antropologia urbana, antropologia do Estado, direito, estudos sobre violência, sociologia da saúde e assistência social.

Ao acompanhar esses debates, notei que a colaboração entre coletivos e o mundo acadêmico não se dá sem tensões. Mulheres integrantes dos coletivos de mães frequentemente demonstram desconfiança em relação às universidades. As preocupações são muitas: escreve-se e fala-se demais sobre essas mulheres; muitos diplomas são concedidos a partir de suas histórias; muitos *lattes* se expandem enquanto há pouca mudança concreta na forma como a Polícia Militar (PM), as Forças Armadas Brasileiras (FAB) e o Estado tratam suas comunidades. A falta de responsabilização de agentes estatais que matam aqueles que deveriam proteger continua alarmante.

Em 2024, na primeira vez que me encontrei pessoalmente com uma das coordenadoras de um desses movimentos, que já havia entrevistado, ela me perguntou de forma direta: “No que deu aquela entrevista que fizemos?” Admiti, meio sem graça, “Por enquanto nada”. Essa conversa aconteceu apenas algumas semanas após a absolvição do policial acusado de atirar no filho dela de 19 anos enquanto ele caminhava até a casa da avó. Ela me olhou com seriedade e disse, “É, isso é a Universidade”.

patrulhamentos e bloqueios), são frequentes as comparações entre o Rio de Janeiro e o Haiti. Alguns especialistas e formuladores de políticas públicas falam inclusive em uma “sinergia” entre os dois locais, considerando que o Exército tem sido empregado em “teatros de operações” semelhantes, com objetivos próximos. Ver: Müller e Xavier do Monte, 2025; Xavier do Monte, 2024.

Talvez ela tivesse a esperança de que a entrevista ajudasse a mudar o veredito, o que talvez explique sua concordância em falar comigo. Não ajudou.

Meses mais tarde, fui a uma Conferência na Universidade Estadual do Rio de Janeiro organizada pelo Instituto Memória, Direito e Justiça Racial (IMDJR). Desde 2021, venho ministrando um curso breve sobre estudos críticos de segurança em diversas instituições. Inicialmente oferecido como curso de inverno na Universidade de São Paulo, o conteúdo foi depois adaptado para um grupo de ativistas da Baixada Fluminense, região marcada por altos níveis de violência policial, miliciana e do narcotráfico. O IMDJR realiza trabalho político na região, com foco em pautas como o desfinanciamento da polícia e a crítica à militarização. Também colaborei com eles participando de uma de suas conferências.

Durante um dos painéis, após a apresentação do meu trabalho sobre gênero, raça e militarização, uma participante pegou o microfone. Ela disse que não precisava que a Universidade falasse para ela o que significa ser uma mãe que perdeu o filho devido à violência do Estado, mas reconheceu que: “Isso não significa que o que vocês [acadêmicos] fazem não tenha um propósito.” Ela falou que aprender sobre leis e direitos e ser empoderada para enfrentar a polícia transformou suas interações com o Estado e pediu aos presentes mais produções *daquele* tipo.⁹

Essas demandas iam além da mobilização de mães. A militarização é um fio condutor conectando grupos de mulheres muito diferentes.

Era final de tarde no Armazém do Campo em Campos Elísios. O local amplo, bem iluminado, localizado em uma área mais popular que a penumbra do Museu Judaico onde eu havia ouvido Débora Maria da Silva falar antes, abriga uma livraria, um café e um mercado que vende produtos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). De vez em quando, eu compro arroz e feijão orgânico aqui, produtos cultivados pelos produtores do MST. No meu bairro de perfil progressista, de esquerda e *queer*, bonés e camisetas do MST se tornaram um símbolo *cool*. Mas eu não

⁹ É curioso passar de um estudo sobre militares para um estudo sobre aqueles que afirmam ter suas vidas militarizadas – nunca me perguntei o que eu devia aos militares ao escrever sobre eles. Pelo contrário, para que eu pudesse me sentir livre para escrever o que considerasse relevante, imaginei que eles já controlam o suficiente do que é dito a seu respeito. Quando entrevistei os militares, eles também partiam do pressuposto de que o que eu escrevesse os beneficiaria, ou de que eu era uma psicóloga indo checar como eles estavam, ou então se despediam de mim seguros de que eu estava “do lado” deles, dizendo “conte para o pessoal como estamos trabalhando duro”.

estava ali para comprar coisas, eu tinha marcado um encontro com uma integrante do setor de gênero do MST.

O meu interesse nas mulheres do MST surgiu do meu foco mais amplo em mulheres brasileiras resistindo à militarização. A cada ano, no dia 8 de março, o Dia Internacional da Mulher, as mulheres do MST organizam uma série de ações ao redor do país. “Ações” talvez seja um termo mais preciso do que “eventos”, já que o MST realiza, com frequência, ações diretas voltadas ao enfrentamento da grilagem de terras e de outros inimigos da classe trabalhadora, em consonância com sua ideologia marxista-leninista. Em 2024, o Movimento escolheu marcar o Dia Internacional da Mulher com um protesto exclusivamente feminino em frente ao *showroom* da Taurus, em São Paulo. A Taurus, maior fabricante de armas do Brasil, é responsabilizada por Débora Maria da Silva por fomentar a militarização das comunidades negras e pobres.

Enquanto compartilhávamos um café agroecológico no Armazém do Campo, integrantes do setor de gênero e da frente internacional explicaram que a violência armada constitui uma preocupação central para o MST desde o massacre de Eldorado do Carajás, um conflito rural ocorrido na década de 1990 no qual 19 militantes foram assassinados pela polícia no estado do Pará (Amnesty International, 2006). Recentemente, após o assassinato de uma companheira por seu parceiro e diante da divulgação, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, de dados que apontam para o aumento da violência armada em áreas rurais (especialmente contra mulheres), as camponesas do movimento incluíram a pauta da indústria armamentista em sua luta. Essas reflexões culminaram no protesto realizado em 8 de março.

Dividimos uma tapioca generosamente recheada com queijo, enquanto discutimos como a militarização se manifesta em áreas rurais e urbanas e como ela tem a ver com quem segura a arma e com quem está do outro lado, na mira do cano. Não se trata apenas de violência policial; trata-se da presença de homens armados por toda parte – sejam eles policiais, jagunços a serviço de latifundiários ou outros. Refletimos, com perplexidade, sobre a ineficácia dessa militarização generalizada em promover uma sensação de segurança entre as mulheres e sobre como o gênero é fundamental para compreender os fatores que estruturam essa dinâmica em particular.

Cinco meses após as mulheres do MST ocuparem a calçada em frente ao *showroom* da Taurus, a cerca de 14 quilômetros dali, jovens se reuniram

sob o tímido sol paulistano na Praça da República. Entre elas, estavam quatro mulheres jovens integrantes do movimento estudantil Juntas, vinculado ao Partido Socialismo e Liberdade (Psol). Elas se manifestavam contra o que denominaram “militarização das escolas”, uma política do governo do Estado de São Paulo que acompanha uma tendência recente no Brasil: a utilização de verbas da educação para a contratação de policiais militares da reserva para desempenhar funções administrativas e ministrar conteúdos relacionados à ética e à disciplina em escolas públicas estaduais. Sob uma faixa com os dizeres “Minha escola não é quartel”, elas denunciaram essa política como um projeto repressivo, voltado à contenção da dissidência e à imposição de um controle militarizado sobre os estudantes, substituindo a educação por concepções racistas e heteronormativas de disciplina, hierarquia e autoridade.

Essas vinhetas ilustram como mulheres brasileiras – rurais e urbanas, jovens e idosas, negras e brancas, mães e aquelas que contestam os papéis de gênero preestabelecidos – nomeiam e resistem a diversas formas de militarização. Mas o que significa exatamente militarização e por que ela é uma preocupação para as mulheres brasileiras? Perspectivas feministas e *queer* nos estudos críticos de segurança têm destacado como nossas sociedades se estruturam a partir da distribuição desigual da violência e da proteção. Essas abordagens teóricas têm muito a oferecer – e também a ganhar – com as mobilizações das mulheres brasileiras. Elas podem contribuir para definir com maior precisão o conceito de militarização e fortalecer os movimentos e a produção acadêmica voltados à sua contestação.

Por que e de que maneira grupos tão diversos de mulheres recorrem à mesma palavra – militarização – para descrever os problemas que enfrentam? O que essas diferentes compreensões têm em comum com a literatura especializada já existente sobre o tema? E como o gênero pode oferecer uma lente analítica para compreender a militarização “de baixo para cima”? Como o conceito de convivialidade (Costa, 2019) pode nos ajudar a analisar a militarização a partir de perspectivas generificadas, sexualizadas e racializadas, conectando os distintos grupos aqui mencionados: mães negras de favelas e periferias, mulheres sem-terra no campo e jovens urbanas dissidentes de normas de gênero atuantes no movimento estudantil?

Quando falo sobre a militarização como convivialidade, não estou sugerindo que a militarização pode ser igual a coexistência harmoniosa. A convivialidade, nesse contexto, não diz respeito à harmonia,

mas à dinâmica de “viver juntos” e às desigualdades inerentes a essas dinâmicas. As mulheres brasileiras insistem que a militarização molda suas interações diárias, sua convivência com as outras pessoas, afetando como elas desempenham seus papéis e vivem suas vidas como *mulheres*.

Como veremos na primeira seção deste capítulo, a literatura de relações internacionais e ciência política costuma abordar a militarização como o controle do aparato estatal pelas Forças Armadas ou como o uso de ameaças existenciais à segurança nacional para restringir o Estado de Direito. A militarização é frequentemente associada à forma como se dá o treinamento policial ou aos orçamentos do Estado. Desde a ascensão de Jair Bolsonaro à presidência da República em 2018, o conceito de militarização retornou ao léxico da ciência política com esse mesmo enfoque: a discussão sobre a influência de generais na política e a fragilidade do controle civil sobre a democracia brasileira. A antropologia urbana brasileira tem buscado atualizar o conceito ao aproximá-lo dos debates sobre convivialidade, com ênfase nos seus impactos sobre o dia a dia das populações brasileiras periféricas.

Para a literatura especializada, a militarização é claramente uma preocupação política. Mas essas abordagens não conseguem dialogar com a prática política e com as preocupações dos movimentos que se opõem à militarização, tampouco compreendem o que, na experiência desses grupos, é central para enfrentar a militarização hoje. Mesmo quando reconhecem que a militarização vai além do aparato estatal, tendem a tratá-la como algo recente, excepcional ou como uma anomalia em relação a formas usuais de lidar com a violência estatal.

Por isso, na segunda seção deste capítulo, apresentarei algumas contribuições do campo das relações internacionais feministas sobre a militarização. Acredito que esses *insights* podem nos ajudar a compreender de maneira mais precisa as mobilizações de mulheres brasileiras contra a militarização. Reciprocamente, ao adotarmos os conceitos de militarização desenvolvidos pelas feministas do campo das relações internacionais, talvez possamos ser mais úteis para os movimentos que se posicionam contra esse processo.

Esse movimento analítico também converge com os debates sobre convivialidade. Ele permite situar a militarização como um processo contextual e histórico que envolve uma série de instituições para além daquelas formalmente governamentais. Ele também nos possibilita pensar

a militarização para além das Forças Armadas, como disposições e lógicas cotidianas. Nesse sentido, considero que o conceito de convivialidade levanta questões críticas para se pensar o militarismo – e contribui para compreender melhor as formas como os coletivos de mulheres têm pautado o debate sobre a militarização.

A fim de ampliar o arcabouço teórico da convivialidade, no entanto, proponho que vejamos a militarização e a convivialidade como fenômenos generificados. Para isso, não basta nos interessarmos pelas vidas das mulheres e por seu trabalho político (Enloe, 2007), é necessário adotar uma análise de gênero dessas vidas e desse trabalho. Em especial, é preciso considerar de que forma essas experiências são impactadas e constituídas em relação à oposição hierárquica entre o masculino e o feminino como princípio organizador da convivialidade. Uma análise de gênero parte do pressuposto de que as vidas das mulheres são resultado das relações de poder que definem um conjunto de possibilidades e lugares sociais para os homens e para o masculino, e um conjunto oposto e subordinado para as mulheres e para o feminino.¹⁰ Compreender como isso acontece é fundamental para desestabilizar as hierarquias que sustentam a sociedade. Essa compreensão também incide sobre a maneira como entendemos a política e a militarização.

Definições para militarização

O conceito de militarização surge na literatura da ciência política para descrever a ascensão ao poder de líderes militares em regimes autoritários da América Latina apoiados pelos Estados Unidos na década de 1970 (Bigo e Guittet, 2004). Também tem suas raízes em um processo que ocorreu no Reino Unido na década de 1980. Durante a greve dos mineiros, confrontos entre os mineiros e a polícia, nos quais a polícia foi subjugada – resultaram na transformação de unidades de proteção civil em unidades de apoio policial. Essas unidades passaram a adotar treinamentos baseados em princípios e materiais militares juntamente com grupos de patrulha especiais

¹⁰ Ser homem ou ser mulher, nessa interpretação, não é anterior a essas definições pelo poder – não é função de uma biologia ou de uma anatomia; ser homem ou ser mulher quer dizer se posicionar dentro de relações sociais, econômicas, linguísticas, simbólicas e culturais que constroem a diferença sexual e dão sentido a corpos e biologia.

originalmente encarregados de controlar bairros pobres de Londres (Jobard, 2008).

“Para-militarização” é o termo empregado na literatura criminológica da década de 1980 para descrever esse processo durante o governo de Margaret Thatcher. Tratava-se de uma mudança em direção a “uma filosofia, um treinamento e uma organização quase militar da polícia”, acompanhada de uma nova ênfase na “gestão de multidões” tanto em termos de atividade quanto de função. Isso representava uma mudança da concepção tradicional da polícia na Grã-Bretanha metropolitana¹¹ como força não armada, controlada por civis e intencionalmente distinta das forças armadas. O foco mudou da proteção à população à proteção da ordem pública – uma virada repressiva que incluiu um treinamento mais violento, promovendo mentalidades mais discriminatórias entre os agentes da polícia britânica (Jefferson apud Jobard, 2008). Nesse contexto, a militarização está associada à transformação institucional do policiamento em direção a estruturas hierárquicas de comando. Os policiais que antes eram formados para avaliar e mediar situações específicas passaram a ser cada vez mais submetidos à hierarquia e à disciplina – mudança que é vista como correlata à escalada da violência policial.

Desde então, e especialmente após o 11 de setembro, a literatura de sociologia política usa o conceito da militarização para descrever o modo como democracias liberais na Europa Ocidental e nos Estados Unidos têm respondido à “guerra ao terror”. Sob essa interpretação, a militarização é associada a ataques às liberdades civis e ao devido processo legal, justificados em nome da dita ameaça existencial do terrorismo. Militarização aparece, dessa forma, como o oposto do Estado de Direito. Bigo e Guitet (2004) argumentam que a militarização envolve o uso político de uma ameaça avassaladora para justificar restrições à justiça e aos direitos individuais. Isso abre caminho não apenas para a “militarização tática da polícia”, mas também para uma participação crescente das Forças Armadas em assuntos de segurança interna, esmaecendo as fronteiras entre as funções

11 O trabalho de Julian Go sobre a polícia dos Estados Unidos tem ainda outro ponto de vista sobre a militarização e o imperialismo. Ele define a militarização da polícia como uma evolução das táticas e dos objetivos que eles tinham graças, no caso da polícia dos Estados Unidos, à experiência com a guerra Americana-Filipina no final do século XIX. Os veteranos importaram as suas técnicas imperiais à polícia local, argumenta Go, devido ao que ele denomina “homologias de campo”, ou seja, a presença de pessoas não brancas em determinados territórios metropolitanos que inspiraria o uso, por parte da polícia, das mesmas formas de controle empregadas pelo Exército estadunidense em territórios coloniais. Ver Go, 2020.

da polícia e do Exército. Com ambas as dinâmicas baseadas em um discurso de excepcionalidade, estabelece-se um “clima geral de guerra”.

Essa tendência é apresentada como algo novo no caso da Europa Ocidental, mas a novidade reside, na verdade, na manutenção de um discurso oficial de subordinação das Forças Armadas à autoridade civil, ao mesmo tempo que se amplia o uso de práticas militares antes aplicadas majoritariamente nos contextos coloniais (Go, 2020). Em todo caso, o foco recai sobre os discursos de exceção política que passam a inscrever, nas práticas cotidianas, modos de funcionamento que deveriam ser reservados a situações extremas e excepcionais. Embora os discursos pós-11 de setembro atribuam essas práticas ao combate ao terrorismo, Bigo e Guittet, juntamente com outros pesquisadores que estudam casos do Reino Unido, da França e da Itália, argumentam que grande parte dessa lógica de militarização é anterior a 2001. No caso específico do Reino Unido, o conflito na Irlanda do Norte é frequentemente citado como início da aplicação doméstica, na metrópole, de lógicas coloniais – e, desde então, qualquer nova ameaça tem sido classificada como excepcional, com o intuito de justificar a intervenção militar e a suspensão de garantias do Estado de Direito. A principal preocupação nesse debate diz respeito à real eficácia das medidas antiterroristas, sobretudo diante de suas significativas violações às normas das democracias liberais.

Em uma outra perspectiva, a Bonn International Centre for Conflict Studies mantém o Global Militarization Index [Índice de Militarização Global] (Bonn International Centre for Conflicts Studies, 2022) para medir os gastos militares referentes a orçamentos do governo. Aqui, a militarização se refere a um aumento de investimento em preparação para a guerra, caracterizado por maiores gastos com armamentos e soldados em proporção ao PIB, bem como por outros indicadores, como a comparação entre o tamanho das Forças Armadas e o número de médicos *per capita* em um determinado país.

No Brasil, desde a ascensão de Jair Bolsonaro ao poder, alguns analistas têm focado na influência renovada do que tem sido chamado de “partido militar” na política nacional. Retomando a definição original de militarização, essa análise destaca o ressurgimento de oficiais militares no centro da cena política. Durante o governo Bolsonaro, 11 generais da reserva foram nomeados ministros e militares foram designados para diversos níveis da administração pública em uma velocidade sem precedentes desde o retorno do Brasil à democracia representativa em 1989 (Ferraz, 2022).

Parte da literatura em ciência política no Brasil tem explorado a militarização como um obstáculo à “civilianização” do país, isto é, o completo controle civil do governo, e também como um legado do período autoritário (Akkoyunlu et al, 2022; Nobre, 2020; Leirner, 2020). Porém, tal abordagem enfrenta os mesmos desafios de estudos mais abrangentes sobre a violência na ciência política e nas relações internacionais. Esse foco na alta política da defesa nacional, da segurança interna ou dos aparatos estatais parte do pressuposto de que o Estado é uma entidade homogênea e racional, guiada por interesses nacionais, o que ignora dinâmicas mais sutis. Uma outra forma de conceituar a militarização, no entanto, tem emergido em diálogo com os estudos sobre convivialidade.

As abordagens do “pluralismo violento” ou do “pluralismo jurídico” buscam superar essa concepção. Elas tentam evidenciar como, sobretudo nas periferias brasileiras, os indivíduos frequentemente negociam com múltiplas lógicas de convivialidade, que vão além das do governo.

Gabriel Feltran, por exemplo, conceitualiza militarização como um dos “elementos discursivos de um movimento de massa”, juntamente com o anti-intelectualismo e o monetarismo empreendedor, que se tornou parte das vidas cotidianas de brasileiros de diferentes classes sociais (Feltran, 2020b, p. 13). Ele define militarização como o apoio popular à tortura praticada pela polícia e à humilhação da população. Embora eu acredite que necessitamos de uma definição mais rigorosa de militarismo/militarização no contexto brasileiro,¹² a obra de Feltran sobre convivialidade oferece uma lente analítica valiosa. Ele analisa como, “na América Latina, a pragmática da vida cotidiana – ou convivialidade – estrutura a gestão da distribuição da violência por meio de diferentes ordens sociais plurais e desiguais” (Feltran, 2020a, p. 1). Ao invés de usar a militarização como algo que descreve o entusiasmo popular pela violência policial, eu acredito que ele está mais perto de uma análise da militarização como convivialidade

12 Essa definição teórica de militarização como um conjunto de valores também pode ser encontrada, por exemplo, na obra de Vladimir Safatle. Em um artigo publicado na revista *Crisis & Critique*, “militarização” e “fascismo” são apresentados como nomes de uma mesma lógica social, definida como: “uma sociedade organizada por massacres administrativos periódicos, por meio de chacinas policiais destinadas a lembrar setores da população sua condição de ‘matáveis sem lágrimas’, sem precisar justificar sua violência por meio do imaginário de riscos constantes contra os ‘bons cidadãos’. Ela precisa fazer do medo um afeto político central. Isso funciona como uma justificativa para organizar a sociedade de uma forma a ter o ‘direito de se defender’ e, na última instância, na forma de milícias armadas. Por outro lado, essa mesma lógica alimenta a indiferença e a desafeição social. Isso cria um bloqueio a qualquer possibilidade de surgimento de uma solidariedade genérica, naturalizando as lógicas de predação social”. Ver Safatle, 2024, pp. 121–141.

quando ele expõe a ideia de que o conflito urbano decorre do fato de diferentes regimes normativos não são compartilhados por pessoas que, na prática, vivem juntas. Isso se manifesta especialmente no sentido já mencionado: ao deslocar a análise de uma compreensão do Estado como um sistema e uma ideia coerente para uma compreensão do Estado enquanto processo. Para o autor, isso significa afastar-se de conceitos normativos como democracia, cidadania e República para explorar as dinâmicas violentas e os conflitos que operam no Brasil. Sua proposição de militarização como um conceito ideológico que observa os processos políticos “de baixo para cima” ressoa neste capítulo.

Porém, como Anne-Marie Veillette (2020) argumenta, o arcabouço teórico do pluralismo normativo falha em incorporar a dimensão de gênero em sua análise. Incorporar gênero, no entanto, não é o mesmo que incorporar mulheres. A obra de Gabriel Feltran sobre convivialidade e violência (2020b), por exemplo, faz referência a uma informante central, Maiana, mas não considera o gênero uma categoria de análise. Embora utilize as narrativas contadas por Maiana, bem como sua trajetória de vida, o autor não analisa o que essas experiências revelam sobre a distribuição desigual da violência segundo o gênero, nem sobre os regimes normativos plurais que operam no Brasil. Maiana relata as vidas de seus filhos, cujos conflitos e trajetórias permitem às leitoras compreenderem o verdadeiro “terceiro elemento” que escapa ao enquadramento normativo estabelecido para o debate na esfera pública: os jovens que ingressam no crime. O trabalho político de Maiana, suas múltiplas e simultâneas negociações com instituições e agentes do Estado, assim como com atores ilegais e informais, suas concepções sobre a moral familiar e o papel da mãe (enquanto figura tipicamente generificada), são mencionados como elementos de contexto, e não como dimensões analíticas relevantes em si mesmas.

A posição de Maiana, como negociadora navegando regimes diferentes, parece revelar que, ao invés de serem moral e normativamente segregados, esses sistemas compartilham uma qualidade patriarcal que a coloca na posição singular em que ela se encontra, dentro e fora de tudo. Haveria algo de generificado na militarização que essa literatura ainda não considera?

Definições feministas de militarização

Cynthia Enloe foi uma das primeiras autoras a problematizar a ausência de mulheres no estudo das relações internacionais e a criticar como o fenômeno chamado “internacional” é abordado. Nos seus livros *Does Khaki Become You?* (1983) e *Bananas, Beaches and Bases* (2014), ela mostra que a aparente ausência de mulheres na “cena internacional” é resultado do foco exclusivo em posições de poder. Ao examinar aqueles que apoiam os protagonistas da alta política – convencionalmente definida por temas como guerra, diplomacia e economia política – Enloe revela como as mulheres aparecem nas margens e nos bastidores. Além disso, ela demonstra que a política internacional não se limita aos grandes marcos – batalhas, conferências e cúpulas –, mas é, ao contrário, uma questão cotidiana. Não só as mulheres fazem a guerra, como a guerra faz as mulheres, especialmente por meio de suas experiências diárias.

Para Enloe, a militarização é o processo social e cotidiano por meio do qual a sociedade e os indivíduos tornam-se dependentes das instituições militares. Esse processo é acompanhado por uma intensificação da dependência na binariedade de gênero, que posiciona os homens como guerreiros e as mulheres como entes a serem protegidos.

Essa abordagem não parecia relevante durante a década de 1980, quando a corrida armamentista e o medo de uma bomba nuclear monopolizavam o discurso. O colapso da União Soviética, que surpreendeu mais do que apenas um cientista político na época (Lebow, 1994), revitalizou as ideias de Enloe, que se fortaleceram com o tempo. Enquanto professores renomados em Yale e Harvard, como Francis Fukuyama (1989), John Mearsheimer (1990) ou Samuel Huntington (1997), proclamavam que o fim da Guerra Fria e da competição entre superpotências representava “o fim da história” ou o “choque de civilizações”, Enloe e outras autoras voltavam-se ao conceito de militarização, por ela desenvolvido, para descrever aquilo que de fato passou a caracterizar o período pós-1989. Enloe demonstra que a militarização, enquanto norma internacional, estabelece a necessidade de criação constante de ameaças existenciais e fortalece os vínculos entre masculinidade, militarismo e política externa. Suas análises mostraram-se mais precisas do que as de seus contemporâneos, oferecen-

do explicações mais convincentes para fenômenos como a internacionalização da guerra na Síria (Balanche, 2013; Gani, 2021) e o expansionismo russo (Clément et al., 2022).

As definições feministas de militarização nas relações internacionais têm, desde então, focado em normas sociais mais abrangentes, conectando militarização e gênero ao que Enloe (2014) denominaria “as vidas cotidianas de mulheres”, um conceito que poderíamos chamar de convivialidade. Essas perspectivas contestam o pressuposto de que a preparação para a guerra existe em função da existência de inimigos do Estado. Um exemplo é a ideia de que a militarização dos Estados Unidos durante a Guerra Fria teria sido resultado da ameaça incontestável representada pelo comunismo. Em vez disso, Enloe propõe que a militarização é um processo derivado da nossa compreensão generificada da política – mais especificamente, do que ela considera ser uma compreensão masculina da política. O militarismo e a militarização são compreendidos como normas sociais, um conjunto complexo de ideias que propagam valores militares tanto na vida militar quanto na vida civil.

Apesar da sua crítica ao modo usual como os acadêmicos estadunidenses estudam a guerra, Enloe reproduz a tradição de construção teórica anglo-saxã de relações internacionais, ou seja, privilegia a teorização com uma abordagem relativamente flexível em relação à pesquisa empírica. Ela se inspira, por exemplo, em redes internacionais de mulheres, mas não as analisa sistematicamente. Seu interesse permanece voltado para a crítica teórica de conceitos como poder, segurança, entre outros (Humphreys, 2012; Sabaratnam, 2020).

Em um texto seminal para os estudos feministas no campo das relações internacionais, Enloe (2014) utiliza a sopa Campbell's como exemplo paradigmático da militarização da sociedade estadunidense durante a Guerra Fria. Famosamente imortalizada por Andy Warhol devido à sua embalagem distintiva com o desenho de um tomate, a Campbell's passou a comercializar seus produtos com personagens da franquia *Star Wars*, especialmente os cavaleiros Jedi. Enloe cita esse exemplo para ilustrar a crescente dependência da sociedade estadunidense em relação ao imaginário da guerra, que passa a se infiltrar até mesmo na comercialização de produtos básicos como sopa. Alison Howell (2018), no entanto, aponta que a militarização não começou com a iconografia de *Star Wars*; a própria ciência da logística e a ideia de enlatar sopa são produtos de inovações relacionadas à guerra no século XIX.

Um debate recente nas relações internacionais feministas é se a militarização é uma questão especificamente ligada à Guerra Fria ou se ela é mais disseminada do que estudiosas feministas predominantemente brancas e sediadas nos Estados Unidos reconheciam. Além disso, há uma tentativa de lidar com dois elementos cruciais anteriormente ausentes no debate mais amplo sobre guerra, violência e segurança nas relações internacionais: raça e colonialidade (Barkawi, 2016; Gani, 2021; Rossdale e Manchanda, 2021). A crítica de Howell (2018), em particular, concentra-se em expor as formas pelas quais o espaço civil é um mito liberal – assim como a distinção entre assuntos civis e militares. Praticar uma “curiosidade feminista” nas relações internacionais hoje passa não apenas por se questionar “Onde estão as mulheres?”, mas também, a partir de uma perspectiva situada, empírica e histórica (Harding, 1995), se perguntar “O que foi construído como distintivamente civil ou militar, para quem, e com base em quê?”.

No meu trabalho com os soldados em missões de paz, procuro mostrar como os militares brasileiros construíram sua própria ideia de “militaridade” e como essa concepção é amplamente distinta, por exemplo, da noção de “militaridade” do Exército francês (Xavier do Monte, 2020). Para os brasileiros, as missões de paz são “guerras de verdade”, travadas no exterior, em oposição às operações de “garantia da lei e da ordem” que costumam ocorrer dentro das fronteiras nacionais. Para os franceses, trata-se de um alívio da guerra ou um remédio para ela, porque são operações menos intensas do que os bombardeios da guerra ao terror realizados no Oriente Médio. Essas perspectivas diferentes não devem ser interpretadas como “falsas” ou “verdadeiras”, mas, do ponto de vista sociológico, como formas de compreender que não há nada inerentemente militar nas práticas que podem parecer as mais obviamente militares: o uso de armas para proteger um coletivo político contra uma ameaça percebida depende de uma série de características e experiências históricas para fazer sentido – inclusive para aqueles que portam as armas.

Howell (2018) também refuta a ideia de que certos domínios foram militarizados unicamente em razão da competição entre os Estados Unidos e a União Soviética. Ela mostra que áreas como a antropologia, as ciências da enfermagem e a logística, como mencionei anteriormente, foram moldadas por conexões com a guerra e a violência colonial desde o século XIX. Sua preocupação com os casos da polícia e das universidades

nos Estados Unidos evidencia como guerra e política estão entrelaçadas de um modo profundo, desafiando a noção de que a militarização transforma uma esfera supostamente civil e liberal em uma esfera militarizada.

Howell critica o conceito de militarização de Enloe por subestimar o grau em que a guerra está entranhada na vida cotidiana. Ela questiona a própria existência, na sociedade contemporânea, de um espaço que possa ser verdadeiramente dissociado da guerra. O espaço civil, segundo ela, é um mito, uma artimanha da política liberal para encobrir sua própria violência.

Então, na visão de Howell, a militarização não é um processo onde aspectos diferentes da vida civil se tornam cada vez mais dependentes das Forças Armadas, como Enloe sugere. Ao invés disso, Howell propõe que, se olharmos mais de perto, especialmente a partir da perspectiva de pessoas racializadas e de todos os *outros* da ordem liberal, é praticamente impossível identificar espaços ainda não afetados pela lógica da violência estatal. A militarização, nesse sentido, é o processo de manutenção de fronteiras e de controle por meio da violência. Como Chris Rossdale observa:

A noção convencional (e sempre questionável) de uma separação clara entre militar e civil, guerra e paz, torna-se hoje mais insustentável do que nunca. Ao invés disso, confrontamos um mundo social em que a produção de violência política organizada é um processo notavelmente cotidiano, e no qual poucos, se algum, domínios sociais podem reivindicar inocência. (Rossdale, 2019, pp. 53–54)

No Brasil, muitas mulheres diferentes têm tentado chamar atenção para o fato da militarização se estender muito além do *partido militar* ou do apoio à violência policial. A militarização, como elas descrevem, inclui a prática diária de negociar e resistir a homens armados, assim como o valor social atribuído à organização da sociedade em benefício deles. Isso está conectado às experiências de violência sexualizada e de gênero perpetradas por agentes do Estado e à permanente lógica de guerra que governa as periferias urbanas brasileiras; está ligada ao aumento do comércio de armas que agrava a violência armada contra mulheres em áreas rurais; está associada à imposição da polícia militar e de sua ideologia nas escolas e nos currículos escolares. Argumento que essas dimensões, por si só, apontam para a *militarização enquanto convivialidade*: uma forma particular de militarização, marcada pelo gênero, na qual homens armados – sejam eles

agentes do Estado ou não – recebem poder sobre a sociedade, moldando os papéis e as posições que as mulheres ocupam.

Ao questionarmos por que as mulheres insistem na dimensão convivial da militarização, podemos também revelar por que os “convencionistas” das relações internacionais, assim como outros cientistas políticos e atores, insistem na ideia de que a militarização seria uma parte excepcional da política – algo que ocorre “antes” da política ou fora dela, lá no alto da esfera da “alta política”. Ou estariam as mulheres simplesmente errando o alvo ao rotular como militarização ocorrências banais do cotidiano?

Mulheres e a militarização no Brasil

Militarizando a maternidade

A pesquisadora Anne-Marie Veillette (2020) procurou mapear o que as ações policiais em diferentes favelas no Rio de Janeiro significam para mulheres. Ela identificou, por meio de grupos focais, observação participante e entrevistas biográficas, os efeitos generificados do “pluralismo violento”. As mulheres são menos propensas a sofrer danos físicos ou a serem assassinadas, mas relatam outras formas de violência: invasões domiciliares, violência sexual e assédio (como serem chamadas de “vagabundas”), agressões racistas e homofóbicas, ameaças por parte da polícia e violência física – todas explicitamente justificadas pela suposição de sua cumplicidade com “traficantes”, o que implica uma posição e uma atitude de submissão das mulheres em relação aos homens em suas comunidades. Essas mulheres dizem que a polícia reduz todos os moradores das favelas e periferias a dois grupos generificados, ambos igualmente culpados: os homens são bandidos que precisam ser eliminados, e as mulheres, suas vítimas ou companheiras submissas/cúmplices.

Se a militarização tem uma dimensão subjetiva e ideológica, além de uma dimensão material, essa forma binária com foco no inimigo que a polícia teria e que os moradores da favela descrevem ilustra como a convivialidade pode ser militarizada. Mais ainda, como essa militarização é gene-

rificada. As pessoas não são vistas apenas como “o inimigo”, mas divididas entre “o inimigo” (que se presume ser homem) e “a mulher do inimigo”.

Nesse sentido, gostaria de propor uma reformulação do que Veillette e Elsa Dorlin (2019) denominam *dirty care* [cuidado sujo] – e que poderia, talvez, chamar de *cuidado militarizado*. Trata-se do trabalho realizado por mulheres em resposta à violência policial perpetrada contra homens próximos a elas, especialmente jovens. Esse trabalho inclui oferecer apoio emocional a familiares traumatizados, cuidar de feridos em decorrência da violência, visitar e apoiar os que estão encarcerados, organizar funerais e memoriais, além de realizar investigações e ações legais quando o Estado se mostra negligente. Tamanha vigilância permanente carrega ainda uma carga adicional de culpa materna: caso um filho seja morto pela polícia ou entre em conflito com a lei, as mães são responsabilizadas por não o terem “educado adequadamente”. Por outro lado, ter um filho que se torna policial ou soldado é visto como sinal de que a mãe cumpriu bem seu papel. De certa forma, “limpar” a imagem do filho também representa uma tentativa de limpar a própria imagem materna. Esses papéis maternos – o que caracteriza uma “boa” mãe ou uma mãe “ruim” – são militarizados segundo linhas ideológicas que oscilam entre o apoio e a resistência à violência de Estado.

A pesquisadora Juliana Farias (2020) escreveu sobre os agora proibidos *autos de resistência*, uma previsão administrativa herdada do período da ditadura no Brasil, que permitia à polícia classificar qualquer morte por ela causada como auto de resistência, impedindo, assim, a realização de investigações ou a responsabilização dos agentes envolvidos. Há casos de registros de autos de resistência contra vítimas com apenas dois anos de idade (G1, 2019), o que atesta o uso indiscriminado e impune desse dispositivo. Oficialmente, no entanto, a existência dos autos de resistência permitia ao governo sustentar estatísticas que descrevem o conflito nas periferias brasileiras como um embate mais ou menos simétrico entre “mocinhos” e “bandidos”.

O trabalho de Farias, conforme ela mesma descreve, adota a posição epistemológica das mães. Graças a essa escolha, que é também antropológica, a militarização assume um duplo significado. Do ponto de vista do Estado, a militarização aparece como o processo de armar os homens e exercer domínio sobre um território. Trata-se da perspectiva das forças policiais e militares, que apresentam o que ocorre nas periferias brasileiras como o resultado de um confronto entre forças opostas e equivalentes: de um lado, o Estado; de outro, uma entidade exterior e antagônica a ele. Sob o ponto

de vista epistemológico das mulheres, no entanto, a militarização representa uma lógica que torna cidadãos como elas próprias e aqueles que lhes são próximos – pessoas negras e pobres, em conflito ou não com a lei – *matáveis* sem que haja responsabilização. Ou seja, ao invés de tratar apenas da quantidade de militares no poder ou das táticas institucionais por eles empregadas, a militarização é uma lógica, uma forma de ver o mundo e um modo de governança que mantém parte da população sob cerco permanente. É o que separa mãos boas e ruins, negras e brancas, e define quem ocupa um papel de cuidado, que inclui seguir cuidando dos mortos, em resistência às decisões e aos discursos institucionais que continuam os matando mesmo após a morte, por meio da morte simbólica que ocorre quando jovens são representados como inimigos profanos, passíveis de serem mortos.

A militarização como um continuum generificado de violência

Um vídeo abre com mulheres vestidas de preto correndo pela calçada, suas cabeças e seus rostos estão cobertos. Uma delas veste um *keffiyeh* palestino. Sobreposta a essa cena, aparece uma matéria de jornal com o logotipo da Taurus e uma legenda afirmando que a Taurus é a “maior empresa do setor” no Brasil. Em seguida, há uma imagem de mulheres com os rostos cobertos, segurando bandeiras vermelhas e faixas, uma delas diz: “A cada sete minutos uma mulher é assassinada no Brasil”; outra diz: “Palestina Livre”. Ao fundo, vê-se o logotipo da Taurus na fachada de um edifício.

As bandeiras vermelhas trazem o emblema do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e as mulheres têm os seus rostos cobertos com lenços verdes estampados com flores. A câmera mostra manchas vermelhas, que lembram manchas de sangue provocadas por disparos, mas visivelmente é uma tinta vermelha espalhada sobre as paredes negras da fachada – um ato simbólico de protesto.¹³

13 A imagem dessa ação remete a outros protestos contra a guerra e a indústria armamentista, como o caso das três ativistas pela Palestina presas em New Hampshire, nos Estados Unidos, durante um protesto contra a Elbit Systems, fabricante israelense de armas. Em uma publicação na conta do Instagram *@anti_imperialist_resistance*, datada 18 de novembro, é possível ver a fachada da Elbit Systems – com cores e tipografia semelhantes às da Taurus – também coberta com tinta vermelha do mesmo tom.

Surge outra manchete de jornal, afirmando que as armas de fogo são o principal instrumento utilizado para matar mulheres no Brasil. Outras manchetes aparecem, reforçando o conteúdo narrado pela voz em *off*. As imagens das pessoas mencionadas pela narração se alternam com trechos desfocados do grupo de mulheres segurando faixas na calçada em frente ao *showroom* da Taurus.

O título do vídeo, tal como aparece na própria filmagem, é “Mulheres Sem Terra denunciam Taurus por aumento do feminicídio no Brasil”. A legenda do vídeo publicado pelo perfil do Movimento Sem Terra (64.100 inscritos) em 8 de março de 2024 informa: “Mulheres Sem Terra em ato na Taurus”. A voz em *off* diz:

As mulheres sem-terra tão aqui hoje na Taurus para denunciar essa empresa assassina, que é financiadora de genocídio não só no Brasil, mas em todo o mundo. Nós, que somos os povos do campo, das águas e das florestas, vivemos diariamente essa violência sistemática que nos assassina. E não é só pela produção de armas, que tira milhares de vidas, mas é também pelos seus donos, que são verdadeiros inimigos da classe trabalhadora, são invasores de terras indígenas no Brasil, financiadores do golpe, tão associados à bancada da bala, do agro e da morte no Congresso, e alimentam campanhas golpistas como a do Ricardo Salles e de candidatos como Luís Felipe de Orleans e Bragança, do PL de São Paulo.

No governo Bolsonaro, com a facilidade de acesso às armas, a Taurus quadruplicou a sua receita. A gente tá vivendo um momento perverso, em que a produção de armas, o golpe e o agronegócio se unificam para sustentar esse modelo de destruição dos nossos corpos, dos nossos territórios e a destruição ambiental. A gente veio aqui hoje também para denunciar o feminicídio, lembrando que a arma de fogo é hoje responsável por 51% dos assassinatos de mulheres, dessas mulheres, 70% são mulheres negras.

Essa ação hoje é uma ação pela vida – pela vida de todas as mulheres. É pela vida da Nega Pataxó, e pela vida das mulheres palestinas que estão sendo assassinadas na Faixa de Gaza junto com suas crianças e seus bebês, e por todas as mulheres originárias que já perderam as suas vidas na sua luta pela terra. Lutaremos. (Movimento Sem Terra, 2024)

Nesse momento, um coro de vozes femininas, que já tinha sido parte da trilha sonora do vídeo, se sobrepõe à narração. O coro repete duas vezes

as palavras escritas em uma das faixas: “Por nossos corpos e territórios, nenhuma a menos [Ni Una Menos]”.¹⁴

Nessa ação, a Taurus, fabricante de armas de fogo, foi alvo por representar uma peça central de um processo descrito como “modelo de destruição” e “violência sistemática”. Os conflitos na Palestina e no campo brasileiro são aproximados – no sentido de que expressam uma mesma violência –, mas a violência cotidiana contra as mulheres e a violência internacional também são denunciadas como manifestações de uma mesma lógica industrial do lucro movida pela indústria armamentista.

As mulheres do MST ecoam um argumento formulado nos anos 1990 pela Ruta Pacífica de las Mujeres. Esse movimento colombiano de mulheres se organizou durante os debates internacionais que culminaram com o estabelecimento do dia 25 de novembro como o Dia Internacional para a Eliminação da Violência contra as Mulheres. Observando que as mulheres colombianas, especialmente as indígenas e camponesas, estavam presas em ciclos de violência envolvendo as Farc, os grupos paramilitares e as forças governamentais, o movimento concluiu que combater apenas a violência privada não era suficiente. Era necessário também se posicionar frente ao conflito civil e suas implicações geopolíticas globais. Adotando uma postura de *neutralidade ativa* frente às forças políticas implicadas no conflito, a Ruta denunciava também a *violência virilista* – termo utilizado na Colômbia para nomear tanto as raízes patriarcais da violência de gênero quanto à lógica da violência em geral. Resultado de um esforço coordenado entre mulheres sindicalistas, intelectuais e feministas, a primeira marcha do movimento reuniu mais de 600 mulheres vindas de diferentes regiões do país (Falquet e Michel, 2012). A Ruta não apenas defendia a pacificação da Colômbia por meio de negociações e diálogos políticos (que levariam mais de duas décadas para se concretizar), mas também convocava as mulheres a não terem filhos com homens violentos, a parar de cozinhar para eles e a negar seu trabalho reprodutivo à guerra. Para a Ruta, a guerra era uma instituição masculina, baseada em uma concepção de política como violência; e o feminismo, por sua vez, deveria ser, necessariamente, um movimento antiguerra. Nesse sentido, defendiam uma postura de rebeldia não apenas contra a exclusão das mulheres dos assuntos públicos, mas também contra essa forma violenta de fazer política.

¹⁴ Ni Una Menos é uma campanha feminista contra o feminicídio na América do Sul. Ver mais em: <https://niunamenos.org.ar/>. Acesso em: 3 nov. 2025.

As mulheres do MST podem não ter convocado um “protesto reprodutivo”, como fizeram as mulheres da Ruta nos anos 1990, mas elas identificaram um *continuum* entre a violência contra as mulheres e uma violência internacional sistemática. As integrantes da Ruta, as mulheres do MST e de outros coletivos de mulheres concordam quando o assunto é militarização: elas se opõem à militarização porque não é possível desviar daquilo que faz parte de suas vidas cotidianas. A militarização tem um efeito direto sobre os processos que constituem sua compreensão delas mesmas enquanto mulheres. Não se trata de uma dinâmica exclusivamente situada nos altos escalões das políticas de segurança pública ou nas decisões de CEOs da indústria armamentista; ela se sustenta nas práticas de convivência do dia a dia que valorizam a violência masculina, as armas de fogo e uma concepção de política centrada na capacidade de identificar um inimigo e dominá-lo violentamente para controlar um território. Os efeitos cotidianos da militarização na vida dessas mulheres não são secundários, mas centrais, pois sua lógica determina as circunstâncias que possibilitam, ou dificultam, o exercício de seus *papéis enquanto mulheres*.

Militarizando as escolas

Eu fui apresentada à minha interlocutora do Juntas por um amigo anteriormente vinculado ao Partido Socialismo e Liberdade (Psol). Eu contei a ele que estava interessada no uso da ideia de “militarização” pelo movimento estudantil, especialmente sob a perspectiva do coletivo de mulheres, e ele me indicou um contato que, por sua vez, me indicou outro. Minha interlocutora, uma jovem que usava um adesivo da candidatura do Psol nas eleições locais, sentiu-se deslocada no Sweden, restaurante do *campus* da USP frequentado majoritariamente por professores, por conta dos preços que pratica. Então levamos nossas bebidas para as mesas de pedra em frente ao restaurante, cercadas por árvores, prédios modernistas e um estacionamento. Logo de início, ela me perguntou o que eu estava pesquisando e respondi que estava interessada em entender o que “militarização” significava para ela. Ela começou traçando sua trajetória como jovem feminista que, ainda no Ensino Médio, decidiu que queria se engajar na esquerda e passou a “procurar um partido” até encontrar o Psol algum tempo depois.

Ela me contou que, após as grandes manifestações de 2013 que tomaram conta do Brasil,¹⁵ e que ecoaram nas ocupações organizadas por estudantes secundaristas,¹⁶ houve, segundo ela, uma resposta repressiva de duas frentes: por um lado, iniciativas legislativas, apoiadas pelo governo Bolsonaro, que visavam proibir o ensino da chamada “ideologia de gênero” nas escolas públicas (Escola Sem Partido);¹⁷ por outro, a promoção de um projeto estatal que incluía a presença da polícia militar como parte do corpo funcional das escolas, uma política que o coletivo estudantil passou a nomear como “militarização das escolas”.

O principal objetivo da militarização, ela me disse, é “moldar subjetividades”. É uma resposta à politização dos estudantes que reivindicam maior liberdade em sua formação – liberdades que incluem a igualdade de gênero, a livre expressão da sexualidade e a valorização da diversidade étnico-racial. O problema da militarização não se resume apenas à “nostalgia da ditadura militar”. Esse projeto é denominado *militarização* por seus opositores, especialmente por jovens mulheres, não apenas porque ele busca reprimir qualquer pensamento crítico associado à “esquerda”, mas também porque seu foco incide sobre subjetividades estudantis: em particular, impedindo que jovens mulheres politizem suas identidades de gênero e que pessoas LGBTQIA+ vivam de forma livre. Trata-se de um processo ideológico e subjetivador que incide diretamente sobre os processos cotidianos mais básicos da educação. É uma forma de disciplina, no sentido foucaultiano do termo, voltada à produção de sujeitos “alinhados” com compreensões autoritárias, e profundamente generificadas, da política e da sociedade.

Para as mulheres do Juntas, a militarização também tem impacto nas vidas que elas vivem como *mulheres* – e, mais importante, é uma resposta direta à possibilidade de romper com pressupostos sobre o que é ser mulher, o que uma mulher faz e como deve se comportar. A militarização é uma reação à experimentação, por parte das jovens do movimento estudantil, de outras formas de compreender e viver a experiência de ser mulher, o que inclui desafiar imperativos morais sexualizados, mas também participar ativamente da política. Enfrentar à militarização, nesse caso, vai além de denunciar os homens armados e os valores políticos autoritários

15 Para um pouco de contexto sobre os protestos de 2013, ver Saad-Filho, 2013.

16 E para um pouco de contexto sobre as ocupações das escolas, ver Bento, 2017.

17 Finalmente, para entender “Escola sem partido”, ver: Fraga e Souza, 2020, pp. 375–395.

que eles representam, inclui resistir aos papéis de gênero tradicionalmente impostos que enquadram as mulheres como vítimas silenciosas e/ou como seres que precisam ser protegidos.

A sede do Juntas fica na região central de São Paulo, perto do Largo do Arouche. Já passei por essa rua uma dezena de vezes, mas nunca havia notado o prédio com os pôsteres com os candidatos do Psol – talvez porque muitos prédios tenham esses pôsteres por aqui. Eu ajudo essa jovem mulher, recém-saída do Ensino Médio, a levantar a pesada porta de metal. Sentamo-nos em lados opostos de uma mesa de madeira, o único móvel no segundo andar dessa loja no centro da cidade, que serve como sede do movimento do Psol. Ela se tornou uma das líderes do movimento estudantil contra a militarização das escolas quando sua escola, localizada na zona norte de São Paulo, foi incluída na lista do governador para integrar o programa de escolas “cívico-militares”. Voltou para casa profundamente incomodada com o significado daquela medida, e sentiu a necessidade de fazer algo a respeito. Seus tios, já membros do partido, a levaram para uma reunião e sugeriram que ela ingressasse no núcleo de jovens. Foi assim que ela passou a liderar uma campanha bem-sucedida contra a implementação do programa em sua própria escola e se tornou uma representante do movimento estudantil contra a militarização das escolas públicas no Brasil. Embora, segundo ela, o grupo fale em militarização por reconhecer um forte componente de nostalgia da ditadura no que estão testemunhando, ela entende a militarização como um projeto ideológico de criação de apoio à política de extrema direita.

Além disso, ela fala sobre os casos de assédio sexual que foram denunciados em outros estados, onde projetos semelhantes foram aprovados e implementados. Acredita que seu grupo – composto majoritariamente por mulheres – teve sucesso em convencer seus colegas de escola porque muitos deles são jovens periféricos, que estão em constante contato com a polícia militar e submetidos ao seu poder disciplinador no dia a dia. A escola pública, em áreas de classe trabalhadora, representaria na verdade um alívio em relação a essa realidade, a não ser que o projeto cívico-militar seja aprovado. No contexto das escolas públicas em regiões da classe trabalhadora, para além do assédio ou da violência, o que se considera uma presença indevida da polícia militar significaria também o controle por meio de ferramentas pedagógicas disciplinares. Isso é que nos leva de volta às canetas e aos efeitos indiretos da militarização.

Em resumo, o movimento das mães compreende a militarização como descritiva de um modo de governança nas áreas periféricas. Um modo que apresenta traços raciais e de gênero muito bem definidos: não apenas tem como alvo pessoas negras, mas também enquadra as mulheres negras segundo códigos de gênero bastante rígidos, que as distinguem entre uma mãe “boa” e uma “ruim” e que as categoriza frequentemente como “mulher de bandido”. Trata-se também de um modo de governança que faz com que a experiência de ser uma mulher negra em certas periferias brasileiras se assemelhe à de alguém imersa em uma lógica de conflito semelhante à da guerra, situada fora da “lógica civil” de funcionamento usual das democracias liberais.

Para as mulheres do MST, militarização é o nome do *continuum* de violência mediado pelo relacionamento entre homens e armas, e a lógica de lucros da indústria armamentista. Ela conecta o conflito internacional global com a experiência de feminicídio em áreas rurais brasileiras.

Para ativistas do Juntas, a militarização não é apenas a presença da Polícia Militar em suas escolas. Trata-se de uma presença que busca impor uma disciplina a estudantes oriundos de contextos pobres. Procuram discipliná-los no sentido mais clássico do termo, mas também impõem um controle ideológico que valoriza o militarismo, visões binárias do mundo e de gênero e uma visão hierárquica e contrária à libertação de pessoas negras, LGBTQIA+ e mulheres.

Hoje, mulheres ao redor do Brasil estão se organizando para se opor e resistir a fenômenos muito diferentes que todas definem como militarização, porque são uma “militarização das suas vidas cotidianas”. Se opor à militarização certamente tem as suas raízes na ideia do controle do Estado por generais e nas táticas e armas usadas pelas forças de ordem. Nesses casos, no entanto, tal oposição claramente assume um caráter cotidiano com efeitos particulares conforme o gênero das pessoas. Essas mulheres argumentam que a militarização não é um evento político excepcional, mas uma lógica social constante que forma e sustenta o Brasil – e muito além dos espaços institucionais da política formal. A militarização não é exclusivamente material, mas também ideológica. Sem dizer respeito apenas aos altos escalões das Forças Armadas, ela vai além das táticas e lógicas empregadas pela polícia e por outros agentes do Estado. Ainda assim, está ligada a tudo isso, pois as lógicas militares assumem novas formas e se infiltram em outras dimensões aparentemente desconectadas do cotidiano de todas

as pessoas. Elas não se opõem apenas à militarização, mas à militarização como forma de *convivialidade*, e o fazem enquanto *mulheres*. Porque, para elas, a militarização é *convivialidade*, e é generificada.

Conclusão

A estrutura conceitual da *convivialidade* tem se mostrado útil para abordar a questão mais ampla da resistência das mulheres à militarização no Brasil – ou seja, ao que exatamente as mulheres no Brasil estão resistindo quando afirmam resistir à militarização? Poderia essa linha de pensamento ser relevante não apenas para as mulheres envolvidas nesses movimentos, mas também para outras áreas – como a antropologia urbana e os estudos críticos de segurança – que se preocupam com a questão da militarização?

Uma análise de gênero da militarização como *convivialidade* não está interessada apenas nos processos materiais que possibilitam a produção e distribuição de armas ou a mobilização de soldados para a guerra (ainda que esses sejam elementos cruciais). É também mais do que a análise do uso das Forças Armadas e/ou de polícias militarizadas para manter a “ordem pública” diante de ameaças existenciais ao Estado ou à comunidade. E vai além da presença visível de generais e figuras militares na política formal (embora também seja isso).

Uma análise de gênero da militarização como *convivialidade* envolve uma série de processos sociais e subjetivos que organizam a sociedade para a preparação e condução da violência política organizada (Rossdale, 2019). Isso significa que o apoio popular à violência policial, às operações em estilo militar e à tortura e humilhação de populações periféricas no Brasil pode ser um componente integral da militarização no país. Porém, a militarização brasileira é mais do que os processos materiais a partir dos quais armas são produzidas e circulam. Também é mais do que o uso dessas armas pela polícia militar e pela violência física armada como ferramenta de gestão urbana ou política. A tudo isso, devemos acrescentar que a militarização como *convivialidade* inclui uma dimensão subjetiva: ela dá sentido às relações entre as pessoas, que são negociadas, reproduzidas ou contestadas em situações sociais específicas.

Antes de mais nada, a militarização é um processo político permanente e diário, e não apenas uma resposta excepcional à guerra ou às ameaças incomuns. Ela é parte da “micropolítica” da vida cotidiana. Em segundo lugar, embora a militarização envolva, inegavelmente, o armamento do Estado para o controle de territórios e daqueles vistos como inimigos, ela também produz efeitos sociais mais amplos, afetando dinâmicas de segurança ou insegurança e criando relações sociais marcadas pela desigualdade (Falquet e Michel, 2012).

Esses processos se conectam profundamente com a forma generificada como as sociedades são organizadas. Ideias compartilhadas sobre o que significa ser homem ou mulher influenciam a organização política da violência, determinando o poder social relativo e as posições que homens e mulheres ocupam na sociedade. A militarização não pode ser concebida como um processo com efeitos neutros em termos de gênero. Ela opera dentro de regimes de gênero patriarcais que definem quem é digno de proteção e como a violência doméstica e pública compartilham origens e formas de legitimação (Rossdale, 2019).

Contra a cegueira de gênero das políticas de segurança apresentadas como universais, o conceito de convivialidade militarizada busca lidar com diferentes tipos de violência com as quais diferentes formas de vida social e política são confrontadas. Como conceito feminista interseccional, a militarização como convivialidade contribui para revelar como as políticas de violência e segurança não são experiências monolíticas, mas afetam grupos, comunidades e indivíduos de maneiras distintas. Esse conceito é um desdobramento de um fio condutor comum elaborado por um grupo diverso e rebelde de mulheres brasileiras.

Referências

- Akkoyunlu, Karabekir & Lima, José Antonio (2022): “Brazil’s Stealth Military Intervention”. *Journal of Politics in Latin America*, vol. 14, n. 1, pp. 31–54.
- Ambrosetti, David (2012): “The Diplomatic Lead in the United Nations Security Council and Local Actors’ Violence: The Changing Terms of a Social Position”. *African Security*, vol. 5, n. 2, pp. 63–87.
- Amnesty International (2016): Brazil: The Eldorado dos Carajás Massacre 10 Years On, Londres. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/documents/AMR19/019/2006/en/>. Acesso em: 11 mar. 2026.

- Balanche, Fabrice (2013): “Syrie: guerre civile et internationalisation du conflit”. *Euroient*, vol. 41, pp. 14–30.
- Barkawi, Tarak (2016): “Decolonising War”. *European Journal of International Security*, vol. 1, n. 2, pp. 199–214.
- Bento, Paula Alegria (2017): “‘Lute como uma Mina!’: gênero, sexualidade e práticas políticas em ocupações de escolas públicas”, in: Zandoná, Jair; Veiga, Ana Maria & Nichnig, Cláudia (orgs.). *Mundos de Mulheres e Fazendo Gênero – Anais Eletrônicos*, 13º Congresso Mundos de Mulheres e Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis.
- Bigo, Didier (2005): *Policing Insecurity Today: Defense and Internal Security*. Nova York: Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bigo, Didier & Guittet, Emmanuel-Pierre (2004): “Militaires et sécurité intérieure: l’Irlande du Nord comme métaphore”. *Cultures & Conflits*, vol. 56, pp. 5–10.
- Bonn International Centre for Conflicts Studies (2022): Global Militarisation Index Map. Bonn. Disponível em: gmi.bicc.de/#rank@2022. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Börzel, Tanja A.; Gerschewski, Johannes & Zürn, Michael (orgs.) (2024): *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Campaign Against Arms Trade (s. d.): Brazil. Disponível em: <https://caat.org.uk/data/countries/brazil/>. Acesso em: 11 mar. 2025.
- Caramante, André (2016): *Mães em luta: dez anos dos crimes de maio de 2006*. São Paulo: Movimento Independente Mães de Maio/Ponte Jornalismo.
- Cardona Gil, Emmanuel & Jakubowski, Sébastien (orgs.) (2020): *Les Logiques de transformation des armées*. Villeneuve d’ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Clément, Karine; Gorbach, Denys; Perekhoda, Hanna & Samary, Catherine (2022): “Ukraine/Russie: de la guerre, des peuples et de l’impérialisme”, in: Wood, Tony; Clément, Karine; Gorbach, Denys; Perekhoda, Hanna & Samary, Catherine (orgs.). *L’Invasion de l’Ukraine. Histoires, conflits et résistances populaires*. Paris: La Dispute.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Daho, Grégory; Duclos, Nathalie & Jouhanneau, Cécile (2019): “Political Sociology of International Interventions: Peacebuilders and the Ground”. *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 13, n. 3, pp. 249–262.
- Defensoria Pública do Estado de São Paulo (2015): Denúncia do Núcleo Especializado de Cidadania e Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado de São Paulo contra Brasil por violação da Convenção Americana de Direitos Humanos. São Paulo: NCDH.
- Delori, Mathias (2019): “Humanitarian Violence: How Western Airmen Kill and Let Die in Order to Make Live”. *Critical Military Studies*, vol. 5, n. 4, pp. 322–340.
- Dorlin, Elsa (2017): *Se défendre: Une philosophie de la violence*. Paris: Zones.

- Enloe, Cynthia (1983): *"Does Khaki become You?": The Militarization of Women's Lives*. Boston: South End Press.
- Enloe, Cynthia (2007): *Globalization and Militarism: Feminists Make the Link*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Enloe, Cynthia (2014): *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Farias, Juliana (2020): *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Farias, Juliana; Lago, Natália Bouças do & Efrem Filho, Roberto (2020): "Mães e lutas por justiça: encontros entre produção de conhecimento, ativismos e democracia". *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, vol. 36, pp. 146–180.
- Fassin, Didier & Pandolfi, Mariella (2010): *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. Nova York: Zone Books.
- Feltran, Gabriel (2020a): "Marginal Conviviality: On Inequalities and Violence Reproduction", in: *Mecila Working Paper Series*, n. 26, São Paulo: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Feltran, Gabriel (2020b): "The Revolution We Are Living". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 10, n. 1, pp. 12–20.
- Ferraz, Ricardo (2022): "Presença de militares em cargos civis dispara sob Bolsonaro, revela estudo". *Veja*, 31 maio. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/presenca-de-militares-em-cargos-civis-dispara-sob-bolsonaro-revela-estudo/>. Acesso em: 11 mar. 2025.
- Fraga, Melina Costa & Souza, Ana Paula Abrahamian de (2020): "Uma análise da produção discursiva generificada no 'Escola sem Partido'". *Cadernos de Pesquisa*, vol. 50, n. 176, pp. 375–395. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/198053147040>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- G1 (2019): "Há 23 anos, pai luta para punir PM's por morte de Maicon, de 2 anos; caso foi registrado como 'auto de resistência'". *G1*, Rio, 15 abr. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/15/ha-23-anos-pai-luta-para-punir-pms-por-morte-de-maicon-de-2-anos-caso-foi-registrado-como-auto-de-resistencia.ghtml>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Gani, Jasmine (2021): "Racial Militarism and Civilizational Anxiety at the Imperial Encounter: From Metropole to the Postcolonial State". *Security Dialogue*, vol. 52, n. 6, pp. 546–566.
- Go, Julian (2020): "The Imperial Origins of American Policing: Militarization and Imperial Feedback in the Early 20th Century". *American Journal of Sociology*, vol. 125, n. 5, pp. 1.193–1.254. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/708464>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Harding, Sandra (1995): "'Strong Objectivity': A Response to the New Objectivity Question". *Synthese*, vol. 104, n. 3, pp. 331–349.
- Howell, Alison (2018): "Forget 'Militarization': Race, Disability and the 'Martial Politics' of the Police and of the University". *International Feminist Journal of Politics*, vol. 20, n. 2, pp. 117–136.

- Humphreys, Adam (2012): “Another Waltz? Methodological Rhetoric and Practice in Theory of International Politics”. *International Relations*, vol. 26, n. 4, pp. 389–408.
- International Human Rights Clinic & Justiça Global (2011): *São Paulo sob ataque: corrupção, crime organizado e violência institucional em maio de 2006*. Chicago/Rio de Janeiro: IHRC/Justiça Global.
- Jobard, Fabien (2008): “La Militarisation du maintien de l’ordre, entre sociologie et histoire”. *Déviance et Société*, vol. 32, n. 1, pp. 101–109.
- Laboratório de Análise da Violência (2008): *Análise dos impactos dos ataques do PCC em São Paulo em maio de 2006*. Rio de Janeiro: Conectas Direitos Humanos.
- Lebow, Richard Ned (1994): “The Long Peace, the End of the Cold War, and the Failure of Realism”. *International Organization*, vol. 48, n. 2, pp. 294–277.
- Leirner, Piero C. (2020): “Hybrid warfare in Brazil”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 10, n. 1, pp. 41–49.
- Lisboa, Vinicius (2023): “Número de armas particulares dobra e chega a quase 3 milhões no Brasil”. *Agência Brasil*, 14 fev.
- Manchanda, Nivi & Rosedale, Chris (2021): “Resisting Racial Militarism: War, Policing and the Black Panther Party”. *Security Dialogue*, vol. 52, n. 6, pp. 473–492.
- Michel, Andrée & Falquet, Jules (2012): *Féminisme et Antimilitarisme*. Donnamarie-Dontilly: Éditions iXe.
- Movimento Mães de Maio (2011): *Mães de Maio: do luto à luta*. São Paulo: Fundo Brasil de Direitos Humanos.
- Movimento Mães de Maio (2016): *Mães em luta: dez anos dos Crimes de Maio de 2006*. São Paulo: Ponte Jornalismo.
- Movimento Sem Terra (2024): “Mulheres Sem-Terra em ato na Taurus”, 8 mar. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ssUuylfO_Og. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Muggah, Robert & Thompson, Nathan (2017): “The Trouble with Brazil’s Expanding Arms Trade”. *Defense One*, 18 abr. Disponível em: <https://www.defenseone.com/ideas/2017/04/trouble-brazils-expanding-arms-trade/137123/>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Müller, Markus-Michel & Xavier do Monte, Izadora (2024): “Better than the ‘Liberal Peace’? Brazilian Peacekeeping between Postcolonial Branding and Violent Order-Making”, in: Börzel, Tanja A.; Gerschewski, Johannes & Zürn, Michael (orgs.). *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press, pp. 336–356.
- Ni Una a Menos (s. d.): *Ni una a menos*. Disponível em: <https://niunamenos.org.ar/>. Acesso em: 3 nov. 2025.
- Nobre, Marcos (2020): *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia.
- Olsson, Christian (2015): “Interventionism as Practice: On ‘Ordinary Transgressions’ and their Routinization”. *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 9, n. 4, pp. 425–441.

- Poast, Paul (2022): "A World of Power and Fear: What Critics of Realism Get Wrong". *Foreign Affairs*, jun. 15.
- Rossdale, Chris (2019): *Resisting Militarism: Direct Action and the Politics of Subversion*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Saad-Filho, Alfredo (2013): "Mass Protests under 'Left Neoliberalism': Brazil, June/July 2013". *Critical Sociology*, vol. 39, n. 5, pp. 657–669.
- Sabaratnam, Meera (2020): "Is IR Theory White? Racialised Subject-Positioning in Three Canonical Texts". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 49, n. 1, pp. 3–31.
- Safatle, Vladimir (2024): "A Molecular Counter-Revolution: Psychic Crisis and Fascism from a Global South Standpoint". *Crisis & Critique*, vol. 11, pp. 120–141.
- Silva, Débora Maria da; Simon, Roberto & Bilenky, Thais (2022): "O Brasil foi algum dia a favor da democracia?", in: *1º Festival Literário do Museu Judaico de São Paulo*. 10 ago.
- Veillette, Anne-Marie (2020): "Femmes et violence policière: réflexions féministes sur le pluralisme violent dans les favelas de Rio de Janeiro au Brésil". *Lien social et Politiques*, vol. 84, pp. 284–301.
- Wood, Tony; Clément, Karine; Gorbach, Denys; Perekhoda, Hanna & Samary, Catherine (orgs.) (2022): *L'invasion de l'Ukraine: Histoires, conflits et résistances populaires*. Paris: La Dispute.
- Xavier do Monte, Izadora (2020): "Quel est le genre du maintien de la paix ? Les Reconfigurations du métier militaire dans le système de guerre contemporain", in: Cardona Gil, Emmanuel & Jakubowski, Sébastien (orgs.). *Les Logiques de transformation des armées*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Xavier do Monte, Izadora (2022): "Masculinité et maintien de la paix: les casques bleus brésiliens en Haïti". *Travail, genre et sociétés*, vol. 47, n. 1, pp. 73–87.
- Xavier do Monte, Izadora (2023a): "(Re)Négocier la citoyenneté: Islam, immigration, mobilisations pour l'égalité". *Cultures & Conflits*, vol. 127/28, pp. 123–140.
- Xavier do Monte, Izadora (2023b): "'The Thing with Sexual Exploitation': Gender Representations and the Brazilian Military in an UN Peace Mission". *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 66, n. 2, pp. 1–22.
- Xavier do Monte, Izadora (2024): "'Quase brancos quase pretos de tão pobres?': Nacionalidade, raça e os brasileiros na Missão das Nações Unidas de Estabilização do Haiti". *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 16, n. 3, pp. 352–372.

CAPÍTULO 5

Os riscos do diálogo

Arjun Appadurai

Quando o cosmopolitismo é debatido em círculos acadêmicos, como tem acontecido de forma intensa nos últimos 15 anos, favelas, pobreza urbana e privação global raramente são mencionados, exceto como lembrete de que o cosmopolitismo é um privilégio das elites, e que debatê-lo também constitui um luxo elitista.¹ As razões para esse viés podem ser encontradas em nossas concepções compartilhadas sobre o que é, de fato, o cosmopolitismo. A maioria das definições presume, direta ou indiretamente, que o cosmopolitismo é um tipo de conhecimento sobre o mundo cultivado além dos próprios horizontes

¹ Este capítulo se baseia em trabalhos anteriores, não se trata de uma pesquisa inédita, mas certamente de um esforço para articular alguns dos meus interesses sob uma nova perspectiva, adequada a esse contexto. [Originalmente apresentado como uma palestra na Conferência Inaugural do Mecila, Berlim, em 13 de julho de 2017, este texto também foi publicado como “The Risks of Dialogue”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 5, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2018. A presente tradução do inglês ao português é de Dominique Bennett e foi revista pelos organizadores deste volume. (N.E.)]

imediatos, resultado de atividades deliberadas associadas à alfabetização, à liberdade de viajar e ao privilégio de expandir os limites da própria subjetividade por meio da ampliação das experiências.

Por essa razão, o cosmopolitismo é geralmente contrastado com diversas formas de enraizamento e provincianismo, este último associado ao apego aos próprios amigos, ao próprio grupo, à própria língua, ao próprio país e até à própria classe social, bem como a certo desinteresse em ultrapassar essas fronteiras. O cosmopolita costuma ser identificado com o exilado, o viajante e aquele que busca o novo, alguém que não se satisfaz com sua identidade historicamente constituída, com sua biografia e seus valores culturais. No mundo contemporâneo, o cosmopolitismo é associado a sensibilidades pós-nacionais, a um *ethos* global, à política e aos valores multiculturais e a uma abertura generalizada à experimentação cultural, às identidades híbridas e às trocas e transferências culturais internacionais.

Esse conjunto de associações não é exatamente equivalente mas mantém afinidades com o universalismo iluminista, no interesse por uma ideia ampliada de humanidade que transcende as fronteiras da nação e do grupo étnico. Eu gostaria de sugerir, no entanto, que é possível identificar um tipo distinto de cosmopolitismo, emergente em formas de ativismo locais, latente entre as populações mais pobres do mundo – que são um de meus exemplos – em grande medida independentes da educação formal avançada e dos privilégios ligados ao acesso a viagens, lazer e à forma de cultivo de si que constitui o *ethos* da *Bildung* [formação].

Entretanto, o que eu chamo de “cosmopolitismo de baixo”² tem em comum com a forma mais privilegiada de cosmopolitismo o impulso de expandir os próprios horizontes de identidade pessoal e cultural, bem como o desejo de se conectar com um mundo mais amplo, em nome de valores que, em princípio, qualquer pessoa poderia ter e que poderiam ser aplicáveis a qualquer circunstância. Esse cosmopolitismo vernacular também resiste às fronteiras de classe, de bairro e de língua materna, mas o faz sem recorrer a uma valoração abstrata da ideia de humanidade ou da noção de mundo como um espaço universalmente conhecido ou cognoscível.

Esse é um tipo de cosmopolitismo que começa perto de nós e se constrói a partir de práticas locais, do cotidiano e do familiar, mas imbuído da

2 Ver, entre outros: Appadurai e Arjun (2005); Appadurai e Arjun (2013); e Appadurai, Arjun et al. (2025).

política da esperança que requer a ampliação das fronteiras do dia a dia em várias direções políticas. Ele se constrói a partir de afinidades e solidariedades globais por meio de um conjunto irregular de experiências próximas e distantes, sem pressupor nem negar o valor de sua própria universalidade, ou a universalidade de seus valores.

O objetivo desse cosmopolitismo é produzir uma melhor geografia do global por meio da ampliação estratégica dos horizontes culturais locais, não com a finalidade de dissolver ou negar as intimidades do local, mas para combater suas indignidades e exclusões. Ele está, portanto, muito ligado à política da esperança e à promessa da democracia como um espaço de dignidade, além de igualdade. Embora seja correto denominar esse estilo de vida de cosmopolita, se trata de um cosmopolitismo impulsionado pelas exigências da exclusão em vez de um impulsionado pelos privilégios ou pelo “*ennui*” da inclusão. É o que também chamei em outros textos de cosmopolitismo compulsório.

O cosmopolitanismo dos pobres das áreas urbanas é um exemplo de cosmopolitismo compulsório ou cosmopolitismo de baixo. Já escrevi vários livros e artigos a partir do meu trabalho com pessoas muito pobres, em sua maioria, sem-teto da cidade de Mumbai. Esboçarei essa pesquisa antes de explicar o que aprendi ou como passei a refletir sobre o *cosmopolitismo de baixo* ou o *cosmopolitismo compulsório* a partir do trabalho com moradores de assentamentos informais que iniciei por volta de 2000. Já se passaram muitos anos desde então, mas a fase mais intensa desse trabalho ocorreu no início dos anos 2000. Ainda hoje mantenho vínculo com membros dessa aliança (termo que eles mesmos usam para se identificar), com a qual tive o envolvimento mais duradouro em Mumbai. Esse grupo de Mumbai, no entanto, integra uma rede indiana que, por sua vez, faz parte uma rede global denominada Slum/Shack Dwellers International (SDI). A SDI atua em 40 países, mais de 20 no continente africano, vários na Ásia, alguns na América Latina e no Oriente Médio. É uma ampla rede transnacional e não governamental de ativismo urbano composta por moradores de assentamentos informais, muitos dos quais são mulheres.

Estive com essa aliança na África do Sul, nas Filipinas e na Índia, embora tenha focado na formação na Índia, a origem histórica dessa grande rede. Em seguida, o movimento se expandiu para a África do Sul e, a partir daí, para outras regiões. Trata-se de uma trajetória longa, cujos detalhes não explorarei aqui. Em Mumbai, a aliança é composta por três grupos-chave.

Um desses grupos se chama National Slum Dwellers Federation (NSDF). Trata-se de uma organização formada majoritariamente por homens, de atuação nacional, embora com forte presença em Mumbai e com uma certa composição étnica específica em sua liderança e em seus participantes. O segundo grupo é o Mahila Milan. “*Mahila*” significa “mulher” e “*milan*” significa “encontro”, ou seja, trata-se de um “encontro de mulheres”. É uma organização feminina cujas raízes estão em ativistas que atuavam como trabalhadoras do sexo em assentamentos de um bairro específico de Mumbai. Elas tinham vivido e, em 2017, algumas ainda viviam, em assentamentos informais regularizados que ocupam há muito tempo, mas que permanecem juridicamente inseguros, passíveis de demolição ou remoção, e sem qualquer registro de propriedade, nos termos propostos pelo economista peruano Hernando de Soto.³ Essas mulheres não são pequenas capitalistas vivendo em imóveis modestos. Elas não possuem propriedade durável. Habitaram esses locais tanto no período em que eram trabalhadoras do sexo quanto agora, quando muitas delas são avós. Embora tenham deixado sua ocupação anterior há anos, permanecem na mesma região. É nesse contexto que se constituiu essa organização de mulheres. Por fim, há a organização denominada Sparc, uma ONG moldada segundo um modelo mais reconhecível no Ocidente, composta por mulheres de classe média com formação em serviço social ou alguma outra formação, e que se dedica a populações urbanas em situação de pobreza.

No final da década de 1990 e início dos anos 2000, esses três grupos se uniram para formar uma aliança. Desde então, estabeleceram vínculos com organizações da África do Sul e de outras regiões e agora fazem parte de uma ampla rede transnacional. Em Mumbai, onde concentrei a maior parte do meu trabalho de campo, fiquei impressionado com o fato de que esses moradores de assentamentos urbanos constituem uma parte expressiva do mosaico da pobreza da cidade. Essa população em situação de pobreza representa entre 6 e 8 milhões de pessoas, de um total de aproximadamente 15 milhões de habitantes. Cinquenta por cento dessa população não possui moradia digna e cerca de 15% vivem em condições extremamente precárias, em habitações temporárias construídas sobre as calçadas. Ao sobrevoar Mumbai, é possível observar um oceano de lonas azuis por toda parte. Não se trata de favelas. Não é um fenômeno isolado,

³ De Soto e Hernando (1989).

mas onipresente. Mumbai possui a dimensão de Manhattan, enquanto a Grande Mumbai equivale, em extensão, à cidade de Nova York, incluindo seus distritos. Do alto, avistam-se essas concentrações azuis, estruturas temporárias, ilegais, informais, espalhadas por toda a cidade.

Assim, cerca de 50% da população de uma cidade com 15 milhões de habitantes vive sem acesso à moradia segura. Por esse motivo, os direitos à moradia constituem o eixo político central da atuação dessa aliança. Também já escrevi sobre esse tema de forma mais aprofundada em outras publicações, mas meu objetivo aqui é falar exclusivamente do cosmopolitismo tal como o compreendi com esses homens e mulheres. Eles, ou suas famílias, migraram para Mumbai provenientes de diversas regiões da Índia: muitos vieram do sul, como Hyderabad e Chennai (região de Madras), outros, de regiões do norte com significativa presença da população muçulmana.

Hindus, muçulmanos, falantes de tâmil, telugu e urdu compõem, entre essa população extremamente pobre, um conjunto marcado por extraordinária diversidade linguística. Para trabalharem juntos, eles precisam desde o início engajar-se nas línguas uns dos outros. Ou seja, mesmo desconsiderando momentaneamente as demais hierarquias de poder, entre eles já se impõe a necessidade de estabelecer pontes linguísticas. Muitos desses indivíduos, frequentemente analfabetos, são de fato multilíngues: falam três idiomas e, em alguns casos, têm até algum conhecimento de inglês. Isso é impressionante, mas não integra um projeto de cultivo de si humanista (*Bildung*). É uma busca que parte de uma expressão de um *ethos* de sobrevivência cultural, reprodutiva e política.

Nas trocas entre ex-trabalhadoras do sexo falantes de hindi ou urdu, pertencentes à organização de mulheres e homens moradores de assentamentos informais de outra parte de Mumbai que falam tâmil, mas não hindi, está a chave para o vínculo que torna essa aliança extremamente sólida e que atravessa fronteiras de gênero, língua e região dentro da Índia. Não é necessário ir muito longe para observar como essa diversidade extraordinária é constantemente negociada dentro da aliança. Além disso, evidentemente, essas pessoas precisam lidar com a polícia, com os donos informais dos assentamentos, com incorporadores imobiliários, com autoridades municipais, com agentes que detêm o poder de permitir ou proibir a construção de banheiros. Aliás, em muitas dessas comunidades, chega a haver uma proporção de 800 pessoas por banheiro.

Uma pessoa é considerada sortuda se têm à disposição dela um prédio com dez banheiros, dez vasos sanitários destinados a servir cerca de 200 moradores, todos tendo que sair para trabalhar por volta das 7h30 da manhã. É uma situação comum. Assim, a construção de banheiros e a de moradias estão intimamente interligadas, mas ambas exigem negociação constante com falantes de diferentes línguas: o hindi, que é a língua nacional, mas cuja comunidade domina outras línguas; o marata, o idioma oficial do Estado do qual Mumbai é a capital, e há agentes que falam ainda outras línguas.

De fato, os pobres urbanos precisam negociar com todo tipo de práticas culturais para sobreviverem de um dia para o outro e para terem chances de realizar seus objetivos, como se organizar, formar grupos de poupança coletiva ou exercer pressão sobre o Estado. Essa é a política geral que praticam, mas tudo isso exige negociações e, no espírito da pesquisa no Mecila, essas negociações são sempre realizadas sob condições de assimetria, não de igualdade. É semelhante à história de Radcliffe-Brown, o grande antropólogo que estudou relações de parentesco nas Ilhas Andamão. Seu método consistia em levar um nativo até a varanda de sua casa, sob a vigilância de dois soldados indianos armados com bastões, e então iniciar um interrogatório sobre os termos de parentesco. Não era uma atmosfera relaxada ou igualitária.

Essas são as condições que chamo de *compulsórias*, no que diz respeito à expansão do mundo da vida dos pobres urbanos em Mumbai. Essa expansão os leva a estabelecer contatos com mulheres pobres de outras cidades indianas e, a partir dos anos 2000, com mulheres pobres de lugares como Cidade do Cabo e Catmandu. Por meio dessa rede, elas se reúnem em Mumbai e trocam músicas, experiências urbanas, projetos de habitação, com suas colegas. Assim a rede, que começa bem perto de casa, se torna global. Eu poderia falar muito mais sobre o ambiente de Mumbai, as línguas etc., mas não vou. Direi apenas que essas pessoas são certamente cosmopolitas, mas que esse cosmopolitismo é compulsório: é necessário para a sua sobrevivência e muito difícil. É sustentado e mantido vivo tanto por meio de uma colaboração relativamente igualitária no interior do movimento, quanto por meio de um diálogo totalmente assimétrico com as instâncias de poder constituídas: corporações, incorporadoras imobiliárias, autoridades municipais, forças policiais, todos esses agentes exercendo constante pressão sobre essas comunidades.

Gostaria de passar a um exemplo bastante distinto e me concentrar na questão do risco, para, em seguida, tentar conectar os dois exemplos. Buscarei aqui, de forma igualmente breve, apresentar ideias gerais que justificam minha escolha do termo *risco do diálogo* e vou usar exemplos dos últimos dez a 15 anos na Europa, onde a questão do Islã tornou-se central nas negociações culturais com o “outro”.

As estratégias culturais dos pobres urbanos em Mumbai podem ser compreendidas como uma forma de diálogo, tanto entre si quanto com aqueles que exercem poder sobre eles. Especialmente em contextos assimétricos como esses, ninguém entra em um diálogo sem assumir riscos significativos. Essa concepção contrasta com o senso comum, que entende o diálogo como algo casual, cotidiano, até mesmo secundário diante dos mecanismos reais do poder e da riqueza. Se concordamos que o diálogo é sempre uma prática arriscada, nos perguntamos: quais são os riscos envolvidos e que riscos valem a pena ser assumidos? Para os pobres, os subalternos e os que vivem as contradições da modernidade hoje, assumir esses riscos tornou-se compulsório. Isso é verdade tanto no caso de Mumbai quanto em muitos outros contextos, inclusive na América Latina.

Utilizo aqui o termo diálogo para me referir a qualquer esforço de negociação entre partes culturalmente distintas, frequentemente inseridas em relações de poder assimétricas, e que precisam aprender juntas por meio do que eu chamo de *convivialidade contestada*. Retornarei a esse conceito em minha conclusão. Por ora, gostaria de explorar um pouco mais a noção de risco. Já sugeri alguns desses riscos no meu exemplo dos pobres urbanos de Mumbai, mas, no caso do Islã na Europa, esses riscos tornam-se ainda mais evidentes, pois se trata de uma situação “macro” amplamente midiaticizada e muito articulada no discurso público.

O primeiro risco do diálogo é que a outra parte, seja ela uma pessoa, uma comunidade, uma organização, um Estado, ou qualquer outra entidade, possa não compreender o que se pretende comunicar. O risco do mal-entendido é inerente a toda forma de comunicação humana, e, ao longo do tempo, desenvolvemos diversos modos de reduzir esse risco. Buscamos escolher cuidadosamente nossas palavras e ações, atentamos à linguagem e à tradução, procuramos imaginar os pressupostos da outra parte. Em suma, tentamos ser o mais intersubjetivos possível e encontrar formas eficazes de transpor as fronteiras entre quem fala e quem ouve. Fazemos isso o tempo todo, em nossa vida cotidiana; e organizações fazem

a mesma coisa. Naturalmente, quando o diálogo é conduzido de maneira séria, também busca-se escutar com esforço mental equivalente, a fim de minimizar os riscos de incompreensão e de falhas na comunicação. Ou seja, tanto quem está falando quanto quem está ouvindo estão comprometidos com esse processo.

O segundo risco do diálogo é exatamente o oposto, trata-se do risco de sermos, de fato, compreendidos com clareza. Esse paradoxo baseia-se parcialmente no receio de que a outra parte perceba o que está além de nossas expressões superficiais e capte motivações ou intenções que preferiríamos esconder. Esse risco é recorrente na era da epistemologia da suspeita, influenciada por Marx, Nietzsche e Freud. No entanto, o risco mais profundo de sermos plenamente compreendidos reside na possibilidade de que a outra parte enxergue nossas convicções mais íntimas, nossas opiniões fundacionais e até mesmo nossas dúvidas. Esse é um risco porque *o diálogo não pode abranger tudo. Para ser eficaz, o diálogo precisa se basear, até certo ponto, em um terreno comum, em acordos seletivos e consensos provisórios.*

Quando convicções fundacionais entram em cena, o elemento improvisacional do diálogo é ameaçado, e os riscos tornam-se excessivamente elevados, uma vez que essas convicções básicas teriam de ser tornadas comensuráveis. Um exemplo relevante é justamente o diálogo entre o mundo islâmico e o mundo cristão europeu, intensificado de forma dramática nos últimos 15 anos, mas que se desenrola, na verdade, há séculos. Com frequência, esse diálogo recai sobre fundamentos doutrinários e éticos, negligenciando arenas mais específicas e limitadas. Um conflito sobre o uso de véus nas escolas não precisa necessariamente se converter em uma disputa entre visões concorrentes de universalidade humana. Pode continuar sendo uma questão de conduta pública ou de etiqueta. Ao emprendermos um diálogo, portanto, devemos ter o cuidado de não exigir compreensão excessiva nem de expor em demasia nossas convicções mais profundas. Sei que essa recomendação pode parecer um convite à hipocrisia ou ao cinismo. No entanto, o que proponho é prudência e a busca por acordos limitados.

Assim, quando nos engajamos em um diálogo, um risco ainda maior do que o mal-entendido é o risco de um entendimento *excessivo*. Examinemos isso mais de perto. A compreensão mútua plena, completa e precisa é um padrão inatingível, especialmente se considerarmos os desafios culturais, linguísticos e históricos que separam indivíduos e comunidades.

No entanto, alcançar uma compreensão completa no nível das convicções éticas, religiosas ou políticas primárias traz consigo um outro tipo de perigo. Esse perigo é o impulso de eliminar completamente as diferenças fundamentais. Se desejamos estabelecer um terreno comum no nível das convicções básicas, as convicções básicas de alguém precisam mudar.

Isso geralmente significa que as convicções mais profundas de uma das partes se tornam o parâmetro do que é considerado comum. É assim que certos universalismos falsos podem acabar apagando diferenças verdadeiras. Por isso, o diálogo envolve uma decisão cuidadosa sobre até que ponto se deve exigir negociação em torno de fundamentos. Nesse sentido, todo diálogo é uma forma de negociação. E a negociação não pode ser baseada em entendimento mútuo total ou em um consenso sobre qualquer fronteira ou diferença.

Há ainda outro risco associado ao diálogo: sua relação com as diferenças internas presentes em cada uma das partes envolvidas. Todos os indivíduos carregam em si dúvidas, tensões e divisões internas, por exemplo, entre objetivos de curto e longo prazo, entre interesses importantes e menores, entre desejos conscientes e inconscientes etc. Quando passamos da escala individual para grupos, comunidades, civilizações ou outras formações sociais de maior envergadura, essas divisões internas se ampliam: entre jovens e idosos, elites e pessoas comuns, entre os círculos de poder e a vida nas ruas, entre homens e mulheres, para citar apenas algumas das categorias mais evidentes de divisão interna.

Na era da globalização, essas diferenças se agravam ainda mais em função dos fluxos migratórios, das tensões intergeracionais no seio das populações migrantes e, sobretudo, em função do papel dos meios de comunicação de massa e das tecnologias digitais, que tornam possíveis vínculos simultaneamente locais e distantes, entrelaçando formas de pertencimento que antes estavam apartadas no tempo e no espaço.

Na Europa contemporânea, é evidente que todos esses riscos são reais. O Islã é frequentemente representado como uma entidade monolítica, sem espaço para dissenso, debate ou diversidade. Por outro lado, os críticos do fundamentalismo islâmico muitas vezes ignoram as profundas fissuras internas que se escondem sob o aparente consenso liberal. Divisões entre defensores e opositores da União Europeia; entre herdeiros das tradições católica, protestante ou judaica; entre os plenamente secularizados e os que não o são; entre os adeptos da religião do mercado e seus

críticos; entre os que defendem o consumo *fast food* versus *slow food*; entre apoiadores e detratores do Estado de bem-estar social.

O verdadeiro desafio está em escolher, entre todos esses debates, quais são apropriados para serem levados a um verdadeiro diálogo. Muitos de vocês que conhecem a Índia sabem que uma das grandes questões na relação entre as comunidades muçulmanas e o Estado indiano, amplamente dominado por hindus, diz respeito à desigualdade interna nas próprias comunidades muçulmanas, especialmente no que se refere ao status das mulheres. Temos, como exemplo, o famoso caso de Shah Bano, que trata do direito de uma mulher muçulmana ao divórcio, direito esse que vinha sendo negado pela própria comunidade muçulmana, dominada por homens, na Índia e em outros lugares.⁴

Assim, a pergunta é: quando essa comunidade muçulmana precisa negociar com o Estado indiano e com sua estrutura jurídica, quanto espaço ela concede ao dissenso interno e em que momento esse dissenso se torna muito arriscado? Trata-se de um risco que incide sobre ambas as partes em qualquer debate dessa natureza, uma vez que todas carregam diferenças internas. Portanto, se desejamos nos afastar da ideia enganosa e perigosa de um “choque de civilizações”, especialmente no que tange ao Islã, é fundamental reconhecer que todo diálogo é arriscado e que nenhuma grande tradição ou ideologia está isenta de debates internos.

Devemos nos lembrar de que tanto o risco de sermos mal compreendidos quanto o risco e sermos muito compreendidos se juntam com o risco de equilibrar diferenças internas quando se vai à mesa de discussão com diferenças com o outro externo que também tem seus debates internos. Então, quais pedaços você leva à mesa para negociar?

Para gerir de forma produtiva os riscos do diálogo, é necessário identificar quais debates internos têm maior impacto nas negociações externas. Na era da globalização, é provável que os temas que conectam os planos

⁴ Shah Bano casou-se com o advogado Mohammed Ahmad Khan e teve cinco filhos. Após 14 anos casados, Ahmad Khan contraiu novas núpcias e passou a viver com as duas esposas, até que Khan decidiu se separar de Shan Bano e prometeu pagar-lhe 200 rúpias por mês. Em abril de 1978, ele parou de pagá-la, e ela entrou com uma ação criminal pedindo 500 rúpias como pensão alimentícia. Em novembro de 1978, seu marido pronunciou o triplo talaq – uma prática controversa do direito islâmico em que um homem pode se divorciar de sua esposa instantaneamente, ao pronunciar a palavra “talaq” (divórcio) três vezes – dando-lhe um total de 5.400 rúpias, conforme prescrito pela lei islâmica. Em agosto de 1979, o tribunal local determinou que Khan pagasse uma pensão alimentícia de 25 rúpias por mês a Bano. No ano seguinte, o Tribunal Superior de Madhya Pradesh aumentou este valor para 179,20 rúpias por mês. Khan então recorreu à Suprema Corte, alegando que Shah Bano não era mais sua responsabilidade, pois ele tinha se casado pela segunda vez. [N.E.]

interno e externo digam respeito à democracia, aos mercados livres, à migração, à pobreza, ao meio ambiente e ao bem-estar social. Esses temas tem muitas implicações, não apenas porque são assuntos importantes, mas também pela dinâmica complexa e instável entre os conflitos internos e os externos, independentemente da linha divisória que os separe.

Retorno então, após esse breve desvio mais abstrato envolvendo o Islã e a Europa, ao contexto dos moradores de assentamentos de Mumbai, encaminhando-me para minhas conclusões. Pode parecer um salto excessivo comparar as lutas da população urbana pobre de Mumbai e suas práticas de cosmopolitismo compulsório à situação das comunidades muçulmanas e de seus líderes religiosos em processo de diálogo com seus pares liberais ou cristãos na Europa. No entanto, ambos os casos envolvem o que anteriormente chamei de “convivialidade contestada”. Ao usar o termo “convivialidade contestada”, busco destacar o espaço precário, assimétrico e arriscado que caracteriza toda forma de convivialidade atravessada por fronteiras de classe, gênero, raça ou etnia.

Esse tipo de convivialidade representa a condição global das sociedades complexas, dos espaços de encontro diaspóricos, das formações sociais urbanas e de arranjos transregionais, como é o caso da União Europeia. Trata-se de uma convivialidade bastante distinta daquela imaginada em um mundo de debate racional e na esfera pública habermasiana, seja em âmbito nacional, seja transnacional, pois raramente implica igualdade entre as duas partes envolvidas.

Trata-se também de algo bastante distinto do que Sérgio Costa denominou, a meu ver acertadamente, de “programa da nostalgia”⁵ nos estudos pós-coloniais – discurso oriundo, sobretudo, da chamada “vira-da decolonial” no campo dos estudos latino-americanos. Tal abordagem parte da premissa de que seria possível recuperar situações de pureza pré-colonial. No entanto, esses cenários são, na prática, impossíveis de localizar concretamente – algo evidente tanto no caso dos moradores de assentamentos de Mumbai quanto nas relações entre Europa e Islã. Em qualquer situação real no mundo contemporâneo, desafio o leitor a identificar um contexto que se possa considerar relativamente intocado. Nesse sentido, compartilho profundamente da preocupação e da crítica de Sérgio Costa quanto a essa vertente nostálgica, que busca passados in-

⁵ Ver: Costa (2014, pp. 231-43). [N.E.]

tocados e encontra respaldo, sobretudo, na produção acadêmica oriunda dos estudos latino-americanos.

O que entendo por convivialidade contestada não diz respeito apenas ao fato de que a convivialidade frequentemente precisa ser construída em contextos marcados por conflitos profundos, mas também a situações em que o próprio significado e o alcance da convivialidade podem estar em disputa entre as partes envolvidas nesse processo de negociação. Dessa forma, a convivialidade contestada constitui um metatermo, pois se refere às condições nas quais se negociam as próprias condições da convivialidade. Imaginar esse tipo de negociação representa um desafio tanto para as comunidades concretas que, no mundo real, se veem obrigadas a coexistir, quanto para as ciências humanas, que precisam questionar suas próprias ideias sobre convivialidade a fim de apreender a natureza desse metadebate que sustenta muitas das lutas no mundo hoje.

Referências

- Appadurai, Arjun (2005). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* [1996], 7ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2013). “Cosmopolitanism from Below: Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbai”, in: *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Londres: Verso.
- Appadurai, Arjun et al. (2025): “Cosmopolitanism reconsidered”, in: Banerjee, Prathama; Chakrabarty, Dipesh; Seth, Sanjay & Lisa Wedeen (orgs.). *The Oxford Handbook of Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Costa, Sérgio (2014). “Social Sciences and North-South-Asymmetries: Towards a Global Sociology”, in: Sabine Broeck & Carsten Juncker (orgs.). *Postcoloniality – Decoloniality – Black Critique. Joints and Fissures*, Frankfurt/Nova York: Campus.
- Soto, Hernando (1989). *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Londres: Taurus.

PARTE 2.

ESPAÇOS, INTERAÇÕES, IMAGINÁRIOS

CAPÍTULO 6

Convivialidade na desigualdade: segurança na cidade (São Paulo)

Susana Durão

A segurança é um fenômeno intrínseco e constitutivo das cidades contemporâneas, especialmente no contexto brasileiro.¹ Um certo tipo de segurança patrimonial é imposto e mantido cotidianamente em áreas urbanas do estado de São Paulo. A tendência histórica de privatização desses serviços é global e remonta aos anos 1970 (Abrahamsen e Williams, 2011; Abrahamsen e Lander, 2016). Neste capítulo, discuto uma modalidade que se apresenta como tendência no Brasil, a “seguran-

¹ O capítulo foi inicialmente disponibilizado como “Conviviality in Inequality: Security in the City (São Paulo)”, *Mecila Working Paper Series*, n. 62, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality Inequality in Latin America, 2023. Esta é uma plataforma que antecede e convida à submissão do artigo em revista. Antes do gentil convite de Tilmann Heil, Ramiro Segura e Bianca Tavorari para publicar em português neste volume, o texto foi submetido, no final de 2024, como artigo, à revista *Mana: Estudos de Antropologia Social* e encontra-se em fase de avaliação.

ça como hospitalidade” (Durão et al., 2021; Robb Larkins e Durão, 2022, 2023; Robb Larkins, 2017).

Adentrei os mundos das proteções privadas em 2016, pedindo ao sindicato empresarial da segurança privada (Sesvesp) a oportunidade de assistir a cursos de treinamento para vigilantes e supervisores. Conheci e entrevistei empresários dessa indústria em feiras comerciais, palestras, *webinars* e outros eventos. Em 2017, participei, em uma escola especializada, de um curso para vigilante patrimonial de 30 dias (200 horas). Na mesma época, realizei um censo de cerca de 50 condomínios fechados em Campinas. A tarefa me exigiu visitas frequentes a condomínios fechados na região norte de Campinas durante um mês e meio, onde obtive permissão para passar mais de seis meses em portarias de três condomínios, forma singular de aceder aos universos de quem protege a propriedade privada. Com a equipe, também realizei pesquisas em shopping centers na capital e acompanhei o dia a dia de vigilantes de uma empresa multinacional e suas conexões políticas em São Paulo e Osasco. Conduzi dezenas de entrevistas e acompanhei o trabalho de vários porteiros, vigilantes, supervisores e gestores privados. Os resultados que apresento aqui refletem a pesquisa transversal na segurança privada. Porém, sempre que posso, dou preferência à perspectiva dos vigilantes e controladores de acesso. Apesar de haver exceções (Manzo, 2004; Berg, 2010; Diphorn, 2016, p. 202), surpreende a falta de atenção dada a esse grupo na literatura, em contraste com o estudo sobre agentes de segurança do Estado (Muniz; Caruso e Freitas, 2018).

A segurança como hospitalidade é crucial para viver nas cidades paulistas, um modelo de proteção criado para espaços elitizados e de classe média que confunde as fronteiras entre controle e cuidado. Aparatos sociotécnicos moldam o funcionamento da vida social e classificam quem é objeto e sujeito de proteção, vigilância e suspeita. Esse tipo de segurança é valorizado porque pressupõe que certos locais protegidos são distintos do espaço público, percebido como violento e desordenado. Para funcionar, as interações cotidianas e os aspectos materiais do trabalho na segurança como hospitalidade são fundamentais, estabilizando um recurso de proteção da branquitude. A segurança como hospitalidade é um modo de proteção que se apoia tanto em expectativas de cordialidade como no trabalho racializado, generificado e classificado pelos próprios vigilantes (Durão et al., 2021, pp. 140–141). Neste capítulo, sublinho o espaço da portaria de condomínios residenciais fechados como a característica principal desses

complexos. Argumento que a segurança como hospitalidade é parte fundamental para a convivialidade na desigualdade da vida cotidiana.

Sérgio Costa e outros pesquisadores (Costa, 2019; Nobre e Costa, 2019; Heil, 2020) defenderam a importância de compreender a constituição recíproca entre desigualdade e convivialidade, especialmente com vistas ao estudo das sociedades latino-americanas. Costa argumenta que o nexo entre convivialidade e desigualdade deve ser abordado. Ele pode ser rastreado em pelo menos quatro níveis: no nível material, nas assimetrias de poder, nas desigualdades ambientais e nos aparatos epistêmicos (Costa, 2019, p. 28).² Essa abordagem se alicerça na necessidade de entender as realidades sociais como historicamente constituídas, e situa a convivialidade e a desigualdade em unidades de observação interativas e comunicacionais. Seguindo essa linha de estudo, pretendo mostrar que a segurança como hospitalidade faz parte da infraestrutura sociotécnica urbana paulista; é parte dos policiamentos privados que tomam a forma material de cuidado; é sustentada pela figura cultural do porteiro e é socialmente desempenhada por um grande volume de trabalhadores de segurança pobres, em sua vasta maioria terceirizados, que diariamente suportam e reproduzem, a partir de baixo, as desigualdades e assimetrias das quais fazem parte. Antes de avançar, revisemos como a noção de segurança tem sido tratada na teoria antropológica.

Segurança na teoria antropológica

Este capítulo não é um esforço isolado no meio acadêmico nem a segurança é uma questão residual na antropologia hoje. Em uma visão maximalista, a segurança é vista como uma aspiração humana voltada para o futuro (Rothschild, 1995; Hylland-Eriksen, 2010; Pedersen e Holbraad, 2013; Povinelli, 2013; Burke, 2002), definida como “a reprodução de certos coletivos sociais ao longo do tempo” (Pedersen e Holbraad, 2013, p. 2).

2 O marco teórico da “vida convivial” como uma abordagem emancipatória e não utilitária nas sociedades capitalistas industriais, iniciado por Ivan Illich (1973) nos anos 1970, tem sido retomado de várias formas. Por um lado, a convivialidade é concebida como a dimensão amigável e afetiva da sociabilidade, em termos de relações cooperativas, tanto nas relações humanas quanto com os não humanos e mais que humanos (Overing e Passes, 2000; Rosengren, 2006). Por outro lado, fragilidades e assimetrias de poder intrínsecas às relações de convivialidade têm sido ressaltadas em várias visões não normativas (Gilroy, 2004; 2006; Mbembe, 2001; Gutierrez Rodriguez, 2011).

O argumento dos autores é que a segurança sempre esteve presente como uma questão oculta na história da antropologia social. Com isso, se questiona a visão minimalista de segurança, que reduz seus possíveis significados à dimensão criminal (Cunha e Durão, 2011). É criticada a perspectiva triunfante de “risco como perigo”, que cada vez mais obscurece o “risco como privação social” (Carlen, 2007, p. 1.013 apud Cunha e Durão, 2011, p. 55). As teorias da securitização na cosmologia liberal são problemáticas justamente porque dissociam as estruturas políticas das populações e de seus processos vitais, como se fossem esferas autônomas (Pedersen e Holbraad, 2013, p. 13).

Esse reducionismo encontra expressão nas visões institucionalistas que dominam a literatura sobre o tópico no Brasil e em muitos outros lugares onde o Estado costuma ser tratado como uma entidade separada da vida social e econômica (Mitchell, 2006). Os estudos sobre sistemas de segurança pública e suas nebulosas extensões tendem a enfatizar os “espetáculos de declínio” e as “funcionalidades da desordem” (Beek et al., 2017, p. 2). A desgovernabilidade sistêmica dos Estados, sua ilegibilidade funcional (Zanetic, 2009, 2010; Lopes, 2011, 2022), e a “gambiarra de instituições” (Muniz e Dias, 2022) são frequentemente destacados. Contudo, tanto as visões de segurança em suas “ontologias temporais” (Pedersen e Holbraad, 2013, p. 18) quanto as objeções críticas dos antropólogos ao Estado securitário neoliberal na América Latina (Goldstein, 2010) tendem a definir a segurança em termos de sua conexão direta com insegurança, violência e crime (Sammimian-Darash e Stalcup, 2016). Essa tem sido uma abordagem dominante no campo relativamente recente dos estudos policiais no Brasil, onde a maioria dos autores mapeia os problemas policiais, mais do que a polícia e o policiamento, como problemas (Muniz et al., 2018, p. 169). A segurança acaba sendo vista como parte da vulnerabilidade geral de se estar vivo em certos lugares e contextos do planeta, confundida com (in)segurança humana, ou como um dispositivo de poder, insuficiente e violento, nas mãos das forças policiais.

Ambas as perspectivas, maximalista e minimalista, têm seus limites. Alternativamente, emerge uma proposta de investigação etnográfica crítica sobre os mundos da segurança e da polícia (para uma visão geral ver Fassin, 2017; Karpiak e Garriott, 2018; Martin, 2018; Steinberg, 2020). Policiais e vigilantes desempenham formas peculiares de controle social e manutenção da ordem, mas também negociam os paradoxos diários que permeiam

instituições muitas vezes desacreditadas (Beek et al., 2017). Eles são trabalhadores que estão imersos na governança prática da vida cotidiana, com suas sociabilidades, *ethos* e racionalidades (Garriott, 2013; Karpíac, 2010; Sclofsky, 2016; Muniz e Albernaz, 2017). Em muitas cidades do Sul Global, policiais e vigilantes são tão violentos quanto suscetíveis à violência e às autoridades provisórias que a etnografia ajuda a documentar (Jauregui, 2014). Além disso, foi trazido à luz como as estruturas materiais afetam a produção de modalidades plurais de segurança como um elemento definidor das cidades (Ghertner et al., 2020). A antropologia, portanto, pode contribuir para o estudo de *assemblagens* de segurança, entendidas como combinações e agenciamentos plurais, fluidos e discretos de controle, gerando ordens normativas com e para além do Estado-nação. Estas são moldadas pelo crescente poder de atores privados que interagem com o Estado (Abrahamsen e Williams, 2009, p. 6; Sammimian-Darash e Stalcup, 2016; Haggerty e Ericson, 2000). Nesse sentido, a segurança como hospitalidade é um arranjo sociotécnico privado no ambiente construído, na tecnologia e no desempenho dos trabalhadores de segurança que, juntos, reformulam as cidades.

Na tradição foucaultiana, os aparatos de segurança só fazem sentido em sua relação com as populações que eles pretendem governar; são modalidades históricas e específicas de governança (Povinelli, 2013, p. 28). Devemos entender os seus processos, como se organizam e o que praticam. Não se trata de “humanizar” os atores de controle ou ceder às tentações do estudo do poder, dando voz àqueles que não fariam parte de um empreendimento antropológico eticamente comprometido (Alves, 2021, pp. 11–12; ver também Vitale, 2018; Duran e Simon, 2019). Teóricos abolicionistas acreditam que a antropologia deve ser construída como uma disciplina insurgente, contra a polícia e os policiais, estritamente definidos como “trabalhadores da violência” (Siegel, 2018). Na linha dos estudos etnográficos dos policiamentos, concordo com autoras que defendem a adoção de uma perspectiva epistemológica que os considere “trabalhadores da segurança”, implicados na transformação social em geral (Jauregui, 2023, p. 354; ver também Jauregui, 2021). Proponho ir além de uma visão liberal, institucionalista, presentista, meramente centrada no social da segurança. Precisamos confrontar criticamente os efeitos da segurança que promove uma confusão entre controle e cuidado urbano, agencia e espaço – realidades das quais a antropologia urbana empiricamente sustentada não pode escapar.

A proteção é um trabalho meticuloso que salvaguarda a desigualdade na convivialidade urbana. Devemos prestar atenção ao papel aspiracional das elites e classes médias (Fassin, 2009) e entender como o legado do “sistema de duas classes no Brasil, com suas elaboradas hierarquias interclasses” (Leeds, 1994, p. 157), se concretiza no planejamento urbano (Caldeira, 2002). Para tal, é determinante compreender como todo o arcabouço material e social, construído para atender seus clientes, é sustentado, em última análise, por trabalhadores pobres da segurança que têm estado amplamente ausentes dos mapas da pesquisa sociológica, mesmo entre aqueles que se engajam em etnografias provocativas sobre *securityscapes*, vigilância e controle (Low e Maguire, 2019). Vejamos os cinco pontos que sustentam a segurança como hospitalidade.

História da segurança privada no Brasil

A expansão da segurança privada no Brasil tem sido atribuída a dois fatores principais. O primeiro é a incapacidade do Estado em prover segurança em um país que não consegue sustentar o monopólio legítimo da força (Adorno, 1993, 1999; Adorno e Cardia, 1999). A privatização da proteção é problematizada a partir da disfunção do Estado e da mercantilização da violência (Misse e Adorno, 2018). Um dos fenômenos é a disseminação das milícias que subjugam comunidades periféricas, confundindo proteções, grilagem urbana e negócios ilícitos (Miranda e Muniz, 2018; Cano e Duarte, 2012). Mas mesmo em casos menos extremos, as cidades brasileiras estão tomadas por uma gama de serviços organizados ao longo de um *continuum* público/privado de segurança (Shearing e Stenning, 1981, p. 196; Zanetic, 2013; Huggins, 2010), que é avesso à regulação da Polícia Federal e fiscalização por contratantes (Da Silva, 2014, 2017; Zanetic, 2009, 2013; Abrahamsen e Leander, 2016; Durão, 2021). Apesar de consideradas violentas, as forças de segurança do Estado no Brasil têm uma reputação melhor que os atores de segurança não estatais. A indústria de segurança se torna um apêndice das instituições armadas do Estado. Processo idêntico foi descrito na Argentina (Lorenc Valcarce, 2014). No México, entretanto, ocorre algo diferente, com a incorporação de vigias privados nas forças policiais do Estado, fazendo com que as empresas de segurança se distan-

ciem das forças policiais, cuja reputação costuma ser pior do que a delas (Puck, 2017). Uma das principais semelhanças nos países latino-americanos é a coincidência da indústria de segurança privada com a informalidade massiva na prestação de serviços de proteção.

O segundo fator da expansão da segurança privada no Brasil é a associação entre proteção paga e a privatização dos espaços públicos, que tem moldado a geografia da segregação espacial, com os muros cada vez mais altos nas cidades onde as classes médias combinam aparatos e serviços de proteção (Caldeira, 2001; Melgaço e Arteaga, 2015). Segundo os autores, esse processo enfraquece a cidadania democrática e aliena as populações protegidas das responsabilidades compartilhadas e da *polis* (Dunker, 2015a; Rolnik, 2022), favorecendo distopias securitárias (Davis, 2018), gerando cidades sob cerco e uma nova forma de urbanismo militarizado (Graham, 2011).

Aos dois fatores anteriores, acrescento um terceiro que contribui para a expansão da segurança privada no Brasil: a mercantilização da segurança informal e a terceirização massiva de serviços de vigilância patrimonial. Um breve resumo histórico nos informa que, no final dos anos 1960, a segurança privada se alinhou à defesa nacional, visando conter ataques de opositoristas ao regime militar a bancos e instituições financeiras. No final dos anos 1970, a indústria de segurança foi uma das primeiras a ser terceirizada no país. O sociólogo Ricardo Antunes (2018) mostrou que o processo de terceirização no Brasil se originou em legislação introduzida na década de 1970, começando precisamente com os serviços de vigilância patrimonial e transporte de valores em estabelecimentos financeiros. Isso ajudou a validar uma tendência que já estava em vigor na prestação de serviços.

Na década de 1980, o negócio da segurança foi agraciado com legislação específica, nomeadamente aquele que é até hoje o quadro normativo dominante, a Lei 7.102 de 1983. Ele foi definido como uma atividade complementar ao Estado que não deveria se confundir com a segurança pública nem replicar a polícia em seus uniformes e insígnias, por exemplo. Nesse momento, os operadores sem credenciamento ou regulamentação, incluindo policiais e militares de folga, foram então classificados como clandestinos.³ No entanto, a regulamentação formal nunca foi capaz

3 Os serviços de segurança privada são hoje maioritariamente oferecidos por empresas terceirizadas, de modo que o contrato entre o tomador e o prestador de serviço se realiza entre empresas e não com os

de conter a mercantilização informal desses mercados. Nos anos 1990, à medida que a criminalidade era percebida como crescente, a demanda por seguranças pessoais se intensificou. Nos anos 2000, novos atores surgiram, com empresas de vigilância coadministrando empreendimentos públicos, financeiros, comerciais e residenciais. Nos últimos 20 anos, o crescimento das empresas de segurança no Brasil foi de fato impressionante. Em 1990, havia 82 empresas desse tipo no Brasil, número que cresceu para 284 em 2000, para 2.282 em 2012 e para 3.625 em 2021 (cf. Durão e Paes, 2021, pp. 29–30). A tradição de delegar proteção privada a trabalhadores pobres, terceirizados ou informais é uma parte indelével da história brasileira – ou talvez um “sedimento”, porque o presente contém inúmeros fragmentos de diferentes passados (Beek et al., 2023, p. 163). No entanto, a força de trabalho de vigilantes privados hoje supera a de agentes de segurança pública em aproximadamente uma vez e meia. O número de pessoas empregadas em funções de proteção é estimado em 1.096.398. É um número 1,4 vezes maior do que o de pessoas empregadas como agentes de segurança do Estado, estimado em 772.202 (Lopes, 2022, p. 352). De todo modo, policiais estão envolvidos em todo tipo de serviço de segurança remunerado, privado e eletrônico.

A terceirização de atividades de vigilância é adotada pelo governo e por instituições bancárias principalmente como uma maneira de reduzir custos trabalhistas. Já em áreas comerciais e residenciais, esta é amplamente abraçada pelas elites. Empresários e gestores desenvolvem uma abordagem “profissional”, com discursos e imagens que associam segurança à modernidade urbana e seus novos empreendimentos, onde as classes médias podem viver e fazer negócios. Em termos absolutos, o Brasil ocupa o terceiro lugar no mundo em número de empresas de segurança privada, ficando apenas atrás da Índia e da China, mas bem à frente dos Estados Unidos. O Brasil segue a tendência do capitalismo global, com a segurança privada crescendo a uma taxa média de 6% ao ano. Mesmo nos anos de crise e cortes de empregos para vigilantes, as receitas da indústria têm aumentado constantemente, em um mercado formal que gera cerca de 37

funcionários diretamente. Os serviços também podem ser ofertados por empresas chamadas “orgânicas”, isto é, quando existe vínculo empregatício entre quem contrata e os funcionários. Em 2025, existiam no Brasil 2.899 empresas especializadas/terceirizadas, empregando um contingente muito superior, 546.433 pessoas e 1.871 empresas orgânicas, empregando 24.725 pessoas (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025). Ainda assim, o setor que mais concorre com o maior e crescente setor do mercado – as empresas de segurança terceirizadas – é o chamado setor informalizado ou, no léxico policial, as empresas clandestinas.

bilhões de reais, enquanto o mercado informal lucra ainda mais (Sérgio de Lima, 2022, p. 336). Hoje, à porta de sedes de empresas terceirizadas em São Paulo, vemos filas de homens e mulheres procurando serem selecionados para, por um tempo, trabalhar com carteira assinada.

Nesse sentido, a segurança privada pode ser entendida como um complexo industrial – assim como Angela Davis (2003) descreve o complexo prisional ou o complexo médico-industrial, como parte do capitalismo global – cuja expansão é resultado de fatores econômicos e históricos, e não tanto pelo aumento das taxas de criminalidade. Os próprios empresários do setor de segurança privada o reconhecem (Nazário, 2022, p. 343). Esse complexo é mais do que um segmento de mercado ou um conjunto de serviços não regulamentados, combinando uma variedade de serviços, como proteção em portaria, recepção, vigilância, entre outros. Vale notar que, embora a vigilância patrimonial tenha seu status e legislação distintos, muitas das grandes empresas de terceirização oferecem uma ampla gama de serviços, que consistem simultaneamente em controle urbano, preservação e cuidado (Wakefield, 2003, p. 168; ver também Durão e Paes, 2021). “Mais do que proteger, *cuidamos*”,⁴ revela a campanha de vendas da G4S, uma empresa da Allied Universal, com mais de 800 mil funcionários em todo o mundo, incluindo 12 mil no Brasil. De qualquer modo, este complexo industrial de segurança não poderia existir sem um investimento significativo em infraestrutura urbana.

Segurança na infraestrutura urbana

Há várias décadas que condomínios horizontais e verticais são elementos definidores da paisagem urbana de cidades do interior do estado de São Paulo. Eles são frequentemente encarados como áreas-dormitório para a capital ou cidades vizinhas, onde o “silêncio” é associado à distância física das multidões urbanas. Uma parte das classes médias se autossegrega no que os demógrafos chamam de “cordilheiras da riqueza” (Cunha e Falcão, 2017). A pluralidade e a estética distintiva, por vezes temática, dessas aglomerações, embora relativamente isomórficas, são típicas da geoexpansão suburbana (*urban sprawl*) ao estilo brasileiro (Herzog, 2015). Elas são

⁴ Disponível em: <https://www.g4s.com/pt-br/a-g4s/g4s-no-mundo>. Acesso em: 11 mar. 2026.

também chamadas de enclaves suburbanos e subúrbios globais. O “subúrbio” é uma “ideia de planejamento urbano que passou a representar certos valores culturais – privacidade, exclusividade e segurança” (Herzog, 2015, p. 2; ver também Duany, et al., 2000; Blakely e Snyder, 1999).

Antropólogos tendem a enfatizar o papel que os muros desempenham nas relações sociais e estilos de vida associados às aspirações de classes ascendentes (Zhang, 2010; Patriota de Moura, 2012). Assim como os estudos urbanísticos e demográficos críticos, também eles enfrentam dificuldades para acessar a dimensão etnográfica subjacente às estruturas de cuidado e serviços de proteção que permeiam a própria noção de condomínio. Isso possivelmente se deve a desafios metodológicos decorrentes da classe social e do gênero dos próprios pesquisadores.

Uma das características mais centrais da segurança como hospitalidade é o elemento previsibilidade. Salvar os espaços de residência é considerado um investimento de longo prazo e sinônimo de cuidado consigo mesmo e com a família. Pagar para ter proteção significa ser um bom cidadão, um “cidadão correto”, como moradores e vigilantes frequentemente me disseram. Sistemas de controle, com empresas de gestão condominial e uma série de serviços de manutenção, fornecem governança local e infraestrutura. Eles elaboram uma pedagogia de convivência urbana preventiva que até as crianças aprendem desde cedo a contemplar como parte da “boa vida” que contrasta com as vulneráveis “casas voltadas para a rua”, como seus pais dizem.

Na esteira de frequentes ondas de roubos em condomínios fechados – cuidadosamente excluídas da atenção da mídia para não desvalorizar as propriedades –, novos reforços são introduzidos na segurança. Moradores, gestores e zeladores alegam ser necessário “melhorar os espaços comuns”. Uma ampla gama de operadores está envolvida em promover a economia do medo, com uma variedade de serviços de consultoria e contratos caros para sistemas de monitoramento de ponta, cercas eletrificadas, sistemas de controle biométrico de acesso, sensores ópticos para acionar alarmes, câmeras de reconhecimento facial, mais recentemente aplicativos de celular e, claro... mais vigilantes e controladores de acesso.

É comum que um dos moradores encontre algum coronel da polícia ou um gestor de segurança que, graças à sua rede de conexões empresariais, faz lobby nas esvaziadas assembleias de condôminos para projetos de investimento e reforços nas portarias. Não surpreende que o mercado de segurança a condomínios seja uma das tendências mais debatidas nos

canais do YouTube geridos por grupos de segurança privada e vigilância eletrônica, que se tornaram cada vez mais populares durante a pandemia do Covid-19 entre 2020 e 2021, continuando até hoje em forma de oferta de formações e cursos curtos por diversas empresas.

Figura 1. Entrada ornamental de um condomínio fechado na parte norte de Campinas.



Fonte: fotografia da autora.

Como Roger Bastide argumentaria em sua análise das variações das portas barrocas no Brasil, o ornamento nas entradas dos edifícios cumpre uma função sociológica; é uma exibição de poder (Bastide, 2006, p. 134). As fachadas arquitetônicas em condomínios fechados também têm o efeito de ostentar, embora por vezes de forma severa, o poder de classe. E o investimento na segurança como hospitalidade proporciona a garantia de que um ambiente previsível, acolhedor, limpo, urbanizado e livre dos defeitos típicos das cidades latino-americanas.

Essas são as cidades das portarias, complementares aos muros. Como disse Simmel, “o muro é mudo, mas a porta fala” (Simmel, 1996, p. 12) e oferece um sentido de direção. A portaria encarna a própria ideia de mobilidade, o fluxo controlado de pessoas e bens. A porta não apenas se

abre ou se fecha, mas também obstrui e salvaguarda a travessia. Como Bastide observa, “é a tampa que guarda um segredo” (Bastide, 2006, p. 132), o segredo da branquitude no Brasil (Paterniani, 2022; Robb Larkins, 2023; Roth Gordon, 2018). E, como apontado por Patrícia Pinho (2021), a branquitude saiu do armário durante o governo Bolsonaro (2019-2022).

As portarias – que podem ser salas, recepções, lobbies ou até mesmo um edifício na entrada de áreas residenciais condominiais (como o que se vê na figura 1) – são agentes ativos e garantias da convivência na desigualdade. Cheguei a ouvir um morador dizer que a portaria é um “*bunker*”, o que, na linguagem militar, equivale a uma fortificação de baixo perfil. Nesse sentido, a canalização e a portabilidade são elementos cruciais na arquitetura – isto é, o transporte previsível de bens e pessoas por meio do aparato sociotécnico da portaria, que assim materializa as relações sociais.

Figura 2. Distribuição espacial de portarias que classificam pessoas em grupos separados de moradores, visitantes e prestadores de serviço.



Fonte: fotografia da autora.

O acesso às áreas fechadas, ou a travessia (portabilidade), de fora para dentro do espaço vigiado, implica o gerenciamento de perigos simbólicos. Para evitar identificar erroneamente membros de qualquer grupo, são instituídos ritos de passagem – “uma passagem tão perigosa quanto a de uma era para outra”, como Bastide afirma ao comentar a análise clássica de Van Gennep sobre os ritos de passagem (cf. Bastide, 2006, p. 130). Há um cana-

lizar de diferenças gravado nas geografias dos condomínios fechados, que depende da colaboração subjetiva daqueles que fazem a travessia e a erosão temporária da crítica entre os habitantes urbanos. Não por coincidência, Mbembe equipara o urbanismo dos condomínios fechados à ocupação colonial fragmentada e suas soberanias verticais (Mbembe, 2019, p. 45).

Nas portarias, pude observar os ritos de hospitalidade para moradores e alguns convidados já familiares aos porteiros. Os trabalhadores desenvolvem uma série de microgestos e trocam cordialidades nas interações, com sorrisos, acenos de cabeça e saudações corporais. Salvaguardar a riqueza significa mantê-la em seu lugar, ancorada em elementos culturais que são altamente valorizados nas cidades brasileiras, como a simpatia ao servir e o asseio na aparência pessoal dos trabalhadores uniformizados (Robb Larkins, 2017; Durão et al., 2021).

Os convidados ocupam um lugar ambíguo e podem gerar mal-entendidos nos sistemas de controle, mas a regra dos porteiros tende a ser replicar um certo nível de cuidado com familiares e amigos dos moradores. Para Pitt-Rivers, que estudou o tema da hospitalidade na antropologia, o status dos convidados encontra-se em algum lugar entre o dos estranhos hostis e o de membros da comunidade (cf. Da Col e Shryock, 2017, p. 166). Os convidados são integrados em termos práticos, e não morais. Em essência, o estranho é um desconhecido e, potencialmente, uma ameaça.

Assim, é para os “de fora” – prestadores de serviços e outros – que os ritos de controle são direcionados: ritos de escrutínio, identificação, observação, anotação, com a intenção de classificar e reter dados pessoais, onde todas as interações acontecem pelo interfone e não envolvem o cerimonial da hospitalidade. Há variações sutis entre prestadores de serviços e suspeitos. A suspeita, no entanto, é uma dança, uma adivinhação no escuro ou, como me disseram, “marginal não tem uma cara específica, mas tem um comportamento específico”. Uma porteira me falou que, apenas observando de perto um homem, ela poderia dizer se ele é encanador, pedreiro, limpador de piscina ou apenas um mal-intencionado tentando entrar no condomínio. Ela afirma ser capaz de identificar quem é quem observando o comportamento. Se o sujeito estiver inquieto, por exemplo, ela presta mais atenção nele e pode até ligar para o supervisor para obter instruções. Esses momentos são raros, mas tendem a acontecer.

Outro aspecto a ser destacado no trabalho daqueles que controlam o acesso é o dever de registrar identidades, placas de carros e outros detalhes

dos visitantes, seja digitalmente, para quem possui computador para trabalhar, ou em um livro de registros manuscrito, para quem não trabalha com esses sistemas. Em milhares de condomínios fechados, há, correspondentemente, milhares de bancos de dados armazenados, em muitos casos de grande valor comercial, cujo processamento privado não é controlado por nenhuma entidade externa, exceto, de maneira abstrata, pela Lei Geral de Proteção de Dados, que é amplamente desconhecida ou ignorada nesses ambientes profissionais. Mas qualquer porteiro sabe que a criminalidade acontece independentemente do controle de acesso e que, se um assaltante render o porteiro ou o vigilante, nenhuma portaria poderá salvá-lo. Em algumas portarias, esses ritos podem se estender a empregadas e serventes que passam pelo portão social, sujeitando-os a uma verificação de suas bolsas na saída.

A portaria nos condomínios fechados é um dos elementos que acomoda, sob as novas imposições da arquitetura, a velha mentalidade expressa pelas “sensibilidades horizontais” de *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre (2019 [1933]), como escreveu Gilda de Mello Souza (1978, p. 17). Essas unidades urbanas mostram que as hierarquias sociais, divisões culturais e a portabilidade que distinguem ritualmente quem é quem são projetadas socioespacialmente antes mesmo de se entrar na arquitetura das casas e apartamentos. O *hall* de entrada é uma extensão dos lares e, como tal, também agencia formas de pensar, sentir e estar no mundo (Pontes e Gui Rosatti, 2022, p. 16). Assim como o espaço doméstico, a portaria é o resultado de vários investimentos afetivos e materiais, prolongando no espaço as segmentações que fazem parte das desigualdades na convivência. Às vezes ocorrem falhas, e os controladores de acesso se confundem e trocam princípios de ação nos ritos de controle e hospitalidade. Eu vi um porteiro ser destrutado por um familiar de um proprietário de condomínio que não suportava as regras de controle de acesso para convidados. Vi um vigilante se indignar com um jovem morador de um condomínio fechado que havia burlado o sistema criando um cartão falso para um amigo a fim de que ele pudesse enganar o controle e entrar pela área dos moradores. Esse mesmo vigilante, após uma reclamação do pai do jovem morador ao gerente, foi advertido por seu supervisor a não levantar mais a questão e nunca mais tomar medidas corretivas contra os moradores. Entretanto, um dos incidentes mais penalizadores que testemunhei foi a acusação de falta de simpatia feita por um morador a uma controladora de acesso. Esse homem não descansou até que ela fosse demitida pela empresa terceirizada e, ainda, por “justa causa”, uma

cláusula legal que deveria ser usada como último recurso, mas que se tornou amplamente banalizada (Durão, 2022).

Policiamento privado

Os ritos de hospitalidade e controle implicam socialidade e negociações entre as pessoas. Isso explica, em parte, por que a portaria remota totalmente automatizada não tem sido o elemento mais comum de segurança como hospitalidade nas cidades brasileiras. Como bem apontam os antropólogos Lianos (2001, 2003) e Lianos e Mary Douglas (2000), os sistemas de controle automatizados impõem limites à interação cultural e à negociação e têm o objetivo prático de erradicar qualquer forma de desvio. Ao introduzirem o status igualitário dos usuários, essas modalidades de controle de acesso não servem à hospitalidade. As categorias de divisão social inscritas na própria infraestrutura dos locais são parte essencial da segurança como cuidado.

Embora os custos das portarias virtuais possam chegar a ser 70% mais baixos do que os serviços prestados por porteiros tradicionais (e ainda menos se envolverem vigilantes profissionais terceirizados), esses atores continuam presentes em vários edifícios e ambientes das cidades. Eles garantem a desigualdade com suas formas negociadas de policiamento privado urbano. Claro, o enorme contingente de mão de obra barata no mercado de proteção e cuidado sociourbano contribui para isso. Ter guardiões pobres e empobrecidos protegendo propriedades e servindo os proprietários é garantia de status para quem compra. As tecnologias do medo, e sua pretensa modernidade, surgem em combinação com, e não como uma alternativa a outras tecnologias de proteção. Não surpreende que portarias eletrônicas e sistemas de controle mais simples tendam a ser adotados em blocos de apartamentos de “baixo padrão”; estes não são frequentes em condomínios fechados ou edifícios de apartamentos de “médio a alto padrão”, como os corretores de imóveis os classificam.

Em longas conversas com gestores de condomínios, zeladores e moradores, notei uma preocupação moral em justificar a vida em um ambiente fechado para um estrangeira como eu, que em 2017 era mais estrangeira do que sou hoje. O sr. Arthur, um gerente de 70 anos, me disse: “Você, como europeia, pode achar estranho, mas somos forçados a viver em prisões para nos proteger em uma sociedade onde nada funciona”.

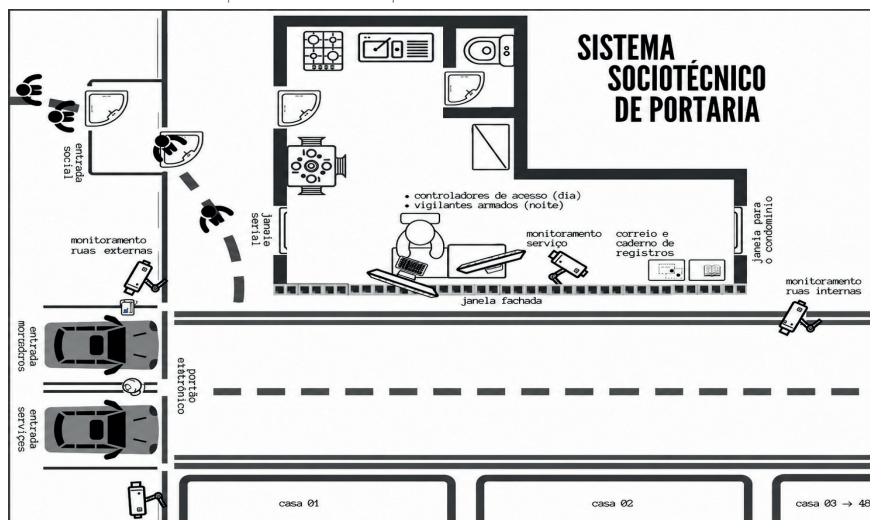
As conversas casuais se tornaram mais duras à medida que os anos da pesquisa avançaram, especialmente entre os apoiadores do governo autoritário e belicoso de Bolsonaro (2018-2022). Comecei a ouvir com mais frequência: “Aqui, não toleramos os vagabundos que querem nossas coisas; nos protegemos”, em uma atitude que foi definida como “branquitude ferida” (Pinho, 2021). Como vim a entender, *vagabundo* tornou-se uma categoria reacionária, usada como inimigo imaginário, no qual se encaixam todos os tipos de pessoas indesejadas, suspeitos sociais e políticos (Robb Larkins e Durão, 2022). O que subjaz às práticas da hospitalidade é a noção de policiamento como governança local excludente. Há uma necessidade diária de cuidar, manter e proteger os espaços e pessoas intramuros. Esta é uma noção dilatada de policiamento, relacionada ao período do século XIX que Michel Foucault destacou e que posteriormente foi reduzida a uma reação aos riscos do crime com a institucionalização das forças policiais na virada do século XIX para o século XX. Como o autor colocou, “A vida é o objeto da polícia [...]. A sociedade e os homens como seres sociais, indivíduos com todas as suas relações sociais, são agora o verdadeiro objeto da polícia” (Foucault, 2001, pp. 412–414).

A segurança como hospitalidade retoma essas noções dilatadas de policiamento, mas como uma reação virtuosa ao que é considerado o atraso e a falta de governança dos espaços públicos brasileiros e latino-americanos. Os espaços urbanos remanescentes tornam-se demonizados, perigosos, sujos, barulhentos e permeáveis aos vagabundos. São lugares onde se espera que a ação policial seja dura e implacável. Nas cidades de portarias, o policiamento privado é vivenciado como um elemento de distinção social, semelhante ao sentido que Bourdieu (1979) atribui às apreciações de gosto artístico. O consumo de serviços de segurança, sua valorização simbólica e estética, reflete uma estrutura relacional desigual que é exibida rotineiramente.

Nessa forma de segurança, o bem comum não é nem a sociedade nem o coletivo. O bem comum é a zeladoria, o interesse moral compartilhado pelas estruturas de gestão privada, que incluem os serviços gerais de manutenção, combinando controle com paisagismo, poda de árvores, modernização dos dispositivos automatizados, limpeza da piscina e do salão, melhorias nas áreas comuns e assim por diante. A segurança patrimonial e todo o aparato de gestão de serviços para as classes médias em “democracias violentas” (Arias e Goldstein, 2010) é atualmente tão indiscutível quanto as taxas associadas ao seguro de vida e saúde ou ao ensino privado.

Em cada condomínio fechado, podemos vislumbrar a “sociedade de portaria”, fazendo referência à noção de *Street Corner Society*, de William Foot-Whyte (1993). Também me inspiro em Norbert Elias (2001) e suas descrições da sociedade cortesã, especialmente ao descrever aqueles que servem e aqueles que são servidos no jogo de proximidades e distâncias físicas das sociabilidades cotidianas. Voltemos agora às nossas portarias, tendo por referência a figura 3.

Figura 3. Mapa dinâmico de uma portaria e suas características interacionais diárias em um condomínio onde passei mais tempo.



Fonte: elaboração da autora.

As controladoras de acesso mulheres trabalham durante o dia; são uma força de trabalho mais barata, e também amigável. À noite e nas rondas, a preferência recai sobre vigilantes armados, considerados mais viris e em conformidade com a imagem militarista do segurança. Na indústria da vigilância, o recrutamento de mulheres tem crescido ligeiramente – hoje elas representam quase 10% do total – sendo mais frequentemente contratadas em áreas comerciais e residenciais (Durão e Paes, 2021, p. 33).

Apesar da adoção frequente de diretrizes gerais, cada porteiro implementa gradualmente suas micropolíticas de interação pessoal no trabalho cotidiano. Ouvi várias vigilantes dizerem que, em ambientes condominiais, é mais importante estudar os moradores e seus hábitos de vida para agradá-los do que saber usar uma arma. Dizem também que há tantos “chefes” quanto moradores. A portaria é um “mundo de fofocas” que opera como um “centro

de informações” e até mantém um livro de queixas internas. No entanto, sempre que ocorrem roubos, o porteiro é invariavelmente o principal suspeito. As afirmações do psicanalista Christian Dunker (2015b) podem ser comprovadas etnograficamente. A hipertrofia das regras no ambiente condominial – que ele examina para entender melhor a sociedade e a política brasileira – é imposta sobre os de fora e suavizada para os de dentro.

O portão de entrada social, por onde entram e saem as trabalhadoras domésticas, oriundas das periferias, as obriga a passar pela janela da portaria. Aqui ocorrem uma série de conversas e trocas informais com quem controla a entrada. Às vezes, as empregadas trazem de suas patroas as *quentinhas* (marmitas) que aquecem os vigilantes nas longas noites. Elas também ajudam as porteiras a conseguir trabalhos extras nas casas onde trabalham, arrumando cabelo ou fazendo unhas. Alguns moradores mais gentis não esperam as empregadas para fazer esse agrado aos porteiros.

Ao contrário das domésticas, os moradores acessam a portaria pela janela oposta, voltada para as ruas internas do condomínio, mais uma evidência da segregação imposta pelos canais de entrada. Assim se gera um *continuum* de divisões e desigualdades nas relações interpessoais. São fronteiras imaginárias que restringem a espontaneidade social no espaço e no tempo, perpetuando a convivialidade na desigualdade.

Figura 4. F. no posto na portaria onde trabalha de dia como controladora de acesso (2016-2017).



Fonte: fotografia da autora (com consentimento de F.).

O guarda cordial

Enquanto a segurança é amplamente reconhecida na literatura como um bem moral, e não como uma mera transação comercial corrompida (Loader et al., 2014), os vigilantes, na prática, perpetuam um sistema de serviços de segurança (Vieira et al., 2010). Eles são figuras proeminentes nas representações culturais, como na música “Alô porteiro” (2014), de Marília Mendonça, celebrada como a rainha do *feminejo*. Na famosa canção, ela informa ao porteiro que seu ex-namorado está proibido de entrar no prédio e subir até seu apartamento.

O porteiro também aparece na série *Embrulha para viagem*, um canal de esquetes cômicas no YouTube. No episódio *Bom dia*, a indiferença de um morador que se recusa a cumprimentar cordialmente o porteiro benigno do condomínio culmina em um processo judicial, absurdo e oneroso movido contra o morador. Por fim, o episódio exhibe um universo onírico de justiça social do porteiro. A ironia está no fato de tal inversão de poder ser uma situação completamente inverossímil nas cidades brasileiras.⁵

Este episódio toca claramente na questão cultural da cordialidade e obediência exigidas de trabalhadores como vigilantes. Como mencionamos em um texto anterior, ser cordial, como parte do legado cultural brasileiro, significa agir de forma amigável e humilde, escondendo formas de animosidade interpessoal ao lidar com estranhos (Durão et al., 2021, p. 153). Também significa ignorar educadamente as inevitáveis tensões de raça e regionais que informam as interações diárias entre pessoas de classes sociais diferentes. Portanto, a hospitalidade é fundamental para o funcionamento de São Paulo como uma “sociedade de status”, onde grupos sociais desenvolveram “direitos” a certos privilégios em relação ao Estado e a outros grupos sociais (Candido, 2016 [1968]; Guimarães, 2004, p. 25).

A presença penetrante dos vigilantes na vida social chegou ao mundo da arte. Uma dupla de artistas contemporâneos criou uma empresa fictícia de segurança privada e lançou performances e instalações provocativas em locais públicos. Na performance *Por gentileza*, o vigilante se aproxima e pede aos visitantes que os fotografem ao lado de obras de arte, ironicamente invertendo a situação cotidiana de serem os fotógrafos ocasionais

5 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JrFV9bq3ht8>. Acesso em: 11 mar. 2026.

dos visitantes. Vale notar como a cordialidade, a amizade, a consideração e a hierarquia são os elementos explorados nessas parábolas da segurança como hospitalidade. Em outras performances, os vigilantes aparecem expostos em vitrines sociais, retidos atrás de um “muro de vidro”, como se vê na figura 5.

Figura 5. Performance de Amador e Jr. Segurança Patrimonial Ltda, “III edital do Espaço Vitrine”, abertura 25 de junho de 2023, Museu Paranaense, Curitiba.



Fonte: fotografia de Sebastião Nascimento.

As sedimentações do passado no presente são abordadas de forma séria na tela *Privilégios ameaçados* (2015), de Rodrigo Leão. O artista estabelece um paralelo histórico com a famosa pintura *Um jantar brasileiro* (1827), de Jean Baptiste, retratando nos mesmos lugares sociais as figuras servis dentro do universo doméstico das elites. Leão equipara a empregada e o vigilante, ambos negros, tão presentes na vida das classes médias brancas, às mulheres e homens escravizados que eram os guardiões da corte.

Nessa comparação, percebemos que combinações do passado e visões de futuro se encontram nas práticas cotidianas que sustentam a desigualdade nas cidades de portarias. As figuras que diariamente guardam e mantêm o poder e a propriedade dos de outrora hoje desempenham seus deveres nessa cozinha social da segurança privada. Na pintura de Leão, observamos o Vigilante de Segurança Pessoal Privada (VSPP), que obteve considerável prestígio nos anos 1990, com o *boom* de sequestros nas cidades do Sudeste. Na época, os vigilantes ganhavam até quatro salários mínimos (cf. Durão e Paes, 2021, p. 31). Com a terceirização dos serviços em instalações urbanas nos anos 2000, porteiros e vigilantes se espalharam por toda a cidade e passaram a ganhar menos de dois salários mínimos; os seus serviços se tornaram mais acessíveis às classes médias. Paralelamente, ocorria a terceirização da gestão condominial. O caminho para patrimonializar de uma vez por todas as cidades de São Paulo foi facilitado.

Figura 6. Privilégios ameaçados. Fonte (da esquerda para a direita): Jean-Baptiste Debret, Um jantar brasileiro (c. 1830), aquarela, 16 x 13 cm; Rodrigo Leão, “Privilégios ameaçados”.



Fonte: *Le Monde Diplomatique*, 7 ago. 2015.

Com baixos requisitos de escolaridade formal (apenas o ensino fundamental), o complexo industrial de segurança atrai um enorme contingente

de trabalhadores urbanos pobres. Estes e estas são predominantemente tão negros quanto as empregadas domésticas e mais negros que a cozinheira, a governanta ou o mordomo (como se visualiza na ilustração de Leão). Esta população trabalhadora alterna entre atividades informais e períodos de desemprego formal, seguindo a tendência de mobilidade ocupacional adaptada às dinâmicas econômicas gerais (Guimarães e Hirata, 2006). É importante notar que o perfil social dos vigilantes está mudando e não se alinha ao histórico escolar exigido por lei, o que serve como um freio para aumentar as bases de negociação salarial. Hoje, quase 75% dos vigilantes contratados concluíram o Ensino Médio (Sérgio de Lima, 2022, p. 329). Mas, para muitos, trabalhar em portarias significa uma saída, e não uma entrada, no mercado de trabalho. Talvez isso explique por que a contratação de vigilantes costuma privilegiar a faixa etária de 30 a 49 anos (Sérgio de Lima, 2022, p. 329).

No sistema de ocupação de posições sobrepostas, o porteiro tornou-se controlador de acesso e recepcionista; o porteiro noturno, um vigilante pago ou um policial de bico,⁶ os vigias de rua e de casa, vigilantes patrimoniais. No setor comercial, lojistas e balconistas são agentes de prevenção de perdas (Ostronoff, 2023); o fiscal da estação de metrô é um supervisor. Como confessou o presidente do Sindicato das Empresas de Segurança Privada, Segurança Eletrônica e Cursos de Formação do Estado de São Paulo: “Se tudo é segurança, então temos essa mistura, essa confusão, e não fica claro a quem podemos atribuir quais responsabilidades” (Durão e Paes, 2021, pp. 75–76). De fato, a definição oficial da ocupação de vigilante inclui toda uma série de variantes.⁷

Essa confusão é uma sombra produtiva, como temos argumentado em artigos recentes (Durão e Argentin, 2023; Durão e Robb-Larkins, 2023; Durão, Robb-Larkins e Argentin, 2023). Nela se combinam uma série de práticas impossíveis de fiscalizar em toda a sua extensão (Durão, 2022). É bastante comum haver rotatividade de pessoas nas portarias, bem como pagar informalmente para alguém fazer esse trabalho. Essa prática é muito frequente entre policiais que “alugam” seu próprio bico, gerando assim uma cadeia de “subcontratações informais”. Ao se tornar um bem moral e exigir atenção

6 “Bico” é o termo usado para indicar o trabalho feito por policiais, e também por vigilantes, em suas horas de folga, além do trabalho esporádico feito entre os horários de trabalho formal (Durão e Argentin, 2023, p. 509).

7 Ver a Classificação Brasileira de Ocupações. Disponível em: <http://www.mtecbo.gov.br/cbsite/pages/pesquisas/ResultadoOcupacaoMovimentacao.jsf>. Acesso em: 11 mar. 2026.

constante aos moradores, a segurança como hospitalidade transforma-se em um mundo onde impera a ordem das interações sociais. Os controladores de acesso devem estar disponíveis para os moradores a todo o momento. Se solicitados para um favor, uma conversa ou uma confidência, eles devem atender imediatamente o “chefe”, como dizem. De forma assimétrica, eles não podem deixar seus postos e têm extrema dificuldade para ir ao banheiro, o único lugar onde não são monitorados. Quando o trabalho é terceirizado, há uma margem de tolerância ainda mais restrita para a ausência momentânea do posto, o que pode resultar em demissão por justa causa.

Os moradores, empresários e gestores urbanos esperam desses trabalhadores o cumprimento de uma gigantesca missão, a saber, transformar a segurança em uma dimensão indiscutivelmente agradável da vida para as classes médias urbanas brancas. Facilmente, o vigilante pode cair em desgraça e deixar de ser um elemento cordial no ambiente da proteção. Por isso, nos serviços de segurança privada, observamos diariamente o que Paulo Sérgio Pinheiro chama de “microdespotismos cotidianos” do “autoritarismo socialmente implantado”, expresso na forma de racismo, sexismo, elitismo e outras hierarquias “socialmente arraigadas” (Pinheiro, 1997, p. 47).

Vigilantes: uma massa de trabalhadores pobres e empobrecidos

O cuidado envolvido na *segurança como hospitalidade*, projetado para agradar os clientes, não volta para os trabalhadores desta indústria de serviços. Pelo contrário, estes habitam ambientes de trabalho permeados por uma violência íntima (Durão, 2018), muitas vezes insustentável, onde, em média, os vigilantes passam menos de quatro anos de suas vidas profissionais. Em um dos primeiros estudos sistemáticos sobre o assunto, notou-se que os vigilantes de São Paulo permaneciam empregados em empresas de segurança por uma média de 34 meses, tempo menor do que em outros estados do Brasil. São Paulo também apresentava as maiores taxas de demissão por justa causa (10%) e de demissão por iniciativa do funcionário (27%). Os dados sugerem uma alta rotatividade de mão de obra, em parte devido a empregos dependentes de contratos de prestação de serviços, que,

ao serem encerrados, desencadeiam demissões em massa (Lopes/ESSEG, 2012). Além da rotatividade, os vigilantes não têm plano de carreira ou aspirações profissionais, sobrevivem com salários baixos, são forçados a fazer turnos duplos para que a empresa possa reduzir o número de contratados e precisam suportar atrasos nos pagamentos salariais (Durão, 2022). Para cada três que se certificam com curso de formação atualizado, o mercado só absorve um (Durão e Paes, 2021, p. 33).

A segurança como hospitalidade disfarça a violência subjacente sobre quem exerce o controle dos acessos privados. Afinal, é mais fácil essa empreitada ser realizada por trabalhadores pobres, dos quais a autoridade é retirada, do que por policiais ostensivos, que, ainda assim, estão invariavelmente presentes e ativos nos bastidores dos serviços da proteção privada (Durão e Argentin, 2023; Durão e Robb-Larkins, 2023; Durão, Robb-Larkins e Argentin, 2023). A indústria de segurança floresce e se expande com base em uma grande força de trabalho de origem social pobre, composta por filhos de migrantes do nordeste ou adultos negros das periferias urbanas. Um dos aspectos definidores desta segurança é justamente manter essa população trabalhadora na pobreza. Além de fazerem parte do “neoproletariado da segurança” (Robert, 1999; Cunha e Durão, 2011, p. 58), esses guardiões da riqueza e propriedade das classes médias urbanas são assolados pela divisão racial do trabalho no Brasil, replicando o padrão das trabalhadoras domésticas (Teixeira, 2021).

Considerações finais

A segurança como hospitalidade decorre de uma história econômica, social e urbanística brasileira em que as classes médias são consideravelmente mais brancas do que o restante da população, e onde a branquitude não é apenas um *ethos* capitalista (Ceron-Anaya et al., 2023), mas também um capital a ser protegido. A segurança privada (branca) não é meramente uma consequência da falha do Estado no seu papel de garante democrático. Trata-se de uma forma plural de segurança incorporada às geografias e arquiteturas urbanas, como aponta Caldeira (2001), mas que dá corpo ao imperativo das interações cotidianas permeadas por desigualdades sociais e raciais. Alves afirma que São Paulo é uma cidade antinegra, composta pelo espetáculo da violência e marginalização (Alves, 2021). O espaço é analisado como uma paisagem de

significados raciais, com sua própria topografia moral, contornos materiais, simbólicos e afetivos, onde a experiência diária naturaliza a segregação social e física, produzindo convenções hierárquicas (Pinho, 2021, pp. 13–16). A segurança é usada para tal propósito. As portarias – pequenas casas de controle de acesso e hospitalidade – são também um dos principais agentes sociotécnicos que afirma e reafirma a cada gesto as estruturas históricas, futurísticas e empoderadas da branquitude.

Entretanto, o que se vive em espaços seguros revela *nuances*; é a força da convivialidade sociomaterial acrítica; o desejo materializado na previsibilidade da governança paga dos espaços. A maioria dos aparatos de controle sociotécnico residenciais canaliza relações e tenta “amolecer” as hierarquias presentes na desigualdade extrema e nas disparidades raciais. Esses espaços não são apenas parte de cordilheiras com muros, cercas, fios elétricos e todo o tipo de barreiras agonísticas. A desigualdade estrutural é comunicada como comportamento social aceitável e vivida através do controle e da hospitalidade (não apenas reproduzida por eles), especialmente no tipo de portarias que visitamos neste texto. Espero ter convencido a leitora e o leitor de como as portarias encapsulam a convivialidade na diferença e desigualdade. Podemos afirmar que a portaria dos condomínios é um contributo fundamental para estabilizar as dinâmicas do que Roth-Gordon chama de “contradição racial confortável” (Roth-Gordon, 2018, p. 25). Essa contradição tem o efeito de segregar e distinguir trabalhadores ao mesmo tempo que os aproxima daqueles das classes médias brancas que eles devem cuidar e proteger ao executar seus trabalhos.

Nesse sentido, a convivialidade racial e a disparidade racial tornam-se produções urbanas e sociais da vida cotidiana nas cidades de São Paulo. No Brasil, o racismo estrutural – onde a população negra está desproporcionalmente concentrada na base da sociedade e os brancos desfrutam desproporcionalmente dos privilégios e recursos oferecidos aos que estão no topo (Roth-Gordon, 2018, p. 8) – está impresso na paisagem urbana. Nas portarias de São Paulo, onde a maioria dos seguranças não são considerados racialmente brancos, o racismo estrutural é parte da vida cotidiana, fazendo com que esses trabalhadores incorporem microgestos de hospitalidade e controle. Entre o âmbito privado e a esfera pública, os trabalhadores da vigilância, muitas vezes relutantes e cansados, ajudam a manter os mundos brancos protegidos, as mesmas estruturas urbanas, sociais e econômicas que os aprisionam na desigualdade.

Nos seus ritos de hospitalidade e controle, material e socialmente adaptáveis, a portaria do condomínio é projetada para acolher enquanto repele, proteger enquanto evita, incluir enquanto exclui pessoas, redes, serviços e ambientes.

A portaria cerca a “cidade-jardim” enquanto exclui a cidade além, o “espaço público” onde se considera que a má gestão, a “incivilidade” e a violência estão à espreita. Assim, a segurança como hospitalidade tem a vantagem de ser “dois em um” – convivialidade na desigualdade – com a história dos silêncios servindo para validá-la e, portanto, assegurando o seu futuro. Nesse complexo industrial da segurança, a polícia privada vai muito além de prevenir ou responder ao crime; ela também abrange a gestão de espaços e o estabelecimento de padrões segregados, mas amigáveis, da interação social cotidiana. Os trabalhadores pobres e os empobrecidos são os guardiões da desigualdade e da branquitude. Sobre os seguranças recai não apenas a expectativa de distinguir estranhos de residentes, mas também a constante suspeita de serem elementos deslocados, estranhos aos próprios lugares de afluência que guardam. Segundo Simmel, o *outsider*/estranho nunca realmente muda em termos de status, apenas em termos de lugar (Simmel, 1971 [1908], p. 143).

A segurança privada no mundo, e em particular em áreas urbanas brasileiras como São Paulo, é um complexo que não atende necessariamente ao controle do desvio, apesar de usar momentos críticos para ganhar espaço no mercado. É uma economia moral da proteção de recursos e propriedade branca que promove estruturas e sociotecnologias de cuidado racial e de classe – indivíduos brancos também fazendo parte das gramáticas raciais (Pereira, 2020; Sovik, 2009). Daí a proliferação silenciosa e plural da segurança como hospitalidade e sua inesgotável força de trabalho disponível.

Defendo que as cidades de São Paulo são cidades de portarias, permeáveis a combinações sociotécnicas de controle e hospitalidade. Para aqueles que desempenham o papel de guarda e controle de acesso, a diferenciação material e simbolicamente violenta é para ser vivida através de interações amigáveis. Ocasionalmente, as contradições confortáveis se evidenciam menos confortáveis do que parecem, como ilustrado pelo esboço da paródia do YouTube que discuti anteriormente. Por todas essas razões, qualquer antropologia urbana voltada para a análise da segurança através da lente teórica da convivialidade na desigualdade é inevitavelmente uma

antropologia política e das tecnologias, ciente dos desenvolvimentos e das tendências críticas nas maneiras como pessoas diferentes e diferenciadas habitam e experienciam corporalmente os espaços e interagem nas cidades contemporâneas.⁸

Referências

- Abrahamsen, Rita & Leander, Anna (2016): *Routledge Handbook of Private Security*. Londres: Routledge.
- Abrahamsen, Rita & Williams, Michael C. (2011): *Security beyond the State: Private Security in International Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Abrahamsen, Rita & Williams, Michael C. (2009): “Security Beyond the State: Global Security Assemblages in International Politics”. *International Political Sociology*, vol. 3, n. 1, pp. 1–17.
- Adorno, Sérgio & Cardia, Nancy (1999): “Dilemas do controle democrático da violência: execuções sumárias e grupos de extermínio. São Paulo (Brasil), 1980–1989”, in: Santos, J. V. T. dos (org.). *Violências no tempo da globalização*. São Paulo, Hucitec, pp. 66–90.
- Adorno, Sérgio (1993): “A criminalidade urbana violenta no Brasil: um recorte temático”. *BIB (Revista Brasileira de Informação Bibliográfica)*, vol. 35, pp. 3–24.
- Adorno, Sérgio (1999): “Insegurança versus direitos humanos: entre a lei e a ordem”. *Tempo Social*, vol. 11, n. 2, pp. 129–153.
- Alves, Jaime A. (2021): “F*ck the Police! Murderous Cops, the Myth of Police Fragility and the Case for an Insurgent Anthropology”. *FocaalBlog*. Disponível em: <https://www.focaalblog.com/2021/04/>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Antunes, Ricardo (2018): *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo.
- Anunciação, Silvio (2016): “A autosegregação da elite”. *Jornal da Unicamp*, vol. 669. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/669/autosegregacao-da-elite>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Bastide, Roger (2006): “Variações sobre a porta barroca”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 75, pp. 129–137.
- Beek, Jan; Göpfert, Mirco; Owen, Olly & Steinberg, Johnny (orgs.). (2017): *Police in Africa: The Street Level View*. Oxford: Oxford University Press.

⁸ Este texto resultou em parte das provas de livre docência em antropologia de Susana Durão ocorridas no final de 2022 na Unicamp. Durão é pesquisadora vinculada ao INCT “Autoritarismo e Democracia”, Processo nº 409150/2024-0, ao abrigo do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

- Beek, Jan; Bierschenk, Thomas; Kolloch, Annalena & Meyer, Bernd (orgs.). (2023): *Policing Race, Ethnicity and Culture. Ethnographic perspectives across Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- Berg, Julie (2010): "Seeing Like Private Security: Evolving Mentalities of Public Space Protection in South Africa", in: *Criminology and Criminal Justice*. Thousand Oaks, vol. 10, n. 3, pp. 287–301.
- Blakely, Edward J. & Snyder, Gail (1999): *Fortress America. Gated communities in the United States*. Washington, D.C. Brookings Institution Press.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Burke, Anthony (2002): "Aporias of security". *Alternatives*, vol. 27, pp. 1–27.
- Caldeira, Teresa (2001): *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Cano, Ignacio & Duarte, Tais (2012): "*No sapatinho*": a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008–2011). Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.
- Carlen, Pat (2007): "A reclusão de mulheres e a indústria de reintegração". *Análise Social*, vol. XLII, n. 185, pp. 1.005–1.019.
- Costa, Sérgio (2019): "The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality". *Novos Estudos Cebrap*, vol. 38, n. 1, pp. 15–32.
- Cunha, José Marques & Falcão, Camila. A. (2017): *Campinas Metropolitana: diversidades socioespaciais na virada para o século XXI*. Campinas: Editora Librum.
- Cunha, Manuela Ivone & Durão, Susana (2011): "Os sentidos da segurança: ambiguidades e reduções". *Etnográfica*, vol.15, pp. 53–66.
- Da Col, Giovanni & Shyock, Andrew (2017): *From Hospitality to Grace. A Julian Pitt-Rivers Omnibus*. Chicago: Hau Books.
- Davis, Angela (2003): *Are Prisons Obsolete? An Open Media Book*. Nova York: Seven Stories Press.
- Davis, Mike & Morrow, Robert (2018): *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Londres/Nova York: Verso.
- Diphooorn, Tessa (2016) *Twilight Policing. Private Security and Violence in Urban South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Diphooorn, Tessa (2021): "Emic Security: An Anthropological Approach to Security", in: Biecker, S. & Schlichte, K. (orgs.). *The Political Anthropology of Internationalized Politics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 97–114.
- Duany, Andres; Plater-Zyberk, Elizabeth & Speck, Jeff (2000): *Suburban Nation. The Rise of Sprawl and the Decline of the American Dream*. Nova York. North Point Press.
- Dunker, Christian (2015a): *Mal-estar, sofrimento e sintoma. Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, Christian (2015b). "Ressentimento de classe". *Le Monde Diplomatique Brasil*, 1 ago. 2015. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/ressentimento-de-classe/>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Duran, Eduardo Bautista & Simon, Jonathan (2019): "Police Abolitionist

- Discourse? Why It Has Been Missing (and Why It Matters)", in: Lave, Tamara Rice & Miller, Eric J. (orgs.). *The Cambridge Handbook of Policing in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 85–103.
- Durão, Susana; Larkins, Erika Robb & Fischmann, Carolina (2021): "Securing the Mall: Daily Hospitality Security Practices in São Paulo". *Lua Nova: Revista de cultura e política*, vol. 114, pp. 137–74.
- Durão, Susana (2022): "Contratos da Segurança Privada com o Estado: Problemas Recorrentes". *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, vol. 16, FBSP, pp. 359–367.
- Durão, Susana (2018): "Intimidades na pesquisa etnográfica: a diferença da antropologia", in: Durão, Susana & França, Isadora Lins (orgs.). *Pensar com método*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, pp. 199–216
- Durão, Susana & Paes, J. C. (2021): *Caso Carrefour, racismo e segurança privada*. São Paulo: Editora Unipalmare.
- Durão, Susana & Argentin, P. D. (2023): "Security and Policing Shadows: Pendular Ethnography in Urban Brazil", in: Fleming, Jenny & Charman, Sarah (orgs.). *Routledge International Handbook of Police Ethnography*. Londres/ Nova York: Routledge, pp. 493–514.
- Durham, Eunice & Thomaz, Omar Ribeiro (orgs.). (2004): *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Elias, Norbert (2001): *Sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fassin, Didier (org.). (2017): *Writing the World of Policing. The Difference Ethnography Makes*. Chicago: Chicago University Press.
- Fassin, Didier (2009): "Moral Economies Revisited". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, ano 64, vol. 6, pp. 1.237–1.266.
- Freyre, Gilberto (2019 [1933]): *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora.
- Foot-Whyte, William (1993 [1943]): *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2001): "The Political Technology of Individuals", in: Faubion, J. D. (orgs.). *Power Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 3. Nova York: The New Press, pp. 403–418.
- Garriott, William (org.). (2018): *Policamento e governança contemporânea. A antropologia da polícia na prática*. Campinas: Editora da Unicamp. (traduzido de: *The Anthropology of Police in Practice*. Nova York: Palgrave, 2013).
- Ghertner, Asher D.; McFann, Hudson & Goldstein, Daniel M. (orgs.). (2020): *Futureproof. Security Aesthetics and the Management of Life*. Durham/ Londres: Duke University Press.
- Gilroy, Paul (2000): *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldstein, Daniel M. (2010): "Toward a Critical Anthropology of Security". *Current Anthropology*, vol. 51, n. 4, pp. 487–517.
- Goldstein, Daniel M. & Arias, Enrique Desmond (2010): *Violent Democracies in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Graham, Stephen (2011): *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*. Londres:

Verso.

- Guimarães, Nadya A. & Hirata, Helena (orgs.). (2006): *Desemprego. Trajetórias, identidades, mobilizações*. São Paulo: Editora Senac.
- Gutierrez Rodrigues, Encarnacion (2011): "Politics of Affects. Transversal Conviviality". *European Institute for Progressive Cultural Policies*. Disponível em: <http://eipcp.net/>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Haggerty, Kevin D. & Ericson, Richard V. (2020): "The Surveillant Assemblage". *British Journal of Sociology*, vol. 51, n. 4, pp. 605–622.
- Heil, Tilmann (2020): "Conviviality on the Brink: Blackness, Africanness and Marginality in Rio de Janeiro", in: Scarato, Luciane; Fernando Baldráia & Maya Manzi (orgs.). *Convivial Constellations in Latin America. From colonial to contemporary times*. Londres: Routledge, pp. 115–129.
- Herzog, Lawrence A. (2015): *Global Suburbs. Urban Sprawl from the Rio Grande to Rio de Janeiro*. Londres: Routledge.
- Hylland-Eriksen, Thomas (2010): "Human Security and Social Anthropology", in: Eriksen, T. H.; Bal, E. & Saleminck, O. (orgs.). *A World of Insecurity: Anthropological Perspectives on Human Security*. Londres: Pluto Press, pp. 1–19.
- Huggins, Martha (2010): "Violência Urbana e Privatização do Policiamento no Brasil: Uma mistura invisível". *Caderno CRH*, vol 23, n. 60, pp. 541–558.
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*. Nova York: Harper & Row.
- Jauregui, Beatrice (2014): "Provisional Agency in India: Jagaad and Legitimation of Corruption". *American Ethnologist*, vol. 41, n. 1, pp. 76–91.
- Jauregui, Beatrice (2021): "Security Labor and lawfare: Subjectification and Subjection of Police Workers in India". *Law and Social Inquiry*, vol. 47, n. 2, pp. 420–448.
- Jauregui, Beatrice (2023): "Police Ethnography, Extraction, and Abolition", in: Fleming, Jenny & Charman, Sarah (orgs.). *Routledge International Handbook of Police Ethnography*. Londres/Nova York: Routledge, pp. 353–72.
- Karpiak, Kevin G. (2016): "The Anthropology of Police", in: Bradford et al. (orgs.). *The Sage Handbook of Policing*. Nova York/ Londres/ Nova Delhi: Sage, pp. 103–21.
- Karpiak, Kevin G. (2010): "Of Heroes and Polemics: 'The Policeman' in Urban Ethnography". *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 33, pp. 7–31.
- Karpiak, Kevin G. & Garriott, William (orgs.). (2018): *The Anthropology of Police*. Londres/ Nova York: Routledge.
- Lianos, Michalis (2001): "Safety, Deviance and Control: The Postindustrial Transition from Values to Results". *Sciences Sociales et Entreprises*, vol. 1, pp. 114–137.
- Lianos, Michalis (2003): "Social Control after Foucault". *Surveillance and Society*, vol. 1, pp. 412–430.
- Lianos, Michalis & Douglas, Mary (2000): "Dangerization and the End of Deviance: The Institutional Environment", in: Garland, D. & Sparks, R. (orgs.). *Criminology and social theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 103–26.
- Loader, Ian; Goold, Benjamin & Thumala, Angélica (2014): "The Moral Economy of Security". *Theoretical Criminology*, vol. 18, n. 4, pp. 469–488.

- Lopes, Cleber (2011): “Como se vigia os vigilantes: o controle da Polícia Federal sobre a segurança privada”. *Revista Sociologia Política*, vol. 19, n. 40, pp. 99–121.
- Lopes, Cleber (2012): *I Estudo Sesvesp sobre o segmento prestador de serviços de segurança privada*. São Paulo: Sindicato das Empresas de Segurança Privada, Segurança Eletrônica e Cursos de Formação do Estado de São Paulo.
- Lopes, Cleber (2014): “Assessing Private Security Accountability: A Study of Brazil”. *Policing & Society*, vol. 25, pp. 1–22.
- Lopes, Cleber (2017): “Plural Policing and Public Opinion in Brazil”. *Security Journal*, vol. 31, pp. 1–17.
- Lorenc Valcarce, Federico (2014): *Seguridad Privada. La mercantilización de la vigilancia y la protección en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Miño Dávila.
- Low, Setha & Maguire, Mark (2019): *Spaces of Security. Ethnographies of securityscapes, surveillance, and control*. Nova York: New York University Press.
- Mnanzo, John (2004): “The Folk Devil Happens to be our Best Customer: Security Officers’ Orientations to ‘Youth’ in Three Canadian Shopping Malls”. *International Journal of the Sociology of Law*. Amsterdã, vol. 32, n. 3, pp. 243–261.
- Martin, Jeffrey T. (2018): “Police and Policing”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 47, pp. 133–148.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, Achille (2019): *Necropolitics*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Melgaço, Lucas & Botelho, Nelson (2015): “Introdução: a securização das cidades latino-americanas”. *URBE: Revista Brasileira de Gestão Urbana*, vol. 7, n. 2, pp. 149–153.
- Miranda, Ana Paula & Muniz, Jacqueline (2018): “Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro”. *Revista Voces en el Fenix*, vol. 68, pp. 44–49.
- Misse, Michel & Adorno, Sérgio orgs. (2018): *Mercados ilegais, violência e criminalização*. São Paulo: Alameda.
- Mitchell, Tymothy (2006): “Society, Economy, and the State Effect”, in: Sharma, Aradhana & Gupta, Akhil (orgs.). *The Anthropology of the State*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 169–86.
- Muniz, Jacqueline & Dias, Camila Nunes (2022): “Domínios armados e seus governos criminais – uma abordagem não fantasmagórica do ‘crime organizado’”. *Estudos Avançados*, vol. 36, n. 105, pp. 131–152.
- Muniz, Jacqueline & Albernaz, Elizabete (2017): “Moralidades entrecruzadas nas UPP’s: Uma narrativa policial”. *Cadernos Ciências Sociais*, vol. 3, n. 2, pp. 115–151.
- Muniz, Jacqueline; Caruso, Haydee & Freitas, Felipe (2018): “Os estudos policiais nas ciências sociais: um balanço sobre a produção brasileira a partir dos anos 2000”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica*, vol. 1, n. 2, pp. 148–187.
- Nazário, Jeferson Furlan (2022): “Na contramão da recuperação econômica: segurança privada volta a perder postos de trabalho em 2021”. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, 16, FBSP, pp. 340–349.

- Nobre, Marcos & Costa, Sérgio (2019): "Introduction: Conviviality in Unequal Societies. A Proposal for Interdisciplinary Collaboration". *Novos Estudos Cebrap*, vol. 38, n. 1, pp. 9–13.
- Ortner, Sherry B. (2016): "Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, n. 1, pp. 47–73.
- Ostronoff, Leonardo José (2023): *Não existe almoço grátis*, 2ª ed. São Paulo: A Casa Editorial.
- Overing, Joanna (1999): "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, pp. 81–107.
- Overing, Joanna & Passes, Alan (2020): "Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology", in: Overing, Joanna & Passes, Alan (orgs.). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 1–30.
- Paterniani, Stella Zagatto (2022): "Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n. 2, pp. 1–25.
- Patriota de Moura, Cristina (2012): *Condomínios no Brasil central. Expansão urbana e antropologia*. Brasília-DF: Editora da UNB.
- Pederson, Morten Axel & Holbraad, Martin (orgs.). (2013): "Introduction: Times of Security", in: Pederson, Morten Axel & Holbraad, Martin (orgs.). *Times of Security. Ethnographies of Fear, Protest and the Future*. Londres/Nova York: Routledge, pp. 1–27.
- Pinheiro, Paulo Sérgio (1997): "Violência, crime e sistemas policiais em países de novas democracias". *Tempo Social*, vol. 9, n. 1, pp. 43–52.
- Pinho, Patricia de Santana (2021): "Whiteness Has Come Out of the Closet and Intensified Brazil's Reactionary Wave", in: Junge, Benjamin; Mitchell, Sean; Jarrín, Alvaro & Cantero, Lucia (orgs.). *Precarious Democracy: Ethnographies of Hope, Despair, and Resistance in Brazil*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 62–75.
- Pontes, Heloisa & Gui Rosatti, Camila (orgs.). (2022): *Casa-mundo*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Povinelli, Elizabeth (2013): "Defining Security in Late Liberalism: A Comment on Pedersen and Hoolbraad", in: Pedersen, Morten Axel & Holbraad, Martin (orgs.). *Times of Security. Ethnographies of Fear, Protest and the Future*. Londres/Nova York: Routledge, pp. 28–32.
- Puck, Logan (2017): *Mexico's Private Security Paradox. Understanding Telationship between the Mexican State and the Private Security Industry*. Doutorado em filosofia política. Santa Cruz: Universidade da Califórnia.
- Robb Larkins, Erika (2017): "Guarding the Body: Private Security Work in Rio de Janeiro". *Conflict and Society*, vol. 3, pp. 60–72.
- Robb Larkins, Erika (2023): *The Sensation of Security: Private Guards and Social Order in Brazil*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Robb Larkins, Erika & Durão, Susana (2022): "Os profissionais de segurança: Creating Moral Security Subjects in Bolsonaro's Brazil". *Luso-Brazilian Review*, vol. 59, pp. 8–30.

- Robb-Larkins, Erika & Durão, Susana (2023): “Guarding the Urban Elite: Hospitality Security in São Paulo”. *City & Society*, vol. 34, pp. 1–11.
- Robb-Larkins, Erika; Durão, Susana & Argentin, Paola. (2023): In the Shadows of Protection: Brazilian Police in Private Security. *Policing & Society*, vol. 1, pp. 1–17, 2023.
- Robert, Philippe (1999): *Le Citoyen, le Crime et l'État*. Paris: Droz.
- Rolnik, Raquel (2022): *São Paulo: o planejamento da desigualdade*. São Paulo: Fósforo.
- Rosengren, Dan (2006): “Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, n. 4, pp. 803–816.
- Roth-Gordon, Jennifer (2018): *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*. Oakland, CA: University of California Press.
- Rotschild, Emma (1995): “What is Security?”. *Dædalus*, vol. 124, n. 3, pp. 53–98.
- Sammimian-Darash, Limor & Stalcup, Meg (2017): “Anthropology of Security and Security in Anthropology: Cases of Counterterrorism in the United States”. *Anthropological Theory*, vol. 1, n. 17, pp. 60–87.
- Sclofsky, Sebastián (2016): “Policing Race in Two cities: From Necropolitical Governance to Imagined Communities”. *Social Justice*, vol. 6, n. 2, pp. 1–14.
- Seigel, Micol (2018): *Violence Work: State Power and the Limits of Police*. Durham: Duke University Press.
- Sérgio de Lima, Renato et al. (2022): “A segurança privada não controlada”. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, vol. 16, FBSP, pp. 350–358.
- Shearing, Clifford D. & Stenning, Philip C. (1981): “Modern Private Security: Its Growth and Implications”. *Crime and Justice*, vol. 50.
- Simmel, Georg (1971 [1908]): “The Stranger”, in: *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 143–49.
- Simmel, Georg (1996): “A ponte e a porta”. *Revista de Ciências Sociais – Política & Trabalho*, vol. 12, pp. 11–15. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6379>. Acesso em: 10 nov. 2024.
- Souza, Gilda de Mello (1978): “A estética rica e a estética pobre dos professores franceses”. *Discurso*, vol. 9, pp. 9–30. Disponível em: https://revistas.usp.br/discurso/pt_BR/article/view/37845. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Steinberg, Jonny (2020): “Ethnographies of Global Policing”. *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 16, pp. 131–145.
- Teixeira, Juliana (2021): *Trabalho doméstico*. São Paulo: Jandaíra.
- Vieira, Carlos; Lima, Francisco & Lima, Maria Elizabeth (2010): *O cotidiano dos vigilantes. Trabalho, saúde e adoecimento*. Belo Horizonte: Fumarc Editora.
- Vitale, Alex S. (2018): *The End of Policing*. Londres/Nova York: Verso.
- Wakefield, Alison (2003): *Selling Security. The Private Policing of Public Space*. Nova York/ Londres: Routledge.
- Zanetic, André (2009): “Segurança privada: características do setor e impacto sobre o policiamento”. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, vol. 3, n. 4, pp. 135–151.

- Zanetic, André (2010): *A relação entre as polícias e a segurança privada nas práticas de prevenção e controle do crime: Impactos na Segurança Pública e Transformações Contemporâneas no Policiamento*. (Tese) Doutorado. Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política.
- Zanetic, André (2013): "Policiamento, segurança privada e uso da força: Conceito e características descritivas". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 6, n. 3, pp. 411–433.
- Zhang, Li (2010): *In Search of Paradise. Middle-Class living in a Chinese metropolis*. Ithaca/ Londres: Cornell University Press.

CAPÍTULO 7

Reversos da escuridão. Fantasias, erotismo e assédios nas salas de cinema de Buenos Aires e São Paulo na primeira metade do século XX

Cecilia Nuria Gil Mariño

Introdução: Diário

3 de maio de 2023

Desço do Uber na rua General Olimpo da Silveira e percebo que estou em frente ao Minhocão.¹ Já estou há um mês e meio na cidade, mas para mim ainda é muito difícil reconhecer a malha urbana. Em

¹ Este capítulo foi publicado originalmente como “Reversos de la oscuridad. Fantasías, erotismo y acosos en las salas de cine de Buenos Aires y São Paulo en la primera mitad del siglo XX”, na *Mecila Working Paper*

geral, não sou boa em me orientar. E ter crescido em Buenos Aires com sua malha urbana quadriculada e super organizada nunca me ajudou. Com exceção do Parque Chas, é fácil se orientar em Buenos Aires. O centro da cidade é bem definido a partir das primeiras pedras do que veio a ser o primeiro forte da cidade. As avenidas principais desembocam como artérias no que antes era o rio. A cidade cresceu de costas para as barrancas e, dali, foi se expandindo. Toda uma literatura nas primeiras décadas do século XX reforçaria as fantasias de modernidade do centro portenho e a ideia de que nunca se dormia na avenida Corrientes.

Em São Paulo, o centro também é o centro. Os livros de José Inácio Melo Souza e Inimá Simões sobre as salas de cinema na primeira metade do século passado me ajudaram a entender essas arestas, mas mesmo assim eu me perco (Melo Souza, 2016; Simões, 1990). Porque, como lembra Michel de Certeau, ainda não tenho um relato que organize esses espaços (Certeau, 1996). Tenho um mapa – ainda por cima empobrecido pelo uso do Google Maps –, mas não um trajeto. Ainda não tenho frases que liguem o samba da Dona Tati, onde conheci Maria Helena e sua filha Evelyn, à General Olimpo da Silveira, a rua onde vivem as duas, com o edifício do Cine Marabá, que ainda conserva um ar palaciano. De qualquer modo, São Paulo acaba sendo estranhamente familiar para mim. Talvez seja sua maneira de me agradecer por tê-la escolhido para trazer alguém ao mundo, mesmo que essa escolha tenha sido completamente ao acaso. Seria um clichê falar mais uma vez que São Paulo não é bonita, mas cativante; Caetano e várias outras pessoas já a imortalizaram de modo belíssimo em sua poesia. Mas é assim, ela seduz e espanta, como a cidade em que cresci. Percorro São Paulo procurando os traços melancólicos das décadas que pesquiso, entrelaçados às diversas camadas do que se quis moderno em diferentes épocas, mesmo de costas – mesmo ao lado – de quem o sistema sempre descarta como máquinas que demolem o concreto e o ladrilho para construir mais um edifício.

Antes de tocar a campainha, repasso em minhas anotações as salas de cinema do centro na ilusão de seguir a cartografia que Maria Helena me propôs. Penso que gosto mais do termo “cartografia” do que de “mapa”, por seu viés de escritura. É como se uma cartografia pudesse ser reescrita

Series, n. 74, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2024. A tradução do espanhol ao português para este volume é de Fernanda Lobo e foi revisada pela autora. [N.E.]

diversas vezes no tempo da memória, como se pudesse ser um rascunho, conter erros, nomes incorretos, ruas sem nomes.

Subo. Evelyn e Maria Helena estão me esperando com um chá e um bolo. Penso, envergonhada, que cheguei de mãos vazias. Mas também penso que estou grávida e que serei perdoada.

“É menino ou menina?”, Maria Helena tinha me perguntado aquela noite no samba da Dona Tati. “Não sei, só vou saber quando nascer”, eu disse, esperando o sorriso de surpresa que geralmente vem em seguida ou então uma exclamação sobre minha falta de curiosidade, seguida de mil e uma histórias de gestações e partos, teorias conjecturais sobre o formato da barriga, a pele, o cabelo, as apostas, o que eu prefiro, o que o pai quer, como vou comprar as roupas sem saber ou o quanto me admiram por não querer saber. Mas Maria Helena apenas sorriu entre o mistério dos seus pensamentos e a ternura. “E você vem sempre pro samba à procura de pessoas para entrevistar?” Foi a minha vez de me surpreender.

Faz muitos anos que faço esse tipo de entrevista em Buenos Aires e ainda me emociona o acesso rápido ao território da infância das pessoas de mais idade. Desde que fiquei grávida, imagino que ser mãe ou pai é, de certo modo, revisitar a própria infância. Minha avó nos levava com frequência ao cinema quando éramos crianças. Ela foi nossa primeira entrevistada porque, como assevera, sempre foi uma apaixonada pelo cinema. Sempre penso se eu seria capaz de responder à minha própria entrevista. A grande maioria dos estudos de públicos de cinema durante o que se denominou período clássico em diversos países do mundo concordam que as pessoas se lembram mais dos aspectos ligados à experiência de ir ao cinema do que dos filmes em si. Para mim, entrevistar essas pessoas sempre foi enfrentar o enorme desafio de entrar em um espaço muito íntimo como a memória e protegê-las de sua própria vulnerabilidade. Há alguns anos, durante a pandemia, minha colega Sonia Sasiain e eu entrevistamos Alberto C., nascido em 1945, pela plataforma Zoom. Quando perguntamos a que emoção ele ligaria suas idas ao cinema quando era pequeno, ele nos respondeu “É o tempo dividido com minha mãe” e começou a chorar. Era nossa última pergunta, mas levamos mais 20 minutos para sair da nostalgia. Fiquei pensando nessa frase o dia todo. Mais tarde, recebi uma mensagem da Sonia me dizendo que não entendia por que, mas a gravação havia sido cortada exatamente antes dessa pergunta. A imagem dos olhos de Alberto e o som de sua voz emocionada ficariam apenas na nossa memória. Comecei

a me interessar cada vez mais por todas as dimensões que não tivessem a ver com o discurso, com um argumento que articula o processo de memória das pessoas, mas com a restituição do sensível dessas memórias, a emergência das emoções e dos afetos em gestos, em omissões, lapsos, erros, risos, lágrimas, nos detalhes que as pessoas se lembravam, desde o tato do veludo do assento, as imagens dos filmes que as marcaram como se a história tivesse acontecido com elas a cada vez que assistiram ao filme. Essa sinestesia da memória me comove porque me parece a mais real das verdades fabuladas de nossas próprias ficções.

Quando saí da casa de Maria Helena, me arrependi de ter gravado apenas o áudio da entrevista.

“No escurinho do cinema”²

Na década de 1980, surgiram na América Latina pesquisas que propuseram uma fratura epistêmica nos modos de pensar o cinema e os meios de comunicação. Em 1983, João Luiz Vieira e Margareth Pereira publicaram *Espaços de sonho: cinema e arquitetura no Rio de Janeiro*, que ressaltava a importância da arquitetura das salas de exibição em um momento de demolição dos velhos cinemas de rua na cidade. Em 1987, foi publicado *De los medios a las mediaciones*, de Jesús Martín-Barbero, pioneiro em descentralizar o estudo de mídia em direção às práticas que estruturam seus usos sociais (Vieira e Pereira, 1983; Martín-Barbero, 1987). Esses trabalhos são decisivos na hora de pensar nossas próprias genealogias historiográficas sobre os estudos dos públicos de cinema na região.

Do mesmo modo, as historiografias do cinema nas últimas décadas também se renovaram a partir do diálogo com o que chamam de *new cinema history* e os estudos de *cinemagoing*, que se concentram nos públicos – seus comportamentos, suas práticas de consumo e sensações a partir de suas memórias – e nos circuitos de distribuição e exibição, descentralizando o lugar privilegiado dos textos fílmicos e da produção. A bibliografia das duas últimas décadas é numerosa e crescente em nível internacional, tal como demonstra a consolidação de redes como HoMER (History of Moviegoing, Exhibition and Reception). Com relação ao âmbito latino-americano,

2 A expressão remete ao famoso sucesso de Rita Lee “Flagra” lançado em 1982.

o número de estudos sistemáticos sobre os públicos e seus vínculos com as salas cresceu consideravelmente, o que colaborou para repensar diversas chaves por meio das quais entendemos o cinema do chamado período clássico³ (Ferraz, 2010; Freire, 2012; Gatica, 2015; Lozano et al., 2016; Chong et al., 2016; Rosas Mantecón, 2017; Gil Mariño et al., 2018; Kriger, 2018; Iturriaga Echeverría, 2018; Kriger e Poppe, 2023).

Outra importante contribuição nesse sentido é o livro recente de Ana Rosas Mantecón, *Pensar los públicos*, que propõe uma definição não normativa dos públicos e procura “questionar a noção generalizada de públicos como meros destinatários, receptáculos que se limitam a deglutir as ofertas culturais, quando na realidade são protagonistas do desenvolvimento da modernidade, de suas promessas e contradições” (Rosas Mantecón, 2023, p. 13). Essa guinada para o protagonismo dos públicos permite-nos abordar o cinema, ou melhor, a experiência cinematográfica, como uma vivência da modernidade que foi fundamental nos processos de configuração de imaginários urbanos subjetivos e afetivos na primeira metade do século XX. De que forma pessoas diferentes imaginam relações no espaço em seus vínculos com outres?

Em outro artigo que escrevi com Sonia Sasiain, propusemos uma articulação entre território e afetos a partir do trabalho com as memórias dos públicos de cinema da cidade de Buenos Aires (Gil Mariño e Sasiain, 2023). Esses depoimentos configuravam cartografias afetivas que recuperavam modos de estar juntas na sala de cinema como uma experiência dinâmica, semiprivada ou, nos termos de Proshansky et al., semipública (1983). Com relação a este último, Rosas Mantecón destaca que, mesmo que as salas de cinema não sejam juridicamente públicas e que, para acessá-las, seja necessário pagar pela entrada, elas cumpriram função semelhante a dos espaços públicos no que diz respeito à construção de uma pedagogia da alteridade (Rosas Mantecón, 2023, p. 102).

Nesse sentido, propõe-se que as salas de cinema constituíram “contextos de convivialidade” (Segura, 2019, p. 10) – um estar com outres em que ocorriam interações tanto de integração como de negociações e tensões interclasse, interétnicas, intergeracionais e entre gêneros de grupos desiguais e diversos nas cidades de Buenos Aires e São Paulo. Assim, este

3 Desde 2024, junto aos colegas Clara Kriger e Alejandro Kelly Hopfenblatt, comecei um ciclo online “Opiniones fundadas” para questionar a periodização do cinema clássico e propor outros tipos de abordagens. Disponível no YouTube no canal do Instituto de Artes del Espectáculo da Universidade de Buenos Aires: <https://www.youtube.com/watch?v=tNTF5R94DsY&list=PL4DR6HFXStLZOxXOnoo-SIRiugEXn5bdtq>. Acesso em: 11 mar. 2026.

capítulo segue um entendimento de que convivialidade (*conviviality*) se refere a interações calcadas não apenas em cooperação, mas também marcadas por competição, conflitos e violência (Costa, 2019; Heil, 2019). Ana Rosas Mantecón, por sua vez, também aponta que a função dos públicos é produto da negociação desigual de pactos de consumo e que eles se transformam de acordo com processos que extrapolam o campo cultural (Rosas Mantecón, 2023, p. 47). Seguindo Pierre Boudieu, a autora destaca que o consumo é também um espaço decisivo para a constituição das classes e para a organização de suas diferenças (Rosas Mantecón, 2023, p. 71). Desse modo, este capítulo propõe uma dimensão afetiva da convivialidade e da desigualdade, articulada nos pactos de consumo que se desenvolvem nas diferentes materialidades das salas de cinema. Portanto, a convivialidade é entendida como uma conformação de emoções que hospeda ambiguidades, negociações, tensões e conflitos na escuridão da sala de cinema.

Nesse contexto, de uma perspectiva interseccional dos estudos de gênero, este texto se debruça sobre as práticas e os imaginários do erotismo e da sexualidade que encontraram lugar nesses espaços em Buenos Aires e São Paulo na primeira metade do século XX. Busca-se pesquisar como as salas de cinema constituíram espaços privilegiados, tanto para a normatização da sexualidade naquelas décadas como para sua transgressão por parte de mulheres e dissidências sexuais e de gênero. Se, por um lado, os filmes e o dispositivo da sala configuravam uma pedagogia do ver e ser visto, esses grupos desenvolveram *performances* diversas que se apropriaram da sala como espaço de transgressões e paixões secretas para além dos quadros normativos, gerando práticas de resistência e dissidência. O que acontecia na sala de cinema além dos filmes? Como eram as inter-relações entre a tela e as dinâmicas afetivas que se desenvolviam naquele espaço?

Vários filmes argentinos da época se empenharam em representar a forma como as pessoas iam ao cinema, especialmente as mulheres. Um dos primeiros filmes sonoros da Argentina, *Los tres berretines* [*Os três caprichos*, Enrique Telémaco Susini, 1933], aborda os conflitos de gênero em uma família causados pelo fanatismo das mulheres pelo cinema. Elas vão acompanhadas do personagem de Pocholo, o primeiro homossexual do cinema argentino. *La casa del ángel* [*A casa do anjo*, Torre Nilsson, 1957], também mostra como a personagem de Ana (Elsa Daniel) experimenta o seu despertar sexual por meio de um filme de Rodolfo Valentino e os suspiros das mulheres na sala de cinema. Outro exemplo é o filme *Sábado a la noche, cine* [*Sábado à noite, cinema*,

Fernando Ayala, 1960], que trata especificamente dos públicos de cinema de Buenos Aires. O cinema teve um papel tutelar sobre as formas de se comportar como espectadores e consumidores no mercado moderno de massas e, através de seus personagens transgressores, também ensinou a beijar e a desvirtuar os quadros socioculturais normativos. Assim, propõe-se analisar de que forma emoções, afetos e práticas ligadas ao desejo erótico feminino foram atravessados por lógicas mercantis próprias da transmidialidade da época e se tornaram também objetos de consumo que delinearam de maneira dialógica as práticas de ir ao cinema e de viver o cinema.

Por seu caráter massivo e seu papel fundamental na configuração de identidades populares e modernas, o cinema destas décadas foi abordado principalmente como espaço de encontro e fascínio da experiência da modernidade. Diante disso, este trabalho explora o elemento da escuridão, entendida como chave possível para pensar as possibilidades de transgressão, tanto de resistência e liberdade, como do exercício da violência e assédio sexual. O desejo e o medo se sentam lado a lado, assim como a excitação e o perigo. Que particularidades da materialidade e da organização da sala de cinema a diferenciam da escuridão de outros espaços públicos urbanos no que se refere ao binômio segurança/insegurança nas práticas e interações de sujeitos? Como pensar os reversos da escuridão da sala em termos das subjetividades e práticas do erotismo e da sexualidade?

Para questionar esses pontos, em primeiro lugar, serão abordados alguns aspectos metodológicos e teóricos com relação ao trabalho das entrevistas realizadas para este capítulo, os estudos de memória cinematográfica, a teoria dos afetos e os estudos de públicos.

Um segundo momento deste texto compara o crescimento e a expansão das salas de cinema, tanto no centro quanto nos bairros das duas cidades, para refletir sobre as diferentes experiências urbanas modernas que o ato de ir ao cinema implicava para os públicos.

E, por último, será sondado o papel da escuridão. Para isso, será analisada a função da sala de cinema e a experiência cinematográfica no despertar erótico e romântico das mulheres e dissidências fora dos limites heteronormativos da época. A escuridão da sala de cinema permitiu que muitas mulheres experimentassem seu despertar sexual e fantasiassem para além da instituição matrimonial. Naqueles anos, a consolidação da mulher como nicho de mercado cultural de massas promoveu estratégias de marketing que apelavam ao atrativo da transgressão feminina,

ao mesmo tempo que a continham. As *salas de barrio* ou os cinemas de rua foram fundamentais no desenvolvimento de uma sociabilidade e subjetividade erótico-romântica para as mulheres.⁴ Por sua vez, para a comunidade LGBTQIA+, as salas foram lugares formativos de uma educação sentimental, uma vez que proporcionavam encontros e práticas, e subjetividades de resistência e reexistência em um período anterior à sua constituição como sujeito político e à consolidação de uma agenda de direitos e luta.

Além disso, o texto explora aquelas interações de tensão e conflito vinculadas à violência sexual, principalmente a que atinge jovens mulheres e crianças, a partir das memórias sobre os abusos nas salas. Procura-se perguntar tanto sobre a regulação das salas para evitar esses episódios quanto sobre as estratégias de cuidado dos próprios grupos para evitá-los. Desse modo, propõe-se outra percepção da dimensão da escuridão em que deixa de ser fascínio por entrar em um mundo de fantasias para se tornar um espaço de perigo, assédio e afetos ligados à repulsa e à vergonha.

Memórias sinestésicas

Em nível internacional, os estudos sobre as memórias dos públicos de cinema concordam que as pessoas tendem a se lembrar mais dos espaços, das companhias e dos costumes, no contexto de uma narrativa coletiva que evidencia uma prática compartilhada e, por consequência, intimamente ligada à sociabilidade, do que dos filmes em si (Kuhn, 2002; Ferraz, 2010; Treveri Gennari et al., 2020).

Ir ao cinema foi uma experiência fundamental e formadora de subjetividades e práticas para quem viveu e cresceu em Buenos Aires e em São Paulo entre os anos de 1940 e 1960. Ao longo desta pesquisa, com o grupo “História dos públicos de cinema em Buenos Aires (1933-1955)”, dirigido por Clara Kriger, realizamos entrevistas com mais de 40 adultos idosos, e, no contexto da minha estada como *fellow* do Mecila, com mais de dez pessoas que ia ao cinema nesse período. Por questões de privacidade, ao longo

4 A expressão “cinema de rua” passou a ser utilizada nas décadas de 1970 e 1980, momento em que surgiram outros modelos de exibição, como os cinemas nas galerias – cinema de galeria –, drive-ins ou as salas dos shopping centers. Assim, o próprio modelo de cinema de rua entra em crise. Mesmo assim, no sul do Brasil, é chamado de “cinema de calçada”. Agradeço as informações do pesquisador Rafael de Luna Freire sobre o assunto.

deste texto, serão omitidos os sobrenomes das pessoas, mesmo que elas tenham autorizado que eu usasse seu nome real. Tratou-se de um trabalho de construção de fontes por meio das ferramentas metodológicas da história oral, como entrevistas semiestruturadas. De acordo com os depoimentos, na maior parte dos casos, eram pessoas da classe média e classe média baixa, que não dividiam casa com outra família e que podiam comprar uma entrada de cinema uma vez por semana. A partir de uma primeira pergunta, que aponta para a primeira lembrança do cinema da pessoa, buscou-se abrir múltiplas dimensões da lembrança; apareceram eventos específicos, materialidades da sala ou sensações evocadas. Em todos os casos, a experiência de ir ao cinema é lembrada como um momento feliz de suas vidas e a nostalgia é a emoção que domina as lembranças. Essas situações de escuta foram revelando dimensões afetivas e físicas da memória. As recordações voltavam a passar pelo corpo das pessoas entrevistadas, surpreendiam-nas, comoviam-nas em seus silêncios, suas omissões e descobertas. Assim, os aspectos metodológicos do projeto abriram discussão para os estudos da memória e as noções de afetos e emoções.

Com relação a este último campo, a sociologia e a antropologia das emoções afirmam que os sentimentos e os afetos são moldados pelo ambiente de um grupo e por suas formas culturais. Sara Ahmed propõe que as emoções são práticas culturais e sociais na intersecção de múltiplas variáveis, concentrando-se no que fazem e não no que são (Ahmed, 2014). A autora propõe analisar como as variáveis de gênero, sexo, classe etc. funcionam em determinadas coordenadas espaço-temporais que explicam a grande variação sincrônica e diacrônica das experiências, tanto do medo quanto da alegria.

De uma perspectiva contextualista, Maria Cláudia Coelho, por sua vez, ressalta a dimensão micropolítica dos sentimentos e sua relação com o gênero (Coelho, 2010). Segundo esse enfoque, as emoções são tributárias das relações de poder entre grupos sociais e iluminam aspectos em um nível macro da organização social.

Ao longo deste capítulo, também procurei focar nos afetos negativos do que significou ir ao cinema naqueles anos. Como destacado, procurei questionar as múltiplas dimensões da escuridão da sala e complexificar os discursos e as memórias da experiência cinematográfica. No processo das entrevistas, procurei dar lugar a gestos, silêncios e expressões ligadas à vergonha e ao medo. Thomas Scheff diz que existe uma conexão vital entre

a vergonha e a vida social, já que a vergonha desempenha um papel fundamental na regulação da expressão e da consciência de todas as demais emoções (Scheff, 2013). O autor ressalta a importância das dinâmicas de gênero, raça e classe para refletir sobre a vergonha. Assim, o tabu em relação à vergonha é uma maneira de manter o *status quo* no mundo emocional/relacional (Scheff, 2013). Nas entrevistas realizadas para este trabalho, será possível observar como a vergonha é uma das emoções dominantes nos relatos das mulheres sobre assédios sexuais no cinema, enquanto que, no caso dos homens, mesmo que sejam lembranças desagradáveis, essa emoção não predomina. Ainda assim, esse tipo de recordação demarca ainda mais a questão das múltiplas temporalidades da memória.

Nesse sentido, partindo dos estudos de cinema, Daniela Treveri Gennari explora uma história das emoções na experiência de ir ao cinema (Gennari et al., 2020). Anette Kuhn propõe uma *feeling memory* (Kuhn, 2021), que poderíamos traduzir como uma memória de sentimentos ou uma memória do sentir – esta última tradução enfatiza o caráter ativo do processo de recordar. Esses trabalhos, assim como nossas entrevistas, destacam o caráter sinestésico da memória por meio do qual as pessoas se recordam do cheiro de cigarro no *hall* de espera, do toque do veludo dos assentos, do burburinho das crianças antes da sessão, da voz do vendedor de chocolates, do barulho dos ventiladores ou da emoção provocada pelo teto retrátil que permitia ver as estrelas. “Os meninos olhavam mais pra cima do que para a tela”, diz Manuel (comunicação pessoal, 28/8/2018).

Nesse sentido, o pesquisador João Luiz Vieira analisa as próprias memórias em seu depoimento para o documentário *Cine Vaz Lobo* (Lima, 2015). Ali, ressalta o caráter ritual da experiência e a ideia de uma sedução corporal da arquitetura desses espaços:

Quando você pensa por exemplo na localização, na importância do espaço nobre que ele ocupava, e nas formas de mobilização corporal que essa ida ao cinema implicava [...], você tem uma marquise, você já está, digamos, protegido, digamos, abraçado, começa um processo, eu acho, de abraço assim dessa experiência. Você compra um ingresso, tem ali uma bilheteria, aí você entra em um primeiro *hall*, você entrega esse ingresso para um porteiro que às vezes picotava e colocava em uma caixinha específica muito bonita para colocar esses ingressos. E daí você passava para diversos ambientes, diversos *halls* de entrada, aí variava dependendo do tamanho do cinema, se a gente pensar,

por exemplo, num palácio de cinema [...], a distância que há entre a rua e a poltrona, ela é imensa, parece que você atravessa assim diversos estágios de arquitetura, de iluminação, de ambiente, até digamos de sedução corporal, eu diria, que tem a ver por exemplo com o tapete. Você sai da rua do asfalto e você vai entrando por ambientes, e daqui a pouco você está, os teus pés estão entrando dentro de um tapete, uma coisa macia, uma coisa que seduz o corpo. Você senta em uma poltrona, de repente você tem uma iluminação [...] que vai diminuindo. Tudo isso te preparando para essa magia que foi o espetáculo cinematográfico. Então esses espaços guardam muito na sua arquitetura esse ritual. (Vieira apud Lima, 2015)

Desse modo, a própria materialidade das salas e seus dispositivos arquitetônicos foram fundamentais para a recordação de uma experiência cheia de sensações físicas e emoções que extrapolavam os limites da tela.

Assim, esses espaços foram, de modo dialógico, gerando suas próprias convenções de comportamento. Mirta lembra que, na primeira vez em que foi ao cinema Ópera, no centro de Buenos Aires, e quis tirar os sapatos, sua prima lhe disse: “Aqui não, que não estamos no Cumbre”, referindo-se a uma sala do bairro de Saavedra (comunicação pessoal, 11/3/2021). Manuel relata, em tom jocoso, as travessuras das crianças na sala que chamavam carinhosamente de “El Pablito”, uma *piojera* – como eram conhecidas as salas de pior qualidade em Buenos Aires – onde, segundo insistia, as mulheres não podiam entrar (comunicação pessoal, 28/8/2018). Já Luís se lembra, em relação às salas de encontro da comunidade gay de São Paulo, das diversas coreografias desses encontros eróticos na penumbra (comunicação pessoal, 30/1/2024). Todas essas memórias revelam um amplo leque de *performances* do olhar e de ocupação dos espaços que possibilitaram resistências de classe e de gênero.

Além disso, a metodologia de pesquisa trouxe uma questão que tem a ver com meu próprio lugar no processo das entrevistas. Essa proposta procurou refletir sobre a escuta e suas implicações no trabalho empírico qualitativo com histórias de vida. Trabalhar com as memórias cinematográficas das pessoas envolveu uma responsabilidade ética. Por um lado, era necessário ser cuidadosa com a vulnerabilidade das pessoas ao evocar momentos traumáticos, ou ao lidar com as lembranças de um mundo que hoje está cheio de fantasmas. Também foi preciso acompanhá-las quando tinham pudor por não conseguir lembrar quando a memória ia se alinha-

vando como dava. Por outro lado, me parecia fundamental evitar que as pessoas ficassem expostas às próprias misérias, mas ao mesmo tempo era preciso dar conta das tensões e negociações da convivialidade nos espaços das salas de cinema.

A antropóloga brasileira Silvana de Souza Nascimento – seguindo pensadoras do feminismo negro, como bell hooks, Patricia Hill Collins, bem como a intelectual chicana Gloria Anzaldúa – reflete sobre o papel do corpo da antropóloga no campo e suas implicações de uma perspectiva interseccional (Nascimento, 2019). O que acontece quando se trata de universos muito próximos ou muito distantes? A autora pergunta como seu corpo, sua forma de falar e outros tipos de marcadores sociais, raciais, de classe e de gênero foram lidos em seus trabalhos de campo. Com isso em mente, minha condição de estrangeira em São Paulo constituiu um desafio no processo de entrevistas, dado que eu não tinha clareza de como as pessoas me liam. É bem provável que as coordenadas do meu corpo, de minha forma de falar, de estar no espaço, as inflexões da minha voz, e o que eu entendo que as pessoas entendem sobre mim não seja lido da mesma forma que em Buenos Aires. Do mesmo modo, não ser local implica dificuldades para perceber matizes, expressões que não conheço e que, em si, carregam marcadores de classe ou rastros misóginos ou racistas. Outro aspecto importante a ser considerado é que, diferentemente das entrevistas feitas em Buenos Aires, para as quais fomos em grupos de três ou quatro pessoas e éramos percebidas como “um grupo da faculdade” por essas pessoas idosas, em São Paulo, eu era uma pesquisadora argentina. Uma das entrevistadas me esperou com um mapa desenhado por ela mesma com os cinemas de seu bairro para que eu entendesse o percurso de que ela falaria.

O foco da pesquisa em imaginários, práticas do erotismo, sexualidade e a minha distância geracional com as pessoas envolveu um trabalho de escuta de subentendidos, sorrisos, silêncios; as meias-palavras tornaram-se cruciais para entender a relação dessas pessoas com suas primeiras experiências eróticas nas salas de cinema, em sua maioria, da ordem da fantasia.

“O cinema é a maior diversão”. Cartografias das salas de cinema e apropriações populares dos espaços

Entre as décadas de 1930 e 1960, nas cidades de Buenos Aires e São Paulo, grandes transformações urbanas foram modificando os limites da cidade. Muitas obras públicas urbanizaram diferentes bairros, as vias do transporte público foram ampliadas e as cidades foram mudando de perfil ao som dos ritmos da modernidade da época.

As salas de cinema participaram desses processos de modernização e fizeram parte da experiência moderna da cidade. As modestas salas dos primeiros anos do cinema deram lugar a verdadeiros “palácios”, que também se espalharam por diversos bairros em ambas as cidades. Mesmo que sair no “centro” fosse um diferencial segundo as memórias da época, as chamadas “*cabeza de barrio*”, que às vezes apresentavam dimensões e ornamentação palacianas, promoveram a instalação de comércios importantes na região. Dentro de cada bairro, existia uma hierarquia de salas de cinema que foi fundamental para a sociabilidade dos habitantes. A partir de um trabalho com fotografias e planos arquitetônicos das salas de Buenos Aires, Sonia Sasiain afirma que esses cinemas convidavam o público a um novo modo de habitar esses recintos e que tais mudanças tipológicas responderam tanto a adaptações técnicas – principalmente o advento do som –, como às transformações no gosto do público (Sasiain, 2019).

O cinema foi um entretenimento de massas. E mais, poderíamos dizer que colaborou com as caracterizações situadas desses entretenimentos massivos, ou seja, foi parte de como as massas experimentaram o lazer. O preço das entradas e as estatísticas de público confirmam esse caráter popular e massivo.

Para o caso de Buenos Aires, em 1933 – ano de estreia dos primeiros filmes sonoros argentinos, *Tango!* [Luis Moglia Barth, 1933] e *Los tres berretines*, primeiros filmes a utilizar o sistema Movietone de som ótico –, a população da cidade ultrapassava os dois milhões de habitantes e contava com 152 salas de cinema com uma venda de 17.400.532 entradas por ano.⁵ O centro da cidade apresentava uma grande densidade de salas – 20% delas

⁵ A lista de salas foi elaborada a partir da informação dos Censos Nacionais e dos Anuários cinematográficos – publicações destinadas a distribuidores e exibidores do setor – Fontes do grupo “História dos públicos de cinema em Buenos Aires (1933–1955)”.

se encontrava nos limites de San Nicolás, o que hoje se denomina “micro-centro” – e o resto se espalhava pelos bairros. Os dados levantados pelo grupo “História dos públicos de cinema de Buenos Aires (1933–1955)” revelam que em 1936 havia um assento de cinema para cada 16 habitantes. Durante esses anos, Buenos Aires já havia alcançado dimensão metropolitana e lançado um plano de obras públicas para facilitar a circulação.

Em São Paulo, José Inácio de Melo Souza ressalta que as transformações urbanas dos anos 1920 também produziram uma modernização dos cinemas pela influência dos *movie palaces* dos Estados Unidos, com recintos para dois e três mil espectadores, e da Cinelândia carioca (Melo Souza, 2016). Com o advento do som, a cartografia das salas mudou novamente, já que das que funcionaram entre 1916 e 1930, só 29 continuaram até as décadas de 1940 e 1950. Melo Souza destaca que essa influência estadunidense foi mais marcante nos bairros do que no centro, ou seja, que os exibidores não acompanharam de forma tão intensa a renovação do centro urbano (Melo Souza, 2016). As fontes do Arquivo Histórico Municipal, por sua vez, também evidenciam a expansão territorial das salas por meio dos alvarás de funcionamento, das solicitações para instalação de bares e cafés nos cinemas, das solicitações e intimações para reformas nas instalações, das questões tributárias e do crescimento do circuito da Companhia Cinematográfica Serrador, de Francisco Serrador.

Em 1940, Buenos Aires já havia renovado o circuito de salas da avenida Corrientes, após seu alargamento na década anterior, e o da rua Lavalle, no bairro San Nicolás. Segundo a estatística municipal, naquele ano havia 177 cinemas na cidade. Esse circuito central se estendia entre as avenidas Rivadavia e Santa Fe e da rua Suipacha até Callao, concentrando grande parte das salas da cidade. Ainda assim, o público apropriou-se dos espaços de espetáculo por toda a cidade e a expansão das salas acompanhou o crescimento urbano até 1950. Aliás, muitas das inovações técnicas e arquitetônicas foram testadas primeiramente nos cinemas de bairro, como demonstra o trabalho de Sasiain. A autora aponta que, em 21 de abril de 1933, foi inaugurado o “primeiro cinema atmosférico” da América do Sul – como indicava uma nota da revista *Film* – no bairro de Flores, que até o início do século XX era uma região de chácaras. Tratava-se do Cine Pueyrredón, da rede de Clemente Lococo, que “antecipava todos os detalhes de ‘modernização e capacidade’ que seriam apresentados dois anos depois pelo cine-teatro Ópera no centro, ambos projetados pelo mesmo prestigiado arquiteto: Bourdon” (Sasiain,

2019, p. 684). Em outro trabalho conjunto (Sasiain et al., 2021), destacamos as diferentes experiências justapostas entre a ruralidade de alguns bairros afastados do centro e a modernidade das salas e dos imaginários dos filmes, que, segundo a memória das pessoas entrevistadas, eram vividos como uma entrada em outra dimensão, outra realidade, como expressa o testemunho de Ricardo (comunicação pessoal, 15/4/2021).

Esse enfoque propõe desestabilizar alguns dos pressupostos da dicotomia centro-bairros, protagonista da literatura de folhetim, das letras de tango e das narrativas do cinema argentino até os anos de 1950, que, por sua vez, de algum modo, foi traduzida na caracterização do público de cinema da cidade de Buenos Aires. Tanto a crítica e as revistas do setor exibidor da época como a historiografia tradicional do cinema argentino dividiram o público em dois grupos: um sofisticado, de classe alta e com gostos cosmopolitas, que frequentava as suntuosas salas do centro; e outro, popular, inclinado ao cinema nacional, tanto pela dificuldade de ler legendas como por suas preferências menos refinadas, que comparecia às salas dos bairros. Não obstante, como coloca Sonia Sasiain, essas escolhas justificadas pelo gosto dos públicos estiveram estreitamente relacionadas às características do negócio da exibição da época.

Os programas eram organizados por meio de acordos firmados entre exibidores e distribuidoras. Os donos e administradores das salas de bairro, por exemplo, de Boedo e Flores, se reuniam para combinar a exibição simultânea de um filme da mesma distribuidora e, em conjunto, elaboravam um cronograma de sessões. Entregavam um organograma ao coordenador encarregado de sincronizar a entrega das latas com os rolos de filme, que eram transportadas de um cinema a outro por motocicleta. Um exemplo do funcionamento desse sistema é o dos cinemas Los Andes e Cuyo, que trabalhavam com a distribuidora SAC, também proprietária do cinema Atlas, no circuito central. Um filme que estreava simultaneamente nesses cinemas também era exibido nos bairros de Belgrano, Flores ou Almagro. Dessa forma, a distribuidora aumentava a rentabilidade do aluguel da mesma obra. (Sasiain, 2019, pp. 687–688)

Desse modo, o gosto do público foi parte de uma trama complexa de negócios de distribuição e exibição cinematográfica de filmes nacionais e estrangeiros, de possibilidades técnicas, de aprimoramento de infraestrutura das salas e da rede de transporte da cidade, bem como da urbanização dos

bairros. Os depoimentos colhidos nas entrevistas e as informações da base de dados confeccionada pelo grupo “História dos públicos de cinema em Buenos Aires (1933–1955)” a partir das programações publicadas às sextas-feiras no jornal *La Nación* também demonstram um consumo intenso e uma preferência pelo cinema estrangeiro nas salas dos bairros.

Outro aspecto importante a ser considerado em relação às maneiras de ir ao cinema em Buenos Aires naquelas décadas tem a ver com a fragmentação e a diversidade do mercado exibidor. Como ressalta Clara Kriger, as *majors* não puderam instalar uma política de exclusividade para seus selos nas distintas salas, os empresários não aceitavam e a legislação local os protegia (Kriger, 2024). Isso resultou na instalação do que se denominou o “programa monstro”, em que os cinemas dos bairros ofereciam três, quatro e até cinco filmes pelo preço de apenas um *ticket*. Essa forma de entretenimento popular, afirma Kriger, pode ser vista como continuidade do espetáculo do circo *criollo*. Essa experiência dilatada no tempo é muito lembrada nos depoimentos das pessoas entrevistadas e decisiva para pensar as práticas e os imaginários erótico-afetivos dos públicos. Entrar e sair no meio dos filmes, a repetição de filmes e um longo programa era o ambiente apropriado para o encontro amoroso e outros tipos de interação.

Diferentemente do negócio cinematográfico portenho, o mercado exibidor no Brasil era mais concentrado. Luiz Severiano Ribeiro Júnior controlava 50% do mercado no Rio de Janeiro, enquanto Francisco Serador era o principal exibidor em São Paulo. Naqueles anos, começou a ser promulgada uma série de decretos que buscavam incentivar a exibição de filmes nacionais em todo o país. Em 1946, os cinemas *lançadores* eram obrigados a exibir no mínimo três longas-metragens brasileiros. Em 1951, um filme nacional para cada oito estrangeiros. Segundo Luís Alberto Rocha Melo, esse decreto visava principalmente aos cinemas de segunda ou terceira linha, que exibiam diversos filmes estrangeiros por semana, ou até no mesmo dia, ao contrário dos de primeira linha, cuja frequência era de um filme por semana (Melo, 2011). A base da programação dessas salas eram os *programas duplos* ou a exibição de vários filmes por semana. Assim, o decreto buscava introduzir uma maior quantidade de filmes brasileiros na programação dos cinemas de bairro, em cujas salas o público permanecia mais tempo. No ano seguinte, os exibidores conseguiram modificar a

regra, que passou a exigir um filme nacional para cada oito programas de filmes estrangeiros, os quais podiam conter até dez obras (Melo, 2011).

Em nível de produção, essas também foram décadas de transformações importantes para São Paulo, com o surgimento dos estúdios Vera Cruz, Maristela e Multifilmes, a aparição de diversos financiamentos oficiais – da prefeitura de São Paulo em 1955 e do Banco do Estado de São Paulo em 1956 – e da empresa Cinedistri, que aumentou seu volume de produção.

Com respeito ao aumento do público, Inimá Simões, a partir de dados do Departamento de Estatística e Censo, aponta que em 1940 São Paulo tinha uma população de 1.317.396 habitantes e uma oferta de 100 mil localidades de cinema na capital – mais precisamente 95.754 –, ocupadas por 19.526.224 espectadores (Simões, 1990). O autor ressalta que nos cinco anos seguintes foram inauguradas mais de 20 salas e que o aumento do público foi superior ao crescimento demográfico até o final da década de 1950, momento em que a atividade começa a declinar. Durante esses anos, o famoso slogan “O cinema é a maior diversão” era uma realidade cotidiana.

Com relação à localização das salas, a cartografia é semelhante à de Buenos Aires. Embora as salas com maior público estivessem localizadas principalmente no centro – sendo o bairro do Brás o segundo território cinematográfico mais importante da cidade –, cerca de 80% estavam situadas nos bairros. Em 1954, dos 145 cinemas em funcionamento, 127 estavam nos bairros e apenas 18 no centro da cidade (Simões, 1990). Herta Franco destaca que essas grandes salas centrais, construídas em edifícios novos, seguiram as diretrizes do engenheiro Prestes Maia, que estipulava normas permitindo a instalação de cafés, bares e restaurantes no térreo dos prédios, a fim de incrementar a sociabilidade e promover práticas cosmopolitas no centro da cidade (Franco, 2019). A documentação do Arquivo Histórico Municipal também evidencia a intenção de sofisticar as ofertas e práticas de lazer dos públicos. Em 1931, a Sociedade Golfinho Paulista Ltda. solicita permissão para o funcionamento de um campo de golfe em miniatura no salão Mourisco, anexo ao Cine Alhambra (Arquivo Histórico Municipal, s.d.b) e, em 1953, os filmes em 3D começam a ser exibidos no Cine Ópera e no Cine República (Arquivo Histórico Municipal, s.d.a). Da mesma forma, na seção de microfilmes do Centro Cultural de São Paulo, estão registradas as mais variadas e refinadas ofertas de serviços

nos cinemas. O Cine Plaza, por exemplo, oferecia um serviço de recepção de chamadas de clínicas para que os médicos pudessem assistir às sessões tranquilamente, além de contar com uma requintada *bombonière* voltada ao “gosto delicado de seus distintos *habitués*” (Salas de cinema em São Paulo, 1982–2001, s.d.b).

As estreias de filmes transformaram-se em verdadeiros eventos sociais, com grande visibilidade para a elite local, assim como as inaugurações de novas salas. Em 1958, Jânio Quadros, o então governador de São Paulo, esteve presente na inauguração do Cine Rivoli, e em 1953, Paulo Sá Pinto mandou um padre abençoar os projetores do Cine República (Salas de cinema em São Paulo, 1982–2001, s.d.a). Esse tipo de notícia, veiculada na imprensa local e em revistas especializadas, contribuiu para uma pedagogia do habitar a sala de cinema, seguindo modelos estrangeiros de que os públicos se apropriaram de forma vernacular.⁶

No valioso trabalho de entrevistas realizado por Inimá Simões em 1982 – posteriormente publicado –, o pesquisador colhe o depoimento de Marinha Lourenço Torres – eleita várias vezes presidenta do Sindicato dos Empregados de Cinema do Estado de São Paulo –, que relata episódios de discriminação racial sofridos por trabalhadores nos cinemas mais elegantes da cidade: “A seleção era muito rigorosa. Em alguns teatros, como o Art Palácio e o Metro, exigia-se que os homens tivessem mais de um metro e setenta e fossem brancos, ou pelo menos moreno claro” (Simões, 1990, p. 47).

Entre as entrevistas realizadas, as questões segregacionistas aparecem mais em termos de classe que étnicos, sobretudo no caso de Buenos Aires, onde as discussões sobre o racismo são muito menos avançadas que no Brasil. Em outro trabalho com Sonia Sasiain, defendemos que as diferenças entre habitantes do mesmo bairro estavam fortemente marcadas por suas práticas de consumo cultural. No caso de Saavedra, um bairro afastado do centro da cidade, Mirta conta que quem “morava na *villa*⁷ não ia ao cinema”. Ela se lembra disso da seguinte maneira:

Não me lembro de vê-los no cinema. As garotas que frequentavam a mesma escola primária que eu estavam isoladas. Tinham vergonha de dizer que mo-

6 Rocha Melo destaca que, até a metade da década de 1950, vai se configurando outro tipo de pessoa espectadora, mais reflexiva, o que muda o perfil socioeconômico dos públicos de filmes (Melo, 2011).

7 “Villas de emergência” ou “vilas miséria” foi o nome dado a moradias precárias em diferentes momentos, sem serviços e assentadas de modo irregular sobre terras desocupadas em zonas urbanas.

ravam na *villa*. Não tinham interesse por cinema, assim como não tinham interesse por Frank Sinatra ou Bing Crosby. (Gil Mariño e Sasiain, 2023, p. 201)

Já Natalia Milanesio, em seu trabalho sobre os consumos culturais dos trabalhadores durante o primeiro peronismo, relata a tentativa frustrada de uma mulher de recursos escassos de entrar em uma sala de cinema no centro. Quando quis pagar a entrada, o encarregado da bilheteria “olhou-a de cima a baixo e lhe disse, deixando cair cada palavra: ‘não é possível, aqui só se entra com convite’” (Milanesio, 2014, p. 133).

Para a cidade de São Paulo, Maria Helena, uma mulher negra, conta que havia um cinema no centro onde a maior parte dos frequentadores era de pessoas negras, mas que não se lembra de ter experimentado episódio de racismo nas salas, mas de assédio sim (comunicação pessoal, 3/5/2023). Em contrapartida, entrevistades de classes mais abastadas se lembram de que suas famílias controlavam que tipos de sala frequentavam para que não interagissem com pessoas de classe muito distante da sua. Maria Aparecida conta que, quando criança, só podia ir a algumas salas porque sua família era portuguesa e tinham uma educação muito rígida (comunicação pessoal, 19/6/2023). David, filho de imigrantes judeus italianos, também relata que sua família controlava seus espaços de sociabilidade, preferencialmente dentro da comunidade judaica, e que às vezes iam ao cinema com a empregada (comunicação pessoal, 26/10/2023).

Esse cenário complexo no qual eram articuladas as características do negócio exibidor, as transformações urbanas e a modernização das cidades, os aspectos materiais dos espaços de exibição, as práticas de consumo cultural e as experiências subjetivas da sociabilidade dos públicos conhecidas pelos depoimentos apresentam a sala de cinema como espaço de tensões, conflitos e negociações de diferentes violências sistêmicas.

Fantasia e práticas eróticas na escuridão e a penumbra da sala

Em 1955, o fox-canção “Iremos ao cinema?”, de Armando Cavalcanti, gravado pelo Trio Nagô na gravadora Continental, cantava: “iremos ao cinema / se mamãe deixar [...] se o artista é de abafar / na frente é bom

lugar / mas, se eu for com meu amor / então é atrás que eu vou ficar” (Cavalcanti, 1955). Ainda mais cedo, em 1928, a revista *La Película*, de Buenos Aires, publicou uma charge na qual não fica claro o consentimento para toques físicos entre uma menor e um homem. Pode-se ler que o pai diz: “E como o senhor teve a ousadia de abraçar minha filha quando as luzes se apagaram?”, e o outro homem responde: “Essa mesma pergunta eu me fiz quando as luzes se acenderam” (*La Película*, 1928b). Nesse mesmo ano, a revista também publicou as reclamações de alguns juvenzinhos que protestavam contra a nova medida adotada nas salas modernas de primeira linha, que passavam a ter dois projetores para evitar interrupções no filme:

Dizem que uma hora de sessão, assim no escuro, é muito tempo de espera sem poder flertar à vontade com a Fulanita ou a Menganita. Precisam dos cruzamentos de olhares entre um ato e outro, com suas devidas consequências de correspondência visual. Naturalmente, isso não ocorre nos populares, onde o público vai para ver filmes e não para se exhibir. (*La Película*, 1928a)

Em 1933, *El Heraldo del Cinematografista* celebrou o fechamento do Cine Buckingham, considerado:

um entrave para o espetáculo cinematográfico, que servia apenas de pretexto para que mulheres de vida airada – escória do mau viver – fizessem negócio amparadas na falta de escrúpulos dos empresários que, dessa forma, se envolviam nesse comércio infame.⁸ (*El Heraldo del Cinematografista*, 1933, p. 571)

Algumas pessoas queriam luz, outras preferiam a escuridão. Mas certamente todos concordavam que a sala de cinema era um espaço para tocar-se, beijar-se, imaginar outros amores e alimentar fantasias.

Esse tipo de prática transcendia o circuito de exibição de filmes pornográficos e eróticos que, muito precocemente, no caso de Buenos Aires, saiu dos ambientes prostibulares e chegou às salas de cinema comerciais, com frequência enfrentando a censura e as regulamentações de espetáculos. As salas do centro e dos bairros tornaram-se palco de uma ampla gama de práticas e imaginários vinculados ao erotismo (Cuarterolo, 2015).

8 No original: “una rémora para el espectáculo cinematográfico, que solo servía de pretexto para que mujeres de vida airada –escoria del mal vivir– realizaran un negocio amparadas en la falta de escrúpulos de los empresarios que en tal forma se complicaban en tan infame comercio”. [N.T.]

A escuridão da sala permitiu que muitas mulheres se encorajassem a experimentar seu despertar sexual e fantasiar para além do casamento. Vários dos depoimentos coletados nesta pesquisa relatam experiências de subjetivação feminina em relação ao erotismo, à sexualidade e às concepções de amor romântico e relações de gênero.

María Bjerg, em sua pesquisa sobre a violência conjugal na Argentina, propõe que por volta da década de 1920 ocorre uma mudança no regime de obediência nas relações matrimoniais (Bjerg, 2023). No entanto, ela também aponta que, ainda nas décadas de 1930 e 1940, os registros judiciais mostram que os agressores continuavam alegando que a violência era consequência do desejo das mulheres de saírem sozinhas. Como já foi mencionado, desde cedo o cinema argentino abordou os conflitos de gênero associados ao fanatismo das mulheres pelo cinema. Um filme como *Sábado à noite, cinema* – sobre os públicos de cinema daquela época – retrata também os problemas conjugais, o cinema como espaço do encontro amoroso, a dinâmica da conquista e o papel da sala de exibição como lugar de liberdade (Ayala, 1960). Em uma das cenas do filme, uma família discute por que ninguém quer acompanhar a mãe, dona de casa, ao cinema. Seu marido tem outro compromisso. Sua filha Rosa, que já combinou de sair no mesmo horário com um pretendente e uma amiga – como determinavam os códigos de conduta –, mente para a mãe dizendo que não pode. E seu filho “já é homem demais para acompanhar a mamãe”. A mulher se entristece e diz: “O importante é que você tenha sua camiseta pronta, você seu vestido e você suas camisas”, queixando-se do seu papel doméstico. O marido responde: “Também não precisa se fazer de vítima, você tem uma empregada em meio período”. No entanto, o que a mulher reivindica é poder sair do espaço doméstico. “Passo a semana inteira sozinha, trancada entre essas quatro paredes.” O marido rebate: “Mas, me diga, pra que te comprei a televisão?” E ela encerra a conversa: “Pra isso, pra eu continuar trancada [...] quando vocês menos esperarem, eu faço as malas e vou embora” (Ayala, 1960).

Tanto a indústria cultural quanto os depoimentos das nossas entrevistas evidenciam o papel fundamental das salas de cinema na sociabilidade feminina para além do ambiente doméstico, funcionando como horizonte de transgressão aos mandatos patriarcais. A introdução do elemento da televisão em *Sábado à noite, cinema* é sintomática nesse sentido. Não se trata apenas de fantasiar com as imagens na tela, mas de habitar a sala, de estar sozinha no escuro, sem precisar dar explicações.

Nesse sentido, quando perguntei a Maria Helena, durante a entrevista, se alguma vez havia ido ao cinema com um namorado, ela respondeu:

Não, eu ia para assistir ao filme, nada de ficar beijando, agarrando, abraçando. Não, fui uma vez, mas nunca mais. [Porque ele] queria abraçar, queria beijar e eu queria assistir ao filme, aquele filme com aquele galã que eu amo de paixão, imagina [risos], prefiro ir sozinha. (comunicação pessoal, 3/5/2023)

O homem da fantasia valia mais o ingresso do que o da realidade. Nesse sentido, é importante lembrar que o mercado do entretenimento conseguiu muito precocemente mercantilizar esses circuitos afetivos a seu favor, tornando as emoções rentáveis, como demonstra o *boom* midiático da morte do primeiro *latin lover*, Rudolph Valentino, em 1926. Em “Recordando o Eclesiastes”, Arlt insiste em como essa comoção por Valentino estava profundamente disseminada socialmente:

Havia mulheres tão enlouquecidas imaginativamente pelo ator que nem as surras pesadas dos maridos conseguiam trazê-las de volta à realidade. [...] Aquilo era a apoteose do romantismo em seu aspecto mais deplorável. As mulheres saíam dos cinemas depois de ver Rodolfo, entravam em casa, davam de cara com os rostos barbudos dos maridos e, em plena descomposição de sentimentos, lhes diziam: “É necessário que nos separemos. Isso não pode continuar assim.” Que atitude pode tomar um marido contra uma sombra? Nenhuma. (Arlt, 1997 [1940], pp. 119–120)

Dessa forma, pode-se pensar que essas emoções, afetos e práticas vinculadas ao desejo erótico feminino também estavam atravessadas por lógicas mercantis e pela transmidialidade da época, tornando-se objetos de consumo que, de forma dialógica, delineavam as práticas socioculturais de ir ao cinema e viver o cinema para muitas mulheres. Andrés diz acreditar que talvez sua mãe “estivesse um pouco apaixonada pelo Hugo [del Carril], mesmo já estando casada e grávida, [porque] quando viu *Puerta cerrada*,⁹ gostou tanto que foi assistir na hora da sesta, à tarde, à noite ou no dia seguinte” (comunicação pessoal, 12/9/2021).

⁹ Hugo del Carril não fez parte do elenco de *Puerta cerrada* (Alton e Saslavsky, 1939). É provável que tenha querido dizer *Madreselva* (Amadori, 1938), no qual Libertad Lamarque também é protagonista.

Com relação às interações físicas, o depoimento de Ana em Buenos Aires conta que “uma vez que a luz apagava, ‘*rascar*’¹⁰ era dar as mãos e, às vezes, a mão se apoiava na perna e fazia cócegas no estômago, isso era tudo” (comunicação pessoal, 13/11/2019). Depois, ela acrescenta que também poderia acontecer um beijo, porém não muito mais que isso, porque seu grupo de amigas tinha recebido uma educação judaica tradicional. Alicia, do bairro de Boedo, relata que muitas vezes usavam as últimas fileiras do cinema para “trocar carinhos, que na rua não faziam porque não era costume. Não era como hoje, que a gente vê jovens se beijando, até pirralhos de 14 ou 15 anos, como atores de cinema” (comunicação pessoal, 17/12/2019). Mirta também lembra que, no bairro de Saavedra, nos cinemas Cumbre e Aesca, as pessoas iam se beijar nas últimas fileiras: “isso acontecia, todo mundo sabia, tenho irmãos mais velhos” (comunicação pessoal, 11/3/2021). Mas ela mesma nunca fez isso.

Manuel recorda que “não era comum a mulher manifestar interesse por um homem, por um ator”, no entanto, nenhuma das entrevistadas demonstrou pudor em lembrar de seus galãs preferidos (comunicação pessoal, 28/8/2018). Em sua maioria, os relatos são atravessados pelas imagens românticas dos filmes de Hollywood da época. Nilda relembra com certa decepção que “era uma época enganosa”, porque cresceu assistindo a esses filmes românticos e imaginando o “príncipe encantado” e “depois percebi que tudo aquilo era falso” (comunicação pessoal, 11/10/2017). Outras entrevistadas trouxeram uma dimensão mais erótica, como Ana, que lembra que ela e suas amigas sonhavam em dormir com alguém, mas não tinham coragem. Por isso, falavam “não só do que acontecia no cinema, mas também do que gostaríamos que acontecesse” (comunicação pessoal, 13/11/2019). De igual maneira, Esther conta que, “embora na época não houvesse cenas de relações sexuais nos filmes, havia aqueles beijos finais que, para uma adolescente cheia de hormônios à flor da pele [falando de si mesma], eram intensos” (comunicação pessoal, 18/1/2023).

Já nos relatos dos homens, o desejo erótico aparece de forma mais explícita. Apesar da diferença geracional e de gênero em relação a mim, a entrevistadora, por meio de risos, onomatopeias e frases incompletas, eles deixaram claro o desejo físico. Julio diz: “Sim, não me lembro dos nomes, mas muitas me entusiasmavam muito, Rita Hayworth, *mamma mia!*...”

10 Gíria antiga de Buenos Aires usada para se referir às interações eróticas.

(comunicação pessoal, 29/7/2021). Gustavo recorda que Brigitte Bardot era sua paixão: “Não me lembro de ter assistido a algum filme dela, mas a acompanhava pelas revistas [...] e eu estava apaixonado e muito mais que apaixonado e outra coisa” (comunicação pessoal, 30/11/2020). As divas italianas Sophia Loren e Gina Lollobrigida também foram mencionadas com risadinhas por vários entrevistados. A grande maioria lembra de ter ido ao cinema em algum encontro amoroso na adolescência ou juventude.

A dimensão erótica e sexual da sala é ainda mais acentuada nas interações das dissidências sexuais. No caso de Buenos Aires, Patricio Simonetto traça uma cartografia urbana com fronteiras dinâmicas e difusas da sociabilidade homossexual, com o objetivo de rastrear as táticas utilizadas para burlar os espaços normativos e escapar dos controles entre as décadas de 1950 e 1980 (Simonetto, 2017). O autor aponta que, desde 1932, uma série de normativas passou a interferir na sexualização do espaço, penalizando principalmente pessoas homossexuais e a prática do comércio sexual em vias públicas. Diante disso, os homossexuais foram desenvolvendo um conhecimento comunitário necessário para estabelecer contatos sexuais endógenos e exógenos em espaços que passaram a chamar de “teteras”. Tratava-se de um complexo mapa que incluía banheiros públicos, cinemas, estações de metrô ou trem e zonas de caminhada (Simonetto, 2017). Os cinemas da rua Lavalle e da avenida de Mayo passaram a integrar esse sistema de “teteras”, que – com o surgimento de uma agenda de direitos e a crescente visibilidade da comunidade homossexual – se expandiu ainda mais pela cidade a partir do final dos anos 1960 e 1970, como Simonetto detalha com precisão em sua pesquisa.

Essas experiências eróticas também foram retratadas pela literatura da época. Em 1936, Otto Miguel Cione escreve um romance higienista, tanto repressivo quanto formativo, que recupera detalhadamente as práticas de populações eróticas “infratoras” da Buenos Aires da década de 1920, práticas que estiveram marcadas pelo estigma, o segredo, a patologização e o encerro (Cione, 2022 [1936]). Nessa época, a perseguição e a repressão eram arbitrárias e intensas. À revelia de seus objetivos, Cione acabou dando visibilidade a uma contracultura sexo-gênerica perseguida, que ficou registrada em seu experimento letrado (Cione, 2022 [1936]). Em um de seus capítulos, a venda de sexo e uma relação sexual lésbica são descritas em uma sala de Avellaneda – subúrbio vizinho à cidade – para homens:

A Gioconda se aperta contra Roberto com certo estremecimento de prazer. Friné e Odette estão no auge da satisfação e se beijam com fruição. Roberto se contém com dificuldade para não ir embora, embora observe com certa curiosidade aquilo que nunca havia visto representado de forma tão impudica. De repente, sente que ao seu lado uma mulher atrevida literalmente se atira sobre ele. A mão experiente dela tateia na escuridão. Surpreso, ele está prestes a protestar contra aquele ato, quando ouve que ela lhe sussurra ao ouvido: — Se o senhor quiser, por dois nacionais. E com ela também, por mais dois. O senhor topa? (Cione, 2022 [1936], pp. 260–261)

A referência às salas de Avellaneda também aparece mais tarde como parte do mapa do *yire*¹¹ homossexual entre a cidade e os subúrbios no conto “La narración de la historia” de Carlos Correas. O personagem principal, Ernesto, vai ao cinema Colonial em Avellaneda:

sentou-se ao lado de um rapazinho e, por acidente, suas pernas se tocaram bruscamente. No intervalo, Ernesto procurou bastante, quase desesperado. Foi ao banheiro. No *hall* do cinema, viu um garoto magro. [...] Mudou de lugar na sala e foi sentar-se ao lado de um que parecia jovem, com o rosto com marcas de varíola e um bernal com roupas que apoiava sobre as coxas. Ernesto roçou de leve suas pernas, mas o outro não reagiu; depois conversaram, comentando o filme. (Correas, 1959, p. 6)

Esse tipo de relato também é frequente na célebre pesquisa de Néstor Perlongher, *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*, que reúne diversos testemunhos de pessoas que frequentaram salas de cinema nas décadas abordadas neste capítulo (Perlongher, 1986). O autor observa que, com o fechamento da zona de prostíbulos sob controle estatal em 1954, abriu-se espaço para a região da Boca do Lixo, relativamente tolerada até 1959. O aumento da repressão policial provocou uma nova migração para a avenida São João, o Largo do Arouche e a rua Rego Freitas, o que levou à sobreposição de diferentes tipos de marginalidades. Seguindo Barbosa da Silva, Perlongher aponta que, em 1959, os espaços frequentados por homossexuais incluíam os cinemas Art Palácio – principalmente às

11 Na Argentina, “*yire*” vem de “*yirar*”, uma gíria para “andar pela rua”, que pode ser traduzida como “dar um rolê” de maior duração. Por isso a expressão foi ligada ao trabalho sexual e depois à comunidade gay, no sentido de estar na rua e percorrer um circuito para ter encontros eróticos.

segundas-feiras –, Oasis e Marabá – principalmente às quartas –, além do Cairo, Pedro II e Cinemundi (Perlongher, 1986, p. 89). O depoimento de Clóvis acrescenta o Cine Ipiranga e a galeria do Cine Olido. Ele conta que se tratava de um ponto de michês no estilo “paredão”, que se estendia até os saguões do cinema. O relato de Dany também menciona as portas do Ipiranga e do Marabá, onde a “pegação” era mais fácil (Perlongher, 1986).

A pesquisa de Perlongher propõe, precocemente, uma perspectiva interseccional da cartografia urbana homossexual, batendo na tecla das diferenças de classe, étnicas e geracionais no modo como o tabu social incidia e nas interações entre diferentes grupos. Nessa mesma linha, os trabalhos de João Silvério Trevisan e Renan Quinalha mostram como as cidades produzem dinâmicas que geram desigualdades sociais (Trevisan, 1986; Quinalha, 2022). No que diz respeito às salas de cinema, Perlongher observa que o Palácio do Cinema era uma das mais populares: ali frequentavam pessoas negras, operários, “bichas” proletárias e adolescentes da periferia, pois a entrada era muito barata. Desde a década de 1950, esse cinema era conhecido pela presença de michês e travestis nos banheiros e pelo sexo impessoal em seus corredores, que estavam “cheios de esperma” (Perlongher, 1986, p. 136). O depoimento de Graciliano complementa:

[N]esses cinemas pobres é só transa. Encontra-se alguém, fala-se em dinheiro, vai-se para o hotel (quando a transa não é no cinema mesmo) e pronto. No cinema Olido, por exemplo, os encontros acontecem mais romanticamente. (Perlongher, 1986, p. 224)

Perlongher destaca que o cinema funcionava, até a década de 1980, “à moda antiga”, ou seja, como centro ativo de sociabilidade, em que os frequentadores se encontravam “na escuridão das poltronas ou nos banheiros do cinema divididos entre travestis, que controlam as privadas, e michês, que perambulam em torno aos mictórios” (Perlongher, 1986, p. 223). Ele acrescenta que ocorriam “[C]ontatos na penumbra entre homens, que às vezes nem sequer se veem as caras [...] penetrações apressadas nas toaletes diminutas e fedorentas (Perlongher, 1986, p. 224).

A imagem da penumbra também é fortemente evocada na memória de Luís, a quem entrevistei em janeiro de 2024. Embora mais jovem e com experiências concentradas nas décadas de 1970 e 1980, ele lembrava

histórias que amigos e colegas contavam quando ele começava a descobrir esses espaços. Diante da pergunta sobre a escuridão, respondeu com fascínio, lembrando a excitação de ver e não ver no jogo de olhares e toques homoeróticos, de não saber em que momento a luminosidade da tela poderia te expor. Luís recorda com nostalgia e alegria essas salas, que sente terem sido formadoras de sua subjetividade e identidade. Assim, essas salas da malha urbana, que coexistiam com um código normativo e repressivo – que muitas vezes se infiltrava por meio de controles policiais –, e nas quais conviviam “infratores” de todo tipo, foram verdadeiros lampejos de liberdade para as dissidências de sexo e gênero. Nesse sentido, as salas não foram apenas espaços de resistência, mas de afirmação da existência e do futuro.

A imagem da escuridão, na maioria dos relatos, assume um caráter fascinante, feliz, nostálgico, excitante. Essa é a imagem que predomina nos estudos de memória cinematográfica em nível internacional. No entanto, nos últimos anos desta pesquisa, começaram a emergir nos testemunhos episódios de violência e assédio sexual que rompem com essa imagem idealizada da sala de cinema. Enquanto Alberto Ch. contava as travessuras que fazia com amigos nas sessões infantis do bairro do Once, em Buenos Aires, ele comentou de passagem:

O único problema era, não sei se alguém já te contou isso: os cinemas onde iam crianças ficavam cheios de pedófilos. Era uma coisa muito pesada, porque às vezes um sentava do seu lado e queria te tocar, sabe? Mas os meninos já conheciam todos eles, então assobiavam, gritavam, era uma bagunça imensa. (comunicação pessoal, 10/5/2021)

Alberto Ch. não parece dar muita importância à lembrança, mas eu insisto no assunto...

Entre os meninos era algo conhecido, todo mundo estava avisado. [...] Olha, acho que é a primeira vez que conto para alguém isso que estou te contando agora, porque nunca disse nada aos meus pais, senão eles não me teriam me deixado mais ir ao cinema, sabe? (comunicação pessoal, 10/5/2021)

Na mesma época, entrevistamos Alberto C., do bairro de Saavedra, que, a partir de uma pergunta sobre desenhos animados, nos conta:

A: Você sabe que aquele cinema [falando do Cine Real, na rua Suipacha, no centro de Buenos Aires] tinha uma certa fama [...] de que iam homens procurar meninos, não sei se entende o que quero dizer.

Eu: Sim, entendo, mas não sabia disso. Qual cinema? O Real?

A: O Cine Real, sim. Uma vez fui lá e um cara desses sentou do meu lado, e bom, assim que ele sentou, eu fui embora. Porque começou a me tocar a perna, e eu fui embora. Eu era pequeno, devia ter uns 12 anos, mas não gostei nada. Mas gostava que lá passavam muitos desenhos animados. (comunicação pessoal, 9/3/2021)

Quando perguntei se os funcionários do cinema sabiam que isso acontecia, Alberto Ch. respondeu que, para ele, “se faziam de tontos”, porque todo mundo sabia (comunicação pessoal, 10/5/2021). Em São Paulo, Maria Helena lembra que, aos domingos, tanto na matinê do cinema da Metro quanto na sessão das nove da manhã no Marabá, como passavam desenhos animados e comédias, existia uma regra segundo a qual era obrigatório entrar acompanhado de uma criança (comunicação pessoal, 3/5/2023). Ela recorda que sua madrinha a levava junto com outros cinco afilhados e emprestava um deles a algum casal que queria entrar, mas precisava de uma criança para isso. Assim, economizavam o custo de uma entrada e, uma vez lá dentro, eles devolviam o menor. Ela lembra que foi emprestada várias vezes. Talvez essa regra tenha sido uma estratégia das salas para evitar que crianças ficassem expostas a situações de assédio. A inexistência desse tipo de norma nas salas de Buenos Aires, ou a indiferença de quem nelas trabalhava, fez com que as próprias crianças tivessem de desenvolver modos de se proteger.

A lembrança dessas experiências é mais traumática nos relatos femininos, possivelmente por se inserirem numa série de abusos e violências posteriores às quais as mulheres têm sido expostas cotidianamente. Esther narra, com profunda angústia, que seu primeiro abuso sexual foi no cinema, quando tinha 5 ou 6 anos. Um homem a tocou durante toda a sessão e sua família não percebeu. Quando voltou para casa e tentou contar, foi ignorada. “Essas coisas não acontecem, não tem nada, começaram a falar de outra coisa e não me deram atenção. Então isso ficou aqui dentro até que

eu fiz análise. E agora que você me faz lembrar, me dá angústia de novo” (comunicação pessoal, 18/1/2023).

A outra face do tabu era uma proibição extremamente rígida. As meninas recebiam instruções muito precisas em casa para não ficar sozinhas, não deixar que um homem se sentasse ao lado e não falar com eles. Adela lembra:

Se a gente via que alguém vinha sentar ao nosso lado, a gente se afastava imediatamente, e os caras percebiam. Se havia lugar no cinema e eu estava sentada com outra menina, porque, se houvesse meninos, não, mas quando estávamos só meninas isso acontecia [...] em casa diziam: “ninguém pode tocar em vocês”, “vocês vão de mãos dadas”. Quase sempre o menino também ia junto com a gente. (comunicação pessoal, 20/7/2021)

A proibição de falar com homens podia ser levada muito a sério. Coca lembra que, uma vez, ela e suas amigas saíram da sala com a desculpa de ir ao banheiro e depois não sabiam como voltar:

Minha mãe me avisou que eu nunca podia falar com homens, nem jovens, nem velhos. Eu disse: “vamos perguntar na bilheteria”, mas não podíamos, porque eram homens. No fim, perguntamos a uma senhora, e ela respondeu: “como é que vocês vêm ao cinema sem saber onde fica a sala?” (comunicação pessoal, 15/1/2020)

Maria Aparecida, por sua vez, reflete que nunca passou por esse tipo de situação porque seus pais eram muito rigorosos e havia salas onde ela não podia ir (comunicação pessoal, 19/6/2023). Já Mirta, do bairro de Saavedra, afirma que nas salas do bairro “essas coisas não aconteciam”, pois eram muito familiares, mas que em salas como o Lorraine – no centro da cidade – já aconteceu de tocarem suas pernas (comunicação pessoal, 11/3/2021). Como afirma Jesús Martín-Barbero: “o bairro aparece, então, como o grande mediador entre o universo privado da casa e o mundo público da cidade” (Martín-Barbero, 1987, p. 217).

Nos depoimentos de São Paulo, a figura do lanterninha é mais presente – equivalente ao *acomodador* em Buenos Aires – como fator de ordem e regulação do comportamento na sala. Maria Helena recorda:

Eu estava sentada no cinema e aí um homem chegou importunando e eu mudei de lugar. Alguém lá dentro percebeu porque ele sentou em outro lugar e a moça fez a mesma coisa. Naquele tempo existia o “lanterninha”, eles ficavam andando no cinema e fazendo assim pra ver se estavam fazendo alguma bobagem. Ele veio e me chamou, sentou do meu lado e falou “a senhora foi importunada?”, e eu falei pra ele o que foi que aconteceu. Ele foi lá e perguntou pra moça e ela falou a mesma coisa. Ele perguntou, “Vocês podem levantar e vir comigo pro escritório?” Nós fomos pro escritório e o cara estava lá e daí chamaram a polícia e levaram ele preso. Eu fiquei tão traumatizada que eu fiquei, acho, uns quatro meses sem ir pro cinema. (comunicação pessoal, 3/5/2023)

Perguntei se o homem tentou tocá-la e ela respondeu que foi ainda pior. Notei que ficou envergonhada e me lembrei das vezes em que, adolescente, homens mostraram o pênis para mim na rua. “Mostrou?”, perguntei quase sussurrando. “Mostrou. Só olhei com o rabo do olho”, respondeu ela. Em outra ocasião, conta que quase voltou a acontecer o mesmo, e que a partir disso, meio traumatizada, começou a se sentar nas primeiras fileiras, perto da tela que iluminava bastante, mesmo sendo desconfortável para o pescoço. Entre estratégias menos pacíficas e mais empoderadas, Denise lembra que levava uma agulha para espetar quem tentasse tocá-la (comunicação pessoal, 13/1/2024). Assim, embora algumas salas contassem com mecanismos de controle como os lanterninhas, as estratégias de cuidado, prevenção e defesa corporal criadas por crianças e jovens pareceram ter sido mais eficazes.

A título de encerramento

Os diferentes testemunhos e representações da experiência cinematográfica, tanto os das entrevistas realizadas quanto os recolhidos em diversas fontes literárias e jornalísticas, ou ainda nas imagens da própria indústria cultural, revelam que a sala de cinema foi um espaço ambíguo e complexo, no qual se cruzavam diferentes cartografias urbanas e onde conviviam, em tensão e negociação, públicos diversos, com objetivos, práticas e processos de subjetivação também distintos. Essa diversidade de universos coexistentes, muitas vezes relacionados aos propostos pela própria tela, foi o que

singularizou os encontros nas salas em relação a outros espaços urbanos igualmente marcados pela escuridão. Habitar esses espaços implicava um saber popular e vivencial por parte das pessoas que fizeram das salas de suas cidades centros formadores de suas subjetividades na primeira metade do século XX.

Esta pesquisa propôs uma leitura intimista, ainda que coletiva, a partir dos registros emocionais desses espaços: projeções que vão do desejo e da rebeldia ao medo e à vergonha.

Como já foi apontado, para as mulheres da época, a sala de cinema aparecia como um horizonte de transgressão dos mandatos patriarcais. Um espaço para suspirar por outros, sem ter de dar explicações. Nenhuma das mulheres entrevistadas demonstrou pudor ao recordar suas paixões da juventude, e várias delas expressaram explicitamente o desejo erótico. Ao contrário, os sentimentos de vergonha presentes em seus relatos estão mais frequentemente associados a questões de classe, como dificuldades em relação aos códigos de comportamento e vestuário, e ao assédio sexual. No nosso *corpus* de entrevistas, esse tipo de memória gerou mais angústia e vergonha nos relatos femininos. É possível que essas lembranças estejam inseridas em uma cadeia mais ampla de abusos e violências posteriores, reativando emoções negativas. No entanto, a vergonha também pode ter origem no descumprimento dos mandatos domésticos: ou seja, em não ter seguido à risca a lista de proibições que as meninas deviam carregar consigo ao circular fora de casa. Foi interessante constatar que as diferentes formas de se proteger e evitar tais situações também faziam parte de um saber popular e de um conjunto de códigos específicos do dispositivo cinematográfico, frente à indiferença de muitas pessoas adultas.

Por meio da costura de diferentes tipos de fontes – orais, jornalísticas, cinematográficas, visuais e normativas –, propôs-se aqui uma noção afetiva da convivialidade, que articulou diferentes pactos de consumo e permitiu que nos perguntássemos sobre as interações dos públicos, explorando de que modo a sala de cinema se convertia em um horizonte de possibilidade e de desejo.

Referências

- Ahmed, Sara (2014): *La política cultural de las emociones*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alton, John & Saslavsky, Luis (1939): *Puerta cerrada* [filme]. Argentina: Argentina Sono Film.
- Amadori, Luis César (1938): *Madreselva* [filme]. Argentina: Argentina Sono Film.
- Arlt, Roberto (1997 [1940]): “El Mundo [11 de diciembre de 1940]”, in: *Notas sobre el cinematógrafo*. Buenos Aires: Simurg, pp. 119–120.
- Arquivo Histórico Municipal (s.d.a): “Flash Light Publicidade Ltda.”, série cinema, n. da capa 0.163.528/53, n. do processo 2007-0.300.228-3, caixa 2.
- Arquivo Histórico Municipal (s.d.b): “Sociedade Golfinho Paulista Ltda. solicita Alvará...”, Diretoria de Polícia Administrativa, série Alvará, n. da capa 0.022.870/1931, n. do processo 2009-0.285.428-0, caixa 21.
- Ayala, Fernando (1960): *Sábado a la noche, cine* [filme]. Argentina: Aries Cinematográfica Argentina.
- Bjerg, María (2023): “Violencia conyugal, sentidos, sensibilidad y emociones” [Ponencia]. *Taller sobre Cuerpos y Sociedad de la UTDT*, 12 abr.
- Cavalcanti, Armando (1955): “Iremos ao cinema?” (música). Rio de Janeiro: Continental.
- Certeau, Michel de (1996): *La invención de lo cotidiano*. Cidade do México: Universidad Iberoamericana.
- Chong, Blanca; López, José Luz Ornelas; López, Jazmín Alejandra Solís Ramírez & Flores, Jessica Ivonne (2016): “Las audiencias de cine en Torreón, Coahuila, México, durante las décadas 1940–1960”. *Global Media Journal*, vol. 13, n. 25, pp. 140–58.
- Cione, Otto Miguel (2022 [1936]): *Luxuria. La vida nocturna de Buenos Aires*. Buenos Aires: Edulp.
- Coelho, Maria Claudia (2010): “Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 2, pp. 265–285.
- Correas, Carlos (1959): “La narración de la historia”. *Revista Centro*, vol. 14, pp. 6–18.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”. *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Cuarterolo, Andrea (2015): “Fantasías de nitrato. El cine pornográfico y erótico en la Argentina de principios del siglo XX”. *Vivomatografías. Revista de Estudios sobre Precine y Cine Silente en Latinoamérica*, n. 1, pp. 96–125.
- El Heraldo del Cinematografista (1933): “Sin título”, vol. 125, 22 nov., p. 571.
- Ferraz, Talitha Gomes (2010): *A segunda Cinelândia carioca: cinemas, sociabilidade e memória na Tijuca*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Franco, Herta (2019): “Cidade, patrimônio e indústria cultural: o polo cinematográfico de Santa Efigênia em questão”. *Revista de Estudios Brasileños*, vol. 6, n. 12, pp. 189–203.

- Freire, Rafael de Luna (2012): *Cinematographo en Nictheroy: história das salas de cinema de Niterói*. Niterói: Niterói Livros.
- Gatica, Camila (2015): "Social Practices of Modernity: Cinema-going in Buenos Aires and Santiago, 1915–1945". (Tese) Doutorado. Londres: University College London.
- Gil Mariño, Cecilia; Kelly-Hopfenblatt, Alejandro & Sasiain, Sonia (2018): "Clemente Lococo y la exhibición cinematográfica Clemente Lococo y la exhibición cinematográfica en la Ciudad de Buenos Aires en los comienzos de la etapa industrial", in: Kriger, Clara (org.). *Imágenes y públicos del cine argentino clásico*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, pp. 163–174.
- Gil Mariño, Cecilia & Sasiain, Sonia (2023): "La ciudad imagenada. Memoria cinematográfica, territorio y afectos en Buenos Aires (1930–1950)", in: Kriger, Clara & Nicolas Poppe (orgs.). *Salas, negocios y públicos de cine en Latinoamérica (1896–1960)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Heil, Tilmann (2019): "Conviviality on the Brink", in: *Mecila Working Paper Series*, n. 14, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Iturriaga Echeverría, Jorge (2018): "Salas de cine en Santiago de Chile: teatros, 'barracones' y coliseos, 1896–1940". *Apuntes. Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, vol. 31, n. 1, pp. 24–37.
- Kriger, Clara (2024): "‘Cuando se apagaba la luz, entraba en otra dimensión’. Públicos de cine en Buenos Aires". *HoMER Conference 2024*, 10 jul. 2024.
- Kuhn, Annette (2002): *An Everyday Magic: Cinema and Cultural Memory*. Londres: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Kuhn, Annette (2021): "The Bridge and the Passport: Thoughts on the Remembered Cinematic Experience". *HoMER Conference 2024*, 24 maio 2021.
- La Película (1928a): "[Dicen que una hora que dura la sección...]". *La Película*, 26 jul.
- La Película (1928b): "La caricatura y el cine". *La Película*, 22 nov.
- Lima, Luiz Claudio Motta (2015): *Cine Vaz Lobo* [filme]. Brasil: FSA/Ancine.
- Lozano, José Carlos; Meers, Philippe & Biltereyst, Daniel (2016): "La experiencia social histórica de asistencia al cine en Monterrey (Nuevo León, México) durante las décadas de 1930 a 1960". *Palabra Clave – Revista de Comunicación*, vol. 19, n. 3, pp. 691–720.
- Martín-Barbero, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Melo, Luís Alberto Rocha (2011): "Cinema independente": *produção, distribuição e exibição no Rio de Janeiro (1948–1954)*. (Tese) Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Melo Souza, José Inácio de (2016): *Salas de cinema e história urbana de São Paulo (1895–1930): o cinema dos engenheiros*. São Paulo: Senac.
- Milanesio, Natalia (2014): *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Nascimento, Silvana de Souza (2019): “O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima”. *Revista de Antropologia*, vol. 62, n. 2, pp. 459–484.
- Nilsson, Leopoldo Torre (1957): *La casa del ángel* [filme]. Argentina: Argentina Sono Film.
- Perlongher, Néstor (1986): *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. (Dissertação) Mestrado. Campinas-SP: Unicamp.
- Proshansky, Harold M.; Fabian, Abbe K. & Kaminoff, Robert (1983): “Place-Identity: Physical World Socialization of the Self”. *Journal of Environmental Psychology*, vol. 3, n. 1, pp. 57–83.
- Quinalha, Renan Honório (2022): *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rosas Mantecón, Ana (2017): *Ir al cine. Antropología de los públicos, la ciudad y las pantallas*. Tlalpan: Gedisa.
- Rosas Mantecón, Ana (2023): *Pensar los públicos*. Cidade do México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Salas de cinema em São Paulo 1982–2001 (s.d.a). Arquivos multimeios do Centro Cultural São Paulo, 124634. (s.d.b). Arquivos multimeios do Centro Cultural São Paulo, CO 1467/P1132/ CI.
- Sasiain, Sonia (2019): “La cartografía cinematográfica de Buenos Aires en la década de 1930”, in: *SI+Imágenes. Prácticas de investigación y cultura visual*, XXXIII Jornadas de Investigación, XV Encuentro Regional, 1 nov. 2019.
- Sasiain, Sonia; Gil Mariño, Cecilia; Bossay Pisano, Claudia & Peirano, María Paz (2021): “Memoria y cartografías afectivas del entretenimiento. Experiencias comparadas entre la ciudad de Buenos Aires y Santiago”. *Imagofagia*, vol. 24, pp. 407–434.
- Scheff, Thomas (2013): “Vergonha no self e na sociedade”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 12, n. 35, pp. 656–686.
- Segura, Ramiro (2019): “Convivialidad en ciudades latinoamericanas. Un ensayo bibliográfico desde la antropología”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 11, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Simões, Inimá (1990): *Salas de cinema em São Paulo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- Simonetto, Patricio (2017): “Fronteras del deseo. Homosexualidad, sociabilidad y afecto en la ciudad de Buenos Aires (1950–1983)”. *Cadernos Pagu*, vol. 49, e174914.
- Susini, Enrique Telémaco (1933): *Los tres berretines* [filme]. Argentina: Lumiton.
- Treveri Gennari, Daniela; O’Rawe, Catherine; Hipkins, Danielle; Dibeltulo, Silvia & Culhane, Sarah (2020): *Italian Cinema Audiences: Histories and Memories of Cinema-going in Post-war Italy*. Nova York: Bloomsbury Academic Publishing.
- Trevisan, João Silvério (1986): *Devassos no Paraíso*. São Paulo: Max Limonad.
- Vieira, João Luiz y Pereira, Margareth (1983): *Espaços de sonho: cinema e arquitetura no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Embrafilme.

CAPÍTULO 8

Tramas populares-comunitárias de convivialidade: reflexões em torno da sustentabilidade da vida e a produção do comum em contextos transfronteiriços

Eugenia Brage

Introdução

A noção de convivialidade (convivencialidade) (Illich, 1973) impulsionou uma crítica radical ao capitalismo, ao desenvolvimento industrial e ao colonialismo desde suas origens.¹ Com base nessa

¹ Este texto foi publicado originalmente como “Tramas populares-comunitarias de convivialidad. Reflexiones en torno a la sostenibilidad de la vida y la producción de lo común en contextos transfronterizos”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 72, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre

noção, foi discutida a necessidade de um “teto comum” (Tornel e Gómez, 2022, p. 8) como horizonte político fundamentado em princípios comunitários e como alternativa de superação diante de uma sociedade colapsada. Essa ideia de colapso vinculada ao desenvolvimento e ao fracasso das instituições inspirou ideais de retorno a um âmbito comum como postura revolucionária.² O âmbito comum, na condição de “forma concreta de existência do ser humano” (Esteva, 2015, p. 181), constituiu-se como um horizonte político frente às ameaças a essa possibilidade de existência. Junto desse movimento de retorno que a noção de convivialidade nutria, também era defendido um ressurgimento de saberes que haviam sido descartados ou ignorados. Dessa forma, a convivialidade amparava formas de produção de alternativas políticas que permitiram a articulação do âmbito do comum para além das estruturas econômicas e dos sistemas políticos dominantes.

O debate sobre a convivialidade, como pontua Sérgio Costa, cresceu em vários campos temáticos, a partir dos quais seria possível desdobrar um leque de discussões intermináveis (Costa, 2022). Sem me aprofundar, situo as reflexões que seguem como continuação de um eixo que atravessa diversos desses campos temáticos de modo transversal e retoma questões fundamentais em torno do conceito de convivialidade, tal como proposto por Illich, mas pensado aqui de forma localizada e a partir de uma perspectiva feminista. Para isso, retomo debates contemporâneos sobre o comum e o comunitário, com foco na América Latina e um olhar latino-americano. Esses debates ganham força política ao questionarem o capitalismo e o colonialismo, resgatando a centralidade da vida e a interdependência como condição para a existência humana e não humana. Nesse contexto, destaca-se também o papel fundamental das mulheres e das dissidências na “garantia da reprodução material e simbólica da vida” (Gutiérrez Aguilar, 2018, p. 52).

Essa abordagem está circunscrita às discussões feministas contemporâneas sobre o cuidado e a reprodução da vida de uma perspectiva comunitária (Tzul, 2016; Gutiérrez Aguilar, 2018; Vega, 2019). Nessas discussões,

Conviviality-Inequality in Latin America, 2024. A tradução do espanhol ao português para este volume é de Fernanda Lobo e foi revisada pela autora. [N.E.]

2 Gustavo Esteva recupera a ideia de Shanin com relação ao mundo devastado e em declínio: “O futuro tem que ser, de algum modo, um fato comunitário” e atribui o fracasso da mensagem comunitária do socialismo a sua tradução como coletivismo, estatismo e autodestruição (Esteva, 2012, p. 97).

são reivindicadas formas de organizar a vida nos contextos latino-americanos – bem como formas de fazer política –, ao mesmo tempo que se colocam em evidência valores e sentidos que atravessam certas categorias cristalizadas geralmente adotadas para pensar a vida social. Tais categorias, como aponta Raquel Gutiérrez Aguilar, acabam por invisibilizar tramas e processos materiais e simbólicos mais amplos nos quais essas atividades se entrelaçam. Essas perspectivas propõem um olhar atento para as “formas de política que se desdobram no campo da reprodução social” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 70), ressaltando o compromisso coletivo com a manutenção da vida em seu sentido mais amplo, o que se expressa como formas de “produção do comum” nas práticas contemporâneas (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 73).

Há vários pontos de contato entre o foco da convivialidade e a noção de tramas comunitárias, entendidas como uma “constelação de relações sociais de partilha – nunca harmônicas ou idílicas, mas atravessadas por tensões e contradições – que operam no tempo de forma coordenada e cooperativa, ainda que de maneira mais ou menos estável” (Gutiérrez e Salazar, 2015, p. 4). Aqui me interessa desdobrar a análise com base em perspectivas feministas que considero fundamentais para pensar a vida em comum partindo de nossos territórios. Para isso, me refiro a manifestações populares-comunitárias que colocam em jogo formas de negociação de modos de estar junto e relações de interdependência. Em particular, destaco as formas de sustentar e (re)produzir a vida em contextos transfronteiriços e de crises, a partir da premissa de que é possível observar e entender como se dá a organização, a gerência e a agência da interdependência, do comum e do comunitário em contextos migratórios por meio de práticas concretas de (re)produção da vida.³

A perspectiva teórica, metodológica e epistemológica que essa abordagem conduz está alinhada a uma crítica mais ampla com relação aos modos como frequentemente são analisados o cuidado e a organização da vida na América Latina. Nessas análises, normalmente são omitidas variáveis como a etnicidade e a raça, por exemplo, e foca-se quase exclusivamente em noções hegemônicas de família (burguesa, branca, heterossexual e nuclear) (Brage; Fazzioni e Pimenta, 2022), que não refletem as

3 Uso a expressão “(re)produção da vida” para não estabelecer uma divisão entre uma esfera reprodutiva e uma esfera produtiva, ou seja, entre o “trabalho produtor da vida” do “trabalho produtor de mais-valia” (Mies, 2019, p. 107).

formas de vida em cidades latino-americanas *abigarradas*⁴ (Gago, 2014), onde triunfa e prevalece o comunitário (Gutiérrez Aguilar, 2017). A partir do material coletado ao longo de uma etnografia realizada durante a pandemia de Covid-19 com migrantes (andinas) originárias da Bolívia em São Paulo e em Buenos Aires, este capítulo tem o objetivo de refletir sobre a convivialidade a partir das práticas cotidianas de manutenção da vida tecidas nos contextos migratórios e de crises. Proponho abordar a convivialidade em um sentido prático, considerando as táticas populares-comunitárias de sobrevivência (Gago, 2014), que operam como um saber-fazer nos contextos de migração para as grandes urbes: o que as pessoas fazem e como produzem tramas de convivialidade? Que configurações conviviais são produzidas em suas vidas cotidianas? Parto do pressuposto de que o fazer comum e o produzir comum carregam implícita a ideia de convivialidade e de que, no contexto estudado, devem ser abordados partindo de noções que permitam dar conta do caráter popular-comunitário (Gutiérrez, 2017) das práticas de enfrentamento das crises. O argumento que quero trazer é de que a convivialidade, no caso abordado, se expressa em tramas comunitárias complexas, simultaneamente cooperativas, solidárias, tensas e contraditórias estruturadas a partir da (re)produção da vida. O capítulo busca contribuir com o debate sobre convivialidade-desigualdade contrastando suas noções básicas com perspectivas feministas e relacionadas a uma tradição intelectual local de que me nutro. Além disso, a análise levará em conta os efeitos do colonialismo e a colonialidade como padrão de dominação vigente perpetuado pelos Estados (Segato, 2014).

O capítulo se estruturará em quatro partes, além desta introdução, e das considerações finais. Primeiramente, refiro-me ao posicionamento teórico epistemológico que ampara a abordagem – como dito anteriormente –, com base em uma crítica das noções hegemônicas de cuidado. Em segundo lugar, ofereço diretrizes gerais para o tema abordado, vinculado aos processos de migração transfronteiriça da Bolívia a dois destinos principais: São Paulo e Buenos Aires. Em terceiro lugar, estabeleço relações com o material de campo que me permitem sustentar o argumento central de que as tramas de convivialidade presentes nos contextos estudados podem ser lidas como formas de produção do comum.

4 O termo corresponde à união de qualidades que seriam algo como “heterogêneo”, “colorido” e, ao mesmo tempo, “apinhado”, em português.

Na quarta parte, estabeleço relações em torno das tramas populares-comunitárias da convivialidade.

O comum: além do público e do privado

Da perspectiva da economia feminista, o trabalho diário de reprodução da vida realizado por mulheres e pessoas dissidentes é o que sustenta não somente a economia, mas a própria vida (Rodríguez Enríquez, 2020). Esse foi o eixo central das discussões feministas que, desde a década de 1970 (Brage, 2022a), lutam pela politização da reprodução social. Dentro desses debates, a dicotomia típica de uma ideologia burguesa branca fundamentada na divisão público-privado, produtivo-doméstico, entre outras, ocupou um lugar central, que foi motivo de divergência entre feministas brancas, negras e indígenas (Brage; Fazzioni e Pimenta, 2022). Partindo tanto dos feminismos como das ciências sociais, argumentou-se que a falsa divisão entre as esferas público-privado, produtivo-reprodutivo, corresponde à ocultação e à desvalorização das tarefas de reprodução essenciais para a vida e, conseqüentemente, das pessoas que as realizam. Fundamentalmente, isso anda de mãos dadas com a invisibilidade da relação estreita entre o trabalho de reprodução da vida e o sistema capitalista (Picchio, 1994; Mies, 2019; Federici, 2019).

Abordagens ancoradas em perspectivas feministas marxistas sobre a reprodução da vida desdobraram-se em um conjunto de reflexões que ampliaram o debate – a partir do cuidado comunitário –, pontuando que “recuperar a reprodução social e falar de manutenção corre em paralelo à restituição do comum” (ver Martínez-Buján e Paredes, 2017, p. 21). De qualquer maneira, essas abordagens exploram os modos como se produzem cruzamentos entre o comum (ou o fazer comum) e a institucionalidade pública atualmente. Esse fato possui uma genealogia colonial-capitalista, dado o papel desestruturador que o colonialismo e os Estados republicanos permanentemente coloniais tiveram na vida comunitária (Segato, 2014).

Já há muitas décadas, novas tradições intelectuais, que vão desde o aprofundamento do pensamento popular latino-americano⁵ e o

⁵ Recomendo a leitura de *El pensamiento indígena y popular en América y América Profunda*, de Rodolfo Kusch, entre outros textos do autor (Kusch 1977, 1999).

reconhecimento da colonialidade do poder/saber até a valorização dos saberes locais, permitiram leituras localizadas sobre os processos sociais. No caso da (re)produção da vida, tal como argumenta Segato, a expansão do Estado modernizador dentro das nações e o avanço das instituições e do mercado desarticularam os modos de vida e os tecidos comunitários tradicionais, produzindo a hiperinflação e universalização da esfera pública, habitada ancestralmente por homens, e a derrocada e a privatização da esfera doméstica (Segato, 2014). A domesticidade como vida privada pode ser lida como resultado do processo de modernização no qual os vínculos comunitários foram dissolvidos diante da presença do Estado republicano. Esse processo conduziu à monopolização da política por parte do espaço público e expropriou da esfera doméstica tudo que nela era “tarefa política” (Segato, 2014, p. 61). Segundo a autora, a colonização trouxe consigo uma perda radical do poder político das mulheres, nominalmente reduzido “ao doméstico”. Em outras palavras, a frente modernizadora conduziu à monopolização da política por parte do espaço público e ao “encapsulamento da domesticidade como vida privada” (Segato, 2014, p. 61). A partir do exposto, pensar o comum e o comunitário torna-se um eixo crítico central do pensamento decolonial ou anticolonial latino-americano.

De uma perspectiva marxista, o comum⁶ remete à ideia daquilo que é de livre usufruto para a comunidade humana e não humana, fundamental para a sobrevivência, expropriado pelo capitalismo, junto com a força de trabalho dos sujeitos convertidos em trabalhadores/as. Negri e Hardt definem o comum como modo de produção, no sentido de que a existência humana é produzida em comunidade: desde a linguagem como construtora de realidade até as formas de (re)produção da vida, todas essas atividades se dão pela colaboração de sujeitos que constituem a multidão (Negri e Hardt, 2009).

Segundo Cristina Vega Solís, a discussão sobre os comuns, a comunalidade e o comum na América Latina aparece em duas direções opostas que, atualmente, tendem a confluir diante do declínio dos governos progressistas e a ascensão neoliberal (Vega Solís, 2019). Por um lado, aparece a aposta pelo recentramento do Estado sob outras lógicas. Um exemplo

⁶ Agradeço a Gioconda Herrera por seus comentários e suas sugestões ao painel “The Plurality of Knowledge: Epistemological and Practical Challenges”, Mecila Annual Meeting and Young Researchers Forum 2023, Medialities of Conviviality-Inequality in Latin America, São Paulo, 2-5 de outubro de 2023, no qual apresentei uma primeira versão destas reflexões.

disso são os casos da Bolívia e do Equador, que incorporaram o *buen vivir*⁷ indígena às respectivas constituições. Dessa maneira, as experiências constitucionais nesses dois países consagram o poder comunal, o *buen vivir* e o viver bem – ao menos de maneira retórica – como lógicas organizadoras da vida em comunidade. Por outro lado, aparece a proposta de autonomia partindo de perspectivas não estadocêntricas (Gutiérrez Aguilar, 2018), que defendem a continuidade, a recriação e a multiplicação do comum partindo de baixo.⁸ É nesse ponto que se pode traçar uma primeira relação com a noção de convivialidade cunhada por Illich, no sentido de que é partindo de baixo que é possível imaginar um novo horizonte da vida em comum.

As perspectivas feministas foram chave para entender que a (re)produção social também é capturada pelo capital e que isso adquire novos contornos no capitalismo contemporâneo. Ao entender o comum – nos termos de Suely Rolnik – como “o campo imanente da pulsão de vida de um corpo social” (Rolnik, 2019, p. 29), o que se torna mais importante não são as lutas centradas na ocupação do Estado, mas em formas de resistência que se expressam na reapropriação da potência vital individual e coletiva para construir com ela “o comum”.

Segundo Raquel Gutiérrez Aguilar, o “amálgama triangular” patriarcal-capitalismo-colonialismo resulta na tríade expropriação-exploração-dominação, tanto da força de trabalho da terra como da pulsão de vida (Gutiérrez Aguilar, 2018). Portanto, perguntar-se sobre o comum supõe refletir sobre as múltiplas relações que se entretecem cotidianamente para garantir, manter e (re)produzir a vida. Isso permite pôr em questão a divisão público-privado, como mencionado, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de pensar além do binômio Estado-mercado como único horizonte político possível (Gutiérrez Aguilar, 2018). O segundo ponto partilhado entre a abordagem dos comuns e a noção de convivialidade é o interesse por pensar além dos Estados e além das democracias.

Em contraponto a esses binarismos, a perspectiva dos comuns é um convite a construir outra imaginação política, que coloque a vida no centro, substituindo o capital, e que permita imaginar horizontes políticos comunitários e populares (Gutiérrez Aguilar, 2018). Dessa forma, refletir sobre

7 *Sumak kawsay*, em quechua, ou *suma qamaña*, em aimara.

8 Para uma contextualização mais profunda desses debates tão amplos, recomendo a leitura dos diversos números das revistas *El Apante*, *Revista de Estudios Comunitarios* e *Bajo el Volcán*.

a centralidade da manutenção da vida supõe revisar as tramas já existentes, profundamente danificadas pelo capital.

Como mencionado anteriormente, no contexto latino-americano, essas perspectivas se mostram críticas e superadoras das formas como o trabalho de cuidados foi frequentemente abordado, vinculado a noções hegemônicas (Brage, 2022a), que omitem o fato de que a organização da vida em nossos territórios foi e continua sendo essencialmente comunitária (Gutiérrez Aguilar, 2018). Desse modo, são disruptivas com relação a todo um leque de políticas públicas erguidas em torno do binarismo de gênero e sua divisão em duas esferas separadas.

Sustentar a vida em contextos transnacionais

As dinâmicas migratórias Sul-Sul, em particular a migração boliviana e os modos de organização social e comunitária nos contextos transfronteiriços, constituem um campo rico de reflexão teórica e política sobre a (re)produção da vida. Assim como apontam Vega Solís, Raquel Martínez Buján e Miriam Paredes, a manutenção da vida remete à ideia de que “nos manter é uma condição prévia, primeira e essencial que nos impulsiona a organizar a vida com os demais” (Vega Solís et al., 2018, p. 21). O potencial teórico dessa categoria reside não apenas no fato de que ela permite superar o binômio público-privado (Brage, 2022a) e romper com a ideia – ocidental e moderna – que divide o trabalho reprodutivo daquele que produz valor (Mies, 2019; Federici, 2019; Gago, 2020), mas também no fato de que ela permite refletir sobre as formas de politicidade tecidas a partir da (re) produção da vida e com base na mesma – levando em conta que é ali onde se disputa e se coloca em jogo a possibilidade de sua manutenção (Magliano, 2018; Magliano e Perissinotti, 2021). Ou seja, essas atividades se tornam politicamente relevantes no sentido de que é nelas, por elas e a partir delas que a defesa e o cuidado da vida digna, do bem viver e, consequentemente, do meio ambiente são disputados (Vega Solís e Gutiérrez, 2014).

A perspectiva da manutenção da vida (Pérez Orozco, 2012; Vega Solís e Gutiérrez, 2014; Carrasco, 2017) opera como um denominador comum de entendimento da vida social e coletiva, como uma ponte entre abordagens diversas fundamentadas no mundo do trabalho remunerado

em suas diversas formas (assalariado, autônomo, cooperativas, trabalhadores informais etc.) e aquelas focadas nas atividades de cuidado – inseridas no âmbito da reprodução social –, sejam elas remuneradas ou não (Hirata e Guimarães, 2012; Borgeaud-Garciandía, 2018). Essa chave de leitura permite, por sua vez, abordar a complexidade das diversas formas de organizar a vida, reconhecendo a imbricação entre atividades, incluindo a (re)produção da vida como um elemento fundamental da existência individual, social e coletiva (Brage, 2022a).

Atravessado pelas lógicas comunitárias que excedem “o estatal”, o fenômeno da migração boliviana às grandes urbes latino-americanas permite questionar, pensar e refletir sobre as formas como se tecem essas tramas, ainda mais se se considera que o comunitário se faz ainda mais presente nos momentos de crises. É nesses momentos que o comunitário se manifesta tanto na capacidade de gestão como na organização para garantir a (re)produção da vida nos próprios territórios e para além das fronteiras nacionais.

A mobilidade territorial das populações bolivianas – andinas, em particular – deve ser entendida por suas próprias características: trata-se de uma comunidade transfronteiriça caracterizada pelos fortes laços com o país de origem, tanto no plano material (viagens, envio de remessas) como no plano imaginário (Brage, 2020) e pelas múltiplas relações que cruzam as fronteiras e conectam permanentemente o lugar de origem, o destino e os outros destinos migratórios. A literatura sobre o assunto destaca a relevância da mobilidade e as dinâmicas transnacionais nessas migrações, que pelas vias características da circulação e do intercâmbio econômico, social e cultural mobilizam conhecimentos e práticas ancorados em longos processos históricos (Hijonosa, 2009). A mobilidade territorial e o uso de distintos territórios geográficos e nichos ecológicos são, como sugere Hijonosa (2009) uma constante para garantir a subsistência e a reprodução sociocultural das populações andinas. Buscar a vida em outras latitudes não é uma simples via de sobrevivência familiar, mas uma forma intrínseca de reprodução comunitária e social. Além disso, cabe destacar a importância da multiatividade como principal estratégia econômica das famílias e comunidades andinas, que se estende às comunidades transnacionais (Tassi; Hinojosa e Coniviri, 2015).

Nessa dinâmica transfronteiriça, formas comunitárias, que podem ser abordadas a partir das perspectivas feministas citadas anteriormente, são postas em jogo considerando o papel fundamental que as redes

comunitárias cumprem na articulação de estratégias de sobrevivência nos setores populares e, em particular, entre pessoas migrantes. Essas redes operam como as principais provedoras de moradia e trabalho, cumprindo um papel fundamental na inserção de migrantes na sociedade de destino e, além disso, são centrais no enfrentamento de crises agudas (Gago, 2014). Nesses momentos de crise, as tramas comunitárias se tornam mais nítidas e visíveis, mesmo que também estejam presentes na vida cotidiana (Rivera Cusicanqui, 2018).

No contexto da pandemia, me aproximei de um centro cultural depois de tomar conhecimento da crescente chegada de pessoas migrantes originárias da Bolívia, fundamentalmente mulheres, em busca de alimento e ajuda com o *auxílio emergencial*, o que produziu aproximações inesperadas. Digo inesperadas porque o foco inicial da minha pesquisa eram os itinerários terapêuticos e as práticas de cuidado,⁹ mas as circunstâncias pandêmicas me levaram a acompanhar o processo de formação de uma cooperativa de trabalho, que acabou se tornando meu principal referente empírico. Com esses deslocamentos etnográficos, compreendi que não era possível questionar como se organiza o cuidado em geral e o cuidado da saúde em particular sem considerar as lógicas de organização e gestão da vida cotidiana subjacentes. Essas lógicas envolvem um conjunto amplo de atividades remuneradas e não remuneradas (Brage 2022a, 2022b), inseridas em um denso tecido popular-comunitário. Como consequência, abriram-se novas linhas de pesquisa vinculadas ao “mundo do trabalho” e às economias populares.

As ações realizadas pelo centro cultural, articuladas a movimentos, organizações sociais e dispositivos públicos, dedicaram-se à resolução de problemas cotidianos enfrentados pelas pessoas que vivem no bairro, em sua maioria migrantes, pessoas de baixa renda, população em situação de rua, trabalhadores do sexo, usuários de drogas, entre outros. Nesse contexto, e diante de um cenário cada vez mais trágico devido ao aumento exponencial de casos e mortes por Covid-19, os focos de atuação se vol-

⁹ Minha etnografia abrangeu diversos cenários: desde uma Unidade Básica de Saúde, visitas domiciliares realizadas com uma agente comunitária de saúde (também boliviana), passando pelas casas dessas mulheres, bares, restaurantes e pelo centro cultural onde funciona a cooperativa, até o acompanhamento em buscas terapêuticas e a realização de trâmites administrativos relacionados à situação migratória irregular, entre muitos outros. Essa multiplicidade de espaços que compõem meu campo empírico permitiu uma aproximação ao conjunto de atividades que se articulam nesses contextos, o que inclui tanto as políticas públicas às quais essas pessoas têm ou não acesso quanto as alternativas e estratégias que desenvolvem diante das diversas situações enfrentadas em seu cotidiano.

taram para o recebimento de doações e a distribuição de alimentos, agasalhos, itens de higiene, máscaras e álcool em gel. Além disso, buscou-se oferecer informações sobre direitos básicos e sobre os trâmites necessários para acessar o auxílio emergencial, o que exigia o cumprimento de certos requisitos relacionados à atualização de documentos fundamentais para qualquer pessoa cidadã.

As demandas específicas da população migrante do bairro começaram a se tornar visíveis dada a crescente presença de pessoas bolivianas, muitas das quais se encontravam em situação de irregularidade migratória, apesar dos anos que já viviam no Brasil (Brage, 2020). Essas pessoas, em sua maioria mulheres, se aproximavam em busca de cestas básicas e ajuda para obter o auxílio emergencial, depois de se inteirar das ações do centro cultural “no boca a boca”. Surgiu nesse contexto a cooperativa de mulheres bolivianas, um processo de gestão coletiva do trabalho que acompanho desde o início (Brage, 2022a, 2022b).

Com base em minhas pesquisas anteriores sobre a gestão da saúde e a organização do cuidado entre populações migrantes, tanto no Brasil quanto na Argentina, e nos resultados da minha pesquisa de pós-doutorado em São Paulo, propus-me a comparar os modos de enfrentamento da pandemia por parte de migrantes bolivianas em ambas as cidades. Essa tarefa foi facilitada pela minha dupla pertença e pelo meu duplo trânsito em mundos migrantes. Para isso, escolhi o CeSAC 20, um centro de saúde localizado no bairro de Flores, onde vive e trabalha um grande número de migrantes da Bolívia, assim como uma cooperativa composta por mulheres bolivianas vinculada a uma organização de base relacionada ao movimento piqueteiro¹⁰ no bairro de Lugones.

Crise e saber-fazer

Cerca de 16 mulheres migrantes andinas, algumas acompanhadas de seus filhos e filhas, se reúnem para formar um projeto de cooperativa baseado na atividade à qual todas se dedicam: a costura. “Estou aqui porque preciso

¹⁰ Movimento de trabalhadores/as desempregados/as surgido no contexto da crise iniciada nos anos 1990.

trabalhar”, diz uma delas. “Todas precisamos trabalhar.” As demais concordam com a cabeça. A informação já circulava de boca em boca pelo bairro: “o centro cultural está oferecendo trabalho”. E foi assim que começaram a chegar: “Minha prima me trouxe”, “vim com minha vizinha”. No fim das contas, como disse uma delas: “todas nós nos conhecemos”. (Caderno de campo, julho de 2020)

O fato de se conhecerem, terem a mesma origem étnica e nacional, atravessarem situações semelhantes ligadas ao processo migratório, estarem inseridas no mesmo setor de trabalho, assim como enviarem seus filhos às mesmas escolas, ajudarem a mesma vizinha, irem ao mesmo posto de saúde e até competirem pelo mesmo cliente faz parte da trama de convivialidade que opera, ao mesmo tempo, como apoio, rede e fonte de conflitos no bairro do Bom Retiro, um complexo tecido social comunitário onde coexistem, com igual intensidade, a violência e o sentimento fraternal. Amizades e inimizades, competição e solidariedade, família e exploração, individualismo e cooperação compõem uma trama de convivialidade na qual a vida é (re)produzida.

Esse grupo migrante se destaca no cotidiano da metrópole paulistana, tanto do ponto de vista espacial quanto do socioeconômico e cultural (Silva, 2012). Embora sua presença já seja notável desde a década de 1950, foi nos anos 1980 que o número de migrantes cresceu significativamente e adquiriu as características que hoje definem essa comunidade transfronteiriça: sua intensa atividade econômica transnacional, principalmente no mercado têxtil – embora não exclusivamente (Hinojosa, 2016; Brage, 2020).

O setor têxtil constitui a principal forma de inserção sociolaboral nos principais países de destino, Argentina e Brasil, e a principal fonte de renda. No entanto, essas formas de inserção se entrelaçam de maneira bastante distinta em cada país. Na Argentina, por exemplo, é cada vez mais intensa a atividade agrícola desenvolvida por essas comunidades. Hoje, essa atividade representa uma fonte central da vida econômica e comunitária, assim como a venda de hortifrutis e o comércio em pequenos estabelecimentos (*kioscos*) nos bairros onde essas populações se estabelecem (Brage, 2023). Vale destacar ainda a mobilidade como característica intrínseca dessas comunidades transfronteiriças: “Já morei na Argentina”, “minha mãe mora lá”, “meu filho nasceu na Argentina”.

A necessidade de ganhar dinheiro em meio à crise desencadeada pela pandemia é o que as reúne. Todas estão produzindo máscaras como forma de sobrevivência. “Já não temos trabalho, estamos costurando máscaras”, me disse uma delas. Compartilham também as dificuldades enfrentadas para acessar o auxílio emergencial. Além dessas questões diretamente ligadas à pandemia, há outras dificuldades que afetam a todas: são mães solo e algumas enfrentam sérios problemas para pagar o aluguel e estão em situação migratória irregular. Estão estabelecidas em São Paulo há vários anos e conhecem o bairro, assim como o funcionamento dos serviços públicos disponíveis. A maioria trabalha de forma autônoma, ou seja, por conta própria, seja para algum/a cliente, seja para “a feirinha”.¹¹ Nesse setor de trabalho, há hierarquias importantes que estruturam a trajetória profissional: “Eu já fui costureira, piloteira, agora sou estilista”, contou uma delas. “Em geral, só homem sabe usar a reta, mas eu sei usar as três máquinas, tenho as três, sei fazer tudo”, mencionou depois. (Caderno de campo, agosto de 2020)

A ideia de formar uma cooperativa surgiu no contexto da pandemia, impulsionada por trabalhadores comunitários do centro cultural, com a proposta de que esse trabalho coletivo permitisse a essas mulheres gerar uma renda por meio de um projeto comum e, ao mesmo tempo, constituísse uma forma de estabelecer relações de trabalho não “alienadas”, termo usado por uma delas:

Os costureiros não conseguem se auto-organizar, ficam na mão de atravessadores que pagam até 20 centavos por máscara [...] alguns voluntários bons de costura já toparam organizar *workshops* de corte e modelagem, etapa essencial para romper com a alienação do trabalho dessas pessoas. (Caderno de campo, agosto de 2020)

Essa narrativa é reveladora de uma trama convivial bastante tensa e atravessada por estereótipos, enraizada na vitimização dos setores populares. Essa perspectiva reflete a maneira como o trabalho migrante tem sido percebido tanto no Brasil quanto na Argentina, onde, segundo observa Verónica Gago, a vitimização também se traduz em uma moralização e judicialização desse tipo de trabalho (Gago, 2014). Esses reducionismos e essencialismos

¹¹ Feirinha é o termo usado para designar a feira que funciona no bairro do Brás, de segunda a sábado, durante a madrugada.

predominam nos discursos e nas abordagens a respeito dessas migrações e sobre as dinâmicas de inserção no mercado de trabalho, especialmente no que diz respeito ao trabalho em oficinas de costura, vistas como espaços anômalos. Tais discursos se estruturam, como aponta a autora, em torno de argumentos culturalistas e moralizantes, que excluem as vozes dos protagonistas e reduzem uma rede complexa de “cálculo migrante”, “reciprocidade diferida” e “direito de piso” à noção de trabalho escravo (Coletivo Simbiosis, 2011).

Reconhecer esses reducionismos não significa negar que existam condições de extrema precariedade, violência e exploração dentro dos ateliês ou em residências particulares. Trata-se de compreender uma trama mais complexa, na qual essas relações acontecem: um conjunto de atividades múltiplas e coletivas que se entrelaçam em uma ampla rede de reciprocidade, ajuda mútua e intercâmbio econômico, combinadas, ao mesmo tempo, com lógicas neoliberais (Gago, 2014). Sem atenção a essas tramas populares-comunitárias mais amplas, a metáfora do trabalho escravo – a qual frequentemente se reduz a atividade econômica dessas pessoas – reproduz uma visão homogeneizante e invisibiliza toda a complexidade dos modos de organização da vida cotidiana e do saber acumulado na atividade produtiva e econômica local desses grupos (Hinojosa, 2016; Rivera Cusicanqui, 2018). Como aponta Hinojosa, o uso do termo “escravo” não permite analisar adequadamente as relações de trabalho entre migrantes. Por isso, é necessário “partir de outros pontos de vista, com outras ferramentas conceituais, abordando a situação como processos complexos e mutáveis, evitando reduzi-los ao campo da simplificação e do preconceito” (Hinojosa, 2016, p. 103). Rivera Cusicanqui, por sua vez, tem sido especialmente crítica dessas perspectivas reducionistas e com “pretensões missionárias” (Cusicanqui, 2018, p. 69). Ainda que reconheça a existência de “formas colonizadas nos ateliês de costura” e formas de “reciprocidade perversa”, defende a necessidade de compreender essas dinâmicas dentro de uma lógica *ch'ixi*.¹² Esse termo quéchua é equivalente ao *ch'ixi* aimara e ilumina muito bem um aspecto crucial da diversidade (Cusicanqui, 2018, p. 16). Nesse sentido, de acordo com Rivera Cusicanqui, considero fundamental pensar a qualidade *abigarrada* que caracteriza essas comunidades.

12 Em Oruro, Potosí e outras cidades mineiras de população falante do quéchua, o mecânico ou torneiro responsável pela manutenção das máquinas é apelidado de *ch'iqchi* (cinza manchado). O *ch'ixi*, ou “diversidade”, representa uma contradição harmoniosa – algo que evidencia as tensões e contradições entre o indígena e o branco nas sociedades latino-americanas.

Diferentemente dos estereótipos aos quais suas vidas são frequentemente reduzidas, essas mulheres se narram a partir do presente. É a partir do presente que mobilizam uma série de práticas, nas quais se destacam o trabalho remunerado e não remunerado, a criatividade e a dimensão comunitária de todas essas tarefas que se apresentam de forma articulada.

Hoje, muitas pessoas bolivianas que vivem em São Paulo são proprietárias dos ateliês e das máquinas. A “oficina” ou ateliê está intrinsecamente ligada à casa. A maioria reside no mesmo lugar onde trabalha, o que configura um tipo particular de organização social em que moradia e trabalho não são esferas separadas. O sustento da vida manifesta-se como uma conjunção de atividades que compõem uma rede de ações múltiplas e interconectadas, percebidas coletivamente como um trabalho “duro”, essencial, incessante e extenuante, que produz efeitos sobre quem o realiza (Brage, 2022a). Vale destacar que raramente essas mulheres reconhecem a dimensão política das tarefas que executam. Ou seja, nas atividades que desenvolvem e realizam, não há uma reivindicação explícita de sua politicidade.

Nas formas de (re)produção da vida andina, tanto na Argentina quanto no Brasil, observa-se uma mistura entre, por um lado, uma tradição autogestionária que excede o “estatal” e suas instituições, e que portanto também ultrapassa fronteiras. Ao mesmo tempo, em ambos os contextos migratórios, há uma relação estreita com os serviços públicos disponíveis, em especial escolas e unidades de saúde. Por sua vez – e não apenas para aquelas que conseguem regularizar sua situação migratória –, existe uma série de programas de transferência de renda que se tornam fontes primordiais de sustento, como a Asignación Universal por Hijo/a e o Potenciar Trabajo, na Argentina, e o Bolsa Família, no Brasil.

Na intensa vida comercial-popular-comunitária que caracteriza essas populações, o transfronteiriço se constitui na trama que as sustenta. Além disso, essa trama muda conforme as necessidades e também se mostra como um adicional no capital social comunitário. É essa mistura que permite, também, entender a trama *abigarrada* e repleta de táticas populares de sobrevivência, como diria Gago (2014).

Gago afirma que o “saber-fazer na crise” constitui uma “tecnologia de autoempreendedorismo de massas” (Gago, 2014, p. 14), uma pragmática que surge de baixo e que expressa uma potência vital sob a forma de táticas populares de resolução da vida, um neoliberalismo vindo de baixo, impregnado, por sua vez, de formas comunitárias. Esse repertório de práticas

comunitárias, que Gago denomina “pragmática vitalista”, evidencia uma capacidade de autogestão da produção da vida social para além das instituições, ao mesmo tempo que opera como forma de produção do comum, terreno de disputa e ambivalência (Gago, 2014). Essa ambivalência, observa Gago a partir de Virno, se reflete no oportunismo que permeia as práticas de sobrevivência: um “capital comunitário” (Gago, 2014, p. 51) que acompanha as trajetórias migratórias e que nada mais é do que a expressão de uma trama comunitária mais ampla, que opera como um fluxo de saberes e práticas, um acervo que se transforma em capital, como diria a autora. Esse “capital comunitário” resulta de uma combinação entre autogestão, mobilização e insubordinação, com formas de servidão, subjugação e exploração, nas quais se combinam práticas que entrelaçam vida e trabalho, vínculos familiares e empresariais, relações de confiança e de exploração (Gago, 2014).

Tramas populares-comunitárias de convivialidade

Os momentos de crise, recorrentes e praticamente constantes na América Latina, expressam não apenas a precariedade¹³ da vida, mas também a potência própria de práticas e saberes acumulados ao longo de diferentes trajetórias. Esses momentos, além de evidenciar desigualdades sociais, constituem oportunidades de politização da vida em comum. Como afirma Rivera Cusicanqui, os cenários em que a sobrevivência é dura são também “cenários comunitários nos quais a alegria de viver, a redistribuição de excedentes e a generosidade ritualizada – os *potlatch* das festas – tornam-se visíveis como formas disruptivas e contenciosas de expressar seus dilemas” (Cusicanqui, 2018, p. 69).

Durante a pandemia de Covid-19, pude observar como essas táticas se tornaram evidentes. A pandemia rompeu a dinâmica cotidiana de muitas dessas mulheres, mesmo daquelas que “não acreditavam no Covid”. Acreditassem ou não, o fato é que esse foi um evento disruptivo na vida cotidiana, que provocou o esgotamento de fontes de renda e a paralisação da atividade econômica. Não esperaram um só dia para começarem a produzir máscaras e, com o passar dos meses, não apenas as vendiam em feiras e nas ruas, como também doavam. Algumas chegaram a produzir máscaras

¹³ A precariedade pode ser entendida para além do mundo assalariado, como um problema que atravessa a vida cotidiana (Menéndez Díaz, 2021).

por encomenda. De fato, uma delas contou que foi assim que conheceu a cooperativa: uma cliente brasileira encomendou uma grande quantidade de máscaras e depois desapareceu, deixando-a com os produtos e sem o dinheiro, que ela precisava com urgência. Quando foi até o centro cultural em busca de uma cesta básica, depois de receber ajuda para tirar o CPF, relatou essa situação desesperadora. Foi então que as pessoas que a atendiam lhe falaram do projeto da cooperativa. O surgimento dessa cooperativa esteve diretamente relacionado à crise provocada pela pandemia, assim como a cooperativa de Buenos Aires surgiu no contexto da crise de 2001. Ambas foram impulsionadas por agentes externos, como costuma acontecer na maioria dos projetos cooperativos (Fernández Álvarez, 2018).

Essas mulheres não chegaram à cooperativa com o objetivo de socializar, fazer amizades ou ampliar suas redes. Tampouco buscavam um projeto político que as representasse. Aproximaram-se diante das necessidades urgentes desencadeadas pela pandemia, com o objetivo de trabalhar e “ganhar dinheiro”. No entanto, a cooperativa não era “lucrativa”. Embora durante a pandemia tenha sido possível obter pequenos ganhos, o projeto representava, sobretudo, uma aposta em uma nova modalidade de trabalho, que tensionava constantemente a própria lógica de sobrevivência: “Eu não tenho tempo de vir para a cooperativa se não tenho como pagar o aluguel”, mencionou uma dessas mulheres.

A produção de comuns é um princípio de organização da existência baseado na interdependência (Caffentzis e Federici, 2021; Gutiérrez Aguilar, 2020). A economia solidária/popular, os projetos cooperativos e os espaços comunitários, como aponta Gutiérrez Aguilar, são expressões da produção do comum gestadas a partir do manejo de recursos – alimentos, terra, água etc. – e manifestam-se tanto em contextos rurais quanto urbanos (Gutiérrez Aguilar, 2018). São práticas sociais que se expressam em formas cotidianas de produção e sustentação do comunitário, e que, por sua vez, permitem a “regeneração de vínculos de interdependência” (Gutiérrez Aguilar, 2021, p. 57).

Longe de situar esse horizonte no plano do ideal, a recriação de tramas comunitárias é algo que se dá no cotidiano, tanto em contextos urbanos quanto rurais (Federici, 2019). Aqui, é importante destacar um aspecto nodal do comunitário que se afasta de qualquer tipo de romantização (Brage, 2022b): o conflito, as diferenças e as contradições são inerentes ao ser humano e, portanto, não há ideal de harmonia fora dessas tensões.

É isso o que algumas pessoas autoras buscaram mostrar com a noção de convivialidade-desigualdade, a saber, que não existe convivência e vida em comum sem relações de desigualdade, hierarquias e diferenças.

Há uma ideia bastante difundida de que as cooperativas se caracterizam por relações de solidariedade, igualdade e horizontalidade (Brage, 2022b). No entanto, como aponta Fernández Álvarez, enquanto “categorias da prática”, sua definição é sempre dinâmica e tem a ver com “modos de fazer e estar na cooperativa” (Fernández Álvarez, 2015). Isso se expressa em decisões cotidianas diante das diferentes questões que emergem nesse tipo de trabalho associativo. Ou seja, as relações nesses espaços distanciam-se de um modelo ideal baseado em princípios abstratos – solidariedade, igualdade, horizontalidade – para se traduzirem em “discussões cotidianas nas quais esses princípios ganham conteúdo e, a partir delas, recebem sentido em movimento” (Fernández Álvarez, 2015, p. 44).

Alguns estudos sobre o tema mostram que existe uma tensão permanente em torno da compreensão do que é e de como é fazer parte de uma cooperativa, algo que se relaciona, por sua vez, com os desafios de constituir um coletivo de pessoas diversas assumindo uma identidade comum. Esse processo implica também a construção de regras que não apenas garantam a convivência entre os membros do grupo, mas que organizem as diferentes etapas e modos de funcionamento da cooperativa, desde a escolha do nome e a divisão de tarefas até os papéis que cada integrante assumirá. Esses elementos, que caracterizam os trabalhos associativos abordados ao longo da minha etnografia, estiveram presentes tanto nas práticas que acompanhei quanto nas narrativas sobre os processos cotidianos vivenciados por essas cooperativas.

A organização da vida cotidiana, baseada em vínculos coletivos, comunitários e transnacionais, permitiu enfrentar os desafios da pandemia, como em outros momentos de crise (Brage, 2020). Ambas as experiências de gestão coletiva do trabalho podem ser entendidas como expressões comunitárias de convivialidade em tempos de crise. Elas mostram como se mobilizam lógicas populares-comunitárias que estão presentes no cotidiano desses grupos migrantes, mas que se ativam sobretudo em momentos de crise. No caso da cooperativa em Buenos Aires, ela surgiu da crise econômica argentina de dezembro de 2001. Já no caso da cooperativa em São Paulo, o impulso foi a pandemia. Nesses contextos migratórios,¹⁴ pude observar configurações

¹⁴ Neste texto, não tratarei em profundidade das formas como essas tramas se expressam em cada contexto migratório. Em outro artigo, estou desenvolvendo uma análise comparativa sobre ao menos três

conviviais que constituem, a meu ver, formas de produção do comum que se expressam de modos diferentes em cada país, apesar de estarem imbricadas em tramas populares-comunitárias transfronteiriças.

O caso da cooperativa mostra como, em uma situação crítica marcada pela falta de renda e pela irregularidade migratória – entre tantas outras dificuldades –, as estratégias para enfrentar a crise foram essencialmente coletivas e comunitárias. Sem romantizar a cooperativa ou a própria ideia de comunidade, interessa-me destacar o processo subjetivo atrelado à cooperativa, que expressa, ao mesmo tempo, a trama comunitária que a envolve. Por um lado, a cooperativa instituiu novas dinâmicas laborais e uma nova forma de organização do trabalho, que se mostraram fontes de conflitos e estresse. Por outro lado, no plano das relações sociais que ali foram tecidas, a cooperativa criou novas possibilidades e transformações subjetivas, além de novos vínculos de sustentação material e afetiva da vida, que podem ser compreendidos como formas de produção do comum.

Há, na perspectiva da convivialidade e na dos comuns, dois pontos de encontro que destaco. O primeiro diz respeito à interdependência como condição da existência; o segundo, às tensões e conflitos inerentes às relações humanas.

Gutiérrez Aguilar afirma que a transformação radical que implica cuidar e regenerar a vida como um todo está vinculada a um “horizonte de desejo” que envolve, por sua vez, a politicidade de processos cotidianos e extraordinários de defesa e cuidado da vida, com todas as dificuldades e fortalecimentos neles contidas. Essas perspectivas comportam uma dimensão figurativa do comunitário, assim como uma dimensão figurativa da convivialidade (Costa, 2022).

George Caffentzis e Silvia Federici afirmam que os comuns que desejamos têm como foco a transformação de nossas relações sociais, como alternativa ao capitalismo, e que “os sistemas comunais que construirmos devem nos permitir alcançar maior poder sobre o capital e o Estado, e prefigurar, ainda que de forma embrionária, um novo modo de produção baseado no princípio da solidariedade coletiva e não em um princípio competitivo” (Caffentzis e Federici, 2021, p. 44).

No entanto, no contexto estudado, esse desejo nem sempre aparece vinculado a uma busca por transformação. De fato, como mostrou

elementos importantes: a politização das migrações, as diferentes características do trabalho cooperativo em ambos os países e as interações e dinâmicas que se configuram em cada um dos contextos.

Gago, o cálculo neoliberal emerge desde a base como um pilar organizativo, e não necessariamente como algo a ser desconstruído. Nesse sentido, acredito que investigar a imaginação, a projeção, as figurações e as ficções requer considerar, necessariamente, as práticas concretas. Ao menos, este é meu ponto de partida. Ou seja, práticas concretas que desencadeiam ou não horizontes de possibilidade, muitas vezes profundamente contraditórios, se considerarmos que o comunitário, enquanto relação social, “se pratica e se cultiva” (Gutiérrez Aguilar, 2021, p. 65). Daí a importância que dou, em minha pesquisa, àquilo que está sendo produzido como comum.

As alternativas criadas para enfrentar a pandemia evidenciaram a capacidade comunitária de organização e gestão nos contextos transfronteiriços. Esses territórios comunitários nada harmônicos, muito pelo contrário, são manifestações do comum tecido, tramado, à margem das instituições e da lógica estatal. Trata-se de processos coletivos de organização, práticas solidárias, redes de apoio e cuidado mútuo que constituem saídas comunitárias para problemas supostamente “privados” ou “íntimos”. As práticas concretas acionadas como resposta à crise estiveram marcadas por tensões e conflitos próprios dos projetos cooperativos. Ainda assim, pude acompanhar as transformações subjetivas em cada pessoa que participou dessa experiência de gestão coletiva do trabalho.

A cooperativa representou a abertura de novas possibilidades na vida dessas mulheres, sobretudo a partir do encontro entre elas e da construção de um espaço coletivo que não apenas atendia à necessidade de produzir para sobreviver, mas também oferecia a possibilidade de construir vínculos e “tramas comunitárias”. Do mesmo modo, a cooperativa gráfica em Buenos Aires, com outra história e trajetória, também é expressão de formas de produzir o comum, que incluem o conflito, as diferenças e as tensões inerentes a toda convivência.

Neste capítulo, busquei compreender esses modos de convivialidade como tramas populares-comunitárias que se expressam como formas de produção do comum. Nelas, o que ganha centralidade não é o íntimo nem o público, mas sim o popular-comunitário. Como afirmam Raquel Gutiérrez Aguilar e Mina Lorena Navarro Trujillo, “as lutas pelo comum quase sempre se organizam e se desenvolvem em torno de esforços coletivos pela defesa das condições materiais e simbólicas para garantir a reprodução da vida coletiva” (Gutiérrez Aguilar e Navarro Trujillo, 2019, p. 300), considerando que o comum é uma prática produzida e moldada coletivamente

e que a politicidade comunitária “se aprende e se cultiva cotidianamente por meio de significativas e complexas atividades individuais e coletivas” (Gutiérrez Aguilar e Navarro Trujillo, 2019, p. 303), nas quais o comum é produzido, disputado e reapropriado.

Palavras finais

As reflexões apresentadas neste capítulo giraram em torno da sustentabilidade da vida e da produção dos comuns. Busquei dialogar com a abordagem da convivialidade-desigualdade e contribuir com os debates sobre como a vida em comum é (re)produzida em contextos de mobilidade. Procurei estabelecer conexões com temas e perspectivas que orientam uma agenda acadêmica e política mais ampla, centrada na manutenção da vida, nos cuidados e na saúde em contextos migratórios Sul-Sul.

O exercício que tentei desenvolver consistiu em pôr em diálogo o enfoque da convivialidade-desigualdade com uma agenda feminista que traz para o centro a manutenção da vida, inserida num debate fundamental na América Latina sobre os comuns, o comunitário e a comunalidade. A análise se concentrou nas tramas comunitárias como manifestações de convivialidade, com foco particular nos entrelaçamentos comunitários, altamente contraditórios, que se manifestam nesses processos marcados pela confluência entre migração, cuidados, trabalho, saúde e muitos outros temas. Assim, o capítulo analisou práticas cotidianas de produção do comum que emergem em contextos de crise para manter a vida a partir da perspectiva da convivialidade-desigualdade. Propus compreender a convivialidade em um sentido prático – considerando o saber-fazer acumulado por esses grupos para enfrentar a crise –, com o objetivo de mostrar que tais práticas envolvem não apenas interdependência, produção de recursos compartilhados e vínculos comunitários, como também tensões, contradições e disputas, que fazem parte das formas de produção do comum.

Esse caminho me permitiu tensionar o enfoque da convivialidade-desigualdade a partir de perspectivas feministas do Sul, ou seja, buscando pontos de contato e dissonância que, ao mesmo tempo, possibilitem o exercício de uma antropologia periférica, que marca meu modo de abordar o tema. Para isso, apoiei-me na ideia de que as dinâmicas organizativas

e os modos de produção e reprodução da vida devem ser analisados a partir de um posicionamento epistemológico situado no Sul Global, capaz de captar a complexidade do mundo andino e das relações que se tecem nos contextos migratórios.

Como procurei mostrar, as cooperativas surgiram em momentos de crise e como resposta direta a elas. No caso de São Paulo, as mulheres precisavam de trabalho remunerado e, de fato, já mobilizavam sua força de trabalho como principal alternativa diante da pandemia. Não era a saúde, nem o colapso das UBSs, a maior preocupação. O problema mais urgente era conseguir dinheiro para garantir a própria subsistência. Pude observar, então, uma disposição para o trabalho (Rivera Cusicanqui, 2018), um saber-fazer em tempos de crise (Gago, 2014), que faz emergir uma sabedoria enraizada na (re)produção e que tem a “vida no centro” e o capital como veículo. A pandemia revelou esse capital comunitário e essa sabedoria, evidenciando o potencial das capacidades de (re)produzir a própria vida. Foi a partir disso que procurei mostrar como os momentos de crise ativam o saber acumulado por essas pessoas e como esses momentos também se tornam oportunidades de politização da vida em comum.

As estratégias mobilizadas em tempos de crise e os processos coletivos que delas derivaram – como é o caso das cooperativas discutidas – expressam o caráter coletivo das formas de sobrevivência adotadas nesses contextos, ao mesmo tempo que refletem transformações profundas, individuais e subjetivas (Brage, 2022b). O caso da cooperativa em Buenos Aires mostra uma forma de produção do comum a longo prazo, não isenta de dilemas e conflitos.

Este enfoque pretende contribuir para a compreensão das formas de politicidade que se tecem de dentro da (re)produção da vida, sem incorrer em romantizações ou numa politização forçada. Ou seja, pensar a produção do comum abre a possibilidade de politizar a (re)produção social, sem projetar sentidos em processos que se desenvolvem em tramas muito específicas. Defendo, portanto, que essas tramas de convivialidade constituem formas de produção do comum e que, a partir delas, desenvolvem-se processos de transformação intersubjetivos que podem ser lidos como políticos. Essas vivências comunitárias do comum e da imaginação de mundos possíveis são profundamente conflituosas e, ao mesmo tempo, profundamente transformadoras, enquanto expandem e ampliam horizontes. Nesses processos de gestão coletiva do trabalho, é

possível enxergar a trama da convivialidade como expressão do comunitário, com todas as suas asperezas e tensões. Dessa forma, acredito que pensar o comum a partir de práticas concretas, enraizadas nos territórios, é uma forma de fortalecer os debates sobre a convivialidade-desigualdade, sobretudo se considerarmos que foi isso que motivou, em algum momento, as primeiras discussões em torno do conceito de convivialidade.

Referências

- Borgeaud-Garciandía, Natacha (2018): “Introducción”, in: Borgeaud-Garciandía, Natacha et al. (org.). *El trabajo de cuidado*. Buenos Aires: Fundación Medifé Edita, pp. 13-32.
- Brage, Eugenia (2020): “Espera e imobilidade: Agenciamentos cotidianos no espaço pandêmico transnacional” (Dossiê: Dias de pandemia: uma descida ao cotidiano da doença). *Revista Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana*, vol. 27, Disponível em: https://revistas.usp.br/pontourbe/pt_BR/article/view/217580. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Brage, Eugenia (2022a): “El trabajo ‘duro’ de sostener la vida. Reflexiones a partir de una etnografía con mujeres (cis) bolivianas que viven en São Paulo, Brasil en el contexto de la pandemia de Covid-19”. *REMHU, Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, vol. 30, n. 65, pp. 33–56.
- Brage, Eugenia (2022b): “Tejidos comunitarios en un grupo de mujeres (cis) bolivianas durante la pandemia de Covid-19 en São Paulo, Brasil”. *Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações – UNB*, vol. 6, n. 2, pp. 162–184.
- Brage, Eugenia (2023): “Migración y salud: reflexiones a partir de una etnografía en centros de salud en São Paulo, Brasil, y Buenos Aires, Argentina, durante la pandemia de Covid-19”. *Travessia – Revista do Migrante*, vol. 1, n. 95, pp. 39–56.
- Brage, Eugenia; Fazzioni Helou, Natália & Pimenta, Denise (2022): “Perspectivas críticas sobre os cuidados, diálogos feministas”, in: Ferreira, Danilo; Nadai, Larissa & Ariza, Marília (orgs.). *Gêneros e feminismos na FFLCH*. Araraquara/São Paulo: Letrari, pp. 29–34.
- Caffentziz, George & Federici, Silvia (2021): “Comunes contra y más allá del capitalismo”, en: Menéndez Díaz, Mariana & García, Mariana (orgs.). *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Montevideo/México: Minervas Ediciones/Bajo tierra Ediciones, pp. 27-50.
- Carrasco, Cristina (2017): “La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción”. *Ekonomiaz*, vol. 91, n. 1, pp. 53–77.
- Colectivo Simbiosis Sultural/Colectivo Situaciones (2011): *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Costa, Sérgio (2022): “Convivialidad-desigualdad: en busca del nexo perdido”, in: *Convivialidad-desigualdad. Explorando los nexos entre los que nos une y nos separa*. São Paulo/Buenos Aires: Mecila/Clacso, pp. 31–61.
- Esteve, Gustavo (2012) “La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo”, in: Esteve, Gustavo (org.). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara: La Casa del Mago, pp. 235–255.
- Esteve, Gustavo (2015): “Para sentipensar la comunalidad”. *Bajo el Volcán*, vol. 15, n. 23, pp. 171–186.
- Federici, Silvia (2019): “Teorizando e politizando o trabalho doméstico”, in: *O ponto zero da revolução*. São Paulo: Editora Elefante, pp. 37–130.
- Fernández Álvarez, María Inés (2015): “Contribuciones antropológicas al estudio de las cooperativas de trabajo en la Argentina reciente”. *Revista del Centro De Estudios de Sociología del Trabajo (Cesot)*, vol. 7, pp. 37–63.
- Fernández Álvarez, María Inés (2018): “Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 62, n. 22, pp. 21–38.
- Gago, Verónica (2014): *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2020): *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017): *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las prácticas Estado céntricas*. Madri: Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (org.) (2018): *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol/Editorial Casa de las Preguntas.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2021): “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, in: Menéndez Díaz, Mariana & García, Mariana (orgs.). *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Montevideú/ Cidade do México: Minervas Edicione/Bajo tierra Ediciones, pp. 51–80.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel & Salazar, Huáscar (2015): “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”. *El Apantle. Revista De Estudios Comunitarios*, vol. 1, pp. 17–49.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel & Navarro Trujillo, Mina Lorena (2019): “Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia”. *Confluências*, vol. 21, n. 2, pp. 298–324.
- Hinojosa Gordonava, Alfonso R. (2009): *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*. La Paz: Clacso/Fundación PIEB.
- Hinojosa Gordonava, Alfonso R. (2016): “Migración Fronteriza. Bolivianxs en talleres textiles de Buenos Aires y Sao Paulo”. *Cadernos Prolam/USP. Brazilian Journal of Latin American Studies*, vol. 28, pp. 97–107.
- Hirata, Helena & Guimarães, Nadya Araujo (2012): “Introdução”, in: *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, pp. 103–16.
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*. Nova York: Harper & Row.

- Kusch, Rodolfo (1977): *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, Rodolfo (1999): *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- Magliano, María José (2018): “Mujeres migrantes y estrategias comunitarias de reproducción de la vida en contextos de relegación urbana”, in: Magliano, María José (org.). *Entre márgenes, intersticios e intersecciones: diálogos posibles y desafíos pendientes entre género y migraciones*. Buenos Aires: Teseo Press, pp. 87–120.
- Magliano, María José & Perissinotti, María Victoria (2021): “La gestión de lo común como nuevas formas de ciudadanía. El caso de las cuidadoras comunitarias migrantes en Córdoba, Argentina”. *Revista Española de Sociología*, vol. 30, n. 2, a33, pp. 1–15.
- Mies, Maria (2019): *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madri: Traficantes de Sueños.
- Negri, Antonio & Hardt, Michael (2009): *Commonwealt*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Pérez Orozco, Amaia (2012): “Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida”. *Investigaciones Feministas*, vol. 2, pp. 29–53.
- Picchio, Antonella (1994): “El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral”, in: Borderías, Cristina & Carrasco, Cristina (orgs.). *Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales*. España: Icaria, pp. 451–90.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez Enríquez, Corina (2020): *Sostenibilidad de la vida: desde la perspectiva de la economía feminista*. Buenos Aires: Madreselva.
- Rolnik, Suely (2019): *Esferas de la insurrección*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita Laura (2014): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tassi, Nico; Hinojosa, Alfonso & Coniviri, Richard (2015): *Economía Popular en Bolivia. Tres Miradas*. La Paz: CIS, Centro de Investigaciones Sociales/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Tornel, Carlos & González Gómez, Elías (2022): “¿Comunalizando a Marx?: La aportación de lo común y lo convivial desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna”. *GEOgraphia*, vol. 24, n. 53, pp. 1–20.
- Tzul-Tzul, Gladys (2016): *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. México: Libertad Bajo Palabra.
- Vega Solís, Cristina, Martínez-Buján, Raquel & Paredes, Myriam (orgs.) (2018): *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madri: Traficantes de Sueños.
- Vega Solís, Cristina & Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2014): “Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado”. *Íconos*, vol. 50, pp. 9–26.
- Vega Solís, Cristina (2019): “Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos”. *Revista de Estudios Sociales*, vol. 1, n. 70, pp. 49–63.

PARTE 3.

URBANIZAÇÕES DESIGUAIS

CAPÍTULO 9

Em busca da convivialidade em cidades latino-americanas: um ensaio a partir da antropologia urbana

Ramiro Segura

Introdução: fragmentação e convivialidade em cidades latino-americanas

A partir da revisão analítica da investigação socioantropológica sobre as cidades latino-americanas, este capítulo explora as condições e os modos pelos quais os atores sociais criam formas de viver juntos em espaços urbanos socialmente desiguais, culturalmente

heterogêneos e, por isso mesmo, potencialmente conflituosos.¹ Enquanto conceitos como “segregação” e “fragmentação”, apesar das diferenças entre eles, tendem a enfatizar a distância, a separação e o isolamento recíprocos entre grupos e classes sociais na cidade, “convivialidade” é uma ferramenta analítica (Nowicka e Vertovec, 2014) que foca nos processos de coabitação cotidiana e atravessa as fronteiras de classe, etnia e raça (Gilroy, 2004), atenta aos contextos de interação, negociação e conflito de posições sociais e identificações culturais (Mecila, 2017), bem como às lutas orientadas para a criação de mundos habitáveis e compartilhados (Heil, 2020).

Com relação às cidades britânicas pós-coloniais, Paul Gilroy propôs o conceito de convivialidade como um

padrão social em que diferentes grupos metropolitanos vivem em estreita proximidade, mas no qual suas particularidades raciais, linguísticas e religiosas não desembocam – como sugere a lógica do absolutismo étnico – em descontinuidades de experiência ou em problemas de comunicação insuperáveis. (Gilroy, 2004, p. 40)

Ainda nessa direção, o desafio deste capítulo consiste em *ir em busca da convivialidade* em cidades latino-americanas a partir da análise da pesquisa antropológica contemporânea, inclusive quando essa pesquisa não recorre a tal conceito explicitamente. Trata-se, portanto, de pensar a convivialidade urbana em cidades socialmente desiguais, culturalmente heterogêneas e espacialmente fragmentadas.

No campo dos estudos urbanos latino-americanos, “fragmentação” é um conceito que busca descrever os processos de transformação socioespacial das cidades latino-americanas durante o ciclo neoliberal (Prévot-Schapiro, 2001), tanto para falar das descontinuidades na trama urbana construída como resultado do aumento de condomínios fechados, shoppings e assentamentos informais (Janoschka, 2002), quanto para analisar os limites materiais e simbólicos desses processos (Saraví, 2015). Desse ponto de vista, seria um espírito inovador de estruturação espacial e social das cidades latino-americanas, diferente da “segregação” entre centro e periferia pre-

¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada como “Convivialidad en ciudades latinoamericanas”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 11, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2019. A presente versão do texto foi traduzida do espanhol ao português por Fernanda Lobo e revisada pelo autor Ramiro Segura. [N.E.]

dominante durante boa parte do século XX, legível tanto na redução da escala de segregação como na proliferação de muros e de dispositivos de vigilância em um contexto de incremento das desigualdades e de consolidação da insegurança e da violência urbanas (Caldeira, 2007). No entanto, nos últimos anos, a pesquisa antropológica mostrou que a fragmentação se refere *também* às formas que os laços sociais na cidade contemporânea se estabelecem e são vivenciados (Bayón e Saraví, 2013; Elguezabal, 2018; Segura, 2018). Mesmo que fragmentadas e desiguais, as cidades latino-americanas continuam sendo cidades, ou seja, implicam concentração e aglomeração física e socioespacial de funções e relações sociais (Glebbeeck e Koonings, 2016), tornando especialmente relevante a pergunta sobre as relações de interdependência e de coabitação que se desdobram em um panorama fraturado.

Assim, este capítulo busca se reconectar explicitamente à vasta tradição de pesquisa sobre “a cidade latino-americana” desenvolvida no continente durante as décadas de 1950 e 1970 (Gorelik, 2022). Mais especificamente, retoma o convite da crítica cultural desses anos para pensar as cidades latino-americanas como fronteiras e arenas culturais onde se produzem encontros, diálogos e conflitos pelas formas, pelos significados e pelos usos das cidades. Referindo-se especificamente a Buenos Aires, Adrián Gorelik (2004) destacou que, enquanto a pesquisa social privilegiou persistentemente a oposição estrutural entre o norte rico e o sul pobre, a ideia de “duas cidades” presente no título *América Latina: as cidades e as ideias* de José Luis Romero (2008) focou no espaço público como lugar onde se encontram, misturam e confrontam múltiplas *fronteiras culturais*, deslocando o eixo geográfico das relações entre o norte e o sul para as que existem entre o leste e o oeste na cidade, entre o porto e o interior. Nesse sentido, sem necessariamente compartilhar seu otimismo com relação ao horizonte integrador da cidade, é digno de nota que Romero destacou o caráter processual da vida urbana, onde novos grupos e novas misturas emergem e brechas na ordem urbana se abrem, segregações acontecem (e são debatidas), integrações são buscadas (e negociadas, se concretizam ou fracassam) e, nesses e em outros processos, culturas urbanas particulares se moldam. Do mesmo modo, em um movimento análogo e complementar, com a ideia de cidade periférica como *arena cultural*, o latino-americanista estadunidense Richard Morse (1985) questionou precocemente as hipóteses modernizadoras, mostrando que a cidade latino-americana periférica

não é mimética – não reproduz linearmente e de maneira tardia a história dos centros –, ao contrário, propôs pensar as cidades latino-americanas como espaços de produção, experimentação e luta cultural.

Na busca pela convivialidade nas cidades latino-americanas contemporâneas, este ensaio bibliográfico dialoga com tal tradição precoce e bebe da análise de pesquisas socioantropológicas das últimas duas décadas. Para a conformação do *corpus* bibliográfico deste capítulo, foi aplicado um tríplice critério. Em primeiro lugar, foram selecionadas pesquisas que desdobram uma *perspectiva urbana* (Peixoto e Gorelik, 2016), isto é, pesquisas que não só se desenvolvem em uma cidade, como também permitem uma leitura das dinâmicas sociais, culturais e espaciais das cidades latino-americanas. Em segundo lugar, foram analisadas pesquisas que lançam luz sobre as *formas de convivialidade* nas cidades latino-americanas, ou seja, que interrogam as maneiras de se relacionar de atores e grupos desiguais e diversos no espaço urbano. Em terceiro lugar, foram priorizadas pesquisas construídas ao redor de *categorias nativas* que expressam de maneira particular e situada essas formas de convivialidade em cidades latino-americanas. Este capítulo não pretende, portanto, reconstruir esses campos de pesquisa, tampouco caracterizar a dinâmica específica de cada cidade, mas exercitar uma *leitura transversal* de um *corpus* bibliográfico amplo e heterogêneo, buscando entender as condições e os modos da convivialidade em contextos urbanos latino-americanos a partir das pesquisas que não têm necessariamente esse conceito como centro.

Ordem urbana: regulações sociais no uso da cidade

Partindo de uma pesquisa na Cidade do México, Duhau e Giglia (2004) defenderam que em toda cidade há uma *ordem urbana*, entendida como um conjunto de normas e regras formais e convencionais relacionadas com os usos e as formas de apropriação dos diferentes espaços e bens de uso coletivo da cidade. A ideia de ordem urbana oferece um contexto geral para a pergunta sobre quem, quando e para que se pode usar a cidade, ao nos lembrar que a multiplicidade e a heterogeneidade de atores e de práticas sociais na cidade não acontecem no vazio, mas em determinada configuração – mais ou menos formal, mais ou menos explícita – que regula os usos do espaço urbano.

Como há tempos mostrou Rama (1984), desde o período colonial, a cidade na América Latina foi um artefato cultural para instaurar e consolidar uma ordem hierárquica, desigual e racializada, em um ciclo que vai da reforma de Tenochtitlán, imediatamente depois da conquista do México, até a fundação de Brasília como a nova e moderna capital do Brasil em 1960. Esse processo se caracterizou por uma tensão constante entre a “cidade letrada” – branca, escrita, organizada, fixa e hierárquica – e a “cidade real” – heterogênea, desigual, mutável, instável –, que se pressupunha expressar o plano contido e pré-estabelecido pela cidade letrada. Justamente nesse hiato entre a ordem (ideal) e a realidade (histórica e social) das cidades latino-americanas emergiram distintas “fronteiras culturais” (Romero, 2008), produto do encontro conflituoso entre multiplicidade de agentes sociais desiguais e diferentes nas cidades latino-americanas.

Toda ordem urbana, solidária com as formas da dominação, supõe (e se ilude) que há “um lugar e um tempo para cada coisa” (Harvey, 1998). No entanto, em vez de plenamente organizado, o espaço urbano procura ser “colocado em ordem” por uma multiplicidade de agentes. O mercado imobiliário e as múltiplas e heterogêneas políticas urbanas estatais são peças-chave na produção e na manutenção de uma ordem que se manifesta nos valores heterogêneos do solo urbano, na localização escolhida para os investimentos públicos, na fragmentação da segurança pública e, em aspectos culturais, como o senso de pertencimento e de lugar, os olhares e os estigmas “que fazem parte da experiência da cidade e que intervêm nos processos de diferenciação social” (Hernández Espinosa, 2015, p. 81). No entanto, as práticas sociais espaciais (Lefebvre, 1973) não se localizam, mas ao contrário, “espacializam”, produzem espaços (Certeau, 2000) e, por isso mesmo, toda ordem urbana (sempre contingente) encontra-se sujeita a questionamentos, negociações e eventuais modificações.

Cidade praticada e contextos de convivialidade

O estudo antropológico das práticas urbanas deslocou o foco da análise da ecologia das cidades e sua representação cartográfica para o universo multiforme das práticas sociais que a cartografia excluiu. Trata-se de refletidamente evitar a “tentação de aldeia” (Magnani, 2002), que supõe universos

sociais autônomos e homogêneos na cidade para, em troca, construir um “plano intermediário” para a análise da vida urbana: as práticas espaciais de atores específicos e as relações que estabelecem com outros atores em – e sobre – a cidade.

Sem a pretensão de ser exaustivo, a partir da análise da produção em antropologia urbana, foram identificados cinco “contextos de convivialidade” (Mecila, 2017) específicos, distinguíveis por duas dimensões. Por um lado, os graus variáveis de “controle normativo” (Hannerz, 1986) em cada contexto de convivialidade, nos deslocando de espaços rigidamente hierarquizados como são os “enclaves fortificados” até as interações sujeitas a regulações mais instáveis no espaço público urbano. Por outro, os contextos de convivialidade se individualizam pelas diferentes longitudes (Almeida et al., 2008) envolvidas em cada um deles: desde a distância contígua no caso dos enclaves fortificados e seus entornos até a distância contínua própria dos espaços públicos. Produto dessas condições, em cada contexto a convivialidade adquire qualidades e modulações particulares.

Através dos muros: hierarquia e caridade

Os “enclaves fortificados” constituem um dos objetos urbanos responsáveis por transformar a paisagem das cidades latino-americanas. Rapidamente, eles foram interpretados não só como expressão do aumento da distância entre ricos e pobres, mas também como resposta à violência urbana e produto da busca por distinção social e por um estilo de vida inovador. No entanto, esses enclaves – tanto nos condomínios fechados da periferia quanto nas torres do centro – constituem um cenário privilegiado para analisar as relações que agentes situados em posições opostas da estrutura social estabelecem: por um lado, profissionais e empresários de classes altas e médias altas residentes; por outro, o proletariado que a própria urbanização demanda para os serviços de segurança, trabalhadores da construção civil, empregadas domésticas, entre outros.

Swampa (2004) defende que o vínculo estabelecido “para dentro” das urbanizações se caracteriza pela sujeição sistemática dos trabalhadores à “desconfiança” e ao “controle” no momento de ingressar e de retirar-se dessa urbanização. Esses controles por parte dos empregados

responsáveis pela segurança e dos proprietários torna-se permanente e muitas vezes é humilhante, no caso das empregadas domésticas, que são revisadas, apalpadas e, às vezes, obrigadas a tirar a roupa, além de terem seus deslocamentos urbanos controlados, sendo proibidas de visitar outras casas e sendo as primeiras (e muitas vezes as únicas) responsabilizadas quando some um objeto de valor da casa. Do mesmo modo, o uso obrigatório do uniforme que diferencia vigias, jardineiros, empregadas domésticas e babás, busca separar os residentes dos “outros” e, ao mesmo tempo, distinguir de maneira clara papéis e status na urbanização. De modo convergente, em sua etnografia sobre “o mundo social das torres” em Buenos Aires, Elguezabal (2018) analisa a organização interna desses artefatos que são simultaneamente espaços residenciais e de trabalho. Assim como as urbanizações, as torres demandam tarefas permanentes de uma complexa hierarquia de empregados: administradores, vigias, encarregados da limpeza e da manutenção. Ao contrário do que se costuma pensar, a vigilância privada dos edifícios não previne delitos externos, mas cuida da ordem interna, garantindo tanto os afazeres que a torre demanda como a separação espacial entre os trabalhadores e os habitantes. Então, se “para dentro” as urbanizações privadas procuram construir uma ordem hierárquica clara e transparente, “para fora” – junto com os muros e os sistemas de vigilância – observa-se a persistência do modelo clássico de assistência social (a beneficência) que tende à construção do outro como “pobre” e como objeto de caridade, reforçando a distância entre ambos.

Foram identificadas dinâmicas semelhantes em outras latitudes, como a relação entre a favela Paraisópolis e os condomínios de classes altas e médias do Morumbi em São Paulo. A formação de ambos os espaços residenciais (próximos e contrastantes) ocorreu de maneira conjunta: o empreendimento imobiliário atraiu mão de obra para a construção, que logo encontrou lugar no comércio e nos trabalhos domésticos. Nesse sentido, Almeida et al. (2008) mostram que a vizinhança rica que reside no Morumbi mantém uma atitude ambígua com relação aos habitantes de Paraisópolis e o estigma que recai sobre a favela, havendo relações tanto de evitação no que se refere ao lazer, valores, gostos, parentesco e amizade como de “interação” em nível profissional e assistencial.

Encontramo-nos então diante do que podemos denominar “convivialidade hierárquica”, que implica relações interdependentes profundamente

assimétricas, manifestas tanto no controle da relação laboral como nas relações de beneficência e assistência. Em ambos os casos, as relações tendem a reproduzir não apenas a subordinação, mas também a distância entre os atores sociais envolvidos em tais situações de interação.

Centros comerciais e “convivialidade organizada”

Assim como os “enclaves fortificados”, shoppings e centros comerciais proliferaram nas últimas décadas e se associam à fragmentação do espaço urbano. Espaços privados de uso público, as narrativas dominantes enfatizam sua homogeneidade social; sua disposição “insular”, lugares fechados e indiferentes ao contexto urbano e/ou sua qualidade de lugares altamente vigiados e controlados (Pérez; Salcedo e Cáceres, 2012).

Sem discutir completamente esses traços distintivos, a pesquisa antropológica interrogou a dinâmica das interações desses espaços que se destacam por ser o que Capron e Sabatier (2007) chamaram, em um estudo comparativo entre centros comerciais no Rio de Janeiro e no México, de lugares de “convivialidade organizada”. Essa categoria descreve a sensação que esses espaços querem gerar por meio de uma relação paradoxal com a cidade. Efetivamente, suas formas se inspiram na morfologia de uma cidade depurada de seus “problemas” para favorecer a vida social, certa familiaridade e uma espécie de diversidade controlada por normas que buscam manter a tranquilidade do entorno (pouco barulho, ausência de carros, limpeza) e a tranquilidade social (“gente de bem” e segurança). Não se trataria de uma cultura antiurbana, mas se alimentaria da nostalgia de uma cidade em suas formas idealizadas (lojas, ruas, espaços públicos densos e sociabilidade corpo a corpo), que paradoxalmente participam da privatização da cidade e da tendência à fragmentação urbana.

Na busca por produzir essas sensações, intervêm fatores dissuasivos, como a localização do shopping em uma zona específica, a acessibilidade, o tipo de lojas e comércios que abriga e a fama de exclusividade de um lugar. No entanto, esses dispositivos não impedem que diversos grupos de pessoas visitem os centros comerciais e que, por isso mesmo, eles sejam lugares onde se desdobram experiências de desigualdade nas interações. A sensação de vigilância que os visitantes populares dos centros

comerciais relatam no México vem com expressões como “olhar feio”, “olhar com maus olhos”, “desconfiar” de alguém, o que remete “à experiência de se sentir observado e julgado” e se traduz em “uma sensação de vergonha ou incômodo” que “torna manifesto um contexto de configurações sociais baseadas em relações desiguais” (Hernández Espinoza, 2015, p. 96). Considerando a natureza controlada e orientada para o consumo desses espaços, diversos trabalhos em Santiago, no Chile (Stilerman e Salcedo, 2012; Pérez et al, 2012), analisaram as práticas e as interações de uma categoria social especialmente desconfortável para o centro comercial: a juventude. A partir de sua etnografia em um shopping localizado em uma região de classe média de Santiago, Pérez et al. (2012) destacam que, para as e os jovens, o consumo é mais uma das atividades realizadas no interior desse espaço, um acessório ao ócio ou à socialização, ao mesmo tempo que apontam que consumir algo é uma forma de legitimar sua presença no local. Nesse sentido, os autores descrevem uma relação constante entre controle e resistência, que gera um jogo interminável de perseguição e de repreensões entre os seguranças e esses jovens. Esse jogo implica, por um lado, que as e os jovens consideram que levar bronca dos seguranças faz parte da experiência do shopping e, por outro, que a repetição constante faz com que práticas indesejáveis deixem de ser perseguidas pela autoridade com o passar do tempo. Simultaneamente, a presença dos guardas e outros mecanismos de controle espacial outorgam um contexto de segurança necessário à interação e ao reconhecimento de outros em uma atmosfera dinâmica, mas controlada e segura que poderíamos chamar de “convivialidade organizada”.

É claro que esse padrão de convivialidade pode se ver desestabilizado pelas práticas dos jovens. Um destaque são os rolezinhos, encontros de jovens marginalizados que gostam de funk em grandes shopping centers do Brasil organizados por meio das redes sociais. Esses eventos começaram em 2013 e foram rapidamente estigmatizados pela imprensa, ao que se seguiu forte repressão policial. Como veremos na próxima seção, as ciências sociais continuam debatendo como interpretar esse tipo de prática urbana de jovens de setores populares: trata-se de uma crítica à “exclusão” dentro da ordem urbana, como defende Caldeira (2012) ou, como sugere Barbosa-Pereira (2016) em sua análise do rolezinho, de uma tentativa de integração em espaços exclusivos?

Circuitos juvenis populares: convivialidade “expandida” e “questionada”

As práticas culturais urbanas de jovens de camadas populares, ao atravessarem fronteiras sociais e territoriais, desestabilizam os imaginários hegemônicos e os usos consolidados das cidades. Um dos casos emblemáticos é o hip hop nas cidades brasileiras. Essa atividade deve ser entendida no panorama dos profundos e contraditórios processos de melhora e deterioração pelos quais as periferias de São Paulo passaram, desde a redemocratização (Holston, 2009), assim como as favelas no Rio de Janeiro (Perlman, 2010): o acesso crescente a serviços e a infraestrutura urbana, a ampliação do consumo e o aumento das credenciais educativas, por um lado; o tráfico de drogas, violência, desemprego e estigmatização, por outro. Nesse contexto, as e os jovens criam o que Caldeira descreveu como “uma das críticas mais poderosas à desigualdade social, à injustiça, ao racismo e à falta de respeito pelos direitos humanos já articuladas no Brasil” (Caldeira, 2010, p. 47).

Para Weller (2004, 2011), a expansão desse estilo musical entre jovens da periferia de São Paulo se deu no contexto de intensos processos de segregação socioespacial e discriminação racial. Entre os músicos de hip hop, destacam-se jovens que residem em conjuntos habitacionais afastados do centro da cidade, construídos em resposta a demandas de infraestrutura urbana por parte dos pobres, mas que apresentam grande quantidade de carências relativas ao habitat, à saúde, à educação, ao transporte e ao lazer, e cuja instalação teve como resultado separar as residências dos ricos e dos pobres, dos eurodescendentes e dos afrodescendentes. Nesse contexto desigual, os jovens atravessaram uma experiência de reconstrução da identidade étnica e coletiva, a prática de “tornar-se negro”, que articulou os relatos da diáspora africana (passado) com as experiências da migração, da segregação e da discriminação (presentes), transformando-se em uma estratégia para enfrentar a exclusão e a discriminação. Como defende Caldeira (2010, p. 49), esses jovens “se situam na periferia, se identificam como pobres e negros, expressam um explícito antagonismo social e de classe, e criam um estilo de confrontação que deixa pouquíssimo espaço para a tolerância e a negociação” gerando “uma distância insolúvel e inegociável

entre ricos e pobres, brancos e negros, centro e periferia”, que se expressa na categoria nativa “ter atitude”.

Além da conduta desafiadora, o hip hop – junto com outras práticas culturais da periferia como os “saraus” (Pardue e Oliveira, 2018) – produz uma geografia inovadora, que questiona os limites estabelecidos, ao desdobrar uma “territorialidade outra” na cidade por parte dos setores urbanos populares relegados ao isolamento. Nesse sentido, o trabalho etnográfico com jovens de favela no Rio de Janeiro (Raposo, 2016) mostrou que a prática de *break dance* questiona a cartografia dos estigmas e os preconceitos, rompendo uma visão limitada da cidade, fomentando o fluxo das e dos jovens além das fronteiras da favela e estabelecendo contato com jovens de outras partes da cidade e de outras origens sociais. Trata-se, definitivamente, de práticas sociais espaciais por meio das quais setores desfavorecidos da sociedade – segregados, estigmatizados e alvos frequentes da violência policial – procuram “formar um lugar” (Chaves e Segura, 2015) na vida social.

A investigação disponível sobre essas práticas se orienta em duas direções diferentes. Por um lado, investigações que discutem as “tribos urbanas” a partir de uma perspectiva “nomadista” e mostram que essas práticas têm uma lógica interacional e uma ancoragem espacial que lhes confere certa previsibilidade e estabilidade. Ao sistematizar os resultados da abordagem etnográfica de diversos circuitos juvenis na cidade de São Paulo, Magnani (2005) conclui que os diferentes grupos se apropriam da cidade e utilizam seus equipamentos de acordo com normas e valores que fundamentam escolhas muito precisas, envolvendo o intercâmbio e a comunicação não só com outros grupos afins, mas também formas de negociação com uma variada gama de atores sociais. Magnani trabalha, então, com a ideia de certa estabilização dos percursos e deslocamentos, que se organizam em circuitos mais ou menos conhecidos, compostos por trajetos identificáveis, pontos de encontro compartilhados e *trechos* específicos. Dessa forma, diferentes atores sociais se fazem presentes no espaço urbano, circulam por ele, utilizam seus equipamentos e, nesse processo, estabelecem padrões de troca e encontro (o que poderíamos chamar de “convivialidade expandida”) no domínio público.

Por outro lado, há pesquisas que mostram como certas práticas desestabilizam, irrompem ou interrompem de forma conflituosa ou paradoxal a ordem urbana, nos colocando diante de um cenário de “convivialidade

questionada”. Nesse sentido, algumas práticas de produção de signos (grafite e pixação), interferência no espaço público (skate, *parkour*) e circulação pela cidade (motociclismo), que afirmam a presença ativa de grupos de jovens da periferia em espaços centrais de São Paulo, estão reconfigurando o espaço público (Caldeira, 2012). Elas criam uma nova visibilidade e forma de presença para os grupos subalternos, rompendo com uma ordem anteriormente constitutiva do espaço público. Trata-se, portanto, de práticas que, por meio do movimento e do associativismo, eliminam a distância física e o isolamento social que os separa de lugares socialmente valorizados e que, nesse mesmo movimento, questionam de maneira relativamente direta ou sutil a convivialidade estabelecida nesses espaços.

Espaço público e “convivialidade disputada”

É no espaço público das cidades – especialmente em suas centralidades históricas e comerciais – que se manifesta de forma mais dramática o que Appadurai denominou “convivialidade disputada”: formas de interação, negociação e conflito entre diferentes e desiguais, que ocorrem nesse “espaço precário, assimétrico e arriscado, próprio de qualquer tipo de convivência que atravesse fronteiras de classe, gênero, raça ou etnia” (Appadurai, 2018, p. 8).

Ao contrário de outros “contextos de convivialidade”, como os condomínios fechados e os shoppings centers, onde se estabelecem papéis fixos e determinados agentes controlam a situação de interação, a vida social nos espaços públicos se caracteriza “não tanto por estar ordenada, mas por estar permanentemente se ordenando” (Delgado, 2007, p. 90), em função das relações efêmeras e anônimas, da centralidade do olhar e da aparência, e do cruzamento de diversas mobilidades e temporalidades.

As dinâmicas conflituosas nesses espaços foram intensificadas por um conjunto de políticas voltadas à chamada “recuperação”, as quais têm sido interpretadas como formas específicas de gentrificação urbana (Janoschka e Sequera, 2014). Sem ignorar as práticas de expulsão efetiva de atores considerados “indesejáveis”, “perigosos” e/ou “fora de lugar”, como vendedores ambulantes, jovens de setores populares, moradores de ocupações precárias, catadores, migrantes ou prostitutas, que de fato ocorrem

em diferentes cidades latino-americanas, muitas vezes sob o pretexto de defender o patrimônio, a cultura, a natureza e/ou o espaço público (Carman, 2011), desejo caracterizar as “convivialidades disputadas” que ocorrem nos espaços públicos centrais de distintas cidades latino-americanas.

Recorridos [percursos] dos catadores em Buenos Aires

Desde o retorno da democracia – e especialmente após a crise de 2001 – a possibilidade de controle sobre os espaços centrais de Buenos Aires, que historicamente funcionaram como sinédoque do suposto caráter europeu da Argentina, começou a se fragilizar, e esses locais passaram a se tornar espaços de coexistência, negociação e conflito entre múltiplos atores desiguais (Grimson e Segura, 2016). Como mostraram Perelman e Boy (2010), no caso dos catadores, o aumento da segregação residencial em Buenos Aires foi acompanhado pelo surgimento de novas formas de encontro entre atores desiguais no espaço público, e certas zonas centrais da cidade consolidaram-se como espaços de convivência, dando lugar a relações de contato, reciprocidade e novos conflitos urbanos.

Com base em sua etnografia com catadores que diariamente se deslocavam da localidade de José León Suárez, no noroeste da grande Buenos Aires, até os bairros de classe alta da cidade, Gorban (2014) mostrou que a categoria nativa *recorrido* “não se refere simplesmente a um trajeto por um conjunto específico de ruas de um bairro da cidade, mas abrange ao mesmo tempo o espaço, as interações e os objetos”. Diante da existência de vínculos de reciprocidade entre vizinhos e catadores, a autora se pergunta: “se os catadores recebem coisas, o que eles colocam em circulação?” (Gorban, 2014, p. 144). Sua resposta destaca a natureza moral dessas práticas: “o catador devolve uma imagem moralmente válida de si, não apenas por meio de sua presença cotidiana, mas também pela forma como se apresenta diante dos outros” (Gorban, 2014, p. 150). Isso implica um conjunto de práticas cotidianas voltadas a “cuidar da própria imagem” e ser “digno de respeito”, entre as quais se destacam a previsibilidade das visitas, o cumprimento de acordos, “cuidar da rua” (não rasgar os sacos de lixo, limpar o que sujar, deixar tudo arrumado) e até mesmo devolver dinheiro ou objetos de valor perdidos por seus donos. Todas essas práticas são orientadas a

“ganhar a confiança” dos vizinhos em relação a pessoas pobres que circulam por bairros de elite em busca de recicláveis, lidando diariamente com a vergonha, o descrédito e o estigma, e procurando, por meio de suas ações, deixar claro: “Estamos trabalhando, não roubando”.

Viração de crianças nas ruas em São Paulo

As pesquisas sobre pessoas em situação de rua no espaço público de São Paulo têm investigado a produção de fronteiras simbólicas que separam, aproximam, hierarquizam e ordenam os grupos sociais em suas relações recíprocas (Arantes, 2000). Nesse sentido, Almeida et al. (2008) apontam que, embora a dificuldade de fixação espacial dessas pessoas – resultado da constante pressão exercida por moradores, policiais e outros usuários do espaço público – seja uma de suas características marcantes, a principal forma de diferenciação dentro dessa população heterogênea ligada ao universo da rua é o tempo, que dá origem a pelo menos três situações distintas: *ficar na rua* (circunstancial), *estar na rua* (recente) e *ser da rua* (permanente).

Dentro desse universo, o trabalho etnográfico de Gregori (2000) sobre a experiência dos *meninos de rua* é paradigmático desse movimento, que envolve circular pelo espaço público, pelas instituições, pelas idas e vindas entre suas casas e as ruas, estabelecendo relações com transeuntes, comerciantes, policiais, assistentes sociais, educadores e religiosos. Entre esses lugares e atores, as crianças de rua “se viram” numa tentativa de manipular recursos simbólicos e identitários para dialogar, se comunicar e se posicionar diante de diversos agentes. *Viração* “sugere, mais do que o movimento, que é dinâmico e constante, uma comunicação persistente e permanente com a cidade e seus vários personagens” (Gregori, 2000, p. 31). De fato, as múltiplas, heterogêneas e muitas vezes contraditórias imagens e categorias que diferentes agentes constroem sobre essas crianças alimentam a *viração* e a circulação. “Como a criança de rua se relaciona com as imagens e com o tratamento que lhe é destinado?” Ela “vira” (Gregori, 2000, p. 219), entre referências oscilantes que vão do medo que desperta em alguns à condição de vítima que representa para outros. Dessa forma, circulando entre diferentes

instituições, *se virando*, elas sobrevivem e se protegem, mas seu destino permanece preso à circularidade e à circulação.

Para a autora, a circulação constituiria um “padrão urbano popular”. Nesses trânsitos e deslocamentos – que, apesar das diferenças, são experiências compartilhadas por jovens da periferia, catadores, crianças em situação de rua, vendedores ambulantes e migrantes – se desenrolam as interações e negociações com outros atores e instituições, com o objetivo de permanecer na cidade e conduzir a própria vida.

A experiência migratória: a cidade como contexto, os contextos da cidade

A migração para a cidade é chave de reflexão sobre a convivialidade em dois sentidos. Por um lado, a variabilidade da experiência migratória urbana confirma o caráter de “contexto de convivialidade” da cidade, que estabelece espaços de interlocução e marcos de interrelações particulares, assim como lógicas de discriminação e estigmatização específicas (Caggiano, 2005) a partir das quais – e sobre as quais – se implementa a própria agência migratória. Por outro lado, a experiência migratória na cidade se desenvolve entre – além de conectar – os distintos “contextos de convivialidade” que coexistem em uma cidade, logo variando, de maneira situacional, suas formas de identificação, negociação e disputa.

Cenas interculturais e recorrido territorial de bolivianos em Buenos Aires

A história cultural de Buenos Aires está atravessada pela construção e pela crise dos espaços de negociação e conflito entre identidades diversas no estabelecimento de uma sociedade amparada pela ideia de que a “cultura nacional” seria produto de um “caldeirão de raças” oriundas da Europa (Grimson, 1999; Sarlo, 2009), sintetizada pela afirmação “nós, argentinos, descendemos dos barcos”. Nesse cenário, “uma dimensão fundamental, embora muitas vezes oculta, da cultura contemporânea urbana é a presença dos imigrantes [latino-americanos] como chave a partir da qual se estrutura a diferença” (Grimson, 1999, p. 43).

A maior parte dos migrantes bolivianos reside no sudoeste pobre da cidade de Buenos Aires, junto a outras pessoas não migrantes com as quais compartilham condições socioeconômicas similares. Em sua experiência da cidade, aos “estigmas territoriais”, que pesam sobre os habitantes dessas zonas urbanas relegadas, soma-se um estigma especificamente racial ou étnico nas diversas situações de interação cotidiana em que se apresentam e que acompanha os migrantes tanto nos espaços residenciais socialmente heterogêneos onde moram, e onde a nacionalidade, a etnia e a raça importam, como além do lugar de moradia: no espaço público, no transporte público, nas instituições de educação e saúde, no âmbito de trabalho, entre outros (Caggiano e Segura, 2014).

A experiência migratória em Buenos Aires se constrói, portanto, através de contextos diversos de convivialidade, nos quais se estabelecem interações, negociações e conflitos específicos. Nesse sentido, se, por um lado, encontramos uma cidade demarcada (Caggiano, 2012), produto da intersecção entre as divisões de classe, etnia, “raça” e nacionalidade que condicionam os trajetos das e dos migrantes e sua apropriação do espaço, por outro, é possível encontrar usos alternativos da cidade, produto das práticas das e dos migrantes que “transgridem” a ordem urbana e transcendem a cidade demarcada, o que costuma gerar fricções e disputas. Essas transgressões vão desde a marcação material de partes da cidade habitada pelas e pelos migrantes até as incursões progressivas na “outra cidade”, o que em grande medida se explica a partir de dimensões etárias (jovens), geracionais (segunda geração), temporais (maior tempo de residência na cidade), laborais (pessoas que não trabalham nas oficinas de costura) e/ou de militância e ativismo cultural, que permitem outro conhecimento da cidade e outras formas de criar vínculos com os demais. Esse também é o caso das mulheres que são encarregadas de cuidar de membros da família e que, devido à baixa oferta de recursos de saúde ou educação em suas regiões, saem em busca de paliativos e alternativas. “Romper o gueto” é a fórmula que uma mulher usou em sua busca pelo acesso à atenção em saúde, quando explicava em que consiste a tarefa: é preciso procurar onde se consegue uma boa atenção, o que nem sempre está na região ou próximo dali; burlar não só a escassez de recursos, mas também o racismo e a xenofobia; conseguir “um tratamento humano para um ser humano”. É necessário averiguar e perguntar aos contatos de confiança, em geral outras mulheres, em qual hospital, em qual serviço ou por qual profissional

elas serão bem recebidas, assim como seus filhos e seus companheiros, passar a informação adiante e criar redes que se expandam na busca por uma boa atenção (Caggiano e Segura, 2014, p. 37). Desenvolve-se, portanto, um modo de circulação e apropriação particular da cidade condensado na categoria nativa denominada *trajeto territorial* (Caggiano, 2012), a qual se refere às formas de apropriação do espaço que não são explicitamente conflitantes, uma vez que a disputa é velada e é por meio de certa persistência dos usos e de uma apropriação lenta dos espaço que os sujeitos estigmatizados conseguem “fazer-se um lugar” em uma sociedade que muitas vezes os maltrata e que frequentemente reatualiza a fronteira nós/outros.

Gastronomia peruana em Santiago

Desde meados da década de 1990, o Chile experienciou um aumento do número de imigrantes de origem latino-americana. Nesse contexto, destaca-se a “presença” e a “diferença” que a migração peruana introduziu em Santiago, especialmente pela existência de uma grande concentração de migrantes pela região da Plaza de Armas, centro cívico e histórico da cidade, que transformou o espaço urbano e passou a ser pejorativamente chamado de “pequena Lima” (Garcés, 2015).

Para Imilan (2014), a expansão vertiginosa do *restaurant peruano* (de apenas dois locais no início da década de 1990 a mais de 300 no começo de 2013) é uma estratégia de inserção econômica migratória que tem menos a ver com uma suposta cultura peruana – não é, de fato, uma estratégia de inserção desse coletivo em outras partes do mundo – do que com as interações estabelecidas com a sociedade que os recebe, onde a gastronomia nacional é “um instrumento que negocia o reconhecimento do ‘outro’, por parte da sociedade chilena, como novo habitante da cidade” (Imilan, 2014, p. 17). No entanto, enquanto a gastronomia peruana estabelece “espaços de contato entre migrantes e nativos chilenos” (Garcés, 2015, p. 17), não há uma completa redução do estereótipo e da discriminação que se verifica pela prática de acionar a polícia e a fiscalização estatal das atividades em outras áreas de concentração peruana, baseada na ideia de que “a permanência no espaço público é uma falta” (Garcés, 2015, p. 218) e que a solução passaria por confinar essas atividades e essa sociabilidade em outro espaço,

em outros lugares. Busca-se de maneira infrutífera domesticar a diferença, confiná-la e organizá-la, para que não atrapalhe ou interrompa as pretensas boas maneiras do centro da cidade.

Trasegares [trânsitos] dos desplazados [deslocados] em Bogotá

Bogotá é uma cidade segregada e policêntrica e os *desplazados* pela violência se instalaram nas periferias sul e oeste da cidade, inserindo-se no mercado informal de trabalho. Além de gerar suspeita e desconfiança entre os moradores de classe média com os quais se encontravam nos semáforos de Bogotá em que costumavam pedir dinheiro, Salcedo (2015) mostra que a representação dominante dos deslocados por parte das instituições e de muitos bogotanos constrói essas pessoas como carentes: de competências urbanas, de bom nível de vida, de reconhecimento social, de patrimônio material, de moradia, de trabalho e de identidade. Essas representações medeiam as interações de acordo com as quais, de maneira similar aos *meninos nas ruas*, “os e as migrantes escondiam alguns aspectos de sua identidade e enfatizavam outros, dependendo da situação” e assim “quando buscavam algum lugar para alugar, ou durante as entrevistas de emprego, essas pessoas deveriam ocultar suas histórias de despejo e desalojamento”, ao passo que “quando requeriam serviços de saúde ou assistência nas instituições públicas, deveriam mostrar os documentos que as certificavam enquanto pessoas deslocadas” (Salcedo, 2015, pp. 116–117).

Em sua etnografia, Salcedo se opõe ao discurso que acentua exclusivamente a perda e o desenraizamento na caracterização dos *deslocados*, mostrando que as pessoas desse coletivo heterogêneo que chegaram a Bogotá são *fundadoras* da cidade, que não apenas desencadearam processos de urbanização e densificação urbana, como também criaram “zonas de contato intercultural” que “propiciam novos cenários de fricção e convivência” (Salcedo, 2015, p. 12) em seus *trasegares* pela cidade e seus diversos contextos.

A cidade como contexto de convivialidade, então, outorga lugares (geralmente desvalorizados) à diferença, enquanto esta modifica de maneiras variáveis a cidade e seus contextos de convivialidade em um processo conflitivo e mutável ao longo do tempo, pelo qual produzem-se e refu-

tam-se imaginários, tecem-se relações de interdependência e negociam-se formas de interação cotidiana.

Considerações finais: ordem urbana, movimento e convivialidade no “fazer cidade”

Ao abordar o “peso dos outros” na cidade, Richard Sennett (2019) identificou dois modos extremos de esquiva e rejeição. Por um lado, “a fuga” da cidade, uma alternativa cujos antecedentes podemos encontrar na busca romântica da solidão e da natureza. Trata-se de um movimento que, assim como elaborou Heidegger (2014) em seu chalé da Selva Negra, ganhou formas distintas e sentidos singulares em contextos específicos, e que provavelmente tem suas expressões contemporâneas na suburbanização das classes médias e altas, desde o fim do século XX, em direção a urbanizações privadas na periferia e, em seguida, na mobilidade residencial rumo a pequenas localidades e zonas rurais, um “êxodo urbano” que a pandemia de Covid-19 acelerou em algumas regiões. Sem minimizar suas especificidades, todos esses casos poderiam ser agrupados sob a fórmula proposta por Sennett de “simplificar e evitar”, ou seja, são maneiras de habitar nas quais a redução da complexidade do entorno tem como objetivo manter a alteridade distante.

Por outro lado, “a exclusão” remete ao isolamento do outro em um lugar da cidade, uma estratégia cuja origem Sennett identifica na construção do gueto judeu de Veneza no início do século XVI. Os judeus eram temidos e odiados, ao mesmo tempo que formavam uma parte essencial da economia da cidade, atuando como médicos, comerciantes e credores. Por isso mesmo, a exclusão no isolamento do gueto representou um “compromisso entre a necessidade econômica de lidar com os judeus e a aversão que eles despertavam, entre a necessidade prática e o medo físico” (Sennett, 1997, p. 233). É, portanto, um caso paradigmático de figuração social que articula rejeição, assimetria e interdependência (Segura, 2015).

Apesar das expectativas de seus agentes e promotores, a fuga e a exclusão nunca se realizam plenamente, o que se deve às interdependências sociais nas quais, paradoxalmente, se estabelecem as duas alternativas (muitas delas profundamente assimétricas) de coabitação. “Digo habitar,

mas deveria dizer coabitar, porque não há nenhuma maneira de habitar que não seja a princípio e perante todo coabitar”, escreveu recentemente Vinciane Despret (2022, p. 36). Habitar é sempre coabitar. Nesse sentido, Edward Soja (2008) denominou *sinecismo* (do grego *synekism*, “coabitação”) a condição que emerge de viver junto, as interdependências econômicas e ecológicas e as sinergias criativas e destrutivas que surgem do agrupamento e da coabitação coletiva das pessoas no espaço. Contra as ilusões de pureza e mesmice da fuga heideggeriana e da exclusão do gueto, nos enfrentamentos a modos diversos de estar juntos, estabelecer interdependências, distâncias e limites, ou seja, modos de coabitar.

Em relação a isso, este capítulo mostra que, contra a imagem habitual do caos e da imprevisibilidade urbana, nas cidades latino-americanas existem ordens socioespaciais que distribuem de maneira desigual e diferenciadora atores, ações e atividades. Essas ordens urbanas sedimentadas historicamente, mistura de coerção e consenso das regras explícitas e acordos implícitos, regulam a vida de uma cidade. Ao mesmo tempo, as ordens urbanas são constantemente desafiadas ou desestabilizadas por práticas sociais de natureza diversa.

A comparação entre cidades e contextos de convivialidade permitiu explorar as frágeis, mutáveis e diversas configurações de convivialidade (Nowicka e Vertovec, 2014, p. 353) nas quais dimensões como o grau de controle normativo que um agente tenha sobre um contexto e a distância social envolvida em cada um dos contextos dá lugar a “formas de convivialidade” específicas. A tentativa de classificação de formas de convivialidade (hierárquica, organizada, expandida, questionada e disputada) que se estabelece neste trabalho é apenas um esboço de caminhos que deverão se especificar e aprofundar em investigações futuras.

Além das escalas, da diversidade de contextos e das distintas formas de convivialidade, existem traços transversais compartilhados: teias de reciprocidade social que destacam a natureza interdependente da vida urbana. A cidade, mesmo que a despeito das tendências ativas em direção à separação e ao isolamento de grupos e classes, pode ser pensada como uma rede de relações interdependentes.

Algumas dessas relações de interdependência adquirem a forma de reciprocidade social assimétrica que estabelece *hierarquia* e/ou *confiança* entre atores diferentes e desiguais na cidade. Desde as relações que estabelecem empregadores, empregados e vizinhos pobres de urbanizações pri-

vadas até os acordos entre catadores e vizinhos nas ruas das regiões abastadas da cidade, essa construção de hierarquia e/ou confiança tem como objetivo ordenar e “estabilizar” a interação entre atores heterogêneos e desiguais no espaço urbano (quem, sob que condições, quando e para que pode circular em uma urbanização privada ou em um bairro abastado).

Evidentemente, isso nem sempre acontece, já que muitas vezes as presenças “fora do lugar” são expulsas violentamente dos espaços que usam e ocupam, “convivialidade negada” que se dá com populações pobres e vendedores ambulantes, entre outros atores, no processo de gentrificação urbana. Outras vezes – talvez sejam as experiências mais produtivas – a interação entre atores diferentes e desiguais acaba transformando – de maneira mais ou menos abrupta, ou de forma inercial, lenta e imperceptível – as dinâmicas e as ordens urbanas: as e os jovens da periferia que criam para si um lugar no centro, as e os migrantes que negociam sua presença na cidade.

Por último, é sintomático como certas formas do movimento e da mobilidade estão envolvidas em todos os cenários analisados: os deslocamentos e as relações entre o dentro e o fora dos enclaves fortificados e centros comerciais; os circuitos de sociabilidade popular juvenil que se estabelecem entre a periferia e o centro; os *trajetos* dos catadores; a *viração* dos meninos na rua; os deslocamentos dos saraus; os *trasegares* dos deslocados. Em todos esses casos, não se trata exclusivamente da mobilidade geográfica que conecta lugares através da cidade, mas também da experiência cultural do movimento que a vida urbana demanda – com seus contextos mutáveis de convivialidade pelos quais as pessoas circulam e nos quais interagem de maneira situacional.

Poderíamos nos aventurar a dizer que a própria cidade se produz nesses movimentos: “uma negociação vem depois do primeiro movimento de ocupação”, escreve Agier (2015, p. 491) em relação à produção da cidade a partir de suas margens, característica do desenvolvimento urbano latino-americano. Por isso mesmo, esse ato de movimento por meio da demanda – e de presença na – cidade, região, centro comercial e/ou espaço público é constitutivo das práticas analisadas aqui, as quais desestabilizam a ordem urbana e dão lugar à negociação posterior e à transformação (de maneira mais ou menos conflitante) dessa ordem. Assim, do mesmo modo como o movimento permanente de “fazer cidade” (que é geográfico, mas também social, político e cultural) permite que a antropologia diga algo sobre

a cidade a partir das experiências concretas observadas no espaço urbano, é a partir desse movimento (*viração, recorridos, trasegares*) que se estabelece e se transforma a convivialidade nas cidades latino-americanas.

Referências

- Agier, Michael (2015): “Do direito a cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 21, n. 3, pp. 483–498.
- Almeida, Ronaldo de; D’ Andrea, Tiarajú & De Lucca, Daniel (2008): “Situações periféricas. Etnografia comparada de pobreza urbanas”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 82, pp. 109–130.
- Appadurai, Arjun (2018): “The Risks of Dialogue”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 5, pp. 1–16.
- Arantes, Antonio (2000): *Paisagens paulistanas. Transformações do espaço público*. Campinas-SP: Unicamp.
- Barbosa-Pereira, Alexandre (2016): “Os ‘rolezinhos’ nos centros comerciais de São Paulo: juventude, medo e preconceito”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 14, n. 1, pp. 545–557.
- Bayón, María Cristina & Saraví, Gonzalo (2013): “The Cultural Dimensions of Urban Fragmentation: Segregation, Sociability, and Inequality in Mexico City”. *Latin American Perspectives*, vol. 189, n. 40, pp. 35–52.
- Caggiano, Sergio (2005): *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Caggiano, Sergio (2012): “Inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires: demarcaciones y recorridos”, in: Huffschmid, A. & Durán, V. (orgs.). *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*. Buenos Aires: DAAD/Nueva Trilce.
- Caggiano, Sergio & Segura, Ramiro (2014): “Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires”. *Revista de Estudios Sociales*, vol. 48, pp. 29–42.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2007): *Ciudad de Muros. Crimen, segregación y ciudadanía en São Paulo*. Barcelona: Gedisa.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2010): *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2012): “Inscrição e circulação. Novas visibilidades e configurações do espaço público em São Paulo”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 94, pp. 31–67.
- Capron, Guénola & Sabatier, Bruno (2007): “Identidades urbanas y culturas públicas en la globalización. Centros comerciales paisajísticos en Río de Janeiro y México”. *Alteridades*, vol. 17, n. 33, pp. 89–99.
- Carman, María (2011): *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: FCE/Clacso.

- Certeau, Michael de (2000): *La invención de lo cotidiano I*. México: Iteso.
- Chaves, Mariana & Segura, Ramiro (2015). *Hacerse un lugar: circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*. Buenos Aires: Biblos.
- Delgado, Manuel (2007): *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Despret, Vinciane (2022): *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
- Duhau, Emilio & Giglia, Ángela (2004): “Conflictos por el espacio y orden urbano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 56, pp. 257–288.
- Duhau, Emilio & Giglia, Ángela (2008): *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI.
- Elguezabal, Eleonora (2018): *Fronteras urbanas. Los mundos sociales de las torres de Buenos Aires*. Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- Garcés, Alejandro (2015): *Migración peruana en Santiago. Prácticas, espacios y economías*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* Londres: Routledge.
- Glebbeeck, Marie-Louise & Koonings, Kees (2016): “Between Morro and Asfalto. Violence, Insecurity and Socio-Spatial Segregation in Latin American Cities”. *Habitat International*, vol. 54, n. 1, pp. 3–9.
- Gorban, Débora (2014): *Las tramas del cartón. Trabajo y familia en los sectores populares del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Gorelik, Adrián (2004): *Miradas sobre Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gorelik, Adrián (2022): *La ciudad latinoamericana. Una figura de la imaginación social del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gregori, María Filomena (2000): *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Grimson, Alejandro & Segura, Ramiro (2016): “Space, Urban Borders and Political Imagination in Buenos Aires”. *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, vol. 11, n. 1, pp. 25–45.
- Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hannerz, Ulf (1986): *La exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Buenos Aires: FCE.
- Harvey, David (1998): *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Heidegger, Martin (2014): “Construir habitar pensar”. *Fotocopiotea*, vol. 39, pp. 1–8.
- Heil, Tilmann (2020): *Comparing Conviviality. Living with Difference in Casamance and Catalonia*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hernández Espinosa, Rafael (2015): “De identidades, espacios y miradas. Contribuciones para una fenomenología de la desigualdad social en el espacio urbano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 1, n. 88, pp. 77–102.
- Holston, James (2009): “Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries”. *City & Society*, vol. 21, n. 2, pp. 245–267.
- Imilan, Walter (2014): “Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración”. *Revista de Estudios Sociales*, vol. 48, pp. 15–28.

- Janoschka, Michael & Sequera, Jorge (2014): “Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina, una perspectiva comparativista”, in: J. Michelini (org.). *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina*. Madri: Catarata, pp. 82–104.
- Janoschka, Michael (2002): “El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización”. *EURE*, vol. 26, n. 85, pp. 11–29.
- Lefebvre, Henri (2013): *La producción del espacio*. Madri: Capitán Swing.
- Magnani, José Guilherme (2002): “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n. 49, pp. 11–29.
- Magnani, José Guilherme (2005): “Os circuitos dos jovens urbanos”. *Tempo Social*, vol. 17, n. 2, pp. 173–205.
- Mecila. (2017): “Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Research Programme”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 1, pp. 1–34.
- Morse, Richard (1985): “Ciudades periféricas como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)”, in: Morse, R. & Hardoy, J. E. (orgs.). *Cultura urbana latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso.
- Nowicka, Magdalena & Vertovec, Steven (2014): “Comparing Convivialities: Dreams and Realities of Living-with Difference”. *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n. 4, pp. 341–356.
- Pardue, Derek & Oliveira, Lucas Amaral de (2018): “City as Mobility: A Contribution of Brazilian Saraus to Urban Theory”. *Vibrant*, vol. 15, n. 1.
- Peixoto, Fernanda & Gorelik, Adrián (2016): “Introducción. Cultura y perspectiva urbana”, in: *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 11–19.
- Perelman, Mariano & Boy, Martin (2010): “Cartoneros en Buenos Aires: nuevas modalidades de encuentro”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, n. 3, pp. 393–418.
- Pérez, Miguel; Salcedo, Rodrigo & Cáceres, Gonzalo (2012): “Apropiación y control social en un centro comercial de Santiago: prácticas socioespaciales y significaciones adolescentes”. *EURE*, vol. 38, n. 113, pp. 53–75.
- Perlman, Janice (2010): *Favela: four decades of living on the edge in Rio de Janeiro*. Nova York: Oxford University Press.
- Prévot-Schapira, Marie-France (2001): “Fragmentación espacial y social. Conceptos y realidades”. *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 19, pp. 33–56.
- Rama, Ángel (1984): *La ciudad letrada*. Hanover: Ed. Del Norte.
- Raposo, Otávio Ribeiro (2016): “Cartografia da dança: segregação e estilos de vida nas margens da cidade”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 3, pp. 765–797. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p765>. Acesso em 11 mar. 2026.
- Romero, José Luis (2008): *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI [ed. bras.: *América Latina: as cidades e as ideias*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004]
- Salcedo, Andrés (2015): *Víctimas y trasegares: forjadores de ciudad en Colombia 2002–2005*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Saraví, Gonzalo (2015): *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. México: Flacso/Ciesas.
- Sarlo, Beatriz (2009): *La ciudad vista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Segura, Ramiro (2015): *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. San Martín: Unsam Editra.
- Segura, Ramiro (2018): “La ciudad de los senderos que se bifurcan (y se entrelazan): centralidades conflictivas y circuitos segregados en una ciudad intermedia de la Argentina”. *Universitas Humanística*, vol. 85, pp. 155–181.
- Sennet, Richard (1997): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madri: Alianza Editorial.
- Sennett, Richard (2019): *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Soja, Edward W. (2008): *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madri: Traficantes de Sueños.
- Stillerman, Joel & Salcedo, Rodrigo (2012): “Transposing the Urban to the Mall: Routes, Relationships, and Resistance in Two Santiago, Chile, Shopping Centers”. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 41, n. 3, pp. 309–336.
- Svampa, Maristella (2004): *La brecha urbana. Countries y barrios privados*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Weller, Wivian (2004): “O hip-hop como possibilidade de inclusão e de enfrentamento da discriminação e da segregação na periferia da São Paulo”. *Caderno CHR*, vol. 17, n. 40, pp. 103–116.
- Weller, Wivian (2011): *Minha voz é tudo o que eu tenho. Manifestações juvenis em Berlim e São Paulo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

CAPÍTULO 10

Vestígios pós-coloniais em São Paulo: histórias urbanas e a construção (e reconstrução) do centro da cidade como uma área problemática

Simone Toji

Assim como muitas cidades que não fazem parte das experiências urbanas europeias e estadunidenses, São Paulo com frequência é retratada como um espaço urbano desafiador.¹ Sendo a maior metrópole da América do Sul, com mais de 22 milhões de habitantes, ela é descrita como uma cidade que enfrenta questões não resolvidas, além de ser marcada por déficits de infraestrutura e desigualdades socioeconômicas.

¹ Este capítulo, traduzido do inglês ao português por Alyne Azuma e revisado pela autora, é uma versão do artigo "Postcolonial Remains in São Paulo: Urban Histories and the Making (and Remaking) of a City Centre as a Problematic Area" submetido à revista *Interventions*, 2025, pp. 1–25. (N.E.)

Em um âmbito bastante trivial, se seu trajeto para o trabalho for uma viagem de ônibus cujo itinerário incluía uma das vias perimetrais da cidade, por exemplo, você pode se atrasar muito e perder tempo em engarrafamentos. Além disso, chuvas repentinas são motivo de apreensão, uma vez que podem se transformar em uma tempestade. Isso porque diversos trechos dessas vias perimetrais, que correm em paralelo a grandes rios, são suscetíveis a enchentes inesperadas. Agora, se o seu ônibus já tiver chegado ao centro da cidade, a visão de pessoas ou grupos em situação de rua buscando abrigo temporário enquanto esperam o temporal passar evidencia os desafios sociais da cidade.

Neste capítulo, essas ocorrências aparentemente banais inspiram uma reflexão sobre como São Paulo é um espaço caracterizado por muitos “problemas urbanos”. Ao examinar “como algo passa a ser definido como um problema” (Monkonnen, 1987, p. 3) em relação a São Paulo, meu objetivo é mostrar a existência de uma certa “lógica inconsciente” (Pile, 2000) que organiza a cidade ao longo do tempo. Essa lógica, que associa ao legado do colonialismo português no Brasil, tem efeitos duradouros nas maneiras como São Paulo se desenvolveu a partir de uma base sempre renovada e desigual. Nessa dinâmica, a incidência de inundações repentinas e engarrafamentos ou a presença de pessoas vulneráveis na cidade, como pretendo mostrar, podem ser vistas como expressões dessa lógica persistente.

Para compreender a constituição de “problemas urbanos” em São Paulo, exploro a fundação colonial (Fanon, 2004) e a colonialidade (Quijano, 2008; Mignolo, 2011) dessa lógica, ao mesmo tempo que destaco os problemas urbanos em minha discussão do que Robert J. C. Young (2012) chama de “vestígios pós-coloniais”. A visão de Frantz Fanon sobre a cidade colonial, caracterizada por um “mundo dividido em dois” (Fanon, 2004, p. 3), ajuda a entender São Paulo como um espaço que teve origem nas divisões coloniais. Nesse direção ainda, o conceito de colonialidade do poder, de Aníbal Quijano, explica como as categorias coloniais e suas respectivas dinâmicas de poder continuam a informar os processos de desigualdade na cidade ao longo do tempo. Já a “geopolítica do conhecimento”, de Walter Mignolo, revela como essas marcas da colonialidade se inscrevem na própria forma como a cidade é compreendida e conceitualizada. Por fim, a noção de “vestígios pós-coloniais” de Robert Young destaca a tangível “vida contínua de resíduos, restos vivos” (Young, 2012, p. 414) do colonialismo que continua a moldar São Paulo.

Assim, este capítulo se alinha aos estudos que exploram abordagens urbanas pós-coloniais e decoloniais que, por um lado, investigam as particularidades do urbanismo colonial (Hugill, 2016; Porter e Yiftachel, 2019; McClintock e Marceau, 2023) e, por outro lado, observam como as questões de raça e etnia afetam a produção de geografias urbanas desiguais (Alves, 2018; Dorries et al., 2019; Horn, 2019; Dorries et al., 2022; Torino, 2024). Embora não se concentre exclusivamente em grupos raciais ou étnicos específicos, o capítulo reconhece como certas categorias de diferença determinam posições de hegemonia e subalternidade nos processos de produção urbana da alteridade em São Paulo. Nesse sentido, o presente capítulo aborda o problema da convivialidade numa cidade como São Paulo, conforme Mbembe (2001) identifica o processo tenso de persistência de complexas formas de dominação e subordinação que caracteriza a condição pós-colonial. Ao mesmo tempo, também identifica a convivialidade como um processo, isto é, como algo que se transforma continuamente e recompõe modos de “viver com a diferença” (Heil, 2020) ao longo do tempo (Toji, 2023).

O centro da cidade como problema urbano

Nesta análise, examino como o centro de São Paulo é continuamente transformado em um problema urbano. Para tanto, retomo a investigação de como ele foi inicialmente constituído. Assim, analiso as narrativas históricas e as intervenções das autoridades públicas e de urbanistas desde os tempos coloniais para rastrear os legados do colonialismo que ainda afetam a São Paulo contemporânea.

A partir do centro paulistano, proponho a discussão de questões de alteridade, argumentando que, para cidades como São Paulo, a diferenciação urbana torna-se inevitavelmente associada à experiência colonial. Afinal, a diferença, como uma dinâmica onipresente que informa a singularidade dos lugares, é continuamente apreendida por categorias, hierarquias e condições desiguais herdadas dos tempos coloniais (Quijano, 2008). Demonstro que essa herança se manifesta como um processo duradouro de alterização de lugares e, por consequência, das existências humanas e não humanas presentes neles. Não é por acaso que a alteridade urbana em ci-

dades como São Paulo se torna um processo que estigmatiza lugares, assim como seres humanos e não humanos, ao considerá-los problemas.

Como vou detalhar nas próximas seções, em diferentes momentos históricos da trajetória urbana de São Paulo, determinados seres não humanos e determinadas populações da cidade foram ocasional ou continuamente subalternizados. Isso ocorreu ao longo da constituição do centro da cidade e de sua transformação em um lugar problemático. Destaco, em particular, narrativas históricas sobre a presença de grupos e a instalação de infraestruturas urbanas específicas na região central, enquanto acompanho as consequências desses eventos em atores não humanos, como os rios que atravessam e compõem essa região. Os rios são os atores não humanos cuja existência é consistentemente mencionada na literatura histórica sobre intervenções urbanas em São Paulo. Ao discutir essas presenças humanas e não humanas – de acordo com sua capacidade de influenciar certas definições do que passa a ser conhecido como centro e do que passa a ser considerado problemático nas histórias da cidade –, pretendo qualificar o efeito perturbador da colonialidade do poder como um processo de alterização de lugares. Ao investigar a respectiva literatura dessa maneira, pretendo discutir a alteridade urbana em São Paulo como um processo contingente e contínuo de diferenciação de lugares que repercute violências e contradições dos tempos coloniais, transformando persistentemente diferenças sociais e espaciais em formas renovadas e ambivalentes de desigualdade urbana. Nesse processo, determinados lugares, atores humanos e não humanos são transformados em “problemas urbanos”.

Histórias, diferença colonial e a lógica das dicotomias

A cidade colonial, para Fanon (2004), é organizada como um mundo dividido entre colonizadores e colonizados. De acordo com o entendimento de Fanon, a cidade colonial é um espaço “maniqueísta” (Watson, 2023). Reiterando essa ideia, Quijano (2008) considera a categorização de seres, povos e lugares em hierarquias de hegemonia e subordinação como parte da dinâmica da colonialidade do poder. Consequentemente, para Mignolo (2008), a colonialidade do poder estende seus efeitos aos domínios do pensamento e da produção de conhecimento ao restabelecer recorrentemente

a preeminência das referências ocidentais sobre quaisquer outras. Assim, esse efeito se manifesta de duas maneiras: por meio de operações epistêmicas que universalizam os valores eurocêtricos e apagam a diferença colonial; e por meio da multiplicação de categorias binárias, que colocam a diferença colonial em condição subalterna.

Neste capítulo, me interessa analisar como a colonialidade do poder reproduz São Paulo como um espaço urbano em termos dicotômicos, replicando de forma contínua a divisão entre as categorias do hegemônico e do subalterno no decorrer das configurações mutáveis da cidade. Assim, investigo o tempo-espaço colonial² e seu aparente movimento linear e progressivo inaugurado com o advento do colonialismo português no Brasil. Seleciono iterações históricas de São Paulo que expressam mudanças significativas na constituição e nas alterações da área que passa a ser designada como o centro da cidade. Ao mesmo tempo, examino como essa área é formada e transformada em contraste dicotômico com outras partes da cidade, sobre as quais também incide recorrentemente um senso de serem problemáticas. Ao identificar os períodos históricos que enunciam diferentes inflexões nos significados do que é o centro urbano e as expressões antitéticas relacionadas, busco entender a natureza mutável e duradoura da colonialidade do poder que tem moldado a criação e a reconfiguração de São Paulo.

Assim, não seleciono esses momentos históricos com base em ciclos econômicos ou regimes políticos, embora esses aspectos estejam presentes em cada um dos períodos retratados aqui. Foram definidos quatro recortes da história de São Paulo: a vila colonial do século XVI de São Paulo de Piratininga, a metrópole da década de 1930, a cidade radial das décadas de 1940 e 1950 e, por fim, a megalópole contemporânea. Como fotografias instantâneas, apresento uma breve caracterização de cada período histórico sem esgotar as fontes secundárias disponíveis. A literatura selecionada inclui obras reconhecidas como essenciais para a compreensão dos principais atores e das circunstâncias políticas e socioeconômicas predominantes de cada período histórico no Brasil e em

2 Tomo emprestado o conceito de tempo-espaço colonial de Patricia Noxolo, que o apresentou em sua palestra "Quantum Black Geographies: Urban Entanglements with/in a Climate-Changed Earth" [Geografias quânticas negras: entrelaçamentos urbanos com/em uma terra atingida pelas mudanças climáticas] durante a oficina "Tangles – Dialogues on the Politics, Spirits and Technics of Urban Inhabitation" [Emaranhados – diálogos sobre a política, espíritos e técnicas da habitação urbana] em 31 de janeiro de 2024, Sheffield, no Reino Unido.

São Paulo. Referências que se concentram em lugares, grupos ou eventos específicos que sustentam a identificação da lógica dicotômica subjacente a cada momento histórico e aos processos de alteridade em jogo complementam a bibliografia. Embora me alinhe com abordagens que questionam o uso sensível de categorias como vila, cidade, metrópole ou megalópole (Roy, 2011), emprego aqui os termos que a literatura sobre cada período histórico específico costuma adotar.

São Paulo de Piratininga: (des)encontros coloniais em uma vila incidental

No espaço-tempo colonial, tudo começa com a chegada dos colonizadores. O mesmo se aplica a quase todas as narrativas históricas que relatam o nascimento de São Paulo. Assim, considera-se que São Paulo tem mais de 470 anos e que foi fundada em 25 de janeiro de 1554, quando os jesuítas celebraram uma missa com a presença de um pequeno grupo de indígenas Tupiniquim no local onde seria construído um colégio religioso. O evento não é um marco consensual da criação de São Paulo, uma vez que alguns historiadores também consideram chegadas anteriores de exploradores portugueses isolados como marcos alternativos. De todo modo, a cerimônia jesuítica é sem dúvida um episódio significativo das conturbadas relações entre os colonizadores portugueses e os povos indígenas locais. Começo com essa missa, não por acreditar que a história de São Paulo tenha começado nela, mas porque esse evento é fundamental para o desenvolvimento do que mais tarde passou a ser entendido como o centro da cidade. São Paulo teria sido uma cidade diferente se as comunidades indígenas anteriores à chegada dos jesuítas tivessem sido integradas como referências para a formação urbana emergente.

Quando os jesuítas, sob a liderança dos padres José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, escalaram as escarpas da Serra do Mar para dar início à vila³ de São Paulo de Piratininga, já havia duas outras vilas no litoral da capitania de São Paulo – São Vicente (fundada em 1532) e Santos (fundada em 1545) – e uma terceira no interior – Santo André da Borda do Campo

3 Para os colonizadores portugueses do século XVI, um lugar ganhava o status de vila com a instalação de um conselho municipal e um pelourinho (Monteiro, 2018).

(fundada em 1553). Assim como esta última, o povoado de São Paulo de Piratininga pretendia ser uma porta de entrada para o interior, o sertão, onde aventureiros esperavam explorar diversos tipos de recursos naturais e os clérigos pretendiam atrair um grande número de cristãos em potencial.

A chegada sucessiva de grandes grupos de portugueses desafiou a dinâmica das populações indígenas locais que, diante do contato inevitável, oscilaram entre atos de aliança ou de conflito (Monteiro, 2018). As sociedades indígenas do século XVI mantinham processos específicos de fragmentação e reconstituição social e política que foram então reconfigurados pela presença dos europeus. Enquanto algumas comunidades Tupiniquim decidiram se associar aos colonizadores portugueses empregando diversas estratégias – como aceitar o batismo, realizar casamentos interétnicos ou apoiar a escolha de um local apropriado para assentar os recém-chegados –, inúmeras comunidades Tupinambá, aliadas aos colonizadores franceses, se mobilizaram e fizeram sucessivas incursões contra os portugueses (Perrone-Moisés e Sztutman, 2010). Essa situação culminou na Confederação dos Tamoios (1555-1567), um movimento armado de longa duração que tinha como objetivo extinguir o domínio português. Na política contingente de guerras e rearranjos internos indígenas, os Tupiniquim encontraram nos portugueses aliados oportunos contra seus rivais de longa data, os Tupinambá.

Foi a partir dessa complexa constelação de relações que São Paulo surgiu como um espaço urbano provisório, já que não havia garantias de que todas as vilas resistiriam ao tempo. Por exemplo, a vila de Santo André da Borda do Campo foi extinta pelo governo imperial um ano depois de sua inauguração, e seus poucos habitantes foram obrigados a se juntar à vila de São Paulo de Piratininga por causa dos ataques constantes de grupos indígenas hostis (Neves, 2007). Dividida entre reações indígenas favoráveis e adversas à presença dos portugueses, a criação de São Paulo de Piratininga foi, na verdade, um compromisso contingente entre autóctones e colonizadores. Seu próprio nome combinava referências do universo cultural de ambos os lados. São Paulo era uma alusão ao santo de mesmo nome, um convertido que costumava perseguir os primeiros cristãos e, ao final, dedicou-se a difundir a fé cristã a povos de terras distantes. Já Piratininga era um topônimo da língua tupi, cujos termos poderiam ser traduzidos como “peixe seco” (*pirá* = peixe; *tinga* = seco),⁴ indicando o local às margens do

4 De acordo com Silveira Bueno (1993).

rio Tietê onde o peixe era processado dessa forma. Esse topônimo também era usado para se referir a algumas das aldeias tupiniquins organizadas sob a autoridade do cacique Tibiriçá. Alguns autores sugerem que o nome Piratininga se estendia às áreas próximas que faziam fronteira com o local onde os jesuítas se estabeleceram (Belmonte, 1943; Campos, 2006).

Embora os relatos existentes não forneçam detalhes sobre as aldeias tupiniquins do século XVI e o termo Piratininga sempre tenha sido usado de forma genérica e pouco confiável,⁵ é amplamente reconhecido que os principais assentamentos tupiniquins da época eram os liderados por Tibiriçá. Por essa razão, todas as aldeias sob sua influência passaram a ser chamadas geograficamente de Piratininga. Outras aldeias indígenas importantes do período foram Jerubatuba e Ururaí. A primeira era liderada por Caiubi, ao que tudo indica, irmão de Tibiriçá, e estava localizada a cerca de 12 quilômetros ao sul da colônia jesuíta, próxima ao que viria a ser o distrito de Santo Amaro. Ururaí era chefiada por Piquerobi, outro irmão de Tibiriçá, e ficava a aproximadamente seis quilômetros a leste, tornando-se mais tarde a missão jesuíta de São Miguel (Petrone, 1995; Monteiro, 2018).

Disposto a construir alianças, Tibiriçá cedeu aos jesuítas um platô dentro do território das aldeias tupiniquins conhecido como Inhapuambuçu, onde foram instalados uma capela e um colégio religioso em 1554. Na confluência dos rios Tamandateí e Anhangabaú, esse vasto planalto era considerado estratégico pelos portugueses, uma vez que a localização oferecia uma ampla visão dos arredores e, por consequência, um ponto privilegiado para fins de defesa (Neves, 2007; Prezia, 2010). As preocupações com a defesa na época decorriam principalmente de ataques de indígenas hostis, e também dos esforços de colonização de europeus rivais, como os franceses e os espanhóis.

Dessa forma, os dois movimentos contrastantes de aliança e conflito nas relações luso-indígenas ao longo do século XVI influenciaram o desenho inicial de São Paulo como cenário urbano. Enquanto a colaboração com os tupiniquins possibilitou que os colonizadores portugueses adquirissem conhecimentos indígenas sobre a geografia e os recursos da floresta tropical – o que lhes permitiu adotar referências e caminhos já consolidados pelos autóctones –, as animosidades com grupos indígenas antagônicos e outros colonizadores europeus geravam uma preocupação

⁵ Ver Neme (1959).

constante com a construção de muros de proteção, o que transformou o local em uma fortificação e, com isso, enunciou uma divisão tangível entre os que estavam dentro e os que estavam fora (Reis, 2004).

Nesse sentido, São Paulo de Piratininga, construída em terras de Inhapuambuçu, se beneficiou de uma série de caminhos tupiniquins conectados a uma rede intracontinental de rotas indígenas tradicionais conhecidas como Peabiru – que supostamente ligavam a costa do Atlântico à do Pacífico na América do Sul. A partir do pátio do colégio jesuíta, que mais tarde se tornaria o pátio da Prefeitura Municipal, havia vários caminhos disponíveis, todos seguindo ou chegando diretamente aos rios Anhangabaú, Tamanduateí, Anhembi ou Jurubatuba (Campos, 2006, 2012). Diversas trilhas que interligavam esses caminhos seriam depois convertidas em importantes ruas e avenidas de São Paulo, como será discutido nas próximas seções.

Se, por um lado, o conhecimento dos indígenas aliados definiu os nomes topográficos da paisagem local e os contornos da circulação dos colonos dentro e a partir da vila de São Paulo de Piratininga, por outro, o medo dos inimigos indígenas e europeus criou uma divisória material no assentamento em nome da segurança. A divisão foi construída inicialmente como uma paliçada de madeira e, mais tarde, como um muro de taipa (Reis, 2004; Campos, 2012). Com o passar dos anos, colonos portugueses, indígenas nativos e descendentes de relações interétnicas chamados *mamelucos* se tornaram parte dos moradores do assentamento. Residências, construções católicas, como as instalações jesuíticas e outras igrejas – a Catedral da Sé, a Igreja do Carmo, a Igreja de São Francisco e a Igreja de Santo Antônio –, bem como as edificações políticas e administrativas, como a Câmara Municipal, a cadeia, o pelourinho e a força, faziam parte das estruturas da vila. As populações e as construções foram então cercadas por grandes muralhas (Campos, 2012), enquanto as demais aldeias tupiniquins de Piratininga, Jerubatuba e Ururaí foram deixadas fora dos limites da vila.

Essa configuração inicial de São Paulo de Piratininga demonstra claramente o caráter provisório e improvisado das primeiras iniciativas coloniais portuguesas no Brasil. De modo geral, essas iniciativas não foram marcadas por uma preocupação em estabelecer espaços urbanos por meio de planos diretores imperiais, como Holanda (1995 [1936]) já havia afirmado ao comparar as origens das cidades brasileiras com as cidades desenvolvidas sob o domínio do colonialismo espanhol. Apesar desse aspecto

improvisado da urbanística portuguesa, os colonizadores foram eficientes não apenas em submeter as populações indígenas ao trabalho forçado e à escravidão, como também em se apropriar dos seus conhecimentos da geografia local e dos recursos naturais. A escravização indígena assumiu diferentes formas ao longo dos séculos, tornando-se parte integrante das relações hegemônicas de sociabilidade em São Paulo (Monteiro, 2006; Velloso, 2020). Enquanto isso, a apropriação dos conhecimentos indígenas provou ser fundamental para os portugueses, trazendo uma vantagem crucial na exploração dos territórios além do Tratado de Tordesilhas. O rio Anhembi, mais tarde rebatizado rio Tietê, por exemplo, ganhou atenção especial como um dos principais vetores para direcionar as tentativas de expedição para o interior. Utilizado pelas populações indígenas locais para circulação, ele se tornou um eixo significativo de ligação entre o litoral, o planalto e o sertão no espaço colonial (Vilardaga, 2020). Assim, na dinâmica do colonialismo português, a emergente São Paulo de Piratininga do século XVI foi o experimento urbano que inaugurou esses processos de escravidão indígena, extração de conhecimento e ocupação expansiva.

Nesta seção, enfatizo que a vila de São Paulo de Piratininga foi constituída por forças contingentes de aliança e conflito dentro das relações luso-indígenas no início do período colonial. Ao recuperar alguns aspectos dessa experiência histórica, identifico certos elementos no decorrer da formação da vila que influenciaram elaborações posteriores de São Paulo enquanto um espaço urbano – como a adoção de topônimos e caminhos indígenas, o reconhecimento dos rios locais e a instituição de uma divisória demarcando o cerco do assentamento e de seus moradores. Como será sugerido nas próximas seções, essa divisão não só teve um efeito duradouro em definir o que viria a ser conhecido como o centro do futuro município, como também estabeleceu de forma tangível a divisão entre os moradores da aldeia e as populações indígenas “hostis” e os rivais europeus. Essas divisões espaciais e sociais se alinham com a cidade colonial dicotômica discutida por Frantz Fanon. O assentamento fortificado de São Paulo de Piratininga, com suas muralhas e paliçadas, demarcava fisicamente o “interior” privilegiado do colonizador e o “exterior” marginalizado dos indígenas, relegando as aldeias originárias a um status periférico. Nesse processo de alterização do espaço externo da vila murada, as populações indígenas foram, dessa forma, alienadas, ficando sujeitas à subjugação, à escravidão ou à aniquilação pura e simples. Ao longo dos séculos, a nature-

za violenta do poder colonial não apenas subjugou as populações indígenas e se apropriou de seus conhecimentos, ela também apagou a existência indígena das memórias urbanas de São Paulo, a ponto de tornar a cidade “um lugar não indígena” (Porter e Yiftachel, 2019, p. 177). Esse efeito ilustra a colonialidade das geografias do conhecimento (Mignolo, 2008) em ação, mostrando como a violência colonial exerce múltiplas formas de desapropriação (Dorries et al., 2019; Horn, 2019).

São Paulo, a metrópole: a cidade “selvagem” e a criação de áreas centrais e “desprezadas”

Dou um salto proposital para o final do século XIX e início do século XX, concordando com Nicolau Sevcenko que “o que viria mudar radicalmente os destinos da comunidade [de São Paulo] seriam o advento e a expansão da lavoura cafeeira” (Sevcenko, 1992, p. 107). Naquela época, o antigo núcleo colonial já havia perdido a denominação tupi, Piratininga, do nome, e o ponto inicial conhecido como Inhapuampuçu foi rebatizado como Pátio do Colégio. Mudanças importantes ocorreram, como o fim da dominação portuguesa, a independência política do Brasil e a abolição da escravidão (Fausto, 1994; Skidmore, 1999). Ainda que, até o século XIX, São Paulo continuasse sendo um centro de distribuição doméstica de mercadorias de outras regiões, os interesses em torno da produção e do transporte do café remodelaram drasticamente a cidade. Esses interesses projetaram São Paulo como um centro estratégico que conectava as fazendas do interior com as demandas do mercado internacional. Esse panorama em evolução exigiu novas tecnologias e infraestruturas, como a instalação de sistemas ferroviários, elétricos e de comunicação, que trouxeram engenheiros, financistas e empresários estrangeiros, além de exigir enormes quantidades de trabalho humano nas fazendas de café, que foi suprido por um grande número de famílias migrantes vindas do mundo todo. Com a abolição da escravidão em 1888, a mão de obra escravizada foi sendo substituída pelo trabalho assalariado. Essa nova circunstância representou uma oportunidade de integrar as populações negras que ainda carregavam as marcas do sistema escravocrata. No entanto, as elites brasileiras, abraçando ideias do racismo científico, tentaram “embranquecer” a sociedade nacional

emergente (Schwarcz, 1993; Skidmore, 1998). Consequentemente, elas priorizaram o emprego de migrantes europeus em detrimento dos próprios contrerrâneos negros em seus planos.

São Paulo, que até o início do século XIX era considerada uma cidade marginal, não estava preparada para lidar com as grandes demandas da economia cafeeira e com o rápido crescimento populacional. Na virada do século XX, de acordo com a pesquisa nacional de 1908, a cidade já contava com 270 mil habitantes. Esse número dobrou em 1920, chegando a 578 mil pessoas, e praticamente dobrou mais uma vez em 1934, atingindo o pico de 1,12 milhão habitantes. São Paulo cresceu em uma escala tão espetacular que Sevcenko qualificou a cidade como o “epicentro de uma entropia sempre crescente” (1992, 108). A vida urbana evoluiu para uma multiplicidade frenética de ritmos e temporalidades que abriram a experiência humana para eventos conflitantes e confusos. Um processo de urbanização sem precedentes que transformou São Paulo em uma metrópole de paisagens contrastantes e mundos segregados. Como o antropólogo Lévi-Strauss observou quando viveu na cidade na década de 1930, São Paulo era “uma cidade selvagem, como o são todas as cidades americanas” (Lévi-Strauss, 1955, p. 78), uma vez que, em seu próprio processo de modernização, as cidades do Novo Mundo “são construídas para se renovarem com a mesma rapidez com que foram erguidas”⁶ (Lévi-Strauss, 1955, p. 107).

Nesse espírito urbano furioso, São Paulo se transformou e se expandiu de maneira desordenada, o que contribuiu para a formação de entendimentos diferentes sobre seu centro e de outras áreas em evolução que adquiriram status socioeconômicos divergentes. A área onde ficava a antiga vila murada de São Paulo de Piratininga acabou se consolidando como “o Triângulo”, designação que se referia ao espaço delimitado pelas edificações de três igrejas católicas – Sé, São Bento e São Francisco – e pelas ruas que as interligavam. O Triângulo tinha a referência simbólica de representar as “origens” da cidade e, por essa razão, foi designado como o seu centro. Aliás, desde o século XVI, a Igreja da Sé era o marco literal que orientava moradores e viajantes em diferentes épocas e, quando a monumental catedral gótica foi construída para substituir o antigo prédio colonial, um marco zero foi inaugurado ao lado dela em 1934. No entanto, o contorno colonial desse centro, com suas ruas estreitas e assimétricas, teve de ser

⁶ Tradução conforme a edição brasileira.

ajustado à circulação de multidões, bondes e carros, porque a área ainda concentrava as atividades políticas, administrativas e econômicas da metrópole emergente. Assim, as autoridades municipais concentraram seus esforços na “modernização” do centro, encomendando uma série de projetos para estabelecer novos sentidos de civilidade urbana (Frehse, 2011), redefinindo a paisagem natural com modelos e estruturas importados.

A título de exemplo, Antoine Bouvard e associados redesenharam a margem da colina icônica onde os jesuítas se estabeleceram pela primeira vez e seu entorno. Influenciados por modelos urbanísticos europeus, como os planos haussmannianos e as cidades-jardim (D’Elboux, 2015, 2016), eles reformularam as paisagens ao redor do rio Anhangabaú e do Tamanduateí. Canalizando as águas do córrego Anhangabaú e cobrindo as áreas úmidas do rio Tamanduateí, o plano de Bouvard construiu trilhas pavimentadas, calçadas, canteiros de flores e parques de fina decoração europeia e vastas camadas de grama. Além disso, novas estruturas foram construídas para conectar o centro da cidade a outras áreas. Os viadutos do Chá e Santa Ifigênia sobre o Anhangabaú, com suas impressionantes estruturas metálicas importadas da Alemanha, interligaram o Triângulo a novos bairros nas zonas oeste e norte (Escudero e Abrahão, 2017).

Enquanto o chamado centro atraía a atenção das autoridades locais, o restante de São Paulo foi deixado para as iniciativas de todos os tipos de atores privados liderados por práticas especulativas variadas. O mais poderoso desses agentes era o conglomerado canadense-anglo-americano Light and Power, que obteve o monopólio do fornecimento de gás, eletricidade, transporte urbano, telefones e, mais tarde, água. Esse monopólio dos serviços mais essenciais deu à empresa o poder de manipular o mercado de áreas urbanas em associação com outra multinacional, a City of São Paulo Improvements [and Freehold Land Company Limited], também conhecida como Companhia City. Em condições privilegiadas oferecidas pela prefeitura, como financiamento para as operações iniciais e isenções fiscais por períodos prolongados, a Companhia City desenvolveu novas áreas nobres na direção da escarpa principal com base no modelo das cidades-jardim (Campos, 2002; Amadio, 2004). Essas regiões cresceram próximas às antigas rotas indígenas em direção ao rio Pinheiros, que depois foram convertidas nas avenidas Consolação, Paulista e Rebouças (Campos, 2012). Novos bairros, como o Jardim Paulista e o Pacaembu, foram altamente beneficiados pelos vínculos entre as empresas Companhia City e

Light and Power, que viabilizaram novas áreas residenciais dotadas com a infraestrutura necessária para as classes média e alta.

Em contraste, as áreas limítrofes do Triângulo, próximas aos rios Tamanduateí e Tietê, que receberam infraestrutura ferroviária e consequentemente foram incluídas na expansão das atividades industriais, causaram uma reação diferente nos empreendedores privados. Nessas áreas adjacentes, onde antes viviam as comunidades indígenas das aldeias de Piratininga, as primeiras estruturas industriais foram desenvolvidas graças a um esforço conjunto entre os poderes estadual e municipal e outro conglomerado internacional, a São Paulo Railway Company.⁷ Esse conglomerado administrava uma gigantesca logística ferroviária do porto de Santos até o interior do estado de São Paulo. Ao mesmo tempo, os latifundiários, cujas chácaras serviam como casas de campo nos trechos dos bairros que viriam a ser o Brás, Bom Retiro e a Barra Funda, subdividiram suas propriedades em associação com pequenos escritórios imobiliários. Esses proprietários passaram a alugar lotes para fins comerciais ou para residências de operários da indústria (Mangilli, 2009; Evaso, 1998). Assim, a instalação de estruturas ferroviárias, que também transportavam a produção das indústrias estabelecidas ao longo dos trilhos, certamente estimulou as classes trabalhadoras a se estabelecer nessas regiões, uma população em grande parte composta por pessoas negras e migrantes de vários países. Núcleos de moradores negros formaram diversas comunidades nas várzeas fluviais, em áreas como o Bixiga e o Glicério, navegando pelas complexidades da vida urbana de São Paulo antes e depois da abolição da escravidão em 1888 (Rolnik, 1997; Rosa, 2021). No entanto, as condições desses bairros populares não compartilhavam, por exemplo, as comodidades do centro, como ruas pavimentadas, parques arborizados, ou a disposição espaçosa das casas nos bairros-jardim. Os moradores dos “bairros desprezados”⁸ (Sevcenko, 1992, p. 129), como descreveu um cronista da época, viviam em ruas esburacadas e lamacentas, amontoados em cortiços que chegavam a acomodar até duas ou três famílias em um único cômodo. Insatisfeitos com as longas jornadas de trabalho e os salários insuficientes, esses moradores frequentemente se revoltavam e exigiam melhores condições de trabalho, o que culminou em greves gerais impactantes, como as realiza-

7 A São Paulo Railway Company envolvia principalmente associados britânicos em parceria com alguns empresários brasileiros, como o Barão de Mauá.

8 Tradução minha.

das entre 1917 e 1920 (Fausto, 1996; Schwarcz e Starling, 2015). Em uma época em que ideologias higienistas influenciavam os discursos políticos e sociais, era comum caracterizar os bairros do Brás, Bom Retiro, da Barra Funda e do Bixiga como locais de desordem e múltiplos problemas.

Concomitantemente, os rios Pinheiros – antigo Jurubatuba – e Tamanduateí foram desenvolvidos pelo conglomerado Light and Power por meio de estruturas hidrelétricas que passaram a produzir energia para a cidade. Junto com o rápido processo de urbanização desordenada, os interesses da empresa em priorizar suas receitas em detrimento da regulação da capacidade hídrica dos rios (Seabra, 1987) deixaram as planícies ribeirinhas propensas a níveis variados de inundação, aumentando a depreciação das zonas populares e operárias. Foram documentadas inundações sucessivas entre os anos de 1887 e 1930, a enchente catastrófica de 1929 sendo o incidente mais memorável desse tipo, o que transformou os rios locais em outro tipo de problema em São Paulo (Jorge, 2006; Kogan, 2013).

De modo geral, a ausência de qualquer visão unificadora para São Paulo no início do século XX produziu uma expansão urbana de iniciativas desconectadas de diversos atores que reformularam a paisagem de maneira incoerente. Essa negligência diante do crescimento populacional convulsivo e da anarquia das práticas especulativas resultou em uma cidade composta, de um lado, por um centro remodelado com materiais e referências europeias e, do outro, por áreas limítrofes amplamente divididas em bairros bem e mal servidos. A antiga área do assentamento murado de São Paulo de Piratininga se consolidou como o centro da cidade, mais precisamente como o Triângulo. Ainda mantendo seu prestígio como a origem da cidade, o Triângulo concentrava a maior parte dos investimentos urbanos públicos do período. Por outro lado, as áreas para além do Triângulo renovavam a lógica dicotômica da desigualdade urbana de São Paulo. Enquanto os bairros mais bem servidos na parte superior da escarpa principal se tornaram a moradia das classes média e alta, os bairros menos servidos próximos às planícies dos rios abrigaram as classes baixas. Desde o seu surgimento, as áreas populares não apenas receberam menos investimentos em urbanização, mas também foram representadas de maneira depreciativa como problemáticas. Nesse processo de alterização urbana, elas ainda não eram chamadas de “periferias”, mas já eram reconhecidas como lugares “desprezados”. O legado da vila colonial se manifestou de forma notável na consolidação do que se tornou o centro da cidade, mas as áreas

fora dos muros da antiga vila colonial, às margens dos rios Tietê e Tamanduateí – onde supostamente alguns dos grupos tupiniquins de Piratininga viviam –, continuaram a ser desconsideradas. As antigas populações indígenas foram então sucedidas por multidões de trabalhadores de comunidades negras e migrantes de diversas nacionalidades nos recém-formados bairros do Brás, Bom Retiro, da Barra Funda, do Bixiga e Glicério. Na dinâmica das transformações urbanas que operam como instrumentos de desigualdade racial (Dorries et al., 2022), surgiram novas dicotomias urbanas, agora na forma binária: o centro modelado, administrado pelo Poder Público; e as expansões desenfreadas da iniciativa privada, que criaram tanto os bairros das classes altas quanto as zonas “desprezadas” das classes populares. De acordo com Mignolo (2008), a renovação do centro da cidade apagou as memórias coloniais e as presenças indígenas, substituindo-as por estruturas e modelos europeus, enquanto a lógica binária da colonialidade foi renovada na construção das áreas externas além do Triângulo, dividindo-as em regiões prósperas e problemáticas.

Enquanto isso, os rios de São Paulo eram afetados por intervenções significativas, sendo explorados como recursos para usinas de energia, como os rios Pinheiros e Tamanduateí, ou desviados e posteriormente suprimidos, como o córrego Anhangabaú e partes do mesmo rio Tamanduateí. Ao terem sua dinâmica natural perturbada, os rios começaram a inundar e passaram a ser tratados como uma fonte de problemas urbanos.

São Paulo radial: centro expandido, subúrbios e a busca por ordem e mobilidade

Nesta seção, não me afasto tanto do período histórico anterior da Primeira República e situo a discussão entre os anos de 1937 e 1945 do Estado Novo. Sob o comando de Getúlio Vargas, esse regime autocrático não apenas instituiu um estilo de administração de cima para baixo, mas também envolveu a formulação de várias categorias de políticas de controle e regulação, incluindo o desenvolvimento urbano (Fausto, 1994). No caso da capital paulista, a proposta urbana mais emblemática implementada durante esse período foi o Plano de Avenidas de São Paulo. Embora tivesse sido preliminarmente elaborado em 1924 por Francisco Prestes Maia e João

Florence de Ulhôa Cintra, e integralmente formulado por Prestes Maia em 1930, o projeto teve suas primeiras etapas executadas quando o próprio Prestes Maia se tornou prefeito interventor de São Paulo entre 1938 e 1945. Nomeado por Ademar de Barros governador interventor do Estado de São Paulo, e em consonância com as novas circunstâncias políticas, Prestes Maia defendeu o protagonismo do Estado na execução de obras públicas, na gestão dos serviços urbanos e na regulamentação das concessões públicas (Toledo, 1996).

Mesmo tendo sido antecipado por outras propostas, o Plano de Avenidas foi o primeiro projeto urbano a implementar um conjunto abrangente de intervenções considerando São Paulo em sua totalidade. Era composto por três elementos principais: um ponto focal definido como perímetro de irradiação; avenidas radiais que atravessavam áreas de anéis concêntricos conectando o centro aos bairros periféricos; e avenidas perimetrais que contornavam sucessivamente as zonas concêntricas externas que cercam o ponto focal (Maia, 1930, 1942). Ao estabelecer um perímetro de irradiação como ponto focal, o plano buscava expandir o centro da cidade, descentralizando seus bairros comerciais e suas ruas congestionadas com vias secundárias e novos acessos, redistribuindo o tráfego e integrando seções segregadas. Em conjunto com as avenidas radiais e perimetrais, esse sistema permitiria uma circulação fluida entre os bairros e o centro, o que, no caso, também foi planejado para induzir a dispersão da produção industrial e a realocação das classes trabalhadoras para assentamentos em áreas suburbanas. Por fim, o sistema de avenidas também propunha incorporar as estruturas ferroviárias existentes e adotar os cursos dos rios Tietê e Pinheiros como referências principais para o traçado das avenidas perimetrais (Campos e Somekh, 2002).

Como consequência, a cidade de São Paulo passou por mais uma longa sequência de obras. A partir de então, o Plano de Avenida redefiniu um novo contorno para o centro da cidade. O Triângulo continuou sendo o marco zero da capital que se transformava, conhecido como “centro matemático”,⁹ e trechos dos distritos vizinhos do Bom Retiro, Brás, Pari, Bixiga e da Barra Funda foram integrados para compor também o perímetro de irradiação (Toledo, 1996). Dessa forma, como perímetro de irradiação, além do Triângulo, o centro da cidade passou a abranger algumas das áreas

9 A expressão refere-se ao papel que o centro histórico, mais particularmente o monumento do marco zero, desempenhou na organização dos sistemas numéricos para ruas e edifícios em São Paulo.

anteriormente “desprezadas”. Para reestruturar o fluxo e os itinerários a partir desse centro expandido, uma interseção de avenidas radiais em forma de Y foi estabelecida a partir das atuais avenidas Nove de Julho, Vinte e Três de Maio e Prestes Maia. Com exceção desta última, as duas primeiras vias foram pavimentadas, cobrindo córregos existentes: os córregos Saracura e Itororó respectivamente. Outras avenidas radiais – como Consolação, Tiradentes, Liberdade e Rangel Pestana – começavam em diferentes pontos do perímetro de irradiação, consolidando antigas rotas indígenas (Campos, 2012). Quanto às avenidas perimetrais externas, como mencionado, foram abertas vias seguindo o curso dos rios Tietê e Pinheiros. Fica claro que o Plano de Avenidas reconfigurou estruturalmente São Paulo como uma malha de vias e corredores, promovendo o automóvel como o principal meio de transporte na cidade. Essas mudanças tiveram efeitos drásticos nos cursos d’água locais que, se não foram canalizados e pavimentados, passaram por grandes obras de retificação e canalização, como ocorreu com os rios Pinheiros, Tamanduateí e Tietê (Jorge, 2006).

Enquanto o regime de governo do Estado Novo implementava um ambicioso plano de urbanização para São Paulo, que imprimia uma ideia de ordem e progresso em uma metrópole anteriormente conhecida como “selvagem”, nos bairros operários dessa mesma cidade, o regime revelava uma face ainda mais autoritária. Na recém-incorporada região central do Bom Retiro, por exemplo, o governador interventor Ademar de Barros determinou o confinamento de prostitutas em duas ruas laterais do bairro em 1940. O quarteirão foi contido contra um grosso muro dos trilhos da ferrovia e era vigiado por policiais e equipes de saúde posicionadas nas extremidades das ruas Itaboca e Aimorés. À medida que o centro era reformado pelos múltiplos empreendimentos do Plano de Avenidas, os prostíbulos e as trabalhadoras do sexo eram desalojados e forçados a se mudar para o Bom Retiro. Ainda que elas tenham sido autorizadas a continuar trabalhando no novo destino, muitas vezes essas transferências foram violentas. As famílias que moravam nas ruas Itaboca e Aimorés – compostas principalmente por migrantes de outros países – foram despejadas às pressas e sem aviso prévio. Mais adiante, grupos formados majoritariamente de mulheres foram jogados pelas forças policiais nas mesmas ruas apenas com as roupas do corpo. Essa área controlada foi oficialmente desmantelada em 1953, em decorrência de uma outra revolta desencadeada pela brutalidade das autoridades locais (Rechtman, 2015).

Em suma, o regime político do Estado Novo ofereceu um novo horizonte urbano aparentemente integrado para São Paulo por meio da implementação do Plano de Avenidas. A força desse plano como um programa necessário e modernizador continuou influenciando as sucessivas administrações pós-Prestes Maia. Independentemente da orientação política, os prefeitos seguintes concluíram o perímetro de irradiação na década de 1950 e as avenidas perimetrais externas na década de 1960 (Toledo, 1996). No entanto, o espírito centralizador do Estado Novo manifestou seu lado mais autoritário no tratamento de grupos considerados indesejáveis, como as trabalhadoras do sexo, em antigos bairros “desprezados”, como o Bom Retiro. Embora o Bom Retiro tenha se tornado um dos distritos incluídos no perímetro de irradiação, isso não conferiu a ele o mesmo status nobre do Triângulo, por exemplo. Nesse processo de expansão do perímetro do centro, o Bom Retiro e outros bairros, como Brás, Barra Funda e Bixiga, não foram integrados ao movimento de redistribuição da área comercial concentrada no Triângulo. Esse processo ficou reservado aos bairros situados além do vale do Anhangabaú, que concentravam os investimentos públicos da época. Eles passaram a ser chamados de “Novo Centro”, onde o Plano de Avenidas investiu no alargamento das vias, na inauguração de equipamentos públicos e no embelezamento de praças e calçadas do que viriam a ser os bairros da República e Campos Elíseos (Toledo, 1983; Campos, 2002). Em vez disso, os bairros populares do centro expandido, tratados como áreas espúrias e consideradas problemáticas por suas estruturas industriais e populações negra e migrante de baixa renda, mais uma vez foram reafirmados como degradados. E foram então marcados pela criação de uma zona exclusiva de prostituição no bairro do Bom Retiro, apenas confirmando o status continuamente inferiorizado das áreas próximas às várzeas fluviais aos olhos da elite e dos formuladores de políticas públicas. O processo de alterização urbana foi intensificado por meio da institucionalização oficial de uma área de segregação como a área exclusiva de prostituição no Bom Retiro. Os bairros industriais e operários adjacentes foram incluídos no centro da cidade com a implementação do perímetro de irradiação, mas continuaram sendo considerados locais de menor prestígio.

Nesta seção, ainda identificando a permanência da lógica dicotômica da colonialidade, como sugerido por Quijano (2008) e Mignolo (2008, 2011), acompanhamos como o Plano de Avenidas restabeleceu novas dicotomias urbanas sobre as já existentes por meio de seus valores de ordem e

desordem. O plano introduziu polaridades como centro e área suburbana, centro antigo e centro novo, além de estruturas de mobilidade ampliada e zonas de confinamento. Como uma proposta fundamentalmente de circulação e transporte rodoviário, o Plano de Avenidas estava longe de resolver complexas questões sociais urbanas e, ao relegar certas áreas a uma integração incompleta, restabeleceu a base para constituir novas divisões espaciais na cidade. Com o passar dos anos, os objetivos originais do plano foram invertidos: a descentralização do centro resultou, na verdade, em mais concentração das atividades valorizadas, como comércio e serviços, enquanto a desejada dispersão para as áreas suburbanas fez tudo, menos integrar (Feldman, 2005).

Antes de encerrar esta seção, vale a pena observar que, ao ampliar a extensão das áreas pavimentadas em direção às áreas suburbanas e intervir de forma maciça na morfologia natural dos rios, o Plano de Avenidas aumentou consideravelmente a impermeabilidade do solo urbano. Isso afetou a drenagem urbana em uma escala que ampliou o fenômeno persistente das enchentes em São Paulo (Kogan, 2013).

São Paulo como uma megalópole partida: o surgimento das periferias e novas centralidades

Voltamos agora para a São Paulo da década de 1970 e dos dias atuais, uma vez que, de novo, surge uma nova inflexão para o significado do centro da cidade. Dando continuidade ao seu crescimento exponencial, a cidade contava com uma população de mais de 5 milhões de habitantes em 1970 e chegou a quase 12 milhões em 2010. As estruturas industriais tinham se deslocado para as margens das avenidas perimetrais, assim como para as rodovias que atravessam os municípios vizinhos. Aos migrantes de outros países de épocas anteriores se juntaram contingentes de migrantes nacionais de todo o país. Esses migrantes passaram a ocupar as franjas do território municipal em condições precárias. Essa expansão, prevista pelo Plano de Avenidas, longe de ser organizada, foi acompanhada por inúmeros problemas que fizeram com que São Paulo fosse considerada mundialmente uma megalópole de graves desigualdades (UN-Habitat, 2010). Assim, a cidade foi o epítome da representação da segregação ur-

ba por manifestar uma divisão urbana caracterizada, por exemplo, por privilegiados condomínios fechados (Caldeira, 2000) de um lado e favelas desfavorecidas (Davis, 2006) do outro. É a partir dessa preocupação com uma cidade dividida que a dicotomia centro-periferia surge como uma referência importante para descrever São Paulo nas últimas décadas.

Apesar de a ideia de centro, como visto nas seções anteriores, ter um significado estabelecido há muito tempo, só recentemente a noção de periferia se tornou um recurso para dar sentido a um novo estado de coisas em São Paulo. Aliás, a palavra periferia aparece no meio acadêmico nas décadas de 1950 e 1960 a partir de debates internacionais sobre a relação entre as economias centrais e periféricas do sistema capitalista (D'Andrea, 2020). O conceito de periferia serviu para inspirar todo tipo de análise nos estudos urbanos brasileiros: os mecanismos perversos de produção e reprodução urbana em novos assentamentos (Kowarick, 1993; Maricato, 1982); novos movimentos populares organizados em torno de questões de infraestrutura urbana e moradia (Bonduki e Rolnik, 1979; Durham, 1986); atividades de lazer (Magnani, 1998); lotes autoconstruídos como expressão de uma cidadania contraditória (Holston, 2008); cultura hip-hop e ativismo (Pardue, 2010, 2021); ou a heterogeneidade das áreas periféricas (Marques, 2016). Ao mesmo tempo, os moradores das periferias têm ressignificado essa expressão para se organizar política e culturalmente em movimentos sociais e coletivos desde a década de 1980 (D'Andrea, 2020). Ainda que seu significado tenha oscilado de acordo com os diferentes usos, de modo geral, a ideia de periferia foi usada para se referir a geografias pobres, precárias e distantes do centro de São Paulo, representando esses lugares como consideravelmente distintos, carentes e/ou problemáticos.

Em contraste, as novas áreas em direção ao sudoeste, acompanhando os bairros afluentes inicialmente criados pela Companhia City até o rio Pinheiros e além dele, nunca foram consideradas periferias. Como áreas bem servidas em termos de infraestrutura urbana, elas de fato se tornaram vetores na constituição de novas centralidades: na década de 1970, em torno da avenida Paulista; na década de 1990, nas proximidades da avenida Brigadeiro Faria Lima; e na década de 2000, em torno da avenida Luís Carlos Berrini (Frugoli, 2000).

Nesse processo de proliferação de novos centros em São Paulo, em uma era de finanças e corporações globais, o centro original tem sido cada

vez mais reapropriado por economias e atores populares (Nakano et al., 2004). O Triângulo, juntamente com os distritos adjacentes, como Bom Retiro, Brás ou Campos Elíseos, hoje considerados áreas centrais, se tornou uma região ocupada por atividades e grupos associados, por exemplo, a produtos populares importados e não importados, mercados noturnos e comércio ambulante. Uma tradicional indústria de vestuário vem operando no Bom Retiro e no Brás, envolvendo gerações de migrantes de diversas nacionalidades e brasileiros desde pelo menos a década de 1950 (Garcia e Moreira, 2004; Chi, 2016). Mesmo assim, essas economias, que oscilam entre o formal e o informal, o legal e o ilegal (Telles, 2006; Feltran, 2011), têm sido recorrentemente consideradas problemáticas pelas autoridades locais. Além disso, a moradia precária, assim como o comércio e o consumo de substâncias ilícitas, em especial o crack, também figuram como um problema do centro. No primeiro caso, as moradias precárias ainda reverberam um passado de cortiços superpopulosos que continua sendo vivenciado como uma prática habitacional local (Kowarick, 2009). O segundo caso é um fenômeno novo que envolve a circulação concentrada de pessoas com transtorno por uso de crack desde a década de 1990 (Frúgoli e Spaggiari, 2010; Rui, 2014). Em consequência disso, o centro histórico foi sendo considerado abandonado e esvaziado e, portanto, um “problema urbano” que requer a implementação de projetos de “revitalização” (Frugoli e Sklair, 2009).

Nesta seção, identifiquei os processos urbanos em mutação que alavancaram o surgimento da periferia como um termo heurístico e uma ocorrência urbana, ao mesmo tempo que a área central da cidade também passou por várias mudanças de significado desde a ascensão de novas centralidades em São Paulo. Nesse período, tanto as periferias quanto o centro original se envolveram em difíceis dicotomias urbanas, que evidenciaram formas de exclusão social e depreciação que constituíram um ambiente urbano altamente desigual.

E os rios? Os rios foram completamente desconsiderados na paisagem urbana. Os que ficavam embaixo de avenidas pavimentadas nem sequer eram mais percebidos como existentes, enquanto os maiores, como o Tietê, o Tamanduateí e o Pinheiros, atingiram níveis alarmantes de poluição e contaminação na década de 1980, sendo considerados gigantescos “esgotos a céu aberto”. Essa situação começou a ser revertida somente nos anos 2000, quando foram feitos investimentos substanciais em saneamen-

to. Ainda assim, os trechos desses rios dentro dos limites do município de São Paulo são hoje considerados “mortos”, em decorrência de seus níveis incipientes de oxigênio.

Mais uma vez, vemos a lógica da categorização binária em ação, ressoando as divisões urbanas anteriores que, como descrevo nas seções anteriores, têm suas origens no passado colonial (Quijano, 2008; Mignolo, 2008). O surgimento da “periferia” como um espaço de precariedade, em contraste com as novas centralidades valorizadas, e a redefinição do centro histórico como um local de “problemas urbanos” demonstram a aplicação persistente dessa lógica dicotômica da colonialidade. Mais uma vez, o processo de alteridade tanto do centro quanto das periferias envolve a depreciação desses lugares juntamente com suas populações. Paralelamente, a “morte” dos rios exemplifica ainda mais esse processo, ao refletir a colonialidade incorporada que continua a apagar e destruir certas existências.

Considerações finais

Em meus esforços para aprofundar uma preocupação sobre como a diferença e o espaço se manifestam em cidades do Sul Global, como São Paulo, investigar a constituição e as transformações do centro da cidade se mostrou produtivo para desvendar processos urbanos que depreciam certas áreas e as transformam em problemas. Seguindo a concepção de Fanon sobre a cidade colonial como um espaço dicotômico e o trabalho de Quijano (2008) e Mignolo (2008, 2011) sobre os efeitos duradouros dos legados coloniais, desenvolvi um exercício conciso, porém crítico, para rastrear momentos históricos específicos que influenciaram o surgimento e as transformações do centro e as dicotomias associadas no decorrer da história de São Paulo.

Em consonância com a crítica acadêmica urbana que reconhece a América Latina como uma região caracterizada por “desníveis territoriais, sedimentação histórica e políticas pendulares” (Ortiz, 2024, p. 401), este capítulo explorou essas dinâmicas pelas lentes das heranças coloniais na cidade de São Paulo. Ao contribuir com o esforço de descolonização dos estudos urbanos (Vainer, 2014; Escobar, 2019), esta pesquisa revela uma dicotômica e persistente lógica de alteridade que se estende a lugares,

atores humanos e não humanos. Assim, nesse processo analítico, encontrei na experiência da vila colonial de São Paulo de Piratininga um precedente significativo das evoluções seguintes de São Paulo como um espaço urbano. Como observado, algumas características do assentamento urbano construído pelas relações luso-indígenas dos tempos coloniais moldaram os desenvolvimentos subsequentes do local. Rios, topônimos e caminhos indígenas se tornaram elementos de orientação na futura expansão da vila, da mesma forma que sua divisão murada inaugurou a produção de binários que influenciariam mudanças urbanas posteriores. Essa configuração inicial reverberou na criação de importantes rotas e passagens no começo do século XX, e a área cercada do antigo sítio colonial acabou definindo o que era o centro da cidade. Posteriormente, o Plano de Avenidas consolidou essas referências em maior escala, desta vez ampliando os limites do centro e introduzindo a categoria de áreas suburbanas para as áreas externas. Muito recentemente, a expressão periferia passou a designar a expansão urbana de zonas desfavorecidas afastadas do centro da cidade, em um momento em que o centro original estava sendo ofuscado pelo surgimento de novas centralidades. Conforme indicado, a elaboração de sucessivas dicotomias em São Paulo encontra sua base no legado da vila colonial e em suas consecutivas transformações. Uma noção de áreas urbanas problemáticas sempre esteve presente como um atributo que incorpora o polo subalterno das dicotomias identificadas: das áreas perigosas além dos muros da vila, passando pela designação pejorativa dos bairros desprezados, pelo confinamento de populações indesejáveis, pelo surgimento da ideia de periferia, até o sentido atual de espaços “abandonados”.

Vale ressaltar que esses efeitos persistentes do passado na diferenciação contínua de São Paulo ao longo do tempo assumiram duas formas predominantes: a estigmatização de certas populações humanas e a invisibilização de atores humanos e não humanos na paisagem urbana. Como destacado nas seções anteriores, desde que a muralha da fortificada São Paulo de Piratininga excluiu as aldeias indígenas estabelecidas às margens do rio Tietê, as várzeas dos rios sempre foram desconsideradas, e seus sucessivos grupos de moradores, continuamente marginalizados. Quando essas planícies foram transformadas em áreas industriais, as classes trabalhadoras, de origem migrante ou não, foram “desprezadas”. Combinado com esse expediente de estigmatização estava o ato de invisibilizar esses grupos relegados, como sugerido por uma “política de invisibilidade”

(Young, 2012). Essa política foi imbuída na produção de diferenças sociais e topográficas como “uma recusa daqueles que estão no poder de ver quem ou o que está lá” (Young, 2012, p. 421), aqueles que seguidamente se engajaram em expedientes que desumanizam e desnaturalizam as existências humanas e não humanas e, por consequência, as convertem em problemas ou ausências. Da mesma forma, atores não humanos, como os cursos d’água de São Paulo, também foram gradualmente eliminados depois de terem sido referências fundamentais no estabelecimento de caminhos indígenas e na ocupação do interior. Os rios foram objetificados como recursos para gerar energia ou como elementos menores a serem retificados ou cobertos para se adequarem às inúmeras transformações urbanas de São Paulo. Nesse processo, eles também se tornaram invisíveis. No entanto, os rios não foram apenas apagados do olhar público, como também “morreram” depois de receberem o esgoto da cidade por tanto tempo.

Identifico esse duplo efeito de desumanização e desnaturalização – que rotula os humanos de forma depreciativa, desconsidera a existência de não humanos e os invisibiliza – como parte de um processo violento de alterização de lugares específicos em São Paulo, como as áreas centrais e as periferias. Em consonância com os trabalhos sobre a alterização de lugares por meio da presença de grupos humanos específicos (Carrier e Matthews, 2020) e a associação entre o ambiente construído e as percepções sociais negativas (Labbafe e Norouzi, 2023), este capítulo mostra como a memória urbana também desempenha um papel na configuração de sítios urbanos, no sentido de episódios históricos esquecidos ou presenças humanas e não humanas não percebidas do passado ainda influenciarem a construção de uma cidade como São Paulo. Nesse processo de alterização de lugares, a incidência espectral da história se instila no curso das transformações urbanas, intensificando modos de exclusão ou omissão que ocorrem de formas renovadas. Como um processo de heterogeneização urbana, a alterização de lugares envolve a violência histórica e simbólica de transformar certas áreas em casos problemáticos e desfavorecidos.

Neste ponto, conforme a ideia de colonialidade do poder deu suporte a um exame crítico das histórias de São Paulo que também expõe a ruptura do quadro unilinear do espaço-tempo colonial, é oportuno encerrar este capítulo com a consideração de que é produtivo encarar os “problemas urbanos” paulistanos como restos pós-coloniais (Young, 2012). A partir dessa nova posição, as temporalidades múltiplas e simultâneas expressas

pelos problemas urbanos de São Paulo, como os legados de sua experiência colonial podem ser mais bem reconhecidas. Ao ser explorada criticamente dessa forma, a ordem cronológica das transformações urbanas de São Paulo traz um senso inquietante de acumulação e intensidade nos processos de diferenciação urbana estabelecidos pelas narrativas dominantes desde os tempos coloniais. Esse senso de acumulação e intensidade se mostra perturbador à medida que expõe a reprodução constante de problemas não resolvidos de eras e experiências anteriores e os projeta continuamente e de formas renovadas no presente e no futuro da São Paulo urbana. Isso desafia a compreensão linear, contínua e progressiva do próprio espaço-tempo colonial, pois o passado é incessantemente reinserido no presente, capturando o futuro para a atualização de novas versões de eventos pregressos. Dentro dessa distorção espaço-temporal, encontro a oportunidade de explorar “a temporalidade disjuntiva dos legados coloniais” (Rothberg, 2013, p. 1.106). Ao caracterizar certos fenômenos como vestígios pós-coloniais, espero enfatizar as múltiplas temporalidades que se desenrolam nas transformações urbanas de São Paulo. Nesse sentido, essas transformações evocam a presença de seres não humanos e grupos humanos de diferentes momentos históricos que a colonialidade do poder tende a ocultar ou estigmatizar, revelando a influência perversa do colonialismo português nesse processo. A questão da convivialidade aqui se mostra assim indissociável da complexa persistência de formas de dominação e subordinação que caracterizam a condição pós-colonial, conforme Mbembe (2001) identifica. Essa realidade histórica e social, imbuída de profundas assimetrias de poder, torna a convivência um desafio constante e multifacetado, que se transforma continuamente e, por isso, é também frágil (Heil, 2020).

Como observam Tsing et al., “toda paisagem é assombrada por modos de vida passados” (Tsing et al., 2017, p. 2), cujos fantasmas nos mostram o que esquecemos ou o que pode surgir inadvertidamente. Além disso, Noxolo (2020) nos lembra da existência material de múltiplos emaranhados de tempo e espaço. Portanto, voltando à viagem de ônibus no início de nossa jornada, quando estiver em São Paulo, se você sofrer com um engarrafamento nas avenidas principais, uma enchente repentina em uma via perimetral ou vir uma pessoa em situação de rua consumindo substâncias ilícitas em plena luz do dia no centro da cidade, reflita sobre essas coisas como lembretes fantasmagóricos de histórias insuspeitas e o presságio de reminiscências futuras.

Referências

- Alves, Jaime (2018): *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- Amadio, Decio (2004): *Desenho urbano e bairros centrais de São Paulo*. (Tese) Doutorado em Arquitetura e Urbanismo – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Belmonte (1943): “S. Paulo foi fundada a 29 de agosto de 1553”. *Folha da Manhã*, 24 jan.
- Bonduki, Nabil & Rolnik, Raquel (1979): *Periferia: ocupação do espaço e reprodução da força de trabalho*. São Paulo: FAU/Fundação para Pesquisa Ambiental.
- Caldeira, Teresa (2000): *City of Walls – Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Campos, Candido Malta (2002): *Os rumos da cidade: urbanismo e modernização em São Paulo*. São Paulo: Editora Senac.
- Campos, Candido Malta & Somekh, Nadia (2002): *A cidade que não pode parar: Planos urbanísticos de São Paulo no século XX*. São Paulo: Editora Mackpesquisa.
- Campos, Eudes (2006): “A vila de São Paulo do Campo e seus caminhos”. *Revista do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo*, São Paulo, n. 204, pp. 11–34.
- Campos, Eudes (2012): “A vila de São Paulo em seus primórdios”. *Arquipaulistana*, [S. l.], p. 1.104.
- Carrier, Neil & Matthews, Gordon (2020): “Places of Otherness: Comparing Eastleigh, Nairobi, and Xiaobei, Guangzhou, as Sites of South-South Migration”. *Migration and Society: Advances in Research*, [S. l.], vol. 3, pp. 98–112. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/arms.2020.030109>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Chi, Jung (2016): “Imigrantes Coreanos na Formação do Polo Atacadista de Moda Feminina de Pronta-entrega no Bairro do Bom Retiro, São Paulo”. *Pós, Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAU-USP*, São Paulo, vol. 23, n. 41, pp. 90–107.
- D’andrea, Tiaraju (2020): “Contribuições para a definição do conceito dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, vol. 39, n. 1, pp. 19–36. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300202000010005>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Davis, Mike (2006): *Planet of Slums*. Londres/Nova York: Verso.
- D’elboux, Roseli (2015): *Joseph-Antoine Bouvard no Brasil. Os melhoramentos de São Paulo e a criação da Companhia City: ações interligadas*. (Tese) Doutorado em Arquitetura e Urbanismo – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- D’elboux, Roseli (2016): “Joseph-Antoine Bouvard in São Paulo, 1911: Antecedent Events and Repercussions”. *International Journal of New Technology and Research*, [S. l.], vol. 2, n. 5, pp. 56–60.

- Dorries, Heather et al. (2019): *Settler City Limits: Indigenous Resurgence and Colonial Violence in the Urban*. Prairie West. University of Manitoba Press.
- Dorries, Heather; Hugill, David & Tomiak, Julie (2022): “Racial Capitalism and the Production of Settler Colonial Cities”. *Geoforum*, [S. l.], vol. 132, pp. 263–270.
- Durham, Eunice (1986): “A sociedade vista da periferia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 1, n. 1, pp. 84–99.
- Escobar, Arturo (2019): “Habitability and Design: Radical Interdependence and the Re-earthing of Cities”. *Geoforum*, [S. l.], vol. 101, pp. 132–140.
- Escudero, Oscar & Abrahão, Sérgio (2017): “Os projetos de Joseph-Antoine Bouvard para o Vale Anhangabaú e Parque D. Pedro II”. *In Situ*, [S. l.], n. 3, pp. 215–239.
- Evaso, Alexandre (1998): *Bom Retiro: Refuncionalização de um bairro paulistano*. Trabalho de Graduação Individual (Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.
- Fanon, Frantz (2004): *The Wretched of the Earth*. Trad. Richard Philcox. Nova York: Grove.
- Fausto, Boris (1994): *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Feldman, Sarah (2005): *Planejamento e zoneamento: São Paulo: 1947–1972*. São Paulo: Edusp.
- Feltran, Gabriel (2011): “Transformações Sociais e Políticas nas Periferias de São Paulo”, in: Kowarick, Lúcio & Marques, Eduardo (org.). *São Paulo: novos percursos e atores*. São Paulo: Editora 34, pp. 37–49.
- Frehse, Fraya (2011): *Ô da Rua – O Transeunte e o Advento da Modernidade em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Frúgoli Jr., Heitor (2000): *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez/Edusp.
- Frúgoli Jr., Heitor & Sklair, Jessica (2009): “O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da *gentrification*”. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 30, pp. 119–136.
- Frúgoli Jr., Heitor & Spaggiari (2010): “Enrico. Da cracolândia aos nóias”. *Ponto Urbe*, [S. l.], n. 6.
- Garcia, Renato & Cruz-Moreira, Juan (2004): “O complexo têxtil-vestuário: um cluster resistente”, in: Prefeitura Municipal de São Paulo (org.). *Caminhos para o centro: estratégias de desenvolvimento para a região central de São Paulo*. São Paulo: PMSP/Cebrap/CEM, pp. 271–306.
- Heil, Tilmann (2020): *Comparing Conviviality: Living with Difference in Casamance and Catalonia*. Suíça: Palgrave Macmillan.
- Holanda, Sérgio B. (1995): *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Holston, James (2008): *Insurgent Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Horn, Phili (2019): *Indigenous Rights to the City: Ethnicity and Urban Planning in Bolivia and Ecuador*. Londres: Routledge.
- Hugill, David (2017): “What is a Settler-Colonial City?”. *Geography Compass*, [S. l.], vol. 11, pp. 1–11.

- Jorge, Janes (2006): *Tietê, o rio que a cidade perdeu: São Paulo, 1890–1940*. São Paulo: Alameda.
- Kogan, Gabriel (2013): *The Social-Environmental History of the Floods in São Paulo, 1887–1930*. (Dissertação) Mestrado em Engenharia Hídrica – Unesco-IHE Institute for Water Education, Delft, Netherlands.
- Kowarick, Lúcio (1993): *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Labba, Sanaz & Norouzi, M (2023): “Spatial Othering in Fragmented Societies: Different Others or Different Housings?”. *International Journal of Urban Sciences*, [S. l.]. DOI: 10.1080/12265934.2023.2216666.
- Lévi-Strauss, Claude (1955): *Tristes trópicos*. Paris: Plon [ed. bras.: *Tristes trópicos*, trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996].
- Maia, Francisco P. (1930): *Estudo de um plano de avenidas para a cidade de São Paulo*. São Paulo; Rio de Janeiro: Companhia Melhoramentos de São Paulo.
- Maia, Francisco P (1942): *Os melhoramentos de São Paulo*. São Paulo: Gráfica da Prefeitura.
- Magnani, José (1998): *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Mangilli, Liliane (2009): *Transformações e permanências no bairro do Bom Retiro, SP (1930–1954)*. (Dissertação) Mestrado em Arquitetura e Urbanismo – Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos: USP.
- Maricato, Ermínia (1982): *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- Marques, Eduardo (2016): *São Paulo in the Twenty-First Century: Spaces, Heterogeneities, Inequalities*. Londres/Nova York: Routledge.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*. Berkeley, CA: University of California Press.
- McClintock, Nathan & Marceau, Stéphane Guimont (2022): “Settler-colonial Urbanisms: Convergences, Divergences, Limits, Contestations”. *Urban Geography*, [S. l.], vol. 44, n. 2, pp. 273–277.
- Mignolo, Walter (2008): “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, in: Moraña, Mabel; Dussel, Eduardo & Jáuregui, Carlos (orgs.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 225–258.
- Mignolo, Walter (2011): *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Monkkonen, Eric (1987): “As Cities becomes History”. *Urban Studies*, [S. l.], vol. 24, pp. 1–3.
- Monteiro, John M. (2006): “From Indian to Slave: Forced Native Labour and Colonial Society in São Paulo During the Seventeenth Century”, in: Black, Jeremy (org.). *The Atlantic Slave Trade*. Londres: Routledge, pp. 185–233.
- Monteiro, John M. (2018): *Blacks of the Land*. Cambridge/Nova York, NY/Melbourne/Nova Delhi/Singapura: Cambridge University Press.
- Nakano, Kazuo; Campos, Candido M. & Rolnik, Raquel (2004): “Dinâmicas dos subespaços da área central de São Paulo”, in: Prefeitura Municipal de São

- Paulo (org.). *Caminhos para o centro: estratégias de desenvolvimento para a região central de São Paulo*. São Paulo: PMSP/Cebrap/CEM, pp. 123–158.
- Neme, Mario (1959): *Notas de revisão da história de São Paulo: século XVI*. São Paulo: Anhambi.
- Neves, Cyllaine Maria das (2007): *A Vila de São Paulo de Piratininga*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- Noxolo, Patricia (2020): “I am Becoming my Mother: (Post)diaspora, Local Entanglements and Entangled Locals”. *African and Black Diaspora: An International Journal*, [S. l.], vol. 13, n. 2, pp. 134–146. DOI: 10.1080/17528631.2020.1751411.
- Ortiz, Catalina (2024): “Writing the Latin American City: Trajectories of Urban Scholarship”. *Urban Studies*, [S. l.], vol. 3, pp. 399–425.
- Pardue, Derek (2010): “Making Territorial Claims: Brazilian Hip Hop and the Socio-Geographical Dynamic of Periferia”. *City & Society*, [S. l.], vol. 22, n. 1, pp. 48–71.
- Pardue, Derek (2021): *Racionais MC’s Sobrevivendo no inferno*. Bloomsbury Academic.
- Perrone-Moisés, Beatriz & Sztutman, Renato (2010): “Notícias de uma certa confederação Tamoio”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 2, pp. 401–433.
- Petrone, Pasquale (1995): *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp.
- Pile, Steve (2000): “Sleepwalking in the Modern City: Walter Benjamin and Sigmund Freud in the World of Dreams” in: Bridge, Gary & Watson, Sophie (org.). *A Companion to the City*. Oxford: Blackwell, pp. 75–86.
- Porter, Libby & Yiftachel, Oren (2019): “Urbanizing Settler-colonial Studies: Introduction to the Special Issue”. *Settler Colonial Studies*, [S. l.], vol. 9, n. 2, pp. 177–186. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2201473X.2017.1409394>. Acesso em 11 mar. 2026.
- Prezia, Benedito Antônio (2010): *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas.
- Quijano, Aníbal (2008): “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification”, in: Moraña, Mabel; Dussel, Eduardo & Jáuregui, Carlos (org.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 181–224.
- Rechtman, Enio (2015): *Itaboca, rua de triste memória: imigrantes judeus no bairro do Bom Retiro e o confinamento da Zona do Meretrício (1940–1953)*. (Dissertação) Mestrado em Geografia Humana – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Reis Filho, Nestor G. (2004): *São Paulo: vila, cidade, metrópole*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo.
- Robinson, Jennifer (2006): *Ordinary Cities*. Londres/Nova York: Routledge.
- Rolnik, Raquel (1997): *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp.
- Rosa, Allan da (2021): *Águas de homens pretos: imaginário, cisma e cotidiano ancestral (São Paulo, séculos 19 ao 21)*. (Tese) Doutorado em Arquitetura e Urbanismo

- Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Rothberg, Michael (2013): “Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies”, in: Huggan, Graham (org.). *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Roy, Ananya (2011): “Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism”. *International Journal of Urban and Regional Research*, [S. l.], vol. 35, n. 2, pp. 223–238.
- Roy, Ananya & Ong, Aihwa (2011): *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rui, Taniele (2014): *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Seabra, Odette (1987): *Meandros dos Rios nos Meandros do Poder. Tietê e Pinheiros: Valorização dos Rios e das Várzeas na Cidade de São Paulo*. 1987. (Tese) Doutorado em Geografia Humana – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Sevcenko, Nicolau (1992): *Orfeu Extático na Metrópole*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Silveira Bueno, F. (1993): *Vocabulário Tupi-Guarani-Português*. São Paulo: Editora Gráfica Nagy Ltda.
- Skidmore, Thomas (1998): *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Duke University Press.
- Skidmore, Thomas (1999): *Brazil: Five Centuries of Change*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- Schwarcz, Lilian M. (1993): *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870–1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, Lilian M. & Starling, Heloisa M. (2015): *Brasil: Uma Biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Telles, Vera & Cabanes, Robert (2006): *Nas tramas da cidade – Trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Humanitas.
- Telles, Vera (2010): *A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora.
- Toji, Simone (2023): “Conviviality-in-Action: Of Silence and Memory in the Cultural Performance of Generations of Japanese Migrants in a Riverine Town in Brazil”, in: *Mecila Working Paper*, n. 55.
- Toledo, Benedito Lima de (1983): *São Paulo: três cidades em um século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Toledo, Benedito Lima de (1996): *Prestes Maia e as Origens do Urbanismo Moderno*. São Paulo: Empresa das Artes.
- Torino, Giulia (2024): “Mestizo Urbanism: Enduring Racial Intersections in Latin American Cities”. *Journal of Latin American Studies*, [S. l.], vol. 56, n. 1, pp. 37–62.
- Tsing, Anna et al. (2017): *Arts of Living in a Damaged Planet*. Minneapolis/Londres: Minnesota University Press.
- UN-Habitat – United Nations Human Settlements Programme (2010): *São Paulo: A Tale of Two Cities*. Kenya: UN-Habitat Office.

- Vainer, Carlos (2014): “Disseminating ‘Best Practice’? The Coloniality of Urban Knowledge and City Models”, in: Parnell, Susan & Oldfield, Sophie (orgs.). *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*. Londres, UK: Routledge, pp. 658–675.
- Velloso, Gustavo (2020): “História e historiografia do trabalho indígena em São Paulo colonial: balanço, categorias e novos horizontes”. *Rev. hist. Am.*, [S. l.], n. 159, pp. 13–49.
- Vilardaga, José Carlos (2020): “No fluxo do Anhembi-Tietê: o rio e a colonização da capitania de São Vicente nos séculos XVI e XVII”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [online]. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.82993>. Acesso em: 10 jul. 2025.
- Watson, Jini K. (2023): “Writing the Manichean City from Colonial to Global Metropolis”, in: Quayson, Ato & Watson, Jini Kim (orgs.). *The Cambridge Companion to the City in World Literature*. Cambridge University Press, pp. 32–48.
- Young, Robert J. C. (2012): “Postcolonial Remains”, in: Nayar, Pramod (org.). *Postcolonial Studies: An Anthology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 125–143.

CAPÍTULO 11

Segregação urbana em São Paulo: 25 anos depois de “Enclaves fortificados”, de Teresa Caldeira

Bianca Tavorali

Seu elemento arquitetônico mais visível é justamente uma estrutura planejada para impedir a visibilidade: um muro.¹ Com diferentes tamanhos e espessuras, lisos ou adornados com colunas ou recortes que simulam tijolos, ou mesmo com cercas vivas na tentativa

1 Uma versão preliminar do argumento deste texto foi apresentada em inglês no workshop Urban Injustices: Normative Ideas and Practices, realizado pelo Centro de Estudos da Metrópole nos dias 13 e 15 de fevereiro de 2023. Agradeço a Katarina Pitasse Fragoso e Pedro Lippmann pela organização do seminário e pelo convite para a apresentação. Também agradeço os comentários e as perguntas que me ajudaram a lapidar e consolidar algumas ideias desenvolvidas neste texto. A apresentação no seminário foi preciosa por abrir caminho para um diálogo muito generoso com a própria Teresa Caldeira. Foi uma honra comentar algumas ideias deste texto com a própria autora. Agradeço a Eduardo Marques pela ponte. Outra versão do argumento foi discutida no colóquio da research area [Hi]Stories of Conviviality do Mecila – Maria Sibylla Merian Centre, em 21 de agosto de 2023. [Posteriormente este texto foi publicado como “Segregação urbana em São Paulo: 25 anos depois de ‘Enclaves fortificados’, de Teresa Caldeira”, na revista Novos Estudos Cebrap, vol. 42, n. 3, set.-dez. 2023, pp. 407–423. Agradecemos à editora da revista Novos Estudos, Renata Francisco, pela autorização para republicar o texto neste volume. (N.E.)]

de camuflar a concretude das paredes, muros têm a função de demarcar, com clareza, uma fronteira, um dentro e um fora delimitado. No espaço urbano, muros erguem barreiras para quem está posicionado do lado de fora. Impedem acesso, exigem que trajetos sejam redesenhados, bloqueiam a visão do que está além. Já para quem está posicionado do lado de dentro, não só protegem, como também escondem, conferindo privacidade. Garantem a segurança do cercamento e só permitem que cruzem a divisa aqueles que são selecionados. Demarcam, no espaço da cidade, a exclusividade e as hierarquias de status social.

Os muros são marcas distintivas dos condomínios residenciais fechados que começaram a despontar na cidade de São Paulo em meados da década de 1970, ganhando maior força nas duas décadas seguintes. Cercar e murar não são atividades propriamente originais. No entanto, esses empreendimentos imobiliários comportavam o signo do novo. Os conjuntos de casas ou prédios residenciais não são apenas cercados, mas também monitorados e vigiados. As entradas com câmeras exigem identificação por guardas particulares, portões eletrônicos são acionados a partir da autorização mediada entre moradores e seguranças, os acessos principais são comumente pensados para automóveis, e não para pedestres caminhando pela calçada. Acessar seu interior é um ritual de admissão com verificações de diferentes credenciais, no qual impera a lógica da suspeita. Muros e vigilância não guardam apenas casas, mas a tentativa de estabelecer uma nova ordem privada que se apresenta como um mundo à parte do restante da cidade. Esses espaços foram chamados por Teresa Caldeira de “enclaves fortificados”.

Seu primeiro artigo em português sobre o tema foi publicado na edição de março de 1997 da *Novos Estudos* (Caldeira, 1997). Traduzido do original em inglês (Caldeira, 1996b),² “Enclaves fortificados: a nova segregação urbana” (Caldeira, 1997) apresentava uma das partes principais do argumento do que viria a constituir o livro *City of Walls* (Caldeira, 2000b), publicado no ano 2000, concomitantemente com sua tradução para o português, *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo* (Caldeira, 2000a). Não há qualquer exagero na afirmação de que *Cidade de muros* é uma referência incontornável para os estudos urbanos. Ainda que parta da antropologia tanto para conformar o léxico conceitual de sua análise quanto para sustentar o olhar etnográfico minucioso, direcionado a obje-

2 O artigo da *Public Culture* não foi o primeiro que antecipou os argumentos do livro. Ver: Caldeira (1996a) e Caldeira (1996c).

tos tão distintos que abrangem desde relatos de experiências de violência até anúncios imobiliários de novos condomínios fechados, Teresa Caldeira não está presa a um recorte disciplinar específico. A influência do livro extrapola até mesmo esse campo ampliado dos estudos urbanos. Costura, de maneira intrincada e altamente sofisticada, as discussões sobre segurança pública e criminalidade, transformações territoriais, concepções cambiantes de espaço público e privado, faz um acerto de contas com os valores modernos e o grau de efetivação de suas promessas. Não há dúvidas de que *Cidade de muros* é um livro sobre segregação urbana e violência, mas é também um livro fundamental sobre democracia.

O artigo publicado em 1997 apresenta, pela primeira vez em português, a tese de que os condomínios fechados são mais do que uma nova tipologia residencial que passa a ser oferecida pelo mercado imobiliário. Os condomínios instauram uma nova forma de segregação urbana na cidade de São Paulo, o que significa que abrem caminho para novas clivagens da desigualdade social no território. Não é apenas a disseminação de uma forma distinta de morar que se pretende apartada do restante da cidade. Para Caldeira, trata-se de uma escalada da segregação urbana que muda não apenas o jogo de referências das divisões territoriais já estabelecidas, mas também nossas noções de espaço público e planejamento urbano. Se o livro é referência estabelecida, o artigo se tornou, comparativamente, menos conhecido. Revisitá-lo é, por si só, uma oportunidade de voltar a um clássico a partir de novas questões. Clássicos nos permitem ultrapassar os problemas mais imediatos do tempo em que foram escritos ao oferecerem pontos de apoio para a projeção de perguntas de outras conjunturas históricas.

Mas entendo que, além disso, retornar especificamente ao artigo nos permite abrir dois percursos ainda pouco trilhados. Em primeiro lugar, discutir os principais conceitos e pressupostos mobilizados na análise dos enclaves fortificados. Se isso pode parecer uma obviedade, minha impressão é de que os argumentos em torno de *Cidade de muros* foram recepcionados por diversas análises teóricas e empíricas, mas não foram sistematicamente discutidos por uma literatura de comentário.³ Em segundo lugar, há algumas diferenças importantes entre a formulação do artigo de 1997 e o argumento consolidado em *Cidade de muros* alguns anos depois. Uma dessas diferenças diz respeito ao estatuto que os enclaves fortificados

3 Algo semelhante aconteceu com o seminal *Morte e vida de grandes cidades*, de Jane Jacobs. Para essa discussão, ver Tavorali (2019).

adquiriram em São Paulo. Essa me parece ser uma distinção tão central – e tão pouco comentada – que grande parte da minha leitura está baseada em tirar consequências desse deslocamento.

Assim, este capítulo está estruturado em duas partes principais. Na primeira, discuto os pressupostos e conceitos implicados no diagnóstico de que a disseminação dos condomínios fechados passou a constituir um novo padrão de segregação urbana em São Paulo, a partir de “Enclaves fortificados” e com complementações de *Cidade de muros*. Pretendo mostrar como os conceitos mobilizados por Caldeira oferecem uma tipologia para compreender modelos de segregação urbana na história da cidade de São Paulo, combinando com uma dimensão normativa entre padrões de desigualdade. O diagnóstico da autora aponta para o então novo fenômeno de disseminação dos enclaves fortificados, mas também para o problema de continuar a analisar a cidade a partir de categorias assentadas no padrão de segregação dual entre centro e periferia. Também mostro como o modelo dos enclaves é construído por Caldeira como um ataque à vida pública moderna e à democracia, a partir da negação de parte dos valores da modernidade, ainda que preserve alguns de seus elementos centrais.

Na segunda parte do capítulo, analiso o artigo de 1997 em contraposição com o livro para mostrar uma diferença importante de formulação: defendendo que, em “Enclaves fortificados”, o novo padrão de segregação urbana em São Paulo é apresentado como um tipo ideal de inspiração weberiana, mas com dimensão concreta. Esse ponto me leva a ler a análise de Teresa Caldeira a partir de uma postura de descolonização *avant la lettre* para os estudos urbanos brasileiros da época, o que também ajuda a iluminar como raça e gênero são centrais para compreender os enclaves fortificados.

Por fim, levanto algumas perguntas e alguns caminhos possíveis a partir da leitura revisitada.

Uma nova forma de segregação urbana

O artigo de 1997 anuncia seu principal argumento de saída, sem qualquer tipo de preâmbulo:

Nas últimas décadas, a proliferação de enclaves fortificados vem criando um novo modelo de segregação espacial e transformando a qualidade da vida

pública em muitas cidades ao redor do mundo. Enclaves fortificados são espaços privatizados, fechados e monitorados para residência, consumo, lazer ou trabalho. (Caldeira, 1997, p. 155)

Há ao menos quatro pressupostos aqui que merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, o anúncio do novo modelo de segregação espacial pressupõe, necessariamente, uma contraposição em relação a um velho modelo. Apenas a partir dessa passagem inicial, não sabemos qual é a relação precisa entre novo e velho, mas o contraste está colocado desde o início. Em segundo lugar, temos um desdobramento do primeiro pressuposto. Se há um contraste entre um novo modelo de segregação espacial e um padrão antigo, isso significa que o antigo modelo existe. Novamente, à primeira vista parece que estamos diante de uma obviedade sem maiores consequências. No entanto, o ponto que eu gostaria de destacar aqui é o fato de que Caldeira não está falando de segregação *versus* não segregação, mas de diferentes padrões de segregação urbana. Trata-se, portanto, de apontar para novas clivagens no território de uma cidade já dividida. A questão que se coloca é a maneira da divisão, sua forma de organização espacial em um processo histórico já marcado por separações em sua origem. Em terceiro lugar, se estamos falando de um novo modelo, supõe-se que os condomínios fechados se disseminaram de uma tal maneira na cidade que sua presença maciça altera as características fundamentais da divisão territorial em todo o espaço urbano. Por fim, em quarto lugar, como estamos falando de uma passagem, é preciso entender as transformações sociais que nos levaram do velho ao novo, para que a transição possa ser não somente constatada, mas também compreendida a partir de hipóteses explicativas.⁴

4 Como não será possível fazer comentários mais detalhados neste texto, aponto somente o fato de que Caldeira indica quatro transformações necessárias para entender essa passagem, sintetizadas entre as páginas 156 e 158 de “Enclaves fortificados”: (i) a crise econômica da “década perdida” de 1980; (ii) o processo político de abertura e consolidação democrática no Brasil, também na mesma década; (iii) a expansão das atividades do setor terciário em oposição à retração da industrialização; e (iv) “o quarto processo de mudança relaciona-se mais diretamente ao novo padrão de segregação residencial urbana, porque fornece a retórica que o justifica: o crescimento do crime violento e do medo”. A análise do processo de abertura democrática é feita a partir do que a autora chama de seus “efeitos no espaço urbano”: “Desde meados da década de 70, os movimentos sociais organizados por moradores da periferia pressionaram as administrações locais a melhorar a infraestrutura e os serviços públicos de seus bairros, assim como a legalizar inúmeros loteamentos clandestinos e ‘grilados’. Combinada às mudanças promovidas por eleições livres, essa pressão transformou as prioridades da administração local, direcionando para a periferia uma parcela maior do investimento em infraestrutura urbana. Mais ainda, durante duas décadas de disputas em torno da propriedade urbana, os movimentos sociais forçaram os governos municipais a oferecer várias anistias a empreendedores ilegais, que resultaram na regularização de inúmeros lotes

Para explicitar o que haveria de propriamente novo nos condomínios fechados, Caldeira organiza uma breve história dos padrões de segregação urbana de São Paulo:

As formas pelas quais a segregação social se inscreve no espaço das cidades variam historicamente. No começo do século, São Paulo era uma cidade extremamente concentrada e os diferentes grupos sociais viviam próximos uns dos outros, embora em arranjos residenciais radicalmente distintos: os ricos em casas espaçosas, os pobres amontoados nos cortiços. Da década de 40 à de 80, a divisão entre centro e periferia organizou o espaço da cidade. Durante a vigência desse padrão, grandes distâncias separavam diferentes grupos sociais: as classes média e alta ocupavam os bairros centrais e bem equipados em termos de infraestrutura urbana, enquanto os pobres habitavam a precária periferia. (Caldeira, 1997, p. 156)⁵

O primeiro marco temporal é colocado no “começo do século”, o que poderia nos dar a falsa impressão de que haveria um início sem segregação. Como fica mais claro em *Cidade de muros* (Caldeira, 2000a, pp. 213–ss), a escolha pela virada do século – e não, por exemplo, pelo ano de fundação da cidade três séculos antes – se dá em função do crescimento populacional incentivado pelo início da industrialização. Antes disso, talvez fosse mais apropriado qualificar São Paulo a partir das características do que entendemos por aldeia, e não propriamente como uma cidade. A associação também sugere que segregação urbana e crescimento andam de mãos dadas.⁶

Com o advento da industrialização, a outrora sossegada cidade voltada aos serviços e negócios financeiros associados à exportação de café – a atividade econômica dominante no estado de São Paulo até a década de 1930 – foi

e na sua inserção do mercado imobiliário formal. A contrapartida desses processos foi a diminuição da oferta de lotes baratos no mercado” (Caldeira, 1997, p. 157). A análise aponta para efeitos não esperados da demanda por direitos de moradores das periferias. No entanto, a meu ver, tira conclusões causais muito apressadas, especialmente a partir do investimento público nos territórios periféricos e de uma noção de “ilegalidade” que abarca, sem maiores distinções, loteadores, grileiros e movimentos sociais por moradia. Esse é um longo debate, que demandaria uma discussão à parte. Teresa Caldeira tem publicações mais recentes sobre o tema: ver Caldeira (2017).

5 Para uma discussão pormenorizada e com dados que qualificam esses padrões históricos, ver Caldeira (2000a, “São Paulo: três padrões de segregação espacial”).

6 Para uma discussão sobre a correlação entre espraiamento urbano e segregação em São Paulo a partir de uma perspectiva econométrica, ver Ramos e Biderman (2014).

transformada num espaço urbano caótico. Na virada do século, a construção era intensa: erguiam-se novas fábricas uma atrás da outra, e residências que tinham de ser construídas rapidamente para abrigar as ondas de trabalhadores chegando a cada ano. As funções não eram espacialmente separadas, as fábricas eram construídas perto das casas, e comércio e serviço intercalavam-se com residências. (Caldeira, 2000a, p. 213)

A marca desse primeiro padrão de segregação é a concentração espacial. Em outras palavras, a porção territorial de fato ocupada é bastante pequena em termos de área, com alta densidade. Ainda que haja diferenças em relação à localização das residências – “havia uma tendência de a elite ocupar a parte mais alta da cidade – em direção ao espigão central onde se localizaria a Avenida Paulista – e os trabalhadores viverem nas áreas mais baixas” (Caldeira, 2000a, p. 214) –, pobres e ricos viviam próximos uns dos outros. As condições habitacionais marcavam a hierarquia social no espaço, ainda que a distinção não fosse atravessada pelo espaçamento de longas distâncias. Vilas operárias e cortiços coexistiam na vizinhança das casas das elites.

A organização em torno de uma cidade dual, com territórios bem demarcados entre centro e periferia, vai organizar São Paulo apenas a partir da década de 1940. O modelo concentrado dá lugar ao espraiamento e à dispersão, em que crescimento horizontal e densidades mais baixas andam juntos. A classe trabalhadora passa a morar longe das centralidades consolidadas, em loteamentos irregulares onde em grande parte as casas são autoconstruídas e que passam a ser acessíveis por meio da malha de transporte público centrada na expansão de linhas de ônibus.

Esse conjunto de transformações estava no centro das análises de diferentes pesquisadores vinculados ao Cebrap, para quem olhar para a cidade passou a ser indispensável para entender as especificidades de um modelo periférico de acumulação e modernização, tendo as condições de vida dos trabalhadores como fio condutor. *A espoliação urbana*, de Lúcio Kowarick, publicado pela primeira vez em 1979, parte do princípio de que a exploração das relações de trabalho não era suficiente para caracterizar as nossas desigualdades; era preciso complementá-la com a dilapidação das condições de reprodução da força de trabalho, que passavam pelo fato de que moradia, saúde, transporte e saneamento não estavam assegurados, mas também pelas longas distâncias entre o lugar precário de moradia e a centralidade do emprego, que saqueava o tempo livre dos trabalhadores

em extenuantes trajetos casa-trabalho (Kowarick, 1983).⁷ É a partir desse conjunto de preocupações que se coloca o “problema da periferia”, uma questão propriamente urbana, para os diagnósticos mais abrangentes sobre as particularidades do capitalismo brasileiro (Arantes, 2009, pp. 116–ss). Caldeira bebe expressamente nessa fonte e *Cidade de muros* mobiliza esse conjunto de referências em detalhes. Não só as pesquisas e análises do Cebrap eram influentes no campo crítico de maneira geral,⁸ como Teresa Caldeira possuía vínculo formal de pesquisadora com a instituição à época.

No entanto, o ponto da autora é justamente mostrar que essa contraposição entre uma periferia distante, lugar de residência dos pobres, e um centro munido de infraestrutura, lugar de moradia dos ricos, já havia começado a se esfumar:

Nos últimos quinze anos, no entanto, uma combinação de processos – alguns semelhantes ao que estão afetando outras cidades – transformou profundamente o padrão de distribuição de grupos sociais e atividades econômicas no espaço da cidade. São Paulo continua a ser altamente segregada, mas a maneira pela qual as desigualdades se inscrevem no espaço urbano mudou de modo considerável. Nos anos 90, as distâncias físicas entre ricos e pobres diminuíram, ao mesmo tempo que os vários mecanismos para separá-los tornaram-se mais óbvios e complexos. (Caldeira, 1997, p. 156)

Assim, o que Teresa Caldeira diagnostica é um movimento duplo. Em primeiro lugar, o novo fenômeno: a disseminação de condomínios fechados, murados e fortificados, altera os padrões centro e periferia na medida em que os ricos migram de áreas centrais para lugares mais distantes, antes vistos até mesmo como periféricos. Operam, portanto, o movimento contrário ao padrão de segregação urbana até então vigente: saem das áreas de centralidade, mas para um produto imobiliário específico, munido de promessas de segurança, todos os tipos de lazer, áreas verdes e uma ordem privada fechada em si mesma, com pretensões de autossuficiência. Parte das elites deixa, assim,

7 Para uma discussão sobre a atualidade do conceito de espoliação urbana, ver Marques (2017), Feltran (2017) e Tavorali (2020). “A lógica da desordem”, capítulo que é a espinha-dorsal de *A espoliação urbana*, já havia sido publicado antes em Camargo (et al., 1976).

8 Para a importância das análises de Paul Singer, Chico de Oliveira, Lúcio Kowarick, Cândido Procópio Ferreira de Camargo e Fernando Henrique Cardoso na origem da formação do campo dos estudos urbanos, ver Arantes (2009) e, para a relação entre essas análises e a associação entre periferia e ilegalidade, ver Tavorali (2015).

os lugares tradicionais de privilégio social em direção ao autoisolamento em bairros distantes e até mesmo cruza a fronteira municipal. Além disso, passa a morar muito próximo dos mais pobres. Não são poucos os casos em que os muros dos condomínios são lindeiros a favelas e bairros precários. Por isso a noção de enclave: são áreas homogêneas incrustadas em um entorno marcado pela pobreza, encerradas como se fossem fechadas a chave. E por isso também não basta apenas cercar, é preciso munir de equipamentos e vigilância.

O diagnóstico de Caldeira, no entanto, dá um passo a mais – o segundo passo do movimento duplo. Além de apresentar a disseminação de condomínios fechados como um novo padrão de segregação urbana, ela defende que há “a necessidade de refazer o *mapa cognitivo* da segregação social na cidade, atualizando as referências através das quais a vida cotidiana e as relações sociais são entendidas” (Caldeira, 2000a, p. 211; grifo meu). Em outras palavras: não só estamos diante de um novo padrão de segregação urbana, como também de uma espécie de ponto cego das análises sobre a cidade, que continuavam – e talvez ainda continuem – operando como se o padrão centro-periferia estivesse inalterado. Em verdade, muito do diagnóstico intelectual sobre a consolidação do padrão centro-periferia foi formulado justamente no final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, quando os condomínios fechados já eram uma realidade, mas não eram incluídos como elementos estruturantes dessa clivagem. Há, portanto, a constatação de um descompasso entre os conceitos e as transformações urbanas das décadas de 1980 e 1990.

Tabela 1. Síntese dos padrões de segregação urbana em São Paulo, segundo o argumento de Caldeira

Começo do século até 1940	1940 a 1980	1980 em diante
Concentração espacial com alta densidade	Dispersão espacial, com crescimento horizontal para as periferias e densidades mais baixas	Condomínios fechados instauram um novo padrão de segregação urbana
Segregação a partir das tipologias habitacionais, com proximidade de localização da moradia de ricos e pobres	Padrão de segregação dual, a partir da oposição centro-periferia, com longas distâncias entre os lugares de moradia de ricos e pobres	Enclaves fortificados contrariam a oposição centro-periferia, com proximidade entre pobres e ricos, mas com novos mecanismos para manter a separação

Fonte: Elaborado pela autora.

Os marcadores temporais equivalem a uma tipologia de padrões de segregação na história. Eles nos ajudam a compreender os aspectos mais significativos de cada um dos períodos indicados e também caracterizam a contraposição entre velho e novo. No entanto, a pretensão não é apenas descritiva e explicativa. Para Caldeira, há uma escala entre os padrões, o que significa que há normatividade inscrita nessa sucessão de modelos. Dito de maneira direta: o padrão de segregação dos enclaves fortificados é pior do que os que o antecederam. Isso não quer dizer que as divisões anteriores possam ser avaliadas como positivas, pelo contrário. Novamente, não estamos nos movimentando no terreno da segregação *versus* não segregação, mas a partir de diferentes tipos de separações de grupos sociais no espaço, com hierarquias socioterritoriais e impedimentos de acesso a condições de urbanidade na cidade. Ainda assim, o modelo dos enclaves fortificados é avaliado como pior, por comparação.

São várias as razões. A primeira delas se torna evidente na pesquisa empírica levada adiante pela autora a partir de anúncios imobiliários dos condomínios fechados:

A publicidade de imóveis ao expressar/criar estilos de vida das classes médias e alta revela os elementos que constituem os padrões de diferenciação social em vigência na sociedade. Os anúncios não só revelam um novo código de distinção social, mas também tratam explicitamente a separação, o isolamento e a segurança como questões de status. Em outras palavras, eles repetidamente expressam a segregação social como um valor. (Caldeira, 1997, p. 159)

Diferentemente dos outros padrões, o modelo que tem os enclaves fortificados no centro endereça expressamente a separação entre classes e grupos. A segregação urbana é escancarada para se tornar valor de empreendimentos imobiliários afastados que defendem a separação. O isolamento se dá em relação aos mais diferentes elementos: a fuga é em direção ao silêncio e à tranquilidade, à natureza que não está presente nos grandes centros, a um espaço onde há segurança, onde apenas pessoas selecionadas são admitidas, garantindo homogeneidade social. É, portanto, uma recusa da própria cidade, o que não era possível entrever nos padrões de segregação urbana anteriores. Pelo contrário, antes as elites escolhiam deliberadamente edificar e viver em bairros construídos para garantir a melhor infraestrutura urbana, atratividade em termos de serviços, comércio e

equipamentos urbanos como parques e praças. A proximidade da centralidade passa a ser um valor abandonado pelas elites a partir da década de 1980. Caldeira classifica esse movimento como um ataque ao espaço público moderno:

Eles não se subordinam nem às ruas e ao espaço público, nem a instituições e edifícios circundantes. Em outras palavras, a relação que estabelecem com o resto da cidade e sua vida pública é de evitação; dão-lhes as costas. Assim, com a sua proliferação, as ruas públicas tornam-se espaços para circulação das elites em seus automóveis e dos pobres a pé ou em transporte coletivo. Andar nas ruas vai se tornando um sinal de classe em muitas cidades ou zonas urbanas, uma atividade que as elites estão abandonando. Para estas elites, não apenas as ruas deixam de ser espaços de sociabilidade, como também é necessário assegurar que a vida das ruas, com sua heterogeneidade e imprevisibilidade, fique fora de seus enclaves. (Caldeira, 1997, p. 164)

Os principais elementos da vida pública moderna são negados:

A primazia das ruas e sua abertura; a circulação livre de multidões e veículos; os encontros impessoais e anônimos entre pedestres; o lazer e os encontros públicos em ruas e praças; e, sobretudo, a presença de pessoas de diferentes origens sociais circulando e observando os que passam, olhando as vitrines, fazendo compras, frequentando cafés ou bares, tomando parte em manifestações políticas ou usando os espaços que foram durante muito tempo desenhados especialmente para o entretenimento das massas (passeios públicos, parques, estádios, pavilhões de exposições). (Caldeira, 1997, p. 164)

Mas a posição de Caldeira não é ingênua. Constatar o ataque aos valores modernos de abertura, liberdade e igualdade de direitos não significa defender que esses mesmos valores fossem plenamente realizados anteriormente. Ainda que não fossem inteiramente concretizados, não haviam perdido seu lugar de referência, o que garantia um ponto de apoio à crítica imanente, ou seja, era possível contrapor os valores de abertura e igualdade à separação de classes na cidade e explorar a contradição entre promessa e realidade. A segregação urbana só é um problema a ser combatido se houver ideais orientadores de integração. Quando a segregação passa a ser um valor defendido abertamente, é também a desigualdade social que passa

a ser defendida abertamente. Dessa forma, o novo padrão de segregação urbana instaurado pelos enclaves fortificados representa, como nenhum outro padrão anterior, um ataque direto à democracia.

No entanto, do ponto de vista dos princípios do planejamento moderno, o argumento de Caldeira é sofisticado ao mostrar que não se trata de uma negação simples, uma tabula rasa. Os enclaves fortificados conservam elementos centrais do planejamento moderno ao mesmo tempo que outros são negados:

Ao se analisar quais elementos da arquitetura e do planejamento urbano modernistas são usados e quais são modificados ou abandonados na nova forma urbana gerada pelos enclaves fortificados, chega-se a uma conclusão clara: os elementos mantidos são aqueles que destroem o espaço público e a vida social moderna (vias expressas – ou seja, ruas socialmente mortas –, construções escultóricas separadas por vazios e desconsiderando o alinhamento das ruas, edifícios voltados para dentro); os elementos modificados ou abandonados são os que pretendem criar igualdade, transparência e uma nova esfera pública (fachadas de vidro, uniformidade no desenho, ausência de delimitação material como muros e cercas). (Caldeira, 1997, p. 168)

A modernidade da via expressa encontra, no plano do espaço construído, o ataque aos ideais de abertura, liberdade e igualdade. Como afirma a autora, em uma cidade de muros, esses valores não se apresentam nem mesmo como ficção. Mas os enclaves fortificados não são simplesmente antimodernos. Preservam elementos da modernidade ao mesmo tempo que outros valores modernos são negados, o que revela sua complexidade.

Uma vez que os pressupostos conceituais do diagnóstico de Caldeira foram discutidos, passo à leitura que compara o estatuto da segregação urbana em São Paulo entre a formulação de 1997 e *Cidade de muros*.

O lugar de São Paulo: uma perspectiva de descolonização

O novo padrão de segregação urbana não era específico de São Paulo. Diversas outras cidades no mundo enfrentavam o mesmo tipo de transfor-

mação, em que elites e mercado imobiliário passaram a produzir e demandar formas de morar em condomínios fechados distantes das centralidades consolidadas. Trata-se, portanto, de um fenômeno internacional com ancoragem local, com especificidades em cada cidade diferente. Tanto em “Enclaves fortificados” como em *Cidade de muros*, Teresa Caldeira se vale das experiências de São Paulo e Los Angeles como pontos de apoio para sua análise, sem deixar de mencionar outros centros urbanos que também viam crescer o número de ordens privadas e cercadas em seus territórios.

No entanto, a contraposição entre o artigo (de 1997) e o livro (de 2000) revela uma diferença fundamental em relação ao estatuto dessa comparação ou, dito de outra forma, em relação ao lugar que São Paulo ocupa no diagnóstico mais amplo sobre o fenômeno da disseminação de condomínios fechados em diversas cidades do mundo. Logo no início de “Enclaves fortificados”, é possível ler:

Para discutir essas transformações, este artigo analisa o caso de São Paulo e toma Los Angeles como comparação. Em São Paulo, a maior região metropolitana de uma sociedade com uma das piores distribuições de renda do mundo, a desigualdade social é óbvia e os processos de segregação espacial são *particularmente visíveis, expressos sem disfarce ou sutileza*. Na São Paulo contemporânea, com seus altos muros e grades, porteiros e seguranças privados armados, tecnologias de vigilância de toda sorte (câmeras de vídeo, cercas elétricas sobre os muros, portões eletrônicos etc.) e com seus contrastes impressionantes de riqueza ostensiva e extrema pobreza, muitas vezes vivendo lado a lado, o *novo padrão de segregação espacial revela-se com clareza*. Analisar a *forma exagerada* de um processo é uma maneira de iluminar algumas de suas características que poderiam passar despercebidas noutras situações. É como olhar uma *caricatura*. Assim, o *caso extremo* de segregação espacial de São Paulo ajuda a detectar um padrão que vem se espalhando por cidades no mundo todo, entre elas Los Angeles, ainda que geralmente de forma menos severa e explícita. (Caldeira, 1997, p. 156; grifos meus)

Nessa passagem, Caldeira aponta para o fato de que o padrão de segregação urbana instaurado pela disseminação dos enclaves fortificados é mais evidente e claro em São Paulo. Os contrastes são mais nítidos, a desigualdade social é mais óbvia e extrema. As transformações em São Paulo oferecem uma lente de análise para olhar processos espaciais semelhantes

em outras cidades, inclusive Los Angeles. Leio essa caracterização do novo padrão de segregação urbana de São Paulo como um *tipo ideal* no sentido weberiano.

Para Weber, os tipos ideais conformam um quadro de pensamento que não pretende realizar uma simples decomposição descritiva do mundo à nossa volta, mas antes produzir conceitos a partir dos quais se torna possível medir “a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importantes, com o qual esta é *comparada*” (Weber, 2006). Se meramente reproduzissem, de maneira exemplar, o objeto ou fenômeno que se quer compreender, não serviriam como ferramenta de medição da realidade, não teriam utilidade para a ampliação do conhecimento, já que se confundiriam eles mesmos com a realidade. É por isso que Weber afirma que “podemos conferir a forma de tipo ideal com o auxílio da abstração e da *acentuação* de determinados elementos seus, conceitualmente essenciais” (Weber, 2006; grifo meu). No trecho de “Enclaves fortificados”, a segregação urbana de São Paulo é retratada como exagerada, quase uma caricatura – e, por isso mesmo, tem o condão de iluminar com mais clareza aspectos importantes não tão visíveis nas desigualdades territoriais de outras cidades. Serve, portanto, como uma lente de análise e um ponto de apoio para compreender o fenômeno dos enclaves fechados no mundo inteiro, e não somente na própria cidade de São Paulo. Funciona como um tipo ideal na medida em que pode ser utilizada como meio de comparação com a realidade.

Há, no entanto, algumas diferenças importantes em relação ao pensamento weberiano. Se, para Weber, as acentuações são produzidas por quem tem a pretensão de compreender o mundo, aqui o exagero é dado pela própria realidade da segregação urbana de São Paulo. Seria, portanto, uma espécie de tipo ideal *concreto*, ainda que essa formulação possa parecer uma contradição em termos, já que um dos pontos centrais da construção de tipos ideais é a não aderência à realidade.⁹ Além disso, Weber recusa expressamente a proposta de utilizar tipos ideais para empreender análises normativas, o que também marca uma diferença significativa em relação ao uso feito por Caldeira.

⁹ Para uma discussão sobre os usos não convencionais dos tipos ideais feitos por György Lukács, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, especialmente no que diz respeito à recusa da separação kantiana entre fenômeno e coisa em si que está pressuposta na abordagem weberiana, ver Hearn (1975). Agradeço a Jonas Medeiros por chamar minha atenção para a história de apropriações materiais dos tipos ideais.

Se minha leitura se sustenta e a segregação urbana em São Paulo pode ser entendida como um tipo ideal concreto, no sentido de que oferece a clareza e o exagero para compreender processos semelhantes em outras cidades, ela serve de quadro de pensamento inclusive para cidades do Norte Global, como Los Angeles, tida como referência incontestável para os estudos sobre segregação espacial. Estamos, portanto, diante de uma virada: não é Los Angeles que é a lente de análise para compreender São Paulo, mas é a segregação urbana de São Paulo que se torna ferramenta para entender os processos de diferenciação territorial que ocorrem em Los Angeles. Defendo, assim, que Teresa Caldeira opera uma espécie de virada epistemológica de descolonização *avant la lettre* para os estudos urbanos,¹⁰ ainda que não a anuncie expressamente dessa forma nem dialogue com a literatura específica.

É curioso que esta abordagem tenha sido reformulada em *Cidade de muros*. No livro, Caldeira aponta para o fato de que os enclaves fortificados de São Paulo não são “invenção original, mas partilham várias características com os CIDs (*common interest developments* ou incorporações de interesses comuns) e subúrbios americanos” (2000a, p. 261), apontando para suas diferenças. O argumento está mais centrado em mostrar que “o padrão de segregação de São Paulo não é algo único, mas já bem difundido” (Caldeira, 2000a, p. 302) em outras cidades. É apenas nas últimas páginas do livro que uma formulação atenuada é apresentada, o que enfraquece sua posição no argumento de *Cidade de muros*:

Primeiro, vários dos instrumentos usados para impor segregação em várias cidades pelo mundo parecem ter sido desenvolvidos primeiramente em Los Angeles e sua região metropolitana. Considera-se mesmo que alguns desses instrumentos conferem à região seu caráter distintivo. Nesse sentido, eles são mais evidentes em L.A. que em outros lugares e podem nos ajudar a entender o processo que ainda está se desenvolvendo em cidades como São Paulo. Segundo, o espaço público não moderno de Los Angeles é menos explicitamente incivil que o de São Paulo e algumas de suas práticas de segregação podem não ser perceptíveis imediatamente. *Nesse sentido, São Paulo oferece a forma mais clara e pode guiar a percepção de características de Los Angeles.* (Caldeira, 2000a, p. 328; grifos meus)

10 Opto pelo termo “descolonização” por ser suficientemente abrangente, diferentemente de outros termos vinculados a movimentos bem localizados na história do pensamento e a autoras e autores específicos.

Entendo que, nesse caminho de revisita a uma das referências clássicas dos estudos urbanos a partir de questões atuais, a perspectiva oferecida pelo artigo se mostra mais interessante do que a formulação do livro. Não só porque evidencia uma postura de descolonização que não era nada trivial nesse debate na década de 1990, mas também porque ressaltar essa abordagem nos ajuda a iluminar outros aspectos pouco discutidos do próprio diagnóstico de Teresa Caldeira.

Grande parte dos nossos conceitos para pensar a segregação urbana tem origem na sociologia estadunidense, com especial influência da Escola de Chicago (Villaça, 2011). No entanto, se a dimensão racial é reconhecida como estruturante das clivagens da desigualdade territorial nas cidades estadunidenses, com políticas explícitas de separação e *redlining* (Massey; Denton, 1993), o mesmo não ocorreu nas cidades brasileiras, o que também eclipsou a dimensão racial.¹¹ Haroldo Torres e Renata Bichir afirmam que a sociologia urbana brasileira confundiu, originariamente, a segregação com os conceitos de pobreza e desigualdade (Torres e Bichir, 2009). No entanto, se levarmos a sério a posição de descolonização, vamos ver que raça e gênero estão mais do que presentes na análise de Caldeira, sem reproduzir o debate estadunidense, o que não faria sentido do ponto de vista da realidade das cidades brasileiras:

Outra cena reveladora é uma entrevista em inglês com um morador de uma *edge city* americana, que cita como um dos motivos para se mudar para lá o fato de que gostaria de viver numa comunidade racialmente integrada. Esta observação é adulterada nas legendas em português, em que se lê que sua comunidade tem “muita gente interessante” – em São Paulo, a imagem de um condomínio com moradores negros certamente não o tornaria atrativo às elites. Para as classes altas paulistas, os modelos do Primeiro Mundo são bons na medida em que podem ser adaptados para incluir o controle completo (especialmente dos pobres) e a erradicação da heterogeneidade racial e social. (Caldeira, 1997, p. 163)

Nos enclaves fortificados de São Paulo, a homogeneidade social é também racial. Mas o isolamento não se sustenta inteiramente, na medida em que “as classes média e alta estão criando seu sonho de independência

¹¹ Os trabalhos recentes de Danilo França são fundamentais para incorporar a raça ao diagnóstico da segregação urbana em São Paulo. Ver França (2017, 2018).

e liberdade – tanto da cidade e de sua mistura de classes quanto das tarefas domésticas cotidianas – à base de serviços prestados por trabalhadores pobres” (Caldeira, 1997, p. 163). E não se trata apenas de uma clivagem de classe: são em sua maioria mulheres não brancas, cuja entrada nos condomínios passa por dinâmicas específicas de vigilância:

O método básico de controle é direto e inclui dar poder a certos trabalhadores para que controlem outros. Em vários condomínios, tanto os empregados do condomínio quanto os empregados domésticos das diferentes famílias (mesmo aqueles que moram lá) precisam mostrar seu cartão de identificação para entrar e sair do condomínio. Frequentemente, eles e seus pertences pessoais são revistados nas portarias. Esse controle normalmente supõe homens controlando mulheres. (Caldeira, 1997, p. 161)

Assim, o diagnóstico de que haveria uma nova segregação urbana em São Paulo a partir da disseminação de enclaves fortificados ganha novas dimensões. Ele é ferramenta de análise para diferentes cidades no mundo, inclusive para aquelas em que a instauração dos condomínios se deu antes, do ponto de vista do registro temporal. É a segregação de São Paulo que ilumina processos de demarcação de desigualdades territoriais em outros centros urbanos, que, como um tipo ideal concreto, fornece a chave para ler essas transformações. Além disso, os enclaves fortificados de São Paulo não são apenas murados, monitorados e privatizados. Eles deixam clara a pretensão de homogeneidade social, que também é racial e branca. No entanto, não conseguem forjar uma rigidez absoluta entre dentro e fora por dependerem de trabalhadores pobres, em sua maioria mulheres não brancas, cuja admissão nos enclaves é rigidamente controlada.

Perguntas e caminhos

Passados mais de 25 anos, muita coisa mudou no debate sobre segregação urbana em São Paulo. A partir de meados dos anos 2000, estudos têm defendido a necessidade de metrificação da segregação, a partir de índices de dissimilaridade e outros índices de concentração espacial, com uso de metodologias de georreferenciamento (Torres, 2004; Torres et al., 2003).

Heterogeneidades intraurbanas têm sido destacadas a partir de diferentes indicadores, entre eles a localização dos lugares de moradia, mas não só (Nery; Souza e Adorno, 2019).¹² Ainda que as metodologias contrastem com o estudo empírico qualitativo realizado por Teresa Caldeira, há diversas perguntas e caminhos que podem ser trilhados a partir desta releitura de “Enclaves fortificados”. Organizo alguns deles aqui, sem pretender ser exaustiva.

Em primeiro lugar, diante das mudanças que ocorreram desde a publicação do artigo, ainda faz sentido entender que a segregação urbana de São Paulo pode servir de lente de análise – ou de tipo ideal concreto – para compreender outras cidades do mundo? Diante deste momento de crise, em que cidades como Los Angeles têm uma das maiores populações em situação de rua do mundo, altíssimos valores de aluguel e uma crise habitacional aguda, é possível que São Paulo continue a iluminar a compreensão dos processos de cristalização das desigualdades no território urbano, na medida em que esse tipo de miséria já é produzido há muito entre nós, ainda que com arranjos e causas que não necessariamente coincidem com as das cidades do Norte Global.

Além disso, a própria forma dos condomínios fechados se alterou substancialmente. Não é apenas um produto imobiliário das elites ou classes médias: não são poucos os empreendimentos para a faixa de menor renda do Programa Minha Casa Minha Vida que se organizam a partir da tipologia do condomínio fechado.¹³ Quais são os novos padrões territoriais dos condomínios fechados voltados para a população mais pobre? Há proximidade entre os enclaves fortificados dos anos 1990 e os produzidos pela política habitacional? Estamos diante de um novo padrão de segregação residencial ou a quantidade de condomínios para os mais pobres não é significativa para alterar a clivagem no território da cidade e de suas fronteiras intermunicipais? Levar essas questões adiante exigiria dispor de dados atualizados do Censo, pois os dados de 2010 são anteriores à implementação do Minha Casa Minha Vida. Isso vale para pensar o lugar de moradia de acordo com raça e gênero, além de outras clivagens estruturantes. Se a noção de segregação é relacional – de um grupo em relação a

¹² Ver também o Mapa da Desigualdade (2022), publicado anualmente pela Rede Nossa São Paulo.

¹³ Para empreendimentos de condomínios fechados na Região Metropolitana de São Paulo e municípios vizinhos, ver: Nisida et al., 2015; Grisotto, 2018.

outro –, é preciso atualizar os deslocamentos tanto dos mais ricos quanto dos mais pobres.

Como pensar o espaço público e a sociabilidade urbana a partir de gerações que nasceram e foram criadas em condomínios fechados? Não é à toa que Teresa Caldeira também escreveu sobre os rolezinhos e a apropriação de espaços da cidade (Caldeira, 2014). É, segundo a própria autora, uma reivindicação de direito à cidade e uma tentativa de desestabilizar rituais pouco visíveis de bloqueios e admissão em espaços públicos e em espaços privados abertos ao público em São Paulo.

O olhar renovado para os trabalhos seminais de Teresa Caldeira certamente abre novos caminhos para discutir padrões de segregação urbana nas cidades brasileiras e de todo o mundo, o lugar dos valores modernos no planejamento urbano, as transformações dos espaços públicos e privados. Mas, especialmente, Caldeira nos lembra a todo tempo que essa não é apenas uma questão para os estudos urbanos ou para a sociologia da violência: compreender os padrões de segregação urbana é nos perguntarmos sobre a democracia na vida cotidiana nas cidades.

Referências

- Arantes, Pedro (2009): “Em busca do urbano: marxistas e a cidade de São Paulo nos anos de 1970”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 28, n. 1.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (1996a): “Building up Walls: The New Pattern of Spatial Segregation in São Paulo”. *International Social Science Journal*, vol. 48, n. 147.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (1996b): “Fortified Enclaves: The New Urban Segregation”. *Public Culture*, vol. 8, n. 2.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (1996c): “Un nouveau modèle de ségrégation spatiale: les murs de São Paulo”. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 147.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (1997): “Enclaves fortificados: a nova segregação urbana”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 47, n. 1.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2000a): *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp/Editora 34.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2000b): *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2014): “Qual a novidade dos rolezinhos? Espaço público, desigualdade e mudança em São Paulo”. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 33, n. 1.

- Caldeira, Teresa Pires do Rio (2017): "Peripheral Urbanization: Autoconstruction, Transversal Logics, and Politics in Cities of the Global South". *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 35, n. 1.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de et al. (1976): *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo: Loyola.
- Feltran, Gabriel (2017): "A atualidade de a espoliação urbana". *Novos Estudos Cebrap* [Blog]. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/a-atualidade-de-a-espoliacao-urbana>. Acesso em: 26 fev. 2023.
- França, Danilo Sales do Nascimento (2017): *Segregação racial em São Paulo: residências, redes pessoais e trajetórias de negros e brancos no século XXI*. (Tese) Doutorado em sociologia. São Paulo: PPGS/Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- França, Danilo Sales do Nascimento (2018): "Desigualdades y segregación residencial por raza y classe". *Andamios*, vol. 15, n. 36, 2018.
- Grisotto, Daniel (2018): *Morar murado: o dia a dia em um condomínio fechado da Faixa 1 do Programa Minha Casa Minha Vida em Piracicaba (SP)*. (Dissertação) Mestrado em habitat. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Hearn, Francis (1975): "The Dialectical Uses of Ideal-Types". *Theory and Society*, vol. 2, n. 4.
- Kowarick, Lúcio (1983): *A espoliação urbana*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Marques, Eduardo (2017): "A espoliação urbana e o campo dos estudos urbanos no Brasil". *Novos Estudos Cebrap* [Blog]. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/a-espoliacao-urbana-e-o-campo-dos-estudos-urbanos-no-brasil>. Acesso em: 26 fev. 2023.
- Massey, Douglas S. & Denton, Nancy A. (1993): *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nery, Marcelo Batista; Souza, Altay Alves Lino de & Adorno, Sergio (2019): "Os padrões urbano-demográficos da capital paulista". *Estudos Avançados*, vol. 33, n. 97.
- Nisida, Vitor Coelho et al. (2015): "A inserção urbana dos empreendimentos do Programa Minha Casa Minha Vida na escala local: uma análise do entorno de sete conjuntos habitacionais", in: *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 17, 2.
- Ramos, Frederico Roman & Biderman, Ciro (2014): "Urban Sprawl and Spatial Segregation in São Paulo Metropolitan Region", in: *Encontro Nacional de Economia*, 41, 2013. Foz do Iguaçu. Anais... Niterói: Anpec.
- Rede Nossa São Paulo (2022): "Mapa da Desigualdade". Disponível em: <https://www.nossasaopaulo.org.br/campanhas/#13>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Tavolari, Bianca (2015): *Direito e cidade: uma aproximação teórica*. (Dissertação) Mestrado em Direito. São Paulo: Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo, São Paulo: USP.
- Tavolari, Bianca (2019): "Jane Jacobs: contradições e tensões". *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 21, n. 1.

- Tavolari, Bianca (2020): “A desordem como método”. *Quatro Cinco Um*, n. 39. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/colunas/as-cidade-as-coisas/a-desordem-como-metodo>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- Torres, Haroldo da Gama (2004): “Segregação residencial e políticas públicas: São Paulo na década de 1990”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 54.
- Torres, Haroldo da Gama & Bichir, Renata Mirandola (2009): “Residential Segregation in São Paulo: Consequences for Urban Policies”, in: Roberts, Bryan R. & Wilson, Robert H. (orgs.). *Urban Segregation and Governance in the Americas*. Nova York: Palgrave MacMillan.
- Torres, Haroldo da Gama et al. (2003): “Pobreza e espaço: padrões de segregação em São Paulo”. *Estudos Avançados*, vol. 17, n. 47.
- Villaça, Flávio (2011): “São Paulo: segregação urbana e desigualdade”. *Estudos Avançados*, vol. 25, n. 71.
- Weber, Max (2006): *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática.

Sobre as autoras e os autores

Arjun Appadurai é professor emérito de Mídia, Cultura e Comunicação na Universidade de Nova York. Ele também ocupou cátedras na Universidade da Pensilvânia, na Universidade de Chicago, na Universidade de Yale, na The New School e na Universidade de Nova York. É autor ou editor de 15 livros e de mais de 150 artigos. É um especialista amplamente reconhecido em globalização, mídia, cidades e democracia. Atualmente, vive em Berlim e, em 2026, é titular da cátedra Niklas Luhmann Visiting Chair em teoria social na Universidade de Bielefeld.

Talja Blokland obteve seu doutorado em 1998 pela Universidade de Amsterdã. Desde 2009, é professora de sociologia urbana na Universidade Humboldt de Berlim, onde também dirigiu o Centro Georg Simmel de Estudos Urbanos. Como socióloga urbana, seu trabalho se concentra nas desigualdades urbanas e em como a vida nas cidades promove a segregação social e espacial. Estuda como a confiança, a segurança e os entendimentos compartilhados sobre a vida urbana emergem. Escreveu extensivamente sobre temas relacionados à convivialidade, incluindo familiaridade pública, comunidade como prática urbana e zonas de conforto urbanas. É autora de *Community as Urban Practice* (Polity Press, 2017), entre outros livros.

Eugenia Brage é doutora em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (Conicet). Durante o doutorado, realizou estágios de pesquisa no Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Desenvolveu estudos de pós-doutorado no Instituto de Pesquisas Gino Germani (IIGG, UBA), com bolsa do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), e na Universidade de São Paulo (Centro de Estudos da Metrópole), com bolsa da Fapesp e foi Junior Fellow Mecila em 2023. Atualmente, é pesquisadora de pós-doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, da Unicamp. Desenvolve uma pesquisa sobre práticas de saúde e (re)produção da vida entre migrantes e refugiades LGBTQIA+ em São Paulo. Sua linha de pesquisa abrange as mobilidades Sul-Sul, a antropologia da saúde e os cuidados, a partir de perspectivas feministas interseccionais, com foco nas práticas terapêuticas, nas formas de organização e de (re)produção da vida. Integra diversos grupos de pesquisa, como o GT Clacso Migrações e Fronteiras Sul-Sul, o Observatório Saúde e Migração, entre outros, e participa de diversos projetos de pesquisa. Foi selecionada para o cargo de pesquisadora assistente no Conicet.

Susana Durão é Professora Livre em Antropologia no IFCH na Unicamp, pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos de Políticas Públicas (NEPP) e bolsista produtividade CNPq. Foi pesquisadora Visitante Sênior no Mecila e pesquisadora visitante no Global South Studies Center na Universidade de Colônia. Desde 2024, Durão coordena o programa de extensão e pesquisa “Magüta: Justiça, Segurança e Violência no Alto Solimões, Amazônia” apoiado pela Pró-Reitoria de Extensão, Esportes e Cultura da Unicamp. Tem obra publicada sobre segurança pública, privada, políticas públicas de segurança, policiamentos plurais e policiamentos comunitários.

Gabriel Feltran é diretor de pesquisa no Centre National de la Recherche Scientifique e professor titular da Sciences Po, em Paris. Foi pesquisador convidado na Universidade de Oxford (2019), na Universidade Humboldt (2017, Kosmos Fellow) e no CIESAS Golfo (2015). É autor de *The Entangled City: Crime as Urban Fabric in São Paulo* (Manchester University Press, 2020), organizador de *Stolen Cars: A Journey Through Sao Paulo's Urban Conflict* (Wiley SUSC Series, 2022) e de *Irmãos: uma história do PCC* (Com-

panhia das Letras, 2018), adaptado na série documental *PCC: Poder secreto* (HBOMax 2022).

Tilman Heil é Professor Visitante de Antropologia na Katholieke Universiteit Leuven, na Bélgica. Também atuou como docente no Departamento de História Ibérica e Latino-Americana da Universität zu Köln, na Alemanha, e foi pesquisador de pós-doutorado do Mecila, onde coordenou a área de pesquisa [Hi]Stories of Conviviality entre 2020 e 2025. Tilman é doutor em Antropologia Social e Cultural e mestre em Estudos Interdisciplinares de Migração, ambos pela University of Oxford. Até 2020, realizou uma FWO Marie Skłodowska-Curie Fellowship no Centro de Pesquisa sobre Interculturalidade, Migração e Minorias do Departamento de Antropologia da Katholieke Universiteit Leuven. Desde sua tese de doutorado, vem refinando a noção de convivialidade em seu livro *Comparing Conviviality* como um processo de interação, negociação e tradução do qual emergem formas mínimas e frágeis de socialidade. Ele tem abordado situações de pluralidade étnica e religiosa e de multilinguismo.

Cecilia Nuria Gil Mariño é doutora em História e mestre em Estudos de Teatro e Cinema Argentino e Latino-Americano pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora assistente do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet). Foi bolsista de pós-doutorado da Fundação Alexander von Humboldt no Instituto Luso-Brasileiro da Universidade de Colônia (Köln), onde colabora como pesquisadora convidada em diferentes projetos. Em 2023, foi Senior Fellow do Mecila. Suas pesquisas, contempladas com bolsas na Argentina, no Brasil e na Alemanha, abordam, a partir de uma perspectiva transdisciplinar e interseccional, as relações entre o cinema argentino e brasileiro, questões de gênero e violência no cinema, estudos de públicos e as problemáticas e dinâmicas dos acervos cinematográficos da região e suas práticas. É autora de *O mercado do desejo: tango, cinema e cultura de massas na Argentina dos anos 1930* (Teseo, 2015) e *Negócios de cinema: circuitos do entretenimento, diplomacia cultural e Nação nos primórdios do cinema sonoro na Argentina e no Brasil* (UNQ, 2019), ambos premiados.

Izadora Xavier do Monte foi pesquisadora júnior no Mecila e no IRC-Scripts entre 2020 e 2021. É doutora em sociologia pela Université de

Paris 8 e mestre pela École des Hautes Études en Sciences Sociales e pela Universidade de Brasília. Atuou como docente na Universidade de Brasília, na Université de Paris 8 e na Université de Lille. Atualmente é docente do curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba.

Ramiro Segura é pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones y Técnicas (Conicet) com sede na Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales da Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UMSAM) e integrante do Laboratorio de Estudios en Cultura y Sociedad (LECyS) da Universidad Nacional de La Plata. Atua como Professor na Universidad Nacional de La Plata e na Universidad Nacional de San Martín. É doutor em ciências sociais e licenciado em antropologia. Foi pesquisador de pós-doutorado na rede *desigualdades.net*, com sede na Freie Universität (FU) Berlim, e investigador visitante no Centro de Estudios Latino-Americanos e Caribenhos (Clacs) da Brown University e no Global South Studies Center (GSSC) da Universität zu Köln. É especialista na área de antropologia urbana e Pesquisador Associado do Mecila. É autor dos livros *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana* (San Martín: Unsam Edita, 2015) e *Las ciudades y las teorías. Estudios sociales urbanos* (San Martín: Unsam Edita, 2021) e coeditor dos livros *La vida política en barrios populares de Buenos Aires* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), *Segregación y diferencia en la ciudad* (Quito: Flacso, 2013), *Hacerse un lugar. Circuitos e trajetórias juvenis em ambientes urbanos* (Buenos Aires: Biblos, 2015) e *Experiencias metropolitanas. Clase, movilidad y modos de habitar en el sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires* (Buenos Aires: Teseo, 2021).

Bianca Tavorali é mestre e doutora em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Tem graduação em Direito e em Filosofia, ambas cursadas na Universidade de São Paulo. É pesquisadora e coordenadora de seminários do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Cebrap e é *principal investigator* no Maria Sibylla Merian Centre – Mecila. Foi professora no Insper entre 2018 e 2023, tendo participado da equipe que criou a graduação em Direito da instituição. No Insper, coordenou o Núcleo de Questões Urbanas e coordenou o Observatório do Plano Diretor. Foi professora visitante na Universidade de St. Gallen, na Suíça, entre 2018 e 2023. Foi pesquisadora do Laboratório de Direito à Cidade (LabCidade) da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade

de São Paulo entre 2014 e 2016. Na graduação em Direito na Universidade de São Paulo, foi bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET Sociologia Jurídica. Coordena a seção *As cidades e as coisas* na revista *Quatro Cinco Um*.

Simone Toji é doutora em Antropologia Social pela Universidade de St Andrews, mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. É autora da monografia intitulada *The Immensity of being Singular: Approaching Migrant Lives through Resonance* (HAU Books, 2023). Foi Mercila Junior Fellow em 2022 e Newton International Fellow pela British Academy na Universidade de Sheffield entre 2023 e 2025. Atualmente é Fellow pelo programa inherit, da Universidade Humboldt de Berlim, bem como é servidora do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Seus projetos exploram questões relacionadas a estudos de migração, etnografia, estudos urbanos, memória e patrimônio cultural.

Este livro foi composto em tipo Crimson
(11,5/15 pt) e Roboto, impresso pela DPrint
Gráfica em São Paulo no mês de agosto de
2026, miolo em papel offset 75g/m², capa
em cartão triplex 300g/m².

Os processos urbanos constituem um terreno fértil para pensar formas contemporâneas de diferença e convivência, sensíveis tanto às assimetrias quanto às colaborações entre agentes humanos, não humanos e mais que humanos. Diante dos contextos pós-coloniais e dos limites do multiculturalismo, no entanto, torna-se necessário repensar as geografias da teoria urbana e analisar as ligações entre convivialidade e desigualdade não “na” ou “da”, mas “a partir da” América Latina. Nesse sentido, em vez de tratar as cidades latino-americanas como simples cenários ou receptoras da ação social, os capítulos deste livro analisam temas como o racismo estrutural na formação dos bairros, as trajetórias juvenis no crime organizado e os impactos da militarização sobre as mulheres, evidenciando os processos sociais e políticos que moldam os territórios urbanos. A partir de perspectivas situadas e críticas, a obra oferece uma contribuição relevante para os estudos urbanos e migratórios e para o conceito de convivialidade a partir do Sul Global.

HUCITEC EDITORA
PARA VOCÊ LER E RELER



Mecila

ISBN: 978-85-8404-596-9

