

Patrimônio, cidades e memória social

ORG. URPI MONTOYA URIARTE E MARIA EUNICE MACIEL

ABA PUBLICAÇÕES



Patrimônio, cidades
e memória social

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo César Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Niño El Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

ABA PUBLICAÇÕES

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidente

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Vice-Presidente

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) - in memoriam
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/
UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Apoio



Patrimônio, cidades e memória social

ORG. URPI MONTOYA URIARTE e MARIA EUNICE MACIEL

Salvador
EDUFBA, ABA Publicações
2016

2016, Autores.

Direitos dessa edição cedidos à EDUFBA.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico Luciana Facchini

Revisão Letícia Rodrigues

Normalização Equipe Edufba

Editoração Alécia Barbosa Corujas

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Patrimônio, cidades e memória social / Org. Urpi Montoya Uriarte e Maria Eunice Maciel. – Salvador : EDUFBA : ABA , 2016.
405 p.

ISBN 978-85-232-1502-6

1. Sociologia urbana. 2. Antropologia urbana. 3. Política urbana. 4. Patrimônio cultural. 5. Identidade social. I. Uriarte, Urpi Montoya. II. Maciel, Maria Eunice

CDD - 771.409

Editora filiada a



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Sumário

7 Apresentação

Ruben George Oliven

9 Introdução

Urpi Montoya Uriarte e Maria Eunice Maciel

PARTE 1

Contribuições etnográficas para a leitura dos espaços urbanos

27 Rua e ruas: imagens, leituras e etnografias

Urpi Montoya Uriarte

53 Taxistas e quilombos contemporâneos: experimento analítico sobre a noção de território em contextos metropolitanos (Salvador/BA e Porto Alegre/RS)

Cíntia Beatriz Müller e Edmundo Fonseca Machado Júnior

73 Remoção de populações em meio urbano: princípios, tecnologias e a mediação dos impactos a partir de Porto Alegre

Juliana Mesomo e Arlei Sander Damo

95 Antropologia da memória de bairros de “vocação” industrial “em crise”

Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert

123 A memória em crise na cidade do Salvador

Ordep Serra

141 “Aqui antes só existia a maré”: notas etnográficas sobre memória coletiva e políticas do espaço na região de Alagados

Lorena Volpini

PARTE 2

Contribuições etnográficas para a crítica aos processos de patrimonialização

169 Bordejos, tensões e resistência: o tombamento do Saveiro Sombra da Lua

Antônio Marcos de Oliveira Passos

- 189** O samba de roda do Recôncavo baiano para além do Recôncavo: patrimônio e territorialidade

Breno Trindade da Silva

- 211** Cultura e suas demandas pela patrimonialização: sentidos para a antropologia (visual)

Fernando Firmo

- 231** O “imaterial” enquanto representação: inventário dos ofícios tradicionais do Centro Histórico de Belém/PA

Larissa Maria de Almeida Guimarães

PARTE 3

Contribuições etnográficas para os estudos sobre memória social e maneiras de viver nas cidades

- 255** A *chicha*: revisitando uma “sobrevivência”

Maria Alejandra Sanz Giraldo

- 279** Gostos, regras e significados à mesa e ao fogão: situações etnográficas em uma cozinha comunitária

Helisa Canfield de Castro

- 301** A comida chinesa na diáspora: o caso dos *chifas*

Ana Claudia de Sá Teles Minnaert

- 319** Comidas emblemáticas: feijões e feijoadas

Maria Eunice de Souza Maciel

- 339** Do croqui à academia: a biografia cultural de um vestido

Aline Lopes Rochedo

- 363** A memória coletiva do candomblé em um terreiro congo-angola da Bahia contemporânea: algumas leituras sobre a patrimonialização de espaços étnico-raciais

Marlon Marcos Vieira Passos

- 377** “Iemanjá morena e sorridente”: memórias da Umbanda em Salvador/BA através dos jornais

Mariana Mendes de Moura

- 399** Sobre os autores

APRESENTAÇÃO

Ruben George Oliven

Há muito tempo que a antropologia brasileira tem dado uma notável contribuição ao estudo da cidade. O interesse pela antropologia urbana está relacionado ao rápido processo de urbanização pelo qual o país passou no século passado. Nesse período, o Brasil passou de um país essencialmente rural para um país em que 85% da população vive em situação urbana. A mudança obviamente não é só demográfica. De algum modo, perdemos nossa “vocação agrária” e nos tornamos “urbanos e modernos”. É natural que os antropólogos quisessem entender o que isso significa em termos culturais e sociais.

Os estudos apresentados em *Patrimônio, cidades e memória social* abarcaram os mais variados temas: família, trabalho, lazer, política, sexualidade, religiosidade, educação etc. Esses assuntos, durante muito tempo, eram mais estudados por outros cientistas sociais. Os antropólogos deram uma significativa contribuição ao usar o método etnográfico no contexto urbano e ao aplicar em suas pesquisas os conhecimentos que desenvolveram no estudo de sociedades mais simples.

O presente livro, organizado por Urpi Montoya Uriarte e Maria Eunice Maciel, duas criativas pesquisadoras, e formado por textos escritos por diferentes antropólogos e antropólogos brasileiros,

é inovador e constitui um rico exemplo dessa contribuição. Ele toma dois temas de crucial importância e diretamente ligados à cidade – o patrimônio e a memória social – e, através de estudos, ajuda a entender o que está acontecendo no Brasil atual. Os capítulos adotam enfoques abrangentes e se baseiam em sólidas pesquisas etnográficas. Os pesquisadores percorreram ruas e procuraram “ler” os espaços urbanos do ponto de vista dos seus moradores, conversando com eles e ouvindo suas narrativas, analisando as críticas que são feitas aos processos de patrimonialização. A memória social está presente o tempo todo. Ela aparece não somente nos processos de patrimonialização e seus efeitos sobre os habitantes das áreas afetadas, mas também no dia a dia – na comida, nas bebidas, nas vestimentas e na religiosidade popular.

Na leitura desta obra, os leitores encontrarão capítulos densos do ponto de vista teórico e empírico e, ao mesmo tempo, estimulantes e agradáveis de ler.

INTRODUÇÃO

Urpi Montoya Uriarte e Maria Eunice Maciel

Nas cidades, em suas ruas, esquinas, terreiros, praças e mercados, a memória é ativada em um jogo de ir e vir, de guardar e respaldar atitudes, de pensar e repensar comportamentos. Por sua vez, mais do que um elemento de discurso, o patrimônio é vivenciado, estando presente na memória e nas ações dos habitantes e, assim, fazendo parte dos estudos que envolvem a dinâmica cultural na cidade.

Em suas várias dimensões, o patrimônio cultural urbano se apresenta como algo dinâmico, mesclando o tradicional com o contemporâneo e mobilizando memórias. É no labirinto da urbe que ele aparece com suas várias dimensões, presentes no livro que agora apresentamos. Seus autores tratam do assunto de diferentes formas, com diferentes enfoques, procurando contribuir para a discussão que envolve patrimônio cidades e memória social.

Este livro é fruto da cooperação entre o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA) e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), possibilitada pelo edital Casadinho/Procad (Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Ministério da Educação/Coordenação

de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior 2011). O livro contém capítulos de professores e alunos de ambos os programas de pós-graduação e se divide em três seções.

A Parte 1, *Contribuições etnográficas para a leitura dos espaços urbanos*, reúne textos que leem a cidade etnograficamente, isto é, percorrendo suas ruas, conversando com pessoas, ouvindo suas narrativas e registrando seus depoimentos. A proximidade com os sujeitos que constroem os significados de ruas, bairros e centros confere um ângulo muito particular aos trabalhos etnográficos: um ângulo que necessariamente privilegia os processos de construção, de solidificação e conservação dos significados profundos que os espaços urbanos guardam por trás de sua materialidade. Assim, os artigos dessa seção evidenciam a importância da memória para a sua população, dos espaços habitados e seu processo de construção, permitindo a compreensão da resistência dos habitantes para permanecer em seus lugares, lutando contra a expulsão promovida pela cobiça do capital financeiro e imobiliário, que elitizam destruindo seus antigos ou históricos espaços para construir novos centros de consumo e modos de habitar.

A seção se inicia com “Rua e ruas: imagens, leituras e etnografias”, capítulo no qual Urpi Montoya Uriarte ressalta a importância de pesquisar etnograficamente as ruas existentes para desconstruir, relativizar ou enriquecer imagens simplificadoras e leituras por demais abrangentes para captar ou ler o que efetivamente se passa nelas.

Revisando algumas imagens comuns e leituras acadêmicas que têm se feito sobre a rua, a autora conclui o quanto este é um espaço concebido e valorizado negativamente como um lugar da multidão, do anonimato, da sujeira, do perigo, do pobre. Segundo a famosa leitura feita por Roberto da Matta, os brasileiros associam rua com indiferença, anonimato, luta e lei impiedosa. Entretanto, o que acontece quando se deixa a generalidade e se “desce” às ruas concretas? Que rua aparece quando elas são percorridas etnograficamente? Aparecem ruas com alma, diz-nos a autora, isto é, ruas com

histórias, usos, usuários e equipamentos específicos, que lhes conferem almas muito variadas. Não há, pois, uma rua no Brasil. Há várias, muitas ruas, em cada cidade, cada uma com sua alma.

Quando acompanhamos práticas e praticantes, deixamos de falar em rua e passamos a falar em ruas. As etnografias urbanas mostram que a rua não é apenas trânsito, multidão, anonimato, atitudes blasés ou vias de locomoção, elas são lugares de contato e, muitas vezes, lugares de contato que beiram a familiaridade. Elas autorizam a relativizar as grandes narrativas intelectuais que, a partir de uma perspectiva teórica, leram a rua do Brasil como sendo o domínio da impessoalidade e da formalidade.

Cíntia Beatriz Müller e Edmundo Fonseca Machado Júnior se referem a certas ruas do bairro da Barra, em Salvador, e do bairro Três Figueiras, em Porto Alegre. A partir do trabalho etnográfico nelas, os autores de “Taxistas e quilombos contemporâneos: experimento analítico sobre a noção de território em contextos metropolitanos (Salvador/BA e Porto Alegre/RS)” expõem as diferentes dinâmicas de territorialização levadas a cabo por taxistas e quilombolas em Salvador e Porto Alegre. Os autores evidenciam o quanto os espaços na cidade são compartilhados por diversos grupos e como a territorialização de qualquer um deles implica na luta, negociação e partilha dos espaços com os outros que vivem e sobrevivem na e da cidade.

Taxistas e quilombolas desenvolvem diferentes estratégias de territorialização. Os taxistas constituem seus pontos observando a demanda e se instalando. Depois, formalizam-no junto à prefeitura ou permanecem nele informalmente (especialmente em se tratando das ruas internas dos bairros). O fato dos taxistas estarem ligados a certos pontos não deve ser lido como se estes pertencessem a territórios fixos: a maioria deles, ao contrário, roda em diversos pontos da cidade, em função do conhecimento que têm de cada um deles e de suas demandas em horários específicos. Por seu lado, os quilombolas lutam pela permanência em um dado local, visto sempre como “território negro”.

A cidade em tempos contemporâneos é um grande espaço no qual se livram muitas lutas pelo direito a pequenos espaços. Disputas por espaço nas ruas ou pela propriedade expressam a necessidade de novos arranjos socioespaciais diante de cidades cada vez mais seletivas.

A mesma luta pelo espaço aparece narrada em “Remoção de populações em meio urbano: princípios, tecnologias e a mediação dos impactos a partir de Porto Alegre”. Os autores, Juliana Mesomo e Arlei Sander Damo, falam dos projetos de desenvolvimento urbano que implicam na remoção de um grande número de pessoas dos espaços que vinham construindo e ocupando há muito tempo. É o caso das 1.500 famílias que o poder público pretendia remover, em 2011, na região da Avenida Tronco, para a obra de duplicação da avenida, obra vinculada à preparação da cidade para a Copa do Mundo 2014. Como é de praxe, os futuros removidos foram recrutados fundamentalmente entre os setores mais pobres da população.

A prefeitura promete o reassentamento das famílias (bônus-moradia e apartamentos do Programa Minha Casa Minha Vida) e argumenta a condição “irregular” e “precária” das moradias. Em sua visão, trata-se de “subhabitação”, “área degradada” e “casebres” que, mediante a remoção para construções regulares e em material nobre, dariam “vida mais digna” e “promoveriam a cidadania” para as pessoas atingidas. Na visão dos moradores, principalmente daqueles mais antigos, as casas não são “barracos”, pois elas são constantemente melhoradas. Para eles, a precariedade das condições de moradia se origina menos das casas em si, e mais das condições do entorno – falta de asfaltamento, valões abertos, lixos nas ruas, violência de agentes do tráfico etc. Assim, muitas pessoas se negam a sair. Não se trata apenas de perdas materiais (cimento tijolo), mas principalmente do tempo de moradia, do trabalho investido na construção das casas, dos vínculos com o lugar: eles não têm preço ou valem muito mais do que o Poder está disposto a pagar.

Os que se recusam a sair vêm-se pressionados a fazê-lo por meio de técnicas perversas, tais como a precarização do entorno

(o entulho das casas demolidas é deixado no lugar), a suspensão do cotidiano (a espera continuada pelos trâmites do reassentamento ou a incerteza sobre o reassentamento) e a desinformação mediante a proliferação de rumores que fazem as pessoas agirem, escolherem, tomarem atitudes em função deles.

Os autores concluem que o apoio do Comitê Popular da Copa na mobilização dos moradores foi fundamental para “mediar” o impacto da remoção, reivindicando o respeito ao direito à moradia, direito à informação e direito à participação. Assim, a união da população atingida (em marchas e assembleias públicas) é fundamental para garantir esses direitos.

É desse mesmo direito ao lugar que nos falam Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert, em “Antropologia da memória de bairros de ‘vocação’ industrial ‘em crise’”. Nesse capítulo, as autoras narram as transformações da região do 4º distrito de Porto Alegre, ao longo do século XX, transformações que obedecem a momentos econômicos diferenciados que em nada consideram o direito a habitar que as populações que os ocupam vão desenvolvendo.

As autoras descrevem como, na primeira metade do século XX, o 4º distrito (composto de bairros como Navegantes, São Geraldo, Humaitá, Floresta, Farrapos e outros) foi tornando-se um mar de fábricas e de chaminés, de complexos industriais e casas operárias em torno deles, chegando a seu apogeu enquanto bairro industrial na metade desse século. Os anos 1980, contudo, significaram o início do processo de declínio de inúmeras empresas ou de deslocamento de muitas outras da região, que transformaram a grande parte da paisagem dos bairros: surgiram prédios abandonados, ruínas de antigas empresas, quilômetros de antigos pavilhões hoje alugados para funções diversas (como estacionamento, depósito). De indústrias, moradias e redes sociais, o 4º distrito virou ruínas, moradias abandonadas ou degradadas, ocupações de sem-teto, depósitos de material a ser reciclado, área de prostituição, venda de drogas, de lixo acumulado etc. Na primeira década dos anos 2000, inicia-

se uma nova transformação do local e, nos anos de 2013 e 2014, a região é atingida pela planificação urbana e políticas de revitalização. A fábrica de cerveja no bairro Floresta é hoje um shopping, a Fiateci Companhia Fiação e Tecidos Porto Alegrense se transforma em um complexo residencial e comercial no estilo condomínio fechado, a indústria da Brahma deu lugar ao Shopping Total, duplica-se a rua Voluntários da Pátria e um dos maiores clubes de futebol da cidade transfere seu estádio para a zona norte da capital. Assim, o que fora um bairro industrial pujante, virou área abandonada e “decadente” e, depois, espaço que vai se elitizando com os empreendimentos pontuais.

As autoras explicam como os bairros industriais do 4º distrito foram o fruto de um processo de criação de novos métodos de produção, de abertura de novos mercados ou de novas fontes de matérias-primas por parte dos empresários gaúchos. Eles criaram essa enorme área urbana apoiados em uma política de industrialização levada a cabo pelo Estado patrimonial, que beneficiava certos empresários e empreendedores, seus clientes. Contudo, as transformações econômicas do mundo na década de 1980 tornaram insustentável a reprodução do capitalismo corporativo das federações de indústrias e os bairros industriais entraram em crise profunda. Nos últimos anos, o capital volta à região, mas, dessa vez, não é mais um capital industrial, mas sim, um ligado às finanças, construtoras, empreiteiras e imobiliárias: surgem shoppings e condomínios privados.

As transformações urbanas às quais as autoras se referem impactam enormemente na população residente e usuária dos espaços urbanos, em seus significados e suas memórias. “São mudanças que portam rupturas em experiências geracionais e significações outras, que adicionam novos paradoxos no cotidiano narrado sobre os lugares na cidade”, escrevem. As lógicas dos construtores da cidade são certamente outras das lógicas de seus habitantes.

Com efeito, a demanda pelo espaço promove a elitização dos espaços urbanos considerados “decadentes”. Entretanto, as estratégias

são específicas quando esse espaço é tombado como patrimônio histórico e cultural, fazendo parte da Lista do Patrimônio Mundial. Em “A memória em crise na cidade do Salvador”, Ordep Serra denuncia a estratégia do abandono por parte dos órgãos responsáveis do Centro Histórico da cidade de Salvador.

Após esvaziar o Centro Histórico de seus moradores, na década de 1990, os planos de recuperação posteriores não saíram do papel e os órgãos gestores não funcionaram, acarretando no avançado estado de precariedade em que se encontram seus edifícios de elevado valor histórico, arquitetônico, artístico e cultural. Diante de tal abandono, a demolição do patrimônio aparece como solução, escondendo o que de fato é: uma consequência de políticas ineficientes.

Alega-se, diz o autor, a falta de verbas para a manutenção de tamanho patrimônio. No entanto, são desembolsados bilhões na construção e reformas de estádios para a Copa do Mundo de 2014. Não é coincidência que as construções beneficiem as grandes empresas financiadoras de campanhas eleitorais. O capital imobiliário ganha com as demolições e as construções e não com a manutenção do patrimônio, nem da memória.

Se para uns a memória nada significa, para outros, ela é extremamente importante. Em “‘Aqui antes só existia a maré’: notas etnográficas sobre memória coletiva e políticas do espaço na região de Alagados”, Lorena Volpini nos fala sobre a importância da memória das lutas passadas para a construção das lutas presentes entre os moradores das antigas palafitas que caracterizaram o bairro de Alagados, no subúrbio de Salvador.

Alagados, uma ocupação “informal” que surgiu na linha de costa e no mar, na Enseada dos Tainheiros, chegou a ter, em 1970, 78.000 habitantes, em sua enorme maioria negros, pobres. Para construir suas casas, esses moradores tiveram de aterrar as áreas costeiras de manguezal e “lotes de água”. Ganharam terra ao mar e as palafitas se tornaram parte importante da paisagem de Alagados.

Palafitas e “pontes” foram construídas e mantidas, com muito esforço, pelo trabalho coletivo, em mutirão.

Hoje, após várias intervenções por parte do Governo do Estado da Bahia, há quase unicamente casas “construídas” – termo reservado às edificações de alvenaria – e as pontes tornaram-se ruas. Mesmo constatando as melhorias alcançadas, os moradores não deixam de expressar nostalgia do “tempo das palafitas”. Murais e logomarcas mantêm a memória desse tempo porque manter viva a lembrança das palafitas é manter viva a memória das lutas, da autoconstrução coletiva, dos mutirões e da negritude dos moradores. Essa memória é a substância da identidade e da cidadania desses habitantes. A continuidade entre as lutas passadas e presentes se dá precisamente através da recuperação da temporalidade de relações espacialmente situadas.

A Parte 2, *Contribuições etnográficas para a crítica aos processos de patrimonialização*, reúne capítulos que mostram como a pesquisa etnográfica, de perto e de dentro, com os sujeitos fazedores de cultura, contribui enormemente para a crítica dos processos de patrimonialização. Os autores nos mostram como o Estado reconhece o valor de certas manifestações culturais – saveiros, samba de roda, ofícios tradicionais –, mas nem sempre se aproxima delas de forma etnográfica, acarretando problemas, imprecisões, contradições ou vazios nos trabalhos técnicos que precedem a patrimonialização do bem cultural. Ouvindo e convivendo com os sabedores e fazedores de cultura valorizada pelo Estado – saveiristas, sambadores, trabalhadores do centro histórico – é possível ter acesso a um tipo de informação que amplia ou relativiza os relatórios baseados em conceitos fixos ou fechados, ou em visões que conseguem ver apenas um ângulo da produção cultural.

Em “Bordejós, tensões e resistência: o tombamento do Saveiro Sombra da Lua”, Antônio Marcos de Oliveira Passos discute os conflitos gerados a partir do processo de patrimonialização do Saveiro Sombra da Lua do Recôncavo baiano, ocorrida entre os anos de 2010

e 2012 e promovida pela Associação Viva Saveiro, formada por profissionais liberais, funcionários públicos e artistas.

O autor narra as queixas por parte da Associação dos Saveiros de Vela de Içar da Bahia, do distrito de Coqueiros, cidade de Maragogipe/BA, formada pela “comunidade saveirista” como resposta ao trabalho da Associação Viva Saveiro, em 2012. A grande queixa é sua não consulta no processo de tombamento. Sem terem sido ouvidos, o “saber”, o “fazer” e o “saber fazer” ficaram à margem do processo de tombamento. O autor constata que apenas houve a consulta aos documentos oficiais e dados enviados pela Associação Viva Saveiro, esquecendo-se dos agentes que dão vida a essa embarcação, os saveiristas.

Segundo Antônio Passos, a postura do Iphan revela os resquícios do Estado Novo, com sua hierarquização e valorização extrema dos conhecimentos acadêmicos como únicos dotados de *expertise* para estruturação e organização dos documentos e dos procedimentos para julgar esse assunto, assim como para estabelecer o resultado do pedido de registro nos livros da instituição. O tombamento poderia ter sido diferente: ter ouvido a posição dos saveiristas sobre a indicação do Saveiro Sombra da Lua, ou mesmo outro, reconhecendo a importância de sua memória e conhecimento, além de se preocupar não só com o exemplar, mas também com as condições dos saveiros atualmente, que necessitam de recursos para continuar essa história e essas memórias.

Em “O samba de roda do Recôncavo baiano para além do Recôncavo: patrimônio e territorialidade”, Breno Trindade da Silva também aborda as distâncias entre o Estado e os grupos fazedores do patrimônio, dessa vez referindo-se às concepções diferentes de ambos os atores no que diz respeito a concepções territoriais.

Para a equipe técnica do Iphan, o samba de roda concentra-se no Território 21 (Recôncavo baiano). Para os sambadores, eles se encontram em três territórios.

O autor explica que, em sua política patrimonial, o Estado define limites e demarca fronteiras; precisa de uma área bem delimitada; faz uma ligação inequívoca entre território e cultura. No caso do samba, as fronteiras seguem os fluxos migratórios, a cultura se reterritorializa em novos territórios e, assim, os limites do samba de roda se expandem muito além das formais fronteiras políticas estabelecidas pelo Estado.

Breno Silva nos traz depoimentos de sambadores que migraram e que demonstram que o samba de roda possui uma dimensão territorial maior do que aquela contemplada pelo Iphan em seus estudos. Após ouvi-los, conclui que é preciso levar a sério a reivindicação de grupos localizados em regiões antes consideradas Recôncavo, que cobram a participação dentro do reconhecimento do samba: eles exigem um projeto que contemple todo o estado da Bahia e não somente o Recôncavo, entendido hoje como Território 21.

Em “Cultura e suas demandas pela patrimonialização: sentidos para a antropologia (visual)”, Fernando Firmo não nos conta um processo acabado de patrimonialização, mas um processo em curso, que nasce do interior de uma comunidade, Matarandiba, localizada na Baía de Todos os Santos.

O autor nos relata que, em 2008, um grupo de mulheres fundou a Associação Sociocultural de Matarandiba (Ascomat) no intuito de recuperar a memória social relativa a expressões culturais que haviam desaparecido na localidade frente aos processos de modernização. Desde então, verifica-se um processo de reinvenção e valorização de vários festejos locais com a ajuda da contemplação no edital do Prêmio de Culturas Populares (do Ministério da Cultura) e da inauguração, em 2012, do Ponto de Memória cujo objetivo é constituir um acervo de Matarandiba, promover as expressões culturais e realizar ações voltadas para a educação sociocultural de crianças, jovens e adultos.

A Ascomat aposta no trabalho de registro audiovisual como instrumento pedagógico e político. Como instrumento político, seu

grande objetivo é se transformar em documento capaz de provar às agências estatais competentes que suas demandas pela patrimonialização de suas expressões culturais são legítimas, já que cumprem uma série de requisitos que envolvem essa noção do ponto de vista jurídico e antropológico.

Para o antropólogo, no entanto, a importância dos registros audiovisuais sobre as expressões culturais mais significativas do ponto de vista local não radica na documentação daquilo que se extingue, mas na inscrição do protagonismo político de uma localidade, de sua luta simbólica pela retomada de suas tradições.

Em “O ‘imaterial’ enquanto representação: inventário dos ofícios tradicionais do Centro Histórico de Belém/PA”, Larissa Maria de Almeida Guimarães reflete criticamente sobre a transformação de certos trabalhos em “ofícios tradicionais”. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), através de sua Superintendência no Pará (Iphan/PA), realizou, em 2010, o Inventário dos Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém, na cidade de Belém (estado do Pará), que levantou, mapeou e coletou informações sobre os diversos ofícios e modos de fazer realizados no espaço circunscrito do Centro Histórico de Belém (CHB), constituído pelos bairros da Cidade Velha e Campina. No total, foram inventariados 55 “ofícios tradicionais” no CHB: açougueiro, alfaiate, barbeiro, carpinteiro, professor, relojoeiro, pescador, sapateiro, vendedor, consertador etc.

A partir desse inventário, o trabalho de muitas pessoas do Centro Histórico de Belém adquiriu *status* de ofício. A autora nos diz que os ofícios não se tornaram tradicionais por serem desempenhados por um longo período de tempo e passados de geração em geração, nem representam necessariamente aspectos folclóricos ou de uma dita “cultura amazônica”. Foram considerados ofícios pelo espaço em que estão circunscritos, no contexto de valorização patrimonial do CHB, sendo assim considerados atividades “tradicionais” na área delimitada. Uma das críticas tecidas pela autora diz respeito ao diagnóstico não ter envolvido a elaboração de planos de

valorização e manutenção dos ofícios em vias de extinção (alfaiate), ou de incentivo a ofícios bem estruturados.

A parte 3, *Contribuições etnográficas para os estudos sobre memória social e maneiras de viver nas cidades*, reúne estudos que mostram como a pesquisa etnográfica pode ser diversificada. Os capítulos dessa terceira parte se dividem em três blocos: alimentação, objetos e religião.

O primeiro bloco contém quatro trabalhos que enfocam a alimentação humana. Maria Alejandra Sanz Giraldo, em “A *chicha*: revisitando uma ‘sobrevivência’”, aborda a *chicha* colombiana, uma bebida feita de milho moído e fermentado, produzida pelos povos nativos da América Latina, da região em torno da Cordilheira dos Andes, desde a época pré-colonial, através da qual analisa o processo histórico-cultural da construção da Colômbia enquanto nação e sua identidade. A partir de Chorro de Quevedo, uma praça de Bogotá, muito conhecida por ser um lugar do centro histórico e turístico ocupado por pequenos bares e cafés de ambiente boêmio e que, provavelmente, se constitui no lugar onde a venda de *chicha* é mais visível, a autora busca na história e na vivência das pessoas o significado dessa bebida. Trata-se de uma bebida perseguida há muito tempo e que ainda hoje sofre preconceitos e prejulgamentos. O estudo reconstitui a história da *chicha* em Bogotá e analisa os espaços que ocupa hoje, observando como essa bebida contém a memória social de um processo de formação de nação que é desigual e culturalmente injusto para entender o lugar que ocupa essa bebida hoje. Os atuais projetos de modernidade, incluindo novas regulamentações, atacaram a *chicha* respondendo a interesses econômicos, mas também a preconceitos raciais e, assim, através da *chicha*, é possível evidenciar as desigualdades que acompanham o projeto de nação colombiana.

No segundo trabalho, “Gostos, regras e significados à mesa e ao fogão: situações etnográficas em uma cozinha comunitária”, Helisa Canfield Castro discute a alimentação de trabalhadores em uma cozinha comunitária existente em um depósito de materiais

de reciclagem na cidade de Porto Alegre. O tema traz à discussão questões sobre gosto e comensalidade, focando nas relações sociais estabelecidas a partir do comer. Vivendo em uma situação de pobreza e alguns recentemente saídos de uma situação de miséria, verifica a organização desses trabalhadores para garantir sua alimentação diária. Trabalhando em um lugar chamado de “lixão”, essas pessoas garantem sua vivência através dos resíduos urbanos, construindo um determinado estilo de vida relacionado ao que foi descartado por outros. A cozinha comunitária, tanto na parte de produção da comida quanto no refeitório, de consumo desta, é o lugar onde se dão as relações entre eles, as trocas sociais, onde se desenvolvem laços, afetos e desafetos entre eles e também com o Estado, no que concerne os projetos estatais que envolvem a alimentação. Para perceber as sutilezas do cotidiano das chamadas “classes subalternas”, é necessário ultrapassar a perspectiva de olhar para o pobre ora com compaixão ora condenando-o. Trazê-lo ao centro da discussão enquanto protagonista de sua própria história e vida é fundamental para entender a possibilidade de aplicação de políticas públicas assim como os processos que envolvem a construção de uma cidadania.

No terceiro trabalho desse bloco, Ana Claudia de Sá Teles Minnaert estuda, no texto “A comida chinesa na diáspora: o caso dos *chifas*”, a influência da culinária chinesa em Lima, Peru, com a formação de uma nova cozinha: a cozinha *chaufa*, que mista elementos da cozinha tradicional chinesa com a cozinha *criolla* peruana. Segundo a autora, o surgimento dessa cozinha representa o processo de adaptação dos imigrantes chineses e as estratégias que eles adotaram para manutenção de sua identidade e herança cultural. Trata-se do processo de reconstrução de uma identidade cultural na diáspora dentro do qual a cozinha tem um papel fundamental e que é mostrado através da etnografia empreendida pela autora.

O bloco “alimentação” culmina com o trabalho de Maria Eunice Maciel. Em “Comidas emblemáticas: feijões e feijoadas”, a autora discute a ideia do “típico”, desconstruindo-o enquanto estereótipo

e enfocando-o enquanto emblema capaz de assinalar uma dada identidade social. Trata-se de um processo de construção, desconstrução e reconstrução de pontos de referência sociais operando com marcadores sociais de diferenças a partir do contexto social onde emergem e onde adquirem significado. Nesse sentido, a partir da dupla cotidiana feijão com arroz e da feijoada, é possível verificar as várias dimensões que envolvem a alimentação de um determinado lugar relativizando e desconstruindo crenças e discursos estabelecidos.

Trabalhando com o tema relacionado com a antropologia dos objetos, Aline Rochedo, no estudo “Do croqui à academia: a biografia cultural de um vestido”, traz uma abordagem singular da trajetória de um vestido em relação às pessoas que com ele estão relacionadas, tratando, assim, da relação humano/objeto e humanos entre si. Um vestido de alta costura, adquirido de uma *maison* por uma cliente que usou o mesmo vestido aos 40 anos e em seu aniversário de 80 anos entra no foco de diversas atenções ao ser transformado em elemento de exposição em um grande evento sobre moda brasileira em São Paulo, uma instância de consagração. Abrem-se, então, duas perspectivas frente ao novo papel do vestido/objeto: a do profissional que o criou e, por outro lado, o da possuidora, que o comprou. Por fazer parte de suas biografias pessoais, são muitas as dimensões que o “Vestido” coloca em jogo, desde o mercado no qual existe um produtor e uma compradora até a dimensão do criador, se é um “objeto de arte” ou, se é patrimônio, de quem o é? Nesse processo, a autora trança as trajetórias de cada um para demonstrar como o vestido, aqui pensado como objeto biográfico, exerce agência por onde circula em sua biografia cultural.

O terceiro bloco traz dois capítulos que trabalham com outra temática, a da religião. Marlon Marcos Vieira Passos, em “A memória coletiva do candomblé em um terreiro congo-angola da Bahia contemporânea: algumas leituras sobre a patrimonialização de espaços étnico-raciais”, analisa o fenômeno da patrimonialização em espaços de marcação ou afirmação étnico-racial a partir dos proces-

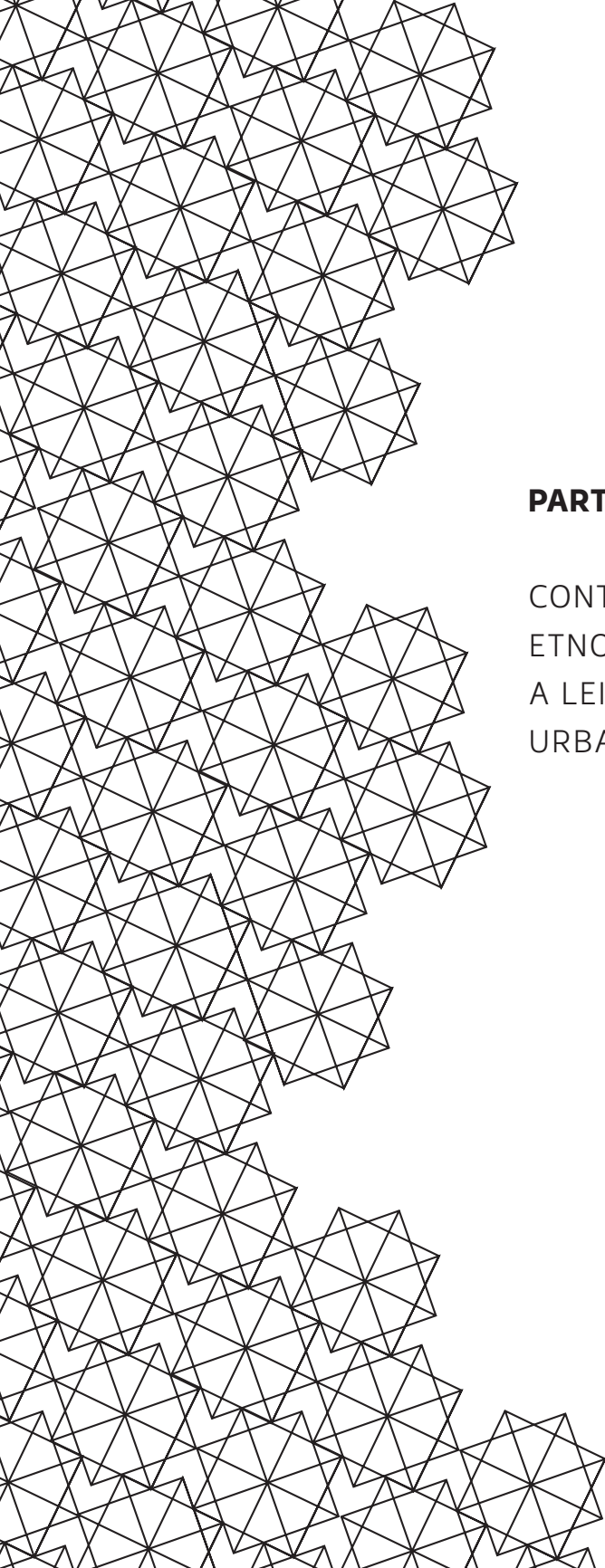
tos de tombamento de templos religiosos afro-brasileiros. O autor tece reflexões acerca das especificidades litúrgicas presentes em um terreiro de candomblé, o Unzó Tumbenci, da mameto kwankisi (mãe de santo) Zulmira de Zumbá, fundado em 1936, na Bahia. Trata-se de um terreiro de herança congo-angola, mas em interseções com o jeje e o ketu, caracterizando-se, assim, pelo que chama de um “entrecruzamento de nações justapostas” que coexistiriam no espaço do terreiro. Nesse caso, trabalhando com a ideia de que toda memória, mesmo que individual, é uma construção social, e que, portanto, em última instância, é memória coletiva, o autor traz uma reflexão sobre memória remetendo à relação entre patrimônio cultural e identidades.

Também dentro do tema da religião, Mariana Mendes de Moura, em “‘Iemanjá morena e sorridente’: memórias da Umbanda em Salvador/BA através dos jornais”, analisa a construção da Umbanda na Bahia, utilizando como fonte os jornais baianos. Tratando dos discursos midiáticos construídos e veiculados pelos jornais soteropolitanos do século XX, dos quais faz uma leitura aprofundada, aproxima a história da antropologia. Através desses jornais, a autora traça uma trajetória das percepções e conflitos religiosos dando visibilidade à disputa simbólica entre os diferentes segmentos religiosos baianos. Salienta também a discussão sobre a Umbanda, uma religião afro-brasileira ou brasileira altamente sincrética, formada pelo encontro de elementos e práticas provindas de religiões de matrizes africanas, indígenas e europeias. Assim como o candomblé, de culto perseguido a aceito e mesmo cortejado, a trajetória umbandista em Salvador apresenta muitas contradições, trazidas à baila pela figura de Mario de Xangô, personagem de singular importância nesse processo que se dá em terras soteropolitanas.

A criação dos projetos chamados de “casadinhos”, apelido que acabou por se tornar nome de edital, ou seja, Casadinho/Procad, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, procura apoiar projetos conjuntos em instituições distintas. Em 2011, os programas de Pós-Graduação em Antropologia da Uni-

versidade Federal da Bahia e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul se uniram para promover o fortalecimento e a consolidação de seus Programas e apresentam, agora, seus resultados.

É dentro desse contexto que surge este livro, tendo como fulcro *Patrimônio, cidades e memória social*, trazendo uma mostra bastante diversificada de temas e enfoques com os quais os Programas das duas instituições trabalham procurando contribuir, assim, para a reflexão acerca dessas dimensões tão variadas, permeadas pela tradição problematizadora da antropologia.



PARTE 1

CONTRIBUIÇÕES
ETNOGRÁFICAS PARA
A LEITURA DOS ESPAÇOS
URBANOS

Rua e ruas: imagens, leituras e etnografias

Urpi Montoya Uriarte

INTRODUÇÃO

“Qué es lo primero que nos viene a la mente al pensar en una ciudad? Sus calles”. (JACOBS, 1973, p. 33) Com efeito, conforme Jane Jacobs (1973) já o conclamara há 50 anos atrás, pensar em cidade é pensar em rua. Mas o quê exatamente nos vem à mente quando pensamos em rua? De fato, podem advir algumas imagens mentais — geralmente oriundas de outras imagens (cinematográficas, literárias); podem advir algumas leituras ou interpretações de reconhecidos intelectuais sobre as características da rua em um determinado país; podem advir, igualmente, descrições detalhadas de ruas particulares de uma cidade.

Neste artigo, reflito sobre algumas imagens de rua, algumas propostas interpretativas brasileiras sobre a rua nesse país e algumas descrições etnográficas sobre ruas particulares no Brasil. O objetivo é evidenciar a contribuição das pesquisas empíricas que descrevem ruas específicas e que levam a desconstruir, relativizar ou enriquecer imagens simplificadoras e leituras por demais abrangentes para captar ou ler o que efetivamente se passa nas ruas.

Nesta seção, abordarei algumas imagens mentais recorrentes sobre a cidade.¹ As imagens mentais se distinguem das imagens concretas ou materiais, passíveis de serem captadas mediante os sentidos. (JOLY, 1994) São aquelas representações imateriais imediatas que, apesar de não termos consciência de sua origem, são bastante nítidas, a ponto de termos a impressão de “vê-las” em nossas mentes.

A imagem mental de rua é recorrentemente uma de trânsito (de pessoas, de coisas, de mercadorias, de veículos, de serviços etc.) e de multidão. A imagem de movimento e fluxo condiz efetivamente com o que o capitalismo promoveu em muitas ruas do mundo ao transformá-las em vias de circulação “para el tránsito, para el transporte de la mayor carga posible (persona, animal o cosa) por la mayor distancia posible, en el menor tiempo posible, sin obstrucciones ni distracciones”. (CHRISTLIEB, 2004, p. 29)

Na segunda década do século XX, Le Corbusier² transformou essa imagem em proposta urbanística. No “século da máquina”, escreveu o arquiteto francês, as ruas deviam ser pensadas como “máquinas para circular”. Sem poesia e sem nostalgia, ele defendeu a necessidade de repensar a função das cidades e seu traçado para se adequar à nova vida industrial e comercial intensa: “a rua não é mais terra firme, mas uma máquina para circular, um aparelho circulatório”.

1 As imagens mentais que irei tratar nesta seção advêm de verbalizações ou desenhos dos meus alunos da disciplina antropologia urbana, que ministro no curso de ciências sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia desde 2012.

2 Le Corbusier — pseudônimo de Charles-Edouard Jeanneret-Gris — foi um arquiteto que teve uma influência fundamental no desenvolvimento do urbanismo funcionalista. Foi instigador do Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (CIAM) de 1928 e um de seus principais protagonistas. Ele fez planos para muitos países (inclusive um rascunho para a reforma do Rio de Janeiro, em finais dos anos 1920). Escreveu vários textos, dentre os que se destacam *A cidade do futuro* (1924) e *A cidade radiante* (1925).

(LE CORBUSIER, 1962, p. 77) Estava convencido de que nas novas áreas urbanas ou nos velhos centros demolidos, a geometria e a racionalidade deveriam nortear as construções, pois o estado de espírito humano era geométrico, era ortogonal, era reto:

El hombre que traza rectas demuestra que ha recobrado el dominio de si mismo, que ingresa al orden. La cultura es un estado de espíritu ortogonal. No se crean rectas deliberadamente. Se llega a la recta cuando se tiene fuerza bastante, armas bastantes y lucidez bastante como para querer y poder trazar rectas. (LE CORBUSIER, 1962, p. 28-29)

Em minhas aulas de antropologia urbana, no primeiro encontro costumo solicitar aos alunos que desenhem uma imagem de cidade. Grande parte dos desenhos retrata cidades planas, de vias retas, de amplas avenidas, de parques ou praças quadriculadas. Chama a atenção o contraste dessa imagem com a cidade onde eles moram — Salvador —, uma cidade composta basicamente de colinas e vales estreitos, ruas curvas, com escassos parques ou praças. Poucos alunos que ingressam no curso de ciências sociais já leram ou ouviram falar em Le Corbusier. Portanto, infelizmente, não é necessário tê-lo lido para partilhar a imagem da rua como sendo um espaço reto para a intensa circulação, vias ou “caminhos para a passagem humana, de veículos e de mercadorias que, emoldurados por edificações ou lotes vazios, integram o cenário físico das cidades”. (FREHSE, 2011, p. 15)

Restrita a via de passagem, a rua seria uma forma sem conteúdo ou uma forma cujo conteúdo não interferiria nela. Era essa imagem que a ativista Jane Jacobs queria combater ao se opor à construção da via Lower Manhattan, idealizada por Robert Moses, em Soho, na Nova York da década de 1950. Para ela, as ruas “sirven para muchas cosas aparte de soportar el paso de vehículos; y las aceras de las ciudades — parte de las calles destinadas a los peatones— tienen muchos otros usos además de soportar el caminar de los peatones”. (JACOBS, 1973, p. 33) O sucesso de sua mobilização e de uma série

de palestras que conferiu a levaram, em 1961, a sistematizar as ideias no livro *Death and life of great american cities* (*Muerte y vida de las grandes ciudades*, 1973). Ao defender as calçadas e se colocar contra a sua redução para favorecer o automóvel e contra a segregação de usos e a baixa densidade dos bairros, Jacobs se tornou uma das grandes e seminais autoras a posicionar-se contra o funcionalismo urbanista de meados do século XX. Falando a partir de sua experiência como moradora do bairro de Greenwich Village, ela propôs ver a rua como um lugar de contatos, dos mais diversos tipos, como os descritos nas seguintes linhas:

Personas que se paran en un bar para beber una cerveza, charlan con los tenderos o el quiosquero de la esquina, confrontan opiniones con los otros clientes de la panadería y saludan de viva voz a los dos mozalbetes que beben limonada a la puerta del jardincillo de su casa, vigilan el alboroto de las niñas que esperan la hora de almorzar o cenar, sermonen a los niños en general, cambian impresiones con el droguero sobre las perspectivas de un nuevo empleo y compran a préstamo en la ferretería por valor de un dólar, contemplan y admiran el bebé recién nacido de los vecinos de la esquina y se alivian o compadecen por la manera de aventajarse que tiene la chaqueta comprada el mes pasado. (JACOBS, 1973, p. 60)

Assim, além de ser via de comunicação entre um ponto e outro num plano geométrico, a rua é também espaço de contatos, isto é, de relações. Entretanto, alertava Jacobs, para a rua manter essa função era necessário que nelas se desenvolvessem muitas e diversas atividades. Para ela, a morte das grandes cidades norte-americanas estava decorrendo da matança da rua promovida pelos renovadores urbanos funcionalistas, para quem a diversidade (de usos, de funções, de usuários) equivalia à desordem e ao caos.

Mas voltemos às imagens, dessa vez, do homem que transita pelas ruas. Imagina-se o transeunte como sendo um ser solitário, silencioso, apressado, olhando constantemente o relógio ou o chão,

evitando qualquer contato físico ou visual. A imagem é a de um homem sozinho, quase esmagado pela multidão que transita a seu lado. Alguns escritores do século XIX plasmaram esta imagem. Dentre eles, podemos citar Charles Baudelaire e Edgard Allan Poe. Em *A perda do halo*, cujo enredo transcorre num bulevar caótico de Paris — empoeirado, enlameado, com carruagens e pedestres —, Baudelaire descreve o transeunte que se tornaria arquetípico e que Marshall Berman resumiu brilhantemente como o “pedestre lançado no turbilhão do tráfego da cidade moderna, um homem sozinho, lutando contra um aglomerado de massa e energia pesadas, velozes e mortíferas”. (BERMAN, 1989, p. 154) Em “O homem da multidão”, conto escrito na primeira metade do século XIX, Poe (1840) descreve com detalhes a enorme diversidade de pessoas que circulavam em grande número nas ruas do centro de Londres (naquele tempo, a cidade mais populosa da Europa). Nessas “hordas” e “turbas” de gente, ninguém se fala, os gestos são ritualísticos, cada um está só. Chama a atenção do narrador um homem que não para de andar nessas ruas apinhadas de gente, que não usa as ruas para ir a algum lugar, mas dá voltas e voltas. Ele conclui que o “homem da multidão”, mesmo só, sente-se acompanhado.

Acompanhado, próximo, porém distante. Na visão de Georg Simmel (1967), a proximidade física existente nas ruas cheias de gente motivava nos transeuntes o desenvolvimento de uma distância subjetiva. Simmel foi um apaixonado por detectar as transformações que as grandes cidades estavam promovendo em seus habitantes. Dentre elas, ele destacou a racionalização, intelectualização, calculabilidade, simetria (expressão estética da vontade de racionalizar), acentuação do presente (moda) e instabilidade e movimento (dos conteúdos da existência, das identidades).

Em seu artigo “*A metrópole e a vida mental*”, escrito em 1902, o sociólogo berlinense afirma que a rua moderna criou um novo tipo de homem que nela transita, um homem com uma atitude nova, que chamou de *blasé*. Essa atitude está diretamente relacionada com

a economia monetária e o seu predomínio do valor de troca, que gera um “embotamento do poder de discriminar”: o homem moderno, assim, vê tudo ao seu redor como uniformemente plano, fosco, descolorido. Mais do que uma perda da capacidade de distinguir, o que esse autor nos propõe ver nessa atitude é o surgimento de uma indiferença diante das diferenças, uma nova sociabilidade baseada na distância. (JOSEPH, 2002) Simmel via nessa atitude uma reação racional de autopreservação: diante da proximidade física tornava-se necessário desenvolver uma distância mental que se traduziria numa atitude de indiferença e frieza. O homem que transita nas ruas modernas é, pois, para Simmel, um homem conscientemente indiferente, desinteressado, distanciado, reservado, cínico, um ser frio que sente repulsão pelo contato mais próximo com outrem.

Quando discuto o texto “A metrópole e a vida mental” com os meus alunos, me surpreendo com a identificação que demonstram em relação à atitude *blasé*. Com efeito, o transeunte *blasé* faz parte das imagens que a maioria deles tem do homem que circula pelas ruas das grandes cidades.

LEITURAS BRASILEIRAS

Iniciemos esta seção com algumas descrições históricas da rua no Brasil. Referindo-se às ruas do século XIX, Gilberto Freyre escreveu se tratar de “ruas sujas, ladeiras imundas, por onde quase só passavam a pé negros de ganho, moleques a empinarem seus papagaios, mulheres públicas”. (FREYRE, 2004, p. 269) Tão mal vista era a rua que não raro se praticava “o costume dos homens de urinarem nas ruas; e de nas ruas se jogar a urina choca das casas ou dos sobrados sem quintal”. (FREYRE, 2004, p. 316) Após analisar fotografias do centro da cidade de São Paulo em meados desse mesmo século, Fraya Frehse concluiu: “A rua era um lugar onde *ficavam* os setores menos abastados da população — escravos, livres ou forros,

brasileiros ou imigrantes — e por onde *passavam* eventualmente outros grupos — os mais abastados”. (FREHSE, 2005, p. 33, grifos da autora) Segundo o arquiteto Murillo Marx (1989), no período colonial, com exceção dos dias festivos, as ruas eram “um palco de atividades muito medíocres”, daí serem “estreitas as ruas, poucos os largos e jardins”. (MARX, 1989, p. 7-8) Era essa a impressão das ruas, inclusive em finais do século XIX: “a monotonia e desolação do cotidiano são fartamente reportados então por cronistas estrangeiros, como Alfonso Lomonaco. Pouca gente na rua, algumas nas janelas, muita — quase toda — dentro de casa”. (MARX, 1989, p. 78-80)

Mais duas breves informações. As ruas mais importantes nas cidades brasileiras — ruas direitas, como foram chamadas — eram aquelas que ligavam um monumento (geralmente religioso) a outro. As praças — que eram o elemento central e primeiro na constituição das cidades na América conquistada pelos espanhóis — eram poucas por aqui; o que havia eram “largos”, isto é, alargamentos das estreitas vias, geralmente na parte frontal de igrejas, terrenos deixados livres para as procissões.

Passo agora a apresentar algumas leituras que tentam entender e explicar esse particular panorama das ruas brasileiras: ruas sujas, pouco usadas no cotidiano, com usos mais sagrados do que mundanos, lugar de pobres, de gente mal considerada, onde havia mais alargamentos do que praças propriamente ditas.

Murillo Marx lê esse quadro como uma consequência do domínio das funções religiosas na composição do espaço urbano brasileiro, o que advém, por sua vez, a seu ver, da ausência nas colônias portuguesas de uma clara divisão entre o poder temporal e o poder espiritual (fato que não se verifica nas colônias espanholas e que fica evidente no primeiro dos nove livros que compõem a *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias...*). Essa ausência de clareza levou à formação de um território no qual “as normas da Igreja, por toda parte em suas colônias, foram seguidas mais fielmente que as do Estado”. (MARX, 1989, p. 20) Em contraste com a eclesiástica

(veja-se a *Constituições primeyras do Arcebispado da Bahia*), a legislação civil sobre o uso das ruas era muito geral: havia muita clareza sobre como se implantar um templo, porém, eram tímidas ou inexistentes as normas para o arruamento ou parcelamento do solo. Para a Igreja e para o Estado, de fato, as procissões eram muito mais importantes do que as ruas e as pavimentações. Dessa forma, no Brasil, os usos religiosos e comemorativos da rua se impuseram sobre os usos mundanos e cotidianos:

Eis o estado permanente de descuido, sujeira, não pavimentação ou calçamento precário de nossas ruas ao longo de quatro centúrias. A falta de revestimento ou sua precariedade espelham bem o conceito que delas se fazia, o pouco uso que no cotidiano enfrentavam, a correspondência com seu âmbito limitado. Precipualemente, os eventos festivos, basicamente as procissões, impunham cuidados maiores até que outras necessidades mais chãs se impusessem com força. (MARX, 1989, p. 164)

No que diz respeito às normas sobre o uso do espaço público, o mundano só veio a se impor sobre o sacro no século XIX. A criação, decoração e cuidado com os espaços públicos, como praças e jardins (com seus chafarizes e monumentos), só adveio a partir de meados desse século. Da mesma forma, somente na tardia data de 1886 foram codificadas as posturas municipais da cidade de São Paulo: os horários de uso das ruas por parte dos escravos, a proibição de qualquer tipo de jogos nas ruas, o paradeiro dos carros de carga, o treinamento de cocheiros e animais, a largura das ruas, o formato quadrado das praças, a licença da Câmara para a abertura de ruas ou edificação de casas etc. (MARX, 1989, p. 146)

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda também se refere ao contraste entre as cidades espanholas e as portuguesas no Novo Mundo. As primeiras eram numerosas e ordenadas, a praça delimitando claramente o início e o centro da cidade. Em contraposição,

A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma providência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra ‘desleixo’ — palavra que o escritor Aubrey Bell considerou tão tipicamente portuguesa como ‘saudades’ e que, no seu entender, implica menos falta de energia do que uma íntima convicção de que ‘não vale a pena’. (HOLANDA, 1994, p. 76)

Um “chão e tosco realismo” estaria na base do descaso dos portugueses com a obra urbana no Brasil. Esse realismo os teria levado a se fazer perguntas como estas: se o nosso modelo de colonização era litorâneo e de feitorias, para que investir em legislação nas cidades? Se a ordem social não está em perigo, para que tornar o espaço um modelo de ordem? Segundo o sociólogo e historiador paulista, a situação dos espanhóis era outra; para eles, a codificação do espaço se tornava absolutamente necessária:

A fúria centralizadora, codificadora, uniformizadora de Castela, que tem sua expressão mais nítida no gosto dos regulamentos meticulosos — capaz de exercer-se, conforme já se acentuou, até sobre o traçado das cidades coloniais — vem de um povo inteiramente desunido e sob permanente ameaça de desagregação. Povo que precisou lutar, dentro de suas próprias fronteiras peninsulares, com o problema dos aragoneses, o dos catalães, o dos euscaros e, não só até 1492, mas até 1611, o dos mouriscos. (HOLANDA, 1994, p. 82)

E assim foram surgindo e crescendo as cidades no Brasil, obra mais espontânea e corriqueira do que mental e utópica. A espontaneidade explicaria as ruas tortuosas, estreitas, descuidadas, sem legislação para ordená-las.

Desimportância, descuido e desvalorização da rua são explicados de outra forma por Gilberto Freyre. A seu ver, essas características

são consequência da sobre importância da casa no Brasil (casa entendida em suas diversas formas: casa-grande, senzala, sobrados, mucambos). Conforme aponta Roberto da Matta em sua apresentação da 15ª edição do livro *Sobrados e mucambos*, para Freyre os valores que faziam o Brasil emanavam da casa, vista pelo autor pernambucano como “um campo do qual irradiam-se modelos de comportamento, comandos, símbolos e, sobretudo, relações sociais. Todo um sistema de vida e de dominação”. (DA MATTA, 2004, p. 17)

O predomínio da casa sobre a rua, no Brasil, explica-se pelo sistema patriarcal que aqui se impôs e vigorou até entrado o século XIX. A sociedade patriarcal brasileira era uma sociedade de famílias extensas dominando amplos espaços e pessoas que deles faziam parte (esposa, filhos, capelão, afilhados, criados, escravos etc.). Os espaços dominados por essas famílias extensas eram internamente contraditórios, hierárquicos e, ao mesmo tempo, complementares e próximos: incluíam a casa-grande e a senzala, os brancos e os negros, os homens e as mulheres, as esposas legítimas e as concubinas, os senhores e os escravos, os descendentes legítimos e ilegítimos. Eram espaços onde conviviam a intimidade e a violência, o despotismo e a inclusão. (FREYRE, 1994)

A casa, no sistema patriarcal, era um amplo espaço praticamente autossuficiente, no qual os que estavam fora não entravam e os que estavam dentro não saiam. Quando esse sistema se translada do campo para a cidade, no século XIX, a casa-grande vira sobrado, que procurou manter-se igualmente fechado.³ Assim, nas cidades,

3 Segundo Freyre (2004, p. 299), os sobrados se distinguiam das “casas térreas de porta e janela” e dos “sobrados degradados em cortiços”. Todos esses, por sua vez, se distinguiam dos mocambos de palha, barro e cobertos por sapé. Os sobrados propriamente ditos se distinguiam entre si pelos materiais usados, mais “nobres” (“pedra, e cal, adobe, telha, madeira de lei, grade de ferro”) ou menos “nobres”, pelo número de andares (em Recife, chegavam a seis andares: no térreo, o armazém e a senzala; no segundo, o escritório; no terceiro, a sala de visitas; no quarto, os dormitórios; no quinto, a sala de jantar e, no sexto, a cozinha), pela sua localização — no cume ou ao pé do morro

os sobrados se tornaram inimigos da rua. Os quintais, na medida do possível e enquanto puderam, procuravam assegurar a economia privada, doméstica, que fechava a casa em seu próprio mundo. Elenquemos alguns aspectos físicos dos sobrados que provam a sua inimizade com a rua: sua localização longe da rua, a pouca presença de varandas, a ausência de sacadas nos pisos superiores. Daí porque as casas com varandas na frente implicavam “uma das transigências do sistema patriarcal com a cidade antipatriarcal”. (FREYRE, 2004, p. 272)

John Luccock visitou o Rio de Janeiro em inícios do século XIX e percebeu sua gramática social. A varanda de trás da casa, o lugar mais isolado da rua, era o lugar onde a família ficava. A varanda da frente, quando existente, era o lugar da casa no qual o estranho podia penetrar, sendo o interior das casas absolutamente vedado a ele, reservado às mulheres. Nos jardins dos fundos, as mulheres podiam transitar, “como fraca compensação de seu cativo”. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 96, apud DA MATTA, 1985, p. 44) Em situações rituais — visitas anunciadas, pessoas convidadas —, o espaço para os estranhos era a sala (chamada de sala de visitas).

O antropólogo Roberto da Matta, que se declara intelectualmente devedor de Freyre, tem sua própria leitura sobre o porquê da rua no Brasil ser um espaço geralmente sujo e violento, tão mal valorizado. Para ele, além da oposição casa-grande e senzala, ou sobrados e mucambos, há outra contraposição tão ou mais importante no Brasil: a casa e a rua. Da Matta herda de Freyre a visão desses espaços como sendo muito mais do que apenas espaços físicos (um lugar de moradia ou uma via de circulação): a casa e rua, no Brasil, são esferas de significação, valorização, avaliação ética, são

entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados

(ou seja, nos lodaçais) — e pelo fato de ser sobrado mesmo (construído em terreno plano) ou casa assobradada (a frente térrea e as costas de vários andares, dando para barrancos e até precipícios).

e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas, imagens esteticamente emolduradas e inspiradas. (DA MATTA, 1985, p. 12)

O espaço da casa — que pode ser a casa propriamente dita ou incluir uma vizinhança e até um bairro — representa o universo das pessoas, com seus nomes próprios, os laços de família, de sangue, de igualdade; representa a lealdade pessoal, a simpatia, a bondade, a hospitalidade; um lugar onde as disputas devem ser evitadas ou, então, mantidas bem dentro das quatro paredes (“roupa suja se lava em casa”, diz o ditado); um espaço de calma, de repouso.

“Padecer na rua da amargura” e “estar no olho da rua” são algumas expressões que sintetizam a ideia de rua como um espaço sem clemência. Estar na rua é sofrer, é estar só, é estar desamparado. A rua é, pois, o espaço que representa a ausência de parentes, de familiares, de amigos; é o espaço dos indivíduos, anônimos; do cada um por si, do “salve-se quem puder”; o espaço da luta para sobreviver; o espaço da lei, impessoal, que não leva em consideração situações particulares e, por isso, um espaço impositivo, falho, beirando o descaso e a insensibilidade. O espaço da rua é também movimento, fluidez, perigo:

Até hoje a sociedade parece fiel a sua visão interna do espaço da rua como algo movimentado, propício a desgraças e roubos, local onde as pessoas podem ser confundidas com indigentes e tomadas pelo que não são. Nada pior para cada um de nós do que ser tratado como ‘gente comum’, como ‘zé-povinho sem eira nem beira’. (DA MATTA, 1985, p. 50)

Casa e rua são, dessa forma, não espaços físicos concretos, mas formas de valorização e códigos:

o código da casa (fundado na família, na amizade, na lealdade, na pessoa e no compadrio) e o código da rua (baseado em leis universais, numa burocracia antiga e profundamente ancorada

entre nós, e num formalismo jurídico-legal que chega às raízes do absurdo). (DA MATTA, 1985, p. 20)

Esses códigos se aplicam flexivelmente a espaços variados. Assim, em alguns espaços e situações predomina o prisma pessoal e familiar, em outros, a impessoalidade e a lei. Em alguns discursos, o ângulo da casa prevalece, com a pessoa e a intensidade emocional; em outros, é o ângulo da rua, com seu anonimato e rigidez. A casa e a rua, isto é, os códigos da casa e da rua, são, pois, modos de ordenar a realidade, de guiar a experiência social, de sorte que o comportamento dos brasileiros na rua seria guiado pelo código da rua:

Jogamos o lixo para fora de nossa calçada, portas e janelas; não obedecemos às regras de trânsito somos até mesmo capazes de depredar a coisa comum, utilizando aquele célebre e não analisado argumento segundo o qual tudo que fica fora de nossa casa é um “problema do governo!”. Na rua a vergonha da desordem não é mais coisa nossa, mas do Estado. (DA MATTA, 1985, p. 16-17)

É importante salientar que, no esquema de Da Matta, assim como no de Freyre, casa e rua não apenas se opõem, elas também se complementam. É básico estudar aquele “&” que liga casa e rua, frisa o antropólogo. Há subespaços que cumprem essa função de relacionar: dentro da casa, por exemplo, o corredor, a varanda, a sala de visitas e as janelas, relacionam espaços. Mas não só há espaços que relacionam os opostos, há também momentos e, dentre eles, o tempo da festa é, para Da Matta, especialmente importante para refazer a unidade dos opostos. Na festa, “rua e casa tornam-se espaços contíguos, reunidos por uma convivência temporariamente utópica de espaços rigidamente divididos no mundo diário”. (DA MATTA, 1985, p. 53)

Na década de 1980, o antropólogo José Guilherme Magnani propôs a categoria “pedaço” para falar desse “&” que liga casa e rua. O pedaço, escreveu, é esse

espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. (MAGNANI, 1996, p. 32)

O pedaço pode ser um bar, uma esquina, uma rua, ou seja, um espaço físico. Mas ele não é apenas isso: ele é uma sociabilidade, uma forma de se relacionar que pode ser levada de um lugar a outro. É, portanto, uma categoria que descreve uma particular forma de sociabilidade, uma na qual todos se conhecem, onde se partilham códigos comuns, gostos, orientações, valores, hábitos de consumo, modos de vida semelhantes.

Assim, na proposta de Magnani, entre a sociabilidade baseada nos valores do íntimo, familiar, conhecido e consideração, e a sociabilidade baseada no público, impessoal, desconhecido e lei, haveria uma terceira, intermediária, que se desenvolve em certos lugares da rua, que seria mais aberta do que a fundada nos laços de família da casa, porém, sem chegar à formalidade e impessoalidade próprias da rua. A questão é: em que lugares específicos da rua e em que tipo de ruas específicas se desenvolve essa terceira sociabilidade? Por que em certas ruas sim e em outras ruas não? Para responder essas perguntas se faz indispensável descer do nível ou escala do geral para o nível ou escala do micro, da rua concreta.

RUAS COM ALMA

Conforme vimos até aqui, a rua das imagens mentais é diferente da rua como categoria analítica que serve para ler a sociedade brasileira. As imagens nos mostram ruas de transeuntes solitários, ruas cheias de pessoas e objetos em movimento: fluxo descarnado, volume desantropologizado. A rua como categoria se refere a códigos éticos e sociabilidade que associamos com a rua e que colocamos em prática

em diversos espaços que valorizamos como sendo “rua”, em contraposição a outro código primeiro que lhe serve de contraste: a ética e a sociabilidade da casa. Entretanto, quando percorremos uma rua e nos detemos nela, quando deixamos de falar em rua em abstrato e em geral e passamos a nos referir a ruas concretas e singulares, o que aparecem são outras ruas, ruas com alma, diria João do Rio. (2008, p. 29)⁴

“Eu amo a rua”. Assim começava uma conferência esse famoso cronista carioca. João do Rio amava as ruas porque via nelas muito mais do que apenas um “alinhado de fachadas, por onde se anda” (2008, p. 29) ou um domínio cultural revelador da sociedade brasileira. A rua para ele é um ser vivo e, como tal, cada uma tinha a sua individualidade, sua alma, sua filosofia:

Há ruas honestas, há ruas ambíguas, ruas sinistras, ruas nobres, delicadas, trágicas, depravadas, puras, infames, ruas sem história, ruas tão velhas que bastam para contar a evolução de uma cidade inteira, ruas guerreiras, revoltosas, medrosas, spleenéticas, *snobs*, ruas aristocráticas, ruas amorosas, ruas covardes, que ficam sem pinga de sangue... (RIO, 2008, p. 34)

Não há, pois, uma rua no Brasil. Há várias, muitas ruas, em cada cidade, cada uma com sua alma. Ele percorreu as ruas da cidade do Rio de Janeiro procurando suas almas. Além das fantásticas descrições delas, João do Rio nos legou uma proposta de entendimento de suas singularidades: a alma de uma rua advém de seus usos, de seus usuários, de sua história.

A história tem em João do Rio (2008) um peso muito forte na construção e manutenção da alma de uma rua. Vejamos o caso da rua da Misericórdia. O nosso autor se refere a ela como “lamentável e tão angustiosa e franca e verdadeira na sua dor”, justamente por

4 Os interessados em conhecer um pouco mais da obra de João do Rio podem consultar meu artigo “Cronistas da cidade e cultura urbana em inícios do século XX. Os costumbristas de Lima e João do Rio”. (MONTROYA URIARTE, 2011)

carregar na sua alma o peso de sua história: essa foi a primeira rua da cidade e, portanto, o primeiro palco para o sofrimento de “índios batidos, negros presos a ferros, domínio ignorante e bestial [...] solução de espancado, primeiro esforço de uma porção de infelizes”. (2008, p. 35) Semelhante é o caso da rua da Prainha que, apesar das reformas, conserva “uma impressão de vago horror [...] porque sempre foi má, porque foi ali o Aljube [cárcere], ali padeceram os negros dos três primeiros trapiches do sal, porque também ali a Força espalhou a morte!”. (2008, p. 36) Mas a história não lega apenas padecimento para certas ruas. Pode legar, igualmente, leveza e humor, como no caso do Largo do Rocio, cuja alma pouco séria advém, para o cronista, do fato de ter sido o palco histórico onde dom Pedro I “mostra a carta de independência, fingindo dar um grito que nunca deu. Pois é: não há sujeito mais pândego e menos sério do que o velho ex-largo do Rocio”. (2008, p. 38)

Os usuários ou praticantes podem igualmente marcar a alma de uma rua. Assim, a rua do Ouvidor tem para João do Rio a alma da futilidade porque os setores dominantes da capital do país, fúteis, ergueram-na como seu cenário principal de exibição. Adquirindo a alma de seus usuários, essa rua se tornou “inferno de pose, de vaidade, de inveja”. (2008, p. 34)

Os usos ou práticas podem também marcar a alma das ruas, como no caso das ruas próximas aos portos, às quais ele chama de “ruas viajadas, com a visão de outros horizontes”. Elas adquiririam a alma do mar, “a perfídia dos oceanos, a miséria das imigrações e o vício do mar e das colônias”. (RIO, 2008, p. 38) O uso residencial também faz de certas ruas, como as ruas do bairro de Santa Tereza, ruas domésticas, íntimas, nas quais todos ficam sabendo de tudo, nas quais nenhum estranho passa despercebido.

Uma segunda ideia interessante de João do Rio (2008) é que, tendo um caráter — advindo de sua história, seus usos ou usuários —, a rua passa a formar os tipos humanos que por ela transitam ou frequentam. “Nas grandes cidades a rua passa a criar o seu

tipo, a plasmar o moral de seus habitantes, a inocular-lhes misteriosamente gostos, costumes, hábitos, modos, opiniões políticas”. (RIO, 2008, p. 41) Chega até a pregar um determinismo da rua: “Oh! sim, a rua faz o indivíduo, nós o sentimos. Um cidadão que tenha passado metade da existência na rua do Pau Ferro não se habitua jamais à rua Marquês de Abrantes”. (2008, p. 42) Mais adiante, reitera: “Neste elogio, talvez fútil, considere a rua um ser vivo, tão poderoso que consegue modificar o homem insensivelmente e fazê-lo o seu perpétuo escravo delirante”. (2008, p. 51)

Acho que as ruas têm alma, sim, se entendemos por ela um traço característico, forte, que perdura no tempo, que teima em ficar apesar das mudanças. Concordamos com João do Rio quando ele explica a alma de uma rua pela sua história e/ou pelos seus usos e/ou usuários. Nessa busca pela origem da alma de uma rua, acrescentamos a importância que exercem as atividades que nelas se desenvolvem, assim como a influência de suas características físicas.

No verão de 2012 fiz uma etnografia em alguns trechos da rua chamada avenida Sete de Setembro,⁵ localizada no centro antigo da cidade de Salvador, capital do estado de Bahia, Nordeste brasileiro. O objetivo era entender a alma dessa rua e o que de fato foi encontrado foram várias almas nela, a depender do trecho.⁶ Em dois trechos, chamam a atenção os fatores acima acrescentados à proposta de João do Rio: as atividades e as características físicas da rua.

Num trecho dela — embora, formalmente outra rua, a rua do Forte — encontramos pessoas andando pausadamente, tranquilamente, permitindo-se parar no meio da rua ao encontrar conhecidos, pessoas que cumprimentam vendedores, pessoas sem medo algum

5 Chama-se geralmente avenida aquelas ruas bastante largas e, nesse sentido, a avenida Sete (como é popularmente chamada) é muito mais uma rua do que uma avenida.

6 Para a descrição de todos os trechos pesquisados, remeto o leitor aos artigos “Avenida Sete e seus transeuntes (parte I)” e “Transeuntes e usos da Avenida Sete (parte II)”. (CARVALHO; MONTOYA URIARTE, 2014)

dos moradores de rua que dormem estendidos em seus papéis. No turno da manhã, até umas 11 horas mais ou menos, esse trecho reúne transeuntes que vão à padaria comprar pão, que voltam da academia de ginástica ou se dirigem a seus respectivos trabalhos, mães que levam seus filhos para a escola. Como pode uma rua de um centro movimentado e comercial da cidade ter uma alma assim, diríamos, familiar?

Uma atividade é essencial para explicar essa alma familiar: a venda de gêneros alimentícios realizada por vendedores ambulantes. Na rua encontram-se uma vendedora de beiju, catadores de feijão verde, vendedores de legumes, vendedores de castanha e camarão, vendedor de queijo e goiabada e alguns vendedores de temperos diversos. Claro que as farmácias, padarias, lanchonetes, bancas de jornal etc. são também espaços importantes para estabelecer contatos entre as pessoas, mas o comércio ambulante de comida é particularmente especial para promover breves “relações familiares” entre compradores e vendedores: eles não só se conhecem como se chamam pelo nome, se cumprimentam, trocam perguntas cordiais (“tudo bem?”, “como é que você está hoje?”), vendem ou compram fiado e, quando o tempo disponível do freguês o permite, sentam para uma prosa mais demorada. O comércio de víveres torna essa rua um espaço familiar, onde se para, se fica, se conversa, e não apenas se passa. Ele promove o que Isaac Joseph chamou de a “experiência de excedente de socialidade”. (JOSEPH, 2002, p. 14)

Por que os vendedores se instalam nessa rua e não em outras? Vimos que a história marca as ruas: com efeito, esta já foi uma feira no passado e, depois, um local onde se vendia peixe. Restam hoje os vendedores citados. Mas além da memória que o espaço conserva, a rua tem certas características físicas que lhe permitem conservar ambulantes de víveres que não perturbam nem os guardas municipais nem os transeuntes. Trata-se dos becos que nela se encontram e que permitem que os ambulantes ali se posicionem, nem muito na rua, nem muito no corredor.

A ligação entre atividades e particularidades físicas da rua foi uma das descobertas da etnografia realizada nas ruas do bairro do Catumbi (Rio de Janeiro) pela equipe coordenada pelo arquiteto e antropólogo Nelson dos Santos na década de 1970. Atividades e espaços se conjugam de formas mais complexas do que se imagina:

Existem conjugações de espaços e atividades em que os primeiros não são apenas formas que abrigam um conteúdo eventual na medida em que contribuem para a sua realização. Da mesma maneira, o que acontece em um local não constitui somente a essência que, vertida num receptáculo vazio, toma a sua forma, pois contribui decisivamente para moldar e qualificar os ambientes. (SANTOS, 1981, p. 49)

A alma familiar da qual falamos é geralmente encontrada em ruas de bairro, que são menos movimentadas, ruas onde há espaço suficiente, além de um indispensável pequeno comércio que, em conjunto, possibilitam o estabelecimento das relações das quais falava Jane Jacobs. Nas ruas do Catumbi, conforme verificado pela equipe de Santos, as apropriações não precisam se esconder em becos, elas podem acontecer nas esquinas ou, inclusive, no meio da rua, conformando “pontos” que não incomodam os usuários porque as atividades neles desenvolvidas são de interesse público:

Um ponto vem a ser um espaço, nas calçadas, nas esquinas ou no leito da rua, que é apropriado por determinadas práticas e pelas pessoas que a elas se dedicam. O ponto-do-bicho é um bom exemplo desta forma de apropriação do espaço coletivo [...]. O ponto pode estar ligado ao trabalho ou ao lazer e é caracterizado pelo exercício regular de uma atividade. Tal atividade terá de ser necessariamente de domínio público, sem o que seria incapaz de criar o ponto. (SANTOS, 1981, p. 70)

Contudo, nem todas as ruas são familiares. Há ruas que não contam com história, pessoas e espaços onde possam se desenvolver

relações familiares. Isso não significa que seus usuários transitem nela com olhares ou gestos *blasés*. Ao contrário, há algumas que, sem desenvolver relações familiares, propiciam o oposto da indiferença. Nesse tipo de ruas, o sentido da vista se aguça, a curiosidade aflora, se olha vendo. Como exemplo desse tipo de rua podemos citar um trecho da avenida Sete de Setembro, que vai da Casa da Itália à Praça da Piedade. Nele, predominam as atividades comerciais, embora a função residencial persista também em alguns sobrados e prédios residenciais. Além de repartições públicas (o Instituto Nacional de Saúde Social, o Ministério do Trabalho, o Senac), igrejas e bancos, concentra-se nesse trecho o comércio de eletrodomésticos, óticas, lojas de roupa, de peças íntimas, de cama, mesa e banho etc. Todos os que nela circulam em horário comercial — funcionários públicos, bancários, autônomos, donas de casa, estudantes, profissionais liberais, padres e freiras — andam olhando as lojas, as vitrines, as chamadas publicitárias, os anúncios de preços, mesmo que o objetivo da passagem pela rua não seja o de comprar. Os olhos nela ganham vida própria. Seria esta uma característica de toda rua comercial?

Não. Em muitas — como verificamos em outros trechos da própria Avenida Sete —, a vista se dirige mais ao chão ou ao destino do que aos lados. A primazia de vista não se explica apenas pela oferta de mercadorias. É preciso, também, que a ambiência da rua facilite a soltura dos olhos. No caso do trecho em questão, uma característica física é particularmente importante: no local, não há muitas ruas cortando a avenida e as poucas que há não provêm de locais muito movimentados. A rua nesse trecho parece um corredor: não há grandes entradas por onde aflua um número expressivo de pessoas, ou ruelas onde possam se instalar ambulantes, ou muitas ruas para atravessar. Assim, para boa parte dos transeuntes, ela funciona como um corredor tranquilo no qual mercadorias são expostas e é possível a mínima tranquilidade necessária para andar e, ao mesmo tempo, ficar olhando vitrines ou manequins.

Na seção anterior vimos como João do Rio soube ver a alma das ruas. Constatamos também como algumas pesquisas etnográficas — citei a de Nelson dos Santos no Catumbi e a minha na avenida Sete — se propõem abertamente a descobrir essa alma. Após essa busca, é difícil encontrar nas ruas reais — embora não impossível — as imagens que vimos na primeira seção deste artigo. Ao contrário, o que chama a atenção é a grande possibilidade de encontrar ruas de alma familiar.

Em suas pesquisas da década de 1970, Michel de Certeau já intuía como acompanhar o cotidiano de uma rua deveria “levar a uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido e de *uma inquietante familiaridade da cidade*”. (CERTEAU, 2009, p. 163, grifo nosso) Mais recentemente, as pesquisas etnográficas urbanas do antropólogo Michel Agier também o levaram a afirmar a familiaridade da cidade vivida:

Cada um e cada uma traça seus percursos familiares na cidade [...] sejam quais forem as formas materiais que é levada a ter, *esta dimensão familiar da cidade* é uma parte essencial da vida cidadina, é ela que permite a ancoragem social mínima de cada um. (AGIER, 1999, p. 115, grifo e tradução nossos)

As etnografias urbanas, portanto, vêm mostrando que a rua não é apenas trânsito, multidão, anonimato, atitudes *blasés* ou vias de locomoção, elas são lugares de contato e, muitas vezes, lugares de contato que beiram a familiaridade.

As etnografias urbanas — pesquisas empíricas e detalhadas que, de maneira insistente e metódica, olham e ouvem as especificidades de ruas em particular⁷ — nos permitem também relativizar

7 Para mais detalhes sobre o método etnográfico, remeto o leitor ao meu artigo “O que é fazer etnografia para os antropólogos”. (MONTROYA URIARTE, 2012)

as grandes narrativas de intelectuais que, a partir de uma perspectiva teórica, leram a rua do Brasil como sendo o domínio da impessoalidade e da formalidade. Em contraste com o olhar “de fora e de longe”, as pesquisas etnográficas — que olham “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) — conseguem entender que as ruas não são entidades que possam ser analisadas sem as atividades que nelas se desenvolvem, sem os atores que nela transitam e/ou ficam, sem a história que em seu espaço se plasma. Como bem escreveu Nelson dos Santos,

só em mapas, plantas e planos, ruas podem ser vistas apenas como meios de circulação entre dois pontos distantes, [...] uma rua é um universo de múltiplos eventos e relações, [...] são locais onde a vida social acontece ao ritmo do fluxo constante que mistura tudo. (SANTOS, 1981, p. 24)

É preciso, pois, “descer” às ruas, se jogar nas ruas, para apreender a vida social delas. O olhar de cima sobre as ruas — macro e estrutural — contém o mesmo problema que Michel de Certeau detectou no olhar daqueles que queriam entender a cidade a partir da visão panorâmica do 110º andar do World Trade Center. Seu resultado é um desconhecimento das práticas: “A cidade-panorama é um simulacro ‘teórico’ (ou seja, visual), em suma, um quadro que tem como condição de possibilidade um esquecimento e um desconhecimento das *práticas*”. (CERTEAU, 2009, p. 159, grifo nosso) Como entender a rua sem vermos suas práticas, seus usos, suas atividades, sua memória? Como entender a rua sem ver seus praticantes, as atividades que inventam ou reinventam, sua submissão ou seu acerto de contas com a história, as leituras que fazem das características do espaço? Quando acompanhamos práticas e praticantes, deixamos, pois, de falar em rua e passamos a falar em ruas.

Mais informações sobre a necessidade de desenvolver um olhar disciplinado para entender as ruas das grandes cidades podem ser encontradas em meu artigo “Olhar a cidade. Contribuições para a etnografia dos espaços urbanos”. (MONTROYA URIARTE, 2013)

E o singular da palavra, o conceito de rua, como fica? Não estamos propondo o fim do conceito. Propomos, sim, a necessidade dos conceitos serem o fruto da diversidade real, dos conceitos não apagarem esta enorme diversidade existente. Referindo-se ao conceito de sociedade, o antropólogo Viveiros de Castro escreveu sobre essa necessidade:

Continuamos à procura de conceitos capazes de iluminar as diferenças entre as sociedades, única via aberta à antropologia para visar eficazmente a condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, ou melhor, “multiversal”, isto é, um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver a diferença. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 316)

Não partamos, pois, de uma definição prévia de rua, descubramos as diversas ruas que existem numa cidade, aceitemos a aventura de descer até elas, de cair nelas, de sentar e andar nelas dias a fio para verificar como elas são efetivamente praticadas para depois, nomeá-las ou adjetivá-las e, só depois, criar um conceito “multiversal” de rua.

REFERÊNCIAS

- AGIER, M. *L’Invention de la ville*. Banlieus, townships, invasions et favelas. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1999.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Artes de Fazer, v. 1).
- CHRISTLIEB, P. F. *El espíritu de la calle*: psicología política de la cultura cotidiana. Barcelona: Anthropos, 2004.
- DA MATTA, R. *A casa e a rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- DA MATTA, R. O Brasil como morada. Apresentação. In: FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 15. ed. São Paulo: Global, 2004.
- FREHSE, F. *O tempo das ruas na São Paulo de fins do império*. São Paulo: Edusp, 2005.
- DA MATTA, R. *Ô da rua*. O transeunte e o advento da modernidade. São Paulo: Edusp, 2011.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & senzala*. 29. ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 15. ed. São Paulo: Global, 2004.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- JACOBS, J. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Península, 1973.
- JOLY, M. *Introdução a análise da imagem*. 4. ed. Campinas: Papirus, 1994.
- JOSEPH, I. *El transeunte y el espacio urbano*: sobre la dispersión y el espacio urbano. Barcelona: Gedisa, 2002.
- LE CORBUSIER. *La ciudad del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1962.
- MAGNANI, J. G. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J. G.; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). *Na metrópole*: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1996.
- MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, 2002.
- MARX, M. *Nosso chão*: do sagrado ao profano. São Paulo: Edusp, 1989.
- MONTOYA URIARTE, U. Cronistas da cidade e cultura urbana em inícios do século XX. Os *costumbristas* de Lima e João do Rio. *PontoUrbe*, n. 9, 2011. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/254>>. Acesso em: 28 mar. 2014.

MONTOYA URIARTE, U. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *PontoUrbe*, n. 11, 2012. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/300>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

MONTOYA URIARTE, U. Olhar a cidade. Contribuições para a etnografia dos espaços urbanos. *PontoUrbe*, n. 13, 2013. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/774>>. Acesso em: 11 out. 2014.

MONTOYA URIARTE, Urpi; CARVALHO, Milton Júlio. Avenida Sete e seus transeuntes (parte I). Transeuntes e usos da Avenida Sete (parte II). In: MONTOYA URIARTE, Urpi; CARVALHO, Milton Júlio (Org.). *Panoramas urbanos*. Usar, viver e construir Salvador. Salvador: Edufba, 2014.

POE, Ed. A. *O homem da multidão*. Londres, 1840. Disponível em: <www.ufrgs.br/proin/versao_2/textos/homem.rtf>. Acesso em: 5 ago. 2014.

RIO, J. do. *A alma encantadora das ruas*. Org. de Raul Antelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, C. N. dos et al. *Quando a rua vira casa*. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. 2. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: IBAM/FINEP, 1981.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Taxistas e quilombos contemporâneos: experimento analítico sobre a noção de território em contextos metropolitanos (Salvador/BA e Porto Alegre/RS)

Cíntia Beatriz Müller

Edmundo Fonseca Machado Júnior

INTRODUÇÃO

Vários grupos sociais compõem a cidade e uma mesma pessoa transita entre eles: é possível pensarmos que um taxista seja também um quilombola, ou vice-versa, sem que esta ou outra autoidentificação seja excludente. As pessoas possuem múltiplas identidades sociais e, a partir destas, vivenciam e compõem a cidade em seus diferentes ritmos e tempos. O ser humano, portanto, está imerso em uma trama de memórias, estoques patrimoniais e relações dinâmicas que são distintivamente atualizadas. Essa vivência multidimensional confere sentido e significado aos diferentes espaços da cidade que, ao serem (re)ocupados, (re)significados, (re)identificados e (re)definidos por grupos sociais, passam a configurar territórios próprios. Um mesmo lugar na cidade pode ser vivido por um quilombola como

seu território histórico, enquanto para um taxista, esse mesmo lugar pode ser o destino final de uma “corrida”.

Territórios urbanos são compostos por camadas de significados compartilhados por distintos grupos sociais que “memorializam e monumentam” a cidade a partir de suas práticas, experiências e estratégias, patrimonializam seus territórios tomando como referência suas memórias e lembranças. Em um processo de longa duração, cria-se entre os grupos sociais e seus espaços vividos na cidade grande afeto. Desse modo, se para um motorista de táxi o encontro entre ruas (encruzilhada) está associado ao fluxo de pessoas e coisas, para um quilombola pode representar um local adequado para a realização de rituais religiosos. Patrimônio, o território passa a representar aspectos sociais, simbólicos e históricos que marcam a relação do grupo com o espaço urbano: árvores antigas são mantidas como referência aos antepassados que ali viviam; pontos de táxi são inseridos na paisagem de bairros e marcam o espaço social criando verdadeiros lugares de serviços que beneficiam coletividades mais amplas.

Um território apresenta significado fluído, ele é atualizado de acordo com a vivência do próprio grupo em ritmos diferentes. Há momentos em que esse ritmo se acelera e exige uma reterritorialização rápida do grupo, como no caso dos deslocamentos forçados. Taxistas, frequentadores de pontos e filas de táxi no bairro da Barra, em Salvador, tiveram que se reterritorializar rapidamente por influência das obras de requalificação urbana implementadas nessa região da cidade, extinguindo alguns pontos e filas de táxi considerados tradicionais. Tal como os antepassados da família Silva que foram deslocados do centro de Porto Alegre pelas novas determinações municipais, que promoveram um verdadeiro “despejo branco” sobre a população negra com o processo de urbanização da capital gaúcha. A resistência aos deslocamentos compulsórios travestidos de aspectos legais — por serem promovidos por legislação, especulação imobiliária, processos judiciais e processos de urbanização — não levam em consideração a realidade social de determinados grupos

não hegemônicos que vivenciam a cidade e dependem dela para sua sobrevivência.

As possibilidades de territorialização de um grupo — que memorializa e vivencia lugares na cidade — estão recheadas de disputas por espaço. Territorializar-se implica, nesse sentido, negociar e compartilhar espaços com outros que vivem e sobrevivem na e da cidade. Assim, o que este texto espera apresentar são fragmentos referentes às dinâmicas de territorialização levadas a cabo por grupos sociais diferentes, um grupo de trabalhadores outro étnico-racial, que revelam disputas pela apropriação, construção/significação e manutenção de espaços territoriais em contexto metropolitano. Taxistas e quilombolas dividem o fato de carregarem em si estigmas sociais que produzem relações, muitas vezes, de evitação em relação aos espaços em que “permanecem” como, por exemplo, quilombos urbanos e filas de táxis, mas que acabam por ser procurados para o desempenho de atividades consideradas como “menos prestigiosas” na urbe.

Territórios urbanos ocupados por coletividades menos prestigiadas não são necessariamente aqueles desvalorizados pelo capitalismo moderno. A rua, a periferia e o subúrbio das grandes cidades se apresentam como fronteiras móveis de expansão recente deste mesmo capitalismo. Contudo, há espaços de resistência mesmo dentro de bairros considerados exemplares do sucesso da expansão de mercado. Assim, os taxistas atuam no bairro da Barra — região turística de Salvador/BA — ao passo que os quilombolas da família Silva se encontram instalados no bairro Três Figueiras — bairro nobre de Porto Alegre/RS. As pessoas que compõem ambos os grupos desempenham funções socialmente entendidas como “menores”, são motoristas, jardineiros, “caddies” do clube de golfe, babás e empregadas domésticas e suas atribuições são tão necessárias à manutenção do sistema hegemônico hierárquico brasileiro que sua existência em bairros mais valorizados corrompe a própria noção de margem que poderíamos localizar geograficamente nas bordas e limites das grandes cidades. As fronteiras e margens estão no interior dos bairros das grandes cidades.

Os territórios urbanos são necessários para a sobrevivência e reprodução, biológica e sociocultural, dos grupos com que estudamos ao mesmo tempo em que mantêm pessoas e suas memórias vivas. Os taxistas conquistam sua sobrevivência enquanto trabalhadores a partir da territorialização em determinados espaços da cidade que, ao longo do tempo, tornam-se familiar e indissociáveis da paisagem urbana da cidade. Os quilombolas, por sua vez, possuem territórios que também são áreas cuja apropriação inscreve no espaço vivido um estilo de vida, marcos de identidade e memória do próprio grupo. Grupos bastante distintos, taxistas e quilombolas, desenvolvem estratégias de territorialização cada um à sua maneira. Isso ficará evidente no experimento comparativo que apresentamos, ao analisar os dois grupos sociais a partir de realidades metropolitanas distintas e através da noção de território.

TERRITÓRIOS EM DISPUTA: PONTOS E FILAS DE TÁXI EM SALVADOR

Uma forma bastante simples e confortável que acabei adotando durante a pesquisa de campo para iniciar algumas das entrevistas que fiz com os taxistas de Salvador¹ foi perguntar para cada um deles como se fazia um ponto de táxi. Acreditei que, levando os taxistas a falarem sobre coisas do lugar de seu trabalho, estes poderiam fornecer-me narrativas sobre seu processo de territorialização na cidade, suas experiências e estratégias pessoais usadas para conquistar espaço e disputar corridas nos pontos e filas de táxi da metrópole baiana. O resultado foi poder observar como esses locais tornam-se territórios próprios desses trabalhadores do volante, formam-se e

1 O material etnográfico usado na construção do texto do capítulo foi extraído dos escritos de minha tese de doutorado em antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Bahia (ainda em andamento), intitulada *Bandeira livre: uma etnografia sobre os taxistas da cidade de Salvador*.

desformam-se, são frequentados distintivamente durante o dia, à noite e madrugada e disputados entre os taxistas segundo a importância de sua localização, seu entorno e da grande demanda de clientes ou passageiros pelo serviço de táxi.

Essa iniciativa *a priori* corresponde ao diálogo que venho mantendo com os escritos de Michel Agier (2011, p. 12-15). Esse autor propõe realizar uma “etnologia cidadina” que tem como um de seus pontos de partida para uma compreensão antropológica sobre as metrópoles, os responsáveis por construí-las e fazê-las, em nosso caso, os taxistas da cidade de Salvador. A percepção da necessidade de se instituir um ponto ou fila de táxi em determinado local da cidade advém dos próprios taxistas. Quando percebem que existe a demanda por táxi, estes passam a frequentar diariamente o mesmo local constituindo uma fila. O procedimento seguinte é comunicar a Gerência de Táxi e Transportes Especiais (GETAX), encaminhando uma solicitação por intermédio do Sinditáxi ou associações de taxistas a exemplo da Associação Metropolitana dos Taxistas (AMT), um pedido de regularização do ponto e da fila de táxi que na prática já existem.

Após regularizado o estabelecimento dos pontos de táxi, a constituição das filas devem obedecer um número limite de carros determinado pelo órgão fiscalizador, na medida em que o local de escolha para sua implementação não obstrua o fluxo normal do trânsito nem ofereça risco de ocorrências de acidentes. Por outro lado, apesar de serem instituídos por órgão subordinado ao município, a existência e multiplicação dos pontos e filas de táxi oficiais em Salvador dependem da percepção associada ao conhecimento que os taxistas vão acumulando diariamente sobre as transformações que ocorrem na cidade e a afetam em seu ritmo e cotidiano.

Isso não é uma questão nossa é questão da própria prefeitura, GETAX. Tem movimento tem boate tem fluxo tem que ter uma placa de táxi e eles não enxergam nada disso. A própria

*prefeitura vai recebendo pedidos demandas mesmo que a gente fala eles não fazem isso por nós não botam por isso que eu estou dizendo que ninguém olha para nós.*² (Erico dos Santos, 54 anos de idade, 25 anos de praça, A-3924, auxiliar/diarista)

Ao contrário dos pontos e filas de táxi oficiais localizados, em sua maioria, nas vias principais da cidade bastante visíveis aos possíveis usuários, existem aqueles localizados nas ruas internas dos bairros de Salvador. Como territórios “ilegais”, esses pontos e filas de táxi não oficiais, em alguns casos, nascem de intersecções constituídas pelo encontro entre várias ruas (encruzilhadas), com circuito de consumo diversificado e desenvolvido e que, obviamente, seja saída para vários lugares favorecendo ao fluxo de entrada e saída de coisas e pessoas rapidamente. A maioria dos taxistas compreende que a emergência e continuidade dos pontos e filas de táxi, além de estarem relacionados à percepção dos motoristas e ao potencial socioeconômico oferecido pela região de sua localização, acrescenta-se o vínculo que os taxistas constroem com seu entorno e a relação de confiança e credibilidade que vão constituindo junto àqueles que residem, trabalham ou frequentam o bairro, público este que sempre que houver a necessidade irá fazer uso de seu táxi tornando-se, ao longo dos anos, clientes fiéis.

*Isso é uma questão de costume de rodar naquele local quando você vivência um lugar você termina conhecendo os pontos estratégicos, as pessoas daquele lugar onde você pode ganhar dinheiro e ter passageiros. Você começa a frequentar aquele ponto ali se acostuma e tem confiança no local que você trabalha.*³ (Sombra, 58 anos de idade, 18 anos de praça, A-3065, autônomo/permissionário)

2 Entrevistador: Edmundo Machado Jr. Entrevistado: Erico — Ponto e fila de táxi do Jardim Brasil, Barra, 12 de agosto de 2013.

3 Entrevistador: Edmundo Machado Jr. Entrevistado: Edmundo Fonseca Machado — Ponto e fila de táxi do Jardim Brasil, Barra, 31 de julho de 2012.

Se os pontos de táxi oficiais em Salvador são instituídos pelo município num movimento de cima para baixo em relação aos taxistas, as filas seguem o sentido contrário. As filas de táxi são formadas, organizadas, negociadas e disputadas pelos próprios taxistas. Penso que tal distinção no processo de apropriação e simbolismo dos espaços dos taxistas encontra-se de acordo com o que observou Haesbaert (2006), quando comenta sobre a existência de “territórios alternativos” capazes de produzir “contraespaços”, que conseguem forjar novos arranjos espaciais na cidade. Nesse sentido, impondo sua própria ordem, as filas de táxi servem aos taxistas enquanto grupo de trabalhadores, como espaços de sociabilidades tanto quanto excelentes observatórios da vida ordinária em Salvador.

É bastante comum que pontos e filas de táxi oficiais e não oficiais se formem e se desformem desaparecendo ou emergindo em outro lugar. As filas oficiais, por orientação da administração municipal, podem ser deslocadas ou até mesmo extintas dependendo das exigências oriundas de uma possível requalificação urbana, por exemplo. As filas não oficiais deslocam-se mediante o potencial econômico do circuito de consumo nos bairros que se justapõem estabelecendo público, horários, deslocamentos e gostos distintos durante o dia, a noite e a madrugada, como também pela repressão realizada pelos agentes da Superintendência de Trânsito de Salvador (Transalvador) e, às vezes, da PM, o que os força a se dispersarem pela cidade momentaneamente.

*O barzinho ali já sabe todos os empreendimentos aqui já sabem que tem táxi aqui. Então, existe um circuito aqui que demanda táxi. Quando fecha isso aqui (os bares e restaurantes) a gente já sobe ali para o lado da boate (Bohemia — Tarantino) que fecha mais tarde. Todo mundo já sabe que ali vira ponto de táxi.*⁴ (Alzir A. Farias, 53 anos, 8 anos de praça, auxiliar/diarista)

4 Entrevistador: Edmundo Fonseca Machado Jr. Entrevistado: Alzir — Ponto e fila de táxi do Jardim Brasil, Barra, 12 de agosto de 2013.

Apesar dos taxistas de Salvador afirmarem possuir pontos e filas de táxi de sua preferência para frequentarem com assiduidade, o certo é que a maioria deles não roda em um único ponto ou fila de táxi da cidade. Desterritorializar-se e reterritorializar-se é uma constante na vida dos taxistas. Para tanto, essa forma de construir seu próprio território na cidade irá variar dependendo da condição de inserção do motorista no sistema de táxi (se na condição de permissionário, auxiliar, condutor de carro de locadora ou cooperado de rádio-táxi junto ao SETAX), o que consiste em pagar mais ou menos ou ganhar mais ou menos dirigindo um táxi. Seu estilo de rodar táxi na cidade sofre, por outro lado, as influências das condições do trânsito, dos trajetos e lugares solicitados durante as corridas pelos usuários que os levam a diferentes regiões da cidade, do público que o taxista prefere prestar o serviço. Em suma, o deslocamento pela cidade se impõe para os taxistas como uma necessidade estratégica na disputa por espaço e corridas na metrópole baiana.

É como se você estivesse acertando seu relógio com o do cliente. Aí eu dei essa paradinha estratégica. Eu faço isso também em alguns outros pontos. Eu posso chegar na área do Costa Azul e ficar por lá por qualquer motivo e eu passar num ponto que eu sei que tem uma ou outra corrida assim depois de tantos anos correndo esses bairros todos aí eu sei mais ou menos alguns horários que podem ter alguma corrida. Então, se tiver vazio eu sou capaz de parar. Geralmente eu gosto de parar para ser o primeiro. Se tiver mais um já é muita gente não me interessa porque ele vai levar uns 40 minutos e eu posso levar mais uns 30 minutos depois que ele saiu então não me interessa.⁵
(Wilson C. Menezes, 57 anos de idade, 28 anos de praça, A-6530 autônomo/permissionário)

5 Entrevistador: Edmundo Fonseca Machado Jr. Entrevistado: Wilson — Ponto e fila de táxi da praça do Campo Grande, Centro, 12 de maio de 2014.

Um dado interessante é que tal fenômeno que torna fluída a relação entre taxistas, usuários e as várias regiões que constituem a cidade de Salvador tem se intensificado com o advento recente da tecnologia dos aplicativos (a exemplo do 99 Taxis, do Easy Taxi, do Táxi Já ou WhatsApp), havendo um certo aumento da demanda de usuários de táxi, logo, de novos processos de desterritorialização e reterritorialização para muitos taxistas que aderiram a esses dispositivos de solicitação de corridas, sem esquecer do já difundido uso do celular e do sistema de rádio comunicador entre eles.

Do lado de fora de seus automóveis, os taxistas nos pontos e filas de táxi podem estar estrategicamente driblando a tensão que ficam quando as corridas não aparecem, algo extremamente prejudicial para quem trabalha no trânsito e em trânsito. Contudo, na maioria das vezes, os pontos e filas de táxi tornam-se espaços para o descanso, para a descontração e a resenha que revelam como estes trabalhadores moldam seus territórios próprios produzindo cultura. O que foi observado nesses momentos é que as brincadeiras, muitas vezes constrangedoras e com a intenção de desestabilizar psicologicamente o outro, são expressas pelos taxistas numa linguagem particular onde o humor e o uso de apelidos ganha destaque.

Apesar da interação que existe entre os taxistas que trabalham num mesmo ponto ou fila de táxi, não há garantia de que exista consenso, intimidade ou mesmo amizade entre todos eles. A proximidade possibilitada pelo trabalho pode ser naturalmente acompanhada por um distanciamento social entre os taxistas. Quando é necessário se comunicarem, os taxistas fazem isso pelos números de seus alvarás afixados nas laterais e na traseira de seus automóveis, particularmente pelos dois dígitos finais. Em outros casos (principalmente entre os taxistas cooperados de rádio-táxi), os taxistas utilizam um vocabulário técnico que eles denominam “modular” e que se refere a alguns códigos que compartilham, como meio de se comunicarem via rádio sem que outros compreendam o que dizem de fato.

*Normalmente na praça os taxistas se comunicam um com o outro pelo número do final do alvará. Esse número que tem nas portas e no fundo do carro 28, 86 o outro ali 65 entendeu. O outro vai 07, 60 geralmente é assim, mas tem muitos que andam trabalham juntos por exemplo aqui neste ponto as vezes não sabe o nome um dos outros, mas se identificam pelo final do alvará.*⁶ (Alzir A. Farias, 53 anos, 8 anos de praça, auxiliar/diarista)

Enfim, fora dos seus táxis esses motoristas continuam a negociar não mais corridas junto a passageiros ou clientes, mas seu território com outros que, assim como eles, vivem ou sobrevivem da rua. A maioria dos taxistas afirma que no entorno dos pontos e filas de táxi de Salvador coexistem realidades e dinâmicas sociais paralelas produzidas por outros da rua que se voltam para os taxistas como estratégia de sobrevivência na cidade. Seguindo essa lógica, os pontos e filas de táxi de Salvador são territórios semelhantes aos estudados por Eckert e Rocha (2013) em sua *Etnografia de rua*, “territórios onde se misturam as almas e as coisas”. Observados dessa forma, os pontos e filas de táxi constituem na cidade espaços vividos dos taxistas que ganham importância e significado para os outros (cafezinhos, lavadores ou guardadores de carro, usuários comerciantes, frentistas, prostitutas, travestis, homossexuais, viciados, ladrões etc.) na medida em que estes concebem esses territórios também seus para viver ou vender.

O táxi é como um comércio igual, entendeu? Ele funciona de acordo [com] a circulação do dinheiro, com a velocidade que o dinheiro circula, entendeu? Hoje em dia todas as classes pegam táxi por quê? Por vários fatores: segurança, mobilidade urbana, transporte público ruim. Não tem transporte de massa, não tem transporte 24 horas. Tudo isso são fatores que

6 Entrevistador: Edmundo Fonseca Machado Jr. Entrevistado: Alzir — Ponto e fila de táxi do Jardim Brasil, Barra, 12 de agosto de 2013.

*motivam as pessoas, de todas as classes, a pegar táxi.*⁷ (Fábio L. de O. Aquino, 43 anos de idade, 10 anos de praça, auxiliar/diarista)

TERRITÓRIOS ÉTNICOS NA CIDADE: QUILOMBOS URBANOS

Outra forma de se viver a cidade é através dos quilombos urbanos. Os quilombos urbanos são territórios eminentemente negros nos quais coletividades resistem a ações de opressão e discriminação frente a fatores raciais e econômicos. Tais grupos têm direito à propriedade de seus territórios garantida na Constituição Federal de 1988⁸. O pleito pela titulação dos quilombos urbanos, nesses casos, coloca em evidência a precariedade da situação fundiária das comunidades urbanas em todo o Brasil. O Decreto Presidencial nº 4887/2003 (BRASIL, 2003) apresenta uma definição de quem pode ser considerado remanescente das comunidades de quilombos em seu art. 2º:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003)

Para a identificação das comunidades quilombolas, o mesmo decreto reconheceu o princípio da autoatribuição — chamada autodefinição — (art. 2º, §1º, D. 4887/2003), ou seja, representações

7 Entrevistador: Edmundo Fonseca Machado Jr. Entrevistado: Fábio — Ponto e fila de táxi do Jardim Brasil, Barra, 12 de agosto de 2013.

8 Conforme o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, 1988)

que partem do próprio grupo devem ser valorizadas no momento de se especificar quem compõe a coletividade.⁹ Existem quilombos urbanos nos estados do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia, por exemplo, o que deixa evidente que a hierarquização e as relações de distinção baseadas no espectro de cor, herança da escravidão, perpassam toda a sociedade brasileira. O Brasil foi o último país das Américas a determinar o fim da escravidão em 1888. Apesar disso, com a abolição não foram definidas políticas de inclusão ou compensatórias para o contingente de pessoas libertas, que acabaram por ser incluídas na sociedade brasileira de forma excludente, ou seja, cidadãos brasileiros com cidadania parcial, sem acesso a direitos fundamentais.

Os quilombos urbanos são, basicamente, considerados “contemporâneos”, ou seja, não possuem relação com quilombos históricos, clássicos cuja formação remonta ao passado de resistência à escravidão. Isso não quer dizer que nas cidades não existiram locais históricos de resistência negra. Apesar de ser uma expressão que remete a uma noção histórica cuja gênese encontramos nos editos de 1740, que definiam quilombos como “toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2002), ela foi apropriada do idioma banto que significa “reunião de acampamentos”. (MÜLLER et al., 2005, p. 4) Ou seja, uma palavra de origem africana foi apropriada pelo ordenamento jurídico brasileiro e tornada sinônimo de um delito quando, na verdade, ela significava a definição de um espaço de liberdade.

9 O critério do autor reconhecimento, no decreto presidencial em questão, segue a tendência mundial de valorização da forma como o próprio considera a si mesmo. Isto encontra-se assegurado também na Constituição Federal Brasileira, como direito fundamental, e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Na antropologia, esse princípio já é valorizado desde o final dos anos 1960 — expresso através do texto de F. Barth (2000), “Grupos étnicos e suas fronteiras” — emergindo como uma postura anticolonial.

Modernamente, os quilombos contemporâneos não guardam relação com reminiscências desses quilombos de caráter “histórico”, mas se caracterizam por comporem um espaço organizado por coletividades que compartilham memórias e lembranças relacionadas à luta pela permanência em um dado local, que vivenciaram processos de territorialização específicos e possuem organização social que permite a sobrevivência sociocultural do grupo. De acordo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA):

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. (ABA, 1994, p.81-82)

São comunidades que possuem um “tipo organizacional” (ABA, 1994) específico, assim, queremos mencionar que as comunidades, geralmente, são compostas por pessoas que possuem vínculos de solidariedade entre si reforçados por elementos como parentesco, compadrio, religiosidade e socialidades. Encontramos nessas comunidades algumas irmandades, congados, ternos de reis e bumbas meu boi, práticas socioculturais normalmente imputadas às pessoas afrodescendentes. Isso chama atenção para outra questão. Podemos perceber que os quilombos urbanos são espaços sociais reconhecidamente vistos como “territórios negros”. Tais grupos apresentam, também, territorialidades específicas como esclarece o texto da Associação Brasileira de Antropologia:

No que diz respeito a territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que

tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. (ABA, 1994, p.82)

Em termos históricos, territórios negros foram alvos de disciplinamento por parte do controle policial. O controle sobre práticas religiosas de cunho africano foi, por longa data, implementado pelo aparelho policial. Espaços de expressão sociocultural negra, na cidade, sempre foram alvos de preconceitos e estereotipia, representando verdadeiro espaço proibido aos negros, pois “perigoso” e “violento” se referiam aos considerados de fora. O pleito pela regularização fundiária de quilombos urbanos também está ligado à luta pela cidadania e ao acesso a direitos fundamentais por uma parcela específica da população, eminentemente negra. Por isso, os territórios quilombolas compõem a paisagem urbana contemporânea como locais de configuração e salvaguarda da identidade e do patrimônio histórico negros. Nesse cenário de resistência, territórios negros seriam:

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma, um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social. (LEITE, 1991, p. 40)

Territórios negros, contudo, são fortemente marcados por fatores contextuais, ou seja, pela dinâmica de relações que possibilitam ao grupo manter-se, deslocar-se e recriar-se, sem deixar de ser ele mesmo. Um território, por isso, possui uma forte dimensão social e interacional a partir do qual um grupo, o quilombola, estabelece suas relações com os de fora, além de sua contrapartida material. Exemplo dessa situação de deslocamento e manutenção da identidade do grupo se deu no âmbito da família Silva cujo processo de territoriali-

zação está intimamente ligado ao de transformação do espaço urbano da cidade de Porto Alegre.

No pós-abolição locais do centro de Porto Alegre, eram territórios negros ocupados pelos egressos de fazendas escravistas do interior do estado. Ruas como Demétrio Ribeiro, da República e o bairro Cidade Baixa reuniam residências precárias e insalubres ocupadas por negros. Tais locais eram vistos como reduto de “vagabundos”, “perigosos” e de “desordem”. Contudo, com o aumento de impostos e modificações no “Código de Posturas” municipal, ações compreendidas como de higienização e de modernização, foi promovido um verdadeiro “despejo branco” da população negra do centro de Porto Alegre. (PESAVENTO, 1994) Por “despejo branco” compreendemos um conjunto de ações legais e administrativas de cunho hegemônico que promovem o deslocamento forçado (pois indesejado) de grupos que viviam em determinados locais na cidade. No caso em questão, as ações travestidas como de modernização atingiram em cheio um grupo específico: aquele eminentemente formado pela população negra.

Os antepassados da hoje família Silva vivenciaram essa realidade de opressão que provocou o deslocamento dos ancestrais do grupo em direção à periferia de Porto Alegre, na época, nos anos 1940, e sua reterritorialização no bairro Três Figueiras — que possui um dos metros quadrados mais caros da cidade de Porto Alegre. Nesse cenário de precariedade de luta pela moradia e pela permanência em um território específico, as redes de solidariedade possibilitaram ao grupo a fixação no local onde hoje se encontram. Moradores do quilombo plantavam e colhiam verduras e frutas, entre os anos 1950 e 1960, e também trabalhavam no Country Club e estudavam na Escola Assistencial Vespertina do Colégio Anchieta, nas décadas de 1960 e 1970. Nessa escola, as crianças da comunidade frequentavam local destinado às crianças carentes mantidas apartadas das demais que frequentavam o Colégio Anchieta. A Escola Assistencial deixou de funcionar no início dos anos 1980. (CARVALHO; WEIMER, 2004)

Na década de 1990, a família foi alvo de uma Ação Reivindicatória, movida por pessoas que jamais moraram no local. No ano de 2005, tentou-se executar uma ordem de despejo contra o grupo que já havia recebido sua certidão de autorreconhecimento expedida pela Fundação Cultural Palmares, em 2004, que a registrou como “remanescente de quilombos”. Em 2 de junho de 2005:

Cheguei na comunidade pela tarde, com uma colega. Várias crianças estavam ali, algumas mulheres, a franca maioria das pessoas estavam trabalhando. A Polícia Militar já se encontrava nos “fundos” da propriedade, “preparando-se” para entrar. Emprestei meu celular para as quilombolas telefonarem, pedirem ajuda. Lembraram de um caderno de visitas com o telefone de pessoas que passaram pelo quilombo: representantes da Prefeitura de Porto Alegre, do Iphan, da Fundação Cultural Palmares. Quando a noite caiu, uma desembargadora do Tribunal de Justiça autorizou o uso de força para a retirada dos quilombolas. Nesse momento já estavam lá dentro quilombolas de outras comunidades de Porto Alegre, dois deputados estaduais, ativistas do movimento negro e de luta pelo direito à moradia, estudantes de história e antropologia, e um rapaz, adolescente, vizinho do quilombo, que se juntou a nós. Foi construída uma barricada com madeira, pneus velhos e pedaços de galhos de árvores no acesso do quilombo pelo qual entraria a tropa de choque. Como disse um deputado: — “O que acontece agora”? Outro respondeu: — “Vamos apanhar todos juntos”! Lá pelas tantas, quando quilombolas, mediadores e a tropa de choque negociavam na barricada, alguém começou a gritar: “não se despeja à noite”, em alusão ao inciso XI, do art. 5º, da Constituição Federal. Sinceramente, não acredito na força da Constituição em frente às barricadas, se já chegamos a elas é porque algo não está funcionando no regime constitucional. Creio que as “forças ocultas” agiram naquela noite para impedir a entrada da tropa de choque. A verdade é que o despejo não se concretizou naquele 2 de junho. (Cíntia Beatriz Müller, jun. 2004)

A família Silva permanece no bairro Três Figueiras, em seu território tradicional, hoje em 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como qualquer cidadão de uma metrópole, os taxistas de Salvador desejam uma cidade melhor do que aquelas que habitam e governam. Enquanto classe trabalhadora, tendo como público de usuários esses mesmos cidadãos, as reivindicações dos taxistas ora se particularizam no interior da própria classe, ora são compartilhadas com os demais cidadãos. Pedidos de qualificação da segurança pública, mobilidade ou melhoramento da estrutura física da cidade, problemas macro enfrentados em outras grandes cidades do mundo se misturam ao desejo dos taxistas de verem regulamentada sua profissão, da prefeitura controlar o valor exorbitante das diárias cobradas pelos donos de locadoras pelo aluguel dos carros táxi ou uma maior representatividade através de seu sindicato.

Quilombolas que vivem em territórios étnicos na cidade enfrentam problemas que se iniciam com a luta pelo reconhecimento desta identidade. Tanto em Porto Alegre, com a família Silva, quanto em Salvador, com o quilombo do Rio dos Macacos, a tentativa dos poderes hegemônicos foi a de invisibilizar as coletividades, classificando-as como identidades socialmente estigmatizadas a exemplo de invasores e ocupantes. Tudo na direção de descaracterizar-lhes a antiguidade na posse de suas áreas. Manter a propriedade dos territórios quilombolas é direito fundamental desses grupos, uma vez que é no território que a memória e o patrimônio encontram seu lastro material, seus marcos de sentido e sentimento necessários para manter as referências sócio-históricas do grupo.

O direito à cidade não é simplesmente o direito ao que já existe na cidade, mas **o direito de transformar a cidade em algo radical-**

mente diferente. Quando eu olho para a história, vejo que as cidades foram regidas pelo capital, mais que pelas pessoas. Assim, nessa luta pelo direito à cidade haverá também uma luta contra o capital. (HARVEY, 2011, grifos nossos)

De certa forma, o que os dois grupos vivenciam decorre, também, dessa relação entre capitalismo e acesso à cidade. Disputas por espaço nas ruas, no caso dos taxistas, e pela propriedade, no caso dos quilombolas, expressam a necessidade de novos arranjos socioespaciais em face de uma Salvador cada vez mais seletiva. Para ambos os grupos, a tensão no exercício da cidadania se dá também pelo despreparo de órgãos de governo no manejo das reivindicações coletivas. Grande parte das reivindicações por melhoria nas condições de trabalho, para os taxistas, ou assistência específica à saúde, por exemplo, no caso quilombola, esbarram num sistema de política universalista com dificuldade de contemplar as diferenças e num sistema capitalista que aprofunda desigualdades. A ironia disso é que, em suma, os pleitos por tratamento diferenciado por parte de ambos os grupos acabam por confluir no sentido de se fazer da cidade um lugar mais humanizado e atento à diversidade de pessoas que a compõe.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais*. Rio de Janeiro, 1994.

AGIER, M. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

ALMEIDA, A. W. B. Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade e territorialidade*. Rio de Janeiro: ABA/FGV, 2002.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In.: LASK, T. (Org.). *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição Federal da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm#adct>. Acesso em: 14 out. 2014.

BRASIL. *Decreto Presidencial nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 14 dez. 2014.

CARVALHO, A. P. C.; WEIMER, R. A. *Família Silva: resistência negra no bairro Três Figueiras*. Brasília; Porto Alegre: FCP; Prefeitura de Porto Alegre, 2004.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

HAESBAERT, R. *Territórios alternativos*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

HARVEY, D. Direito à Cidade. Palestra inaugural do seminário “Lutas pela reforma urbana: o direito à cidade como alternativa ao neoliberalismo”. In: FÓRUM NACIONAL DE REFORMA URBANA (Org.). *Blog Deriva*, 2011. Disponível em: <<http://www.deriva.com.br/?p=46>>. Acesso em: 18 set. 2014.

LEITE, I. B. Território Negros em Área Rural e Urbana: algumas considerações. *Textos e Debates*, Florianópolis: NUER/UFSC, ano 1, n. 2., 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 25 jun. 2014.

MACHADO JÚNIOR, E. F. De Chofer de Praça a Taxista. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 16., 2013. Salvador, BA. *Anais...* Salvador, BA, 2013. Disponível em: <http://www.automacaodeeventos.com.br/sigeventos/sbs2013/inscricao/resumos/0001/PDF_trab-aceito-2216-1.pdf>. Acesso em: 17 set. 2014.

MACHADO JÚNIOR, E. F. Ô o paraguai aí: *como se tornar um taxista na cidade de Salvador*. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014. Natal, RN. *Anais...* Natal, RN, 2014. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1400511253_ARQUIVO_OoParaguaiaiRBA2014.pdf>. Acesso em 23 out. 2013.

MÜLLER, C. B.; OSÓRIO, L. M.; TEDESCHI, S. *Direito à Moradia e Territórios Étnicos*. Proteção legal e violação de direitos das comunidades de quilombos no Brasil. Porto Alegre: COHRE, 2005.

PESAVENTO, S. J. *Os Pobres da Cidade*. Vida e Trabalho, 1880-1920. Porto Alegre: EdUFRGS, 1994.

Remoção de populações em meio urbano: princípios, tecnologias e a mediação dos impactos a partir de Porto Alegre

Juliana Mesomo

Arlei Sander Damo

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, a ocupação irregular de terras, principalmente através de loteamentos clandestinos nas periferias das grandes cidades brasileiras, tornou-se um fenômeno massivo e, em alguns casos, estimulado pelo Estado. (BONDUKI, 1998; PATRIOTA DE MOURA, 2012) Para James Holston (2012), desde o começo da industrialização, a produção governamental do espaço nas cidades brasileiras significou a criação de uma cidade legal e regular para as classes mais altas e uma ilegal e irregular para a maioria dos trabalhadores pobres. Até a década de 1990, ocorreu uma série de “expulsões” de moradores de baixa renda que viviam nas áreas centrais de Porto Alegre. (ALFONSIN, 2000) Sob o argumento da higienização, reurbanização, risco ou ilegalidade, extensos contingentes de famílias foram removidas destas regiões para as periferias das cidades,

às vezes de forma violenta, outras com a promessa de melhores condições habitacionais.¹

A oposição a essas intervenções, assim como a luta dos habitantes por regularizar juridicamente seus lugares de residência, geraram mudanças substanciais na lei e no direito (HOLSTON, 2012), como os incisos que garantem o direito à moradia na Constituição Federal (1988) e o Estatuto das Cidades (2010), fornecendo melhores garantias jurídicas aos moradores dessas áreas. Por outro lado, devido à forte resistência dos movimentos sociais urbanos contra esquemas de reurbanização, instrumentos mais sofisticados para a eliminação da informalidade surgiram no século XX (ANGOTTI, 2015), levando em conta, inclusive, os novos marcos jurídicos estabelecidos quanto ao direito à moradia.

Neste texto, buscaremos delimitar algumas das características desse tipo de instrumento, que visa à remoção de populações de áreas informais para a realização de projetos de desenvolvimento urbano. Para tal, recorreremos à pesquisa etnográfica realizada entre 2011 e 2013, em Porto Alegre, na região da avenida Tronco, local onde o poder público pretendia remover cerca de 1.500 famílias.² A obra de duplicação da avenida Tronco esteve vinculada, quando do seu anúncio, à preparação da cidade para a Copa do Mundo 2014. A realização de megaeventos esportivos no Brasil possibilitou um novo enquadramento para o “problema favela” e a reincorporação da prática da remoção no campo das intervenções possíveis do Estado brasileiro nessas localidades (MAGALHÃES, 2013), reconfigurando as possibilidades quanto à produção do espaço urbano. Tais intervenções, em nome do desenvolvimento urbano e da realização desses eventos, provocaram um debate a respeito da legitimidade dos assentamentos atingidos pelas obras, muitos deles

1 Sobre remoções mais recentes na cidade de Porto Alegre, a partir da década de 1990, consultar trabalhos de Sant’Ana (1997), Neves (2011) e Molina (2014).

2 Para uma narrativa detalhada acerca desse processo, consultar Mesomo (2014).

consolidados há décadas e dotados de infraestrutura urbana e serviços públicos essenciais. (MESOMO, 2014; ARAÚJO, 2014)

O instrumento da remoção em meio urbano está vinculado atualmente, na maioria dos casos, a projetos de revitalização, urbanização e modificação dos espaços. Tal como nos casos de remoção em função de Projetos de Grande Escala (PGE), nesses processos o deslocamento de populações constitui um objetivo conscientemente planejado, por razões técnicas ou técnico-políticas — como nos objetivos explícitos de erradicar ou “relocalizar” vilas e favelas. (BARTOLOMÉ, 1985) Além disso, os futuros removidos, por serem recrutados fundamentalmente entre os setores mais pobres da população, têm cerceado seu poder decisório sobre a intervenção. O resultado de tal restrição é que, geralmente, a saída do local torna-se compulsória. Segundo a pesquisa de Pieter de Vries e outros (2012), sobre um projeto de urbanização de favelas em Recife, as lógicas alternativas de ordenamento espacial praticadas nos assentamentos classificados como irregulares são confrontadas por intervenções de qualificação e reassentamento que tornam tais territórios urbanos e os moradores destes lugares alvos da imposição de regimes disciplinares que visam criar uma “ordem moderna e cidadãos decentes”. (DE VRIES, 2012, p. 166)

Demonstraremos os princípios disparadores da remoção na avenida Tronco, as condições e os argumentos que possibilitaram que ela se instalasse. Em seguida, analisaremos brevemente os procedimentos e mecanismos de reassentamento utilizados — “tecnologias de remoção” mais ou menos aprimoradas ao longo dos últimos anos — e os efeitos desses procedimentos no cotidiano dos atingidos. Para responder às interpelações que os tomam por “ocupantes irregulares” ou até “invasores” no momento da remoção, os moradores argumentam que o tempo de moradia, o esforço para fazer melhorias na casa e o trabalho imprimido na construção do patrimônio são elementos que legitimam seu direito a melhores condições de reassentamento.

OS PRINCÍPIOS DISPARADORES DE UMA REMOÇÃO EM MEIO URBANO

A duplicação da avenida Moab Caldas (mais conhecida como avenida Tronco) foi apresentada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre em 2010, depois de ser incluída na Matriz de Responsabilidades para a realização dos jogos da Copa do Mundo 2014 na cidade. A justificativa da obra por parte do poder público municipal baseou-se em três motivos fundamentais: 1) preparação da cidade para a Copa, sendo considerada uma obra “prioritária” para escoar o trânsito durante os jogos e listada como um dos “legados” do megaevento; 2) pela importância para o trânsito e a circulação na cidade; 3) pelo seu projeto habitacional, que incluía a remoção e o reassentamento das famílias atingidas pela obra, que habitavam os terrenos de maneira “irregular” e “precária”, do ponto de vista da prefeitura.

Em junho de 2013, o prefeito comandou um *tour* para apresentar à imprensa a situação das principais intervenções planejadas para a Copa na cidade. Ao passar pela avenida Tronco, anunciou a duplicação como “a mais importante” entre todas as obras desenvolvidas para a Copa: “faremos com que 1500 famílias que vivem de forma irregular, e muitas vezes em casebres, possam ser remanejadas para outros locais”.³ Pouco tempo depois, pressionado pelas manifestações que ocorreram no entorno do mês de junho de 2013, a obra foi retirada da Matriz de Responsabilidade e do programa de financiamento PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) da Copa e, assim, cessou obrigatoriamente de concluí-la para o mundial que seria realizado um ano depois, em junho de 2014. Até a retirada das obras da Matriz de Responsabilidade, no entanto, os prazos do megaevento serviram para acelerar a duplicação e pressionar pela rápida saída das famílias. Após a retirada, a urgência foi suspensa e a realização da

3 Ver: <<http://www.sul21.com.br/jornal/cidades-2/guiado-por-fortunati-tour-apresenta-obras-da-copa-em-porto-alegre>>.

obra tornou-se mais lenta, encontrando-se inacabada mais de três anos depois.

O tipo de ocupação presente na região atingida pela obra sempre esteve sujeita à acusação de irregularidade, já que a maioria dos moradores não possui título de propriedade sobre os terrenos. De acordo com o censo de assentamentos irregulares de Porto Alegre, realizado de 1997 a 1998 (MORAES; ANTON apud MARGARITES, 2014), a região da Grande Cruzeiro concentrava cerca de 10% do total de ocupações irregulares de Porto Alegre. O poder público, ao longo dos anos, oscilou entre a indiferença, a repressão e o apoio à ocupação desses espaços. Os sinais enviados pelo poder público sobre a legitimidade de ocupar esses terrenos foram frequentemente ambíguos, de acordo com os relatos dos moradores — construiu equipamentos e permitiu a ocupação para, logo depois, decretar outro uso para o espaço com a duplicação da avenida. A produção desses espaços como “áreas de ocupação irregular” tem um papel importante na gestão do processo de deslocamento das famílias pelo poder público, ao determinar: 1) a exclusão da população nas tomadas de decisão sobre a realização da obra e seu traçado; 2) as alternativas que foram oferecidas a essas famílias em relação a novas moradias as quais excluía o pagamento de indenização pela posse dos terrenos.

A categoria de “irregular” também era apresentada em relação a uma série de características atribuídas ao tipo de moradia, às pessoas e suas condições de vida. Termos como “sub-habitação”, “área degradada” e “casebres” enfatizavam a suposta “precariedade” em que estavam envoltas. Os arquitetos e funcionários da prefeitura pretendiam, ao proporcionar às famílias uma casa ou apartamento, com título de propriedade e custos de luz e água, construído segundo normas técnicas arquitetônicas que julgavam mais adequadas, dar uma “vida mais digna” àquelas pessoas e “promover a cidadania”. O fato de se localizar em uma região bastante próxima ao centro da cidade tornava as condições de vida daquela população um tema de debate e um alvo para as políticas públicas.

A evocação das condições depreciadas de moradia para justificar a remoção tece o que poderia ser chamado de “razão biopolítica” da remoção, que subjaz à intenção de governo.⁴ A intenção de “melhorar as condições de vida” das pessoas, dando-lhes uma nova casa, e a intenção de melhorar o fluxo e “qualificar” do ponto de vista urbanístico a região da avenida Tronco são apresentadas como bens que ficarão para toda a população da cidade e, principalmente, para aqueles atingidos pela remoção, anunciados como “beneficiados” pelo reassentamento. Os objetivos de sair da situação de moradia apresentada como precária e da irregularidade são construídos, pela intervenção da prefeitura, como aspirações próprias da população atingida. No entanto, essa construção é tensionada durante as interações entre atingidos e prefeitura.

AS TECNOLOGIAS DE REMOÇÃO

Para viabilizar a duplicação da avenida Tronco, a prefeitura mobilizou uma série de tecnologias que deveriam concretizar a remoção dos moradores afetados pela obra.⁵ As tecnologias destinadas a remover e reassentar os moradores da Grande Cruzeiro só puderam ser postas em funcionamento através do trabalho dos funcionários do Escritório Nova Tronco, que estavam incumbidos de negociar diretamente com as pessoas atingidas pela obra sua saída do local.

4 Remover pessoas das suas moradias, construir novas casas e reassentar milhares de famílias constituem aspectos de uma modalidade de política, na qual a “população” das cidades torna-se sujeito/objeto da pretensão fundamental do governo biopolítico: “fazer viver e deixar morrer”. (FOUCAULT, 2005)

5 “Tecnologias” são procedimentos mais ou menos formalizados que, nos termos de Aihwa Ong e Stephen Collier, permitem alcançar “determinados fins ou objetivos, sejam eles tecnocientíficos, organizacionais ou administrativos”. (ONG; COLLIER, 2005, p. 8, tradução nossa)

O Escritório foi instalado no começo de 2012, em meio a protestos dos moradores por falta de informações sobre a obra e o reassentamento.

A implementação das “tecnologias de remoção” dependia dos esforços e da *expertise* desenvolvidos pelos funcionários que trabalhavam no local. Para Nikolas Rose (2011), uma das características inerentes à operatória das *expertises* é a reivindicação de uma capacidade de dizer a verdade e atuar em seu nome que encontra-se respaldada no manejo da técnica. O objetivo dessa *expertise* mobilizada no Escritório Nova Tronco não se restringia unicamente a facilitar o desencadeamento das tecnologias de remoção. Esse espaço de atendimento também se ocupava da resolução de problemas decorrentes da aplicação de referidas tecnologias. Além disso, os funcionários do Escritório também operavam uma espécie de mediação entre os imperativos da remoção e as expectativas dos moradores da zona. Por essa razão, eles necessitavam refletir com cuidado sobre os mecanismos que manejavam, levando em conta os conhecimentos e os parâmetros éticos desenvolvidos em outros momentos de suas trajetórias pessoais e profissionais. Através de uma articulação entre resolução de problemas e uma reflexão permanente sobre este processo, esses funcionários vão construindo um tipo singular de conhecimento sobre a intervenção urbanística que eles devem respaldar. Esse conhecimento especializado sobre a intervenção permite que as tecnologias aplicadas sejam modificadas ao longo do processo.

Um ano depois de anunciada a obra de duplicação da avenida Tronco, em 2011, a prefeitura iniciou um levantamento socioeconômico entre os moradores para estimar os custos do reassentamento e traçar um perfil da população atingida. Paralelo a isso, realizou um cadastramento, com a finalidade de registrar as moradias, estabelecimentos comerciais e templos religiosos que seriam removidos. A empresa contratada para o serviço identificou os atingidos segundo os seguintes critérios: famílias e desdobramentos familiares identificados no momento do cadastro, posseiras, pessoas que moravam

de aluguel e inquilinos de casas cedidas. No início dessa operação, no entanto, moradores de uma das vilas atingidas se negaram a responder o cadastramento, já que ainda não havia esclarecimentos sobre como aconteceria o reassentamento.

Durante o período de cadastramento, as casas atingidas começaram a ser sinalizadas com números acompanhados do símbolo do Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB). A cada unidade habitacional correspondiam “núcleos familiares” que, de posse do cadastro, poderiam acessar o direito ao reassentamento. Havia três alternativas de reassentamento definitivo que os moradores poderiam acessar: a indenização, o Bônus Moradia e os apartamentos do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV) que serão construídos na região. A primeira consistia no pagamento, concedido diretamente ao morador atingido, pelas benfeitorias atingidas pela obra, excluindo-se o valor do terreno.

A segunda alternativa de reassentamento era o Bônus Moradia, que consistia em um valor (R\$ 52.340,00, no final de 2013) concedido para que o morador adquirisse uma nova habitação, independentemente do valor da sua casa atual. O atingido pela obra deveria procurar um imóvel de sua preferência “em qualquer local do país”. Acordado o negócio, o DEMHAB adquiria o imóvel (que deveria possuir documentação em dia) e repassava o título de propriedade ao beneficiário. Havia muita dificuldade em encontrar casas “regularizadas” a esse valor em regiões próximas, razão pela qual os atingidos terminavam localizando interessados apenas em bairros periféricos, na Região Metropolitana ou até mesmo em outras cidades.

A terceira alternativa era mudar-se para os apartamentos do Programa Minha Casa Minha Vida que seriam construídos na região. Tratava-se de imóveis para a faixa de zero a três salários mínimos, com as especificações mínimas. Nos terrenos destinados à construção havia placas sinalizando os futuros empreendimentos; no entanto, mais de quatro anos depois, não há previsão de quando os apartamentos ficarão prontos. Enquanto isso não acontecia e a fim de viabilizar

a remoção para que a obra viária seguisse seu cronograma, aqueles que iriam para o PMCMV deveriam acessar o Aluguel Social. O Aluguel Social vinha sendo anunciado pela prefeitura como alternativa transitória prévia a mudança para os apartamentos do PMCMV e tratava-se, portanto, de um benefício temporário, no valor de R\$ 500,00 por mês, concedido durante seis meses e podendo ser renovado.⁶

OS EFEITOS

Após assinados os contratos de concessão dos benefícios, o morador assinava um termo de transferência da posse do seu imóvel à prefeitura. O DEMHAB, então, procedia à demolição da construção. Essa prática era justificada como uma maneira de evitar a reocupação das casas. Com o mesmo argumento, a prefeitura explicou o não recolhimento dos entulhos que restavam, para que não se pudesse reconstruir sobre os terrenos. Esses entulhos causaram alguns acidentes e tornaram bastante difícil o dia a dia daqueles que permaneceram na região. A remoção, para aqueles que ainda permaneciam nas suas casas, materializava-se num entorno convertido em ruínas: casas demolidas, entulhos, ratos, esgotos abertos e lixo. Muitas casas permaneciam sozinhas no meio dos escombros, o que causava uma sensação de isolamento e uma sensação de “pressão para sair”, como relataram alguns moradores. Definimos esse efeito de transformação do espaço desencadeado pelas tecnologias de remoção como uma “precarização do entorno”.

Outro efeito da remoção que pudemos constatar foi a suspensão do cotidiano. A prefeitura comunicou aos moradores a realização

6 O Aluguel Social e o Bônus Moradia foram concebidos, inicialmente, como políticas habitacionais e assistenciais para casos de emergência e, aos poucos, foram sendo implementadas para viabilizar remoções. Para detalhes sobre essa trajetória de transformação das tecnologias, ver Mesomo (2014) e Siqueira (2013).

da obra e a iminência da remoção no início de 2011, sem mostrar concretamente quais seriam as alternativas de reassentamento naquele momento. Noeli, uma das moradoras atingidas, narra a sensação de que sua vida estava sofrendo um deslocamento impactante: “É tipo assim estão te arrancando. Pior que é, mexe com a tua estrutura, mexe com a tua vida, sabe? É uma coisa assim que no início eu me assustava muito”. No entanto, após o susto inicial por conta da notícia de ter de desocupar as casas, a situação de remoção perdurou e instaurou uma indeterminação que se estendeu ao longo de vários meses e anos. A espera continuada pelos trâmites do reassentamento, a busca indefinida por uma nova moradia, no caso daqueles que optaram pelo Bônus Moradia, e a incerteza sobre o reassentamento (ao constatar que o início da construção dos apartamentos não iniciava), produziram uma sensação de que a “vida estava parada”: já não era mais possível nem desejável investir na casa atual; o momento da mudança era iminente, mas não se sabia quanto ainda seria necessário esperar. Quando a remoção é decretada, as bases para a sustentação do cotidiano e, em alguma medida, do status de cada morador — a posse de uma casa e o “ser do Cristal” (morar na região) — são suspensas.

O clima de insegurança e a falta de informações claras criou espaço para a difusão de rumores em torno do que iria acontecer.

Com certa frequência, chegavam às reuniões do Comitê Popular da Copa⁷ notícias de que havia um prazo estipulado para desocupar as casas, de que o DEMHAB não estaria pagando as indenizações prometidas, de que os recursos para o reassentamento estavam acabando ou de que os apartamentos não seriam construídos — geralmente

7 O Comitê Popular da Copa era um espaço de problematização da remoção onde confluíam militantes sociais, moradores atingidos e profissionais do direito e do urbanismo. Os Comitês Populares da Copa tinham como objetivo, em cada cidade-sede, monitorar e lutar contra as Violações de Direitos decorrentes da realização dos jogos da Copa 2014, e no Rio de Janeiro, também das Olimpíadas 2016. Ver: <<http://www.portalphopulardacopa.org.br>>.

anunciadas com a introdução “ouvi falar que”, “me disseram que” etc. Esses rumores causavam pavor entre os moradores e, mesmo não sendo informações oficiais, agiam no sentido de “pressionar” a saída. Era no movimento de passar de boca em boca que os rumores iam adquirindo densidade, concretude e dramaticidade. Segundo Trajano Filho (2000, p. 18), os rumores têm uma “estrutura de transmissão aberta, dramática e dialógica” e são transmitidos por meio de interações face a face e ganham energia “através de uma série de diálogos nos quais os atores sociais criam e recriam o sentido das mensagens que veiculam”. (TRAJANO FILHO, 2000, p. 8) Por outro lado, muitas informações oficiais começavam a ser propagadas inicialmente como rumores, sendo necessário “ir até o Escritório Nova Tronco” constantemente para verificar a veracidade das mesmas.

É importante observar que os rumores, no seu conjunto, eram recorrentes quanto a dois pontos: o risco de “ficar sem nada”⁸ e a iminência do despejo. De certa maneira, orbitavam em torno do imperativo da remoção — “é preciso sair” — e se referiam a uma potência sempre à espreita — “ficar sem nada”, caso não encaminhassem seu reassentamento em um prazo hábil. Independente das probabilidades de realmente “ficar sem nada”, rumores como esses são atos performativos de fala: quando proferidos realizam algo. (TRAJANO FILHO, 2000) Ou seja, tornam atuante aquela possibilidade, fazem as pessoas agirem, escolherem, tomarem atitudes em função dela.

Esses elementos, ainda que não se tratem de ações estatais diretas, terminam atuando como forças de expulsão que permitem que a remoção se efetive. No entanto, todos esses procedimentos e efeitos obtiveram de parte dos moradores uma reação. O momento do Cadastro Socioeconômico, por exemplo, provocou a mobilização dos moradores por conta da falta de informações sobre o futuro reassentamento. A ação política dos moradores, em parceria com

8 A expressão “[podemos] ficar sem nada” usada por alguns moradores era uma maneira de resumir o risco de perder a casa atual sem que a prefeitura os indenizasse ou oferecesse outra alternativa de moradia.

movimentos sociais atuantes na região, terminou moldando os próprios marcos da remoção e transformando as tecnologias empregadas. Tal exercício de reflexão e transformação dos mecanismos empregados também ocorria pela incidência dos funcionários responsáveis pela negociação do reassentamento. Disso resulta que, como observou Lygia Sigaud (1992), os “impactos” de uma remoção são mediados pela ação política dos agentes e sujeitos envolvidos, não sendo resultado apenas da ação estatal direta.

REAÇÃO E AÇÃO POLÍTICA

Sem informações sobre o seu futuro na região e o que aconteceria com suas moradias, os moradores de uma das regiões atingidas resolveram em assembleia, no dia 9 de fevereiro de 2011, que não responderiam ao cadastro socioeconômico enquanto as autoridades envolvidas não prestassem esclarecimentos. Nessa assembleia também foi decidido que se as famílias tivessem de ser removidas, teriam que ser reassentadas na mesma região. Em resposta, realizou-se uma audiência pública em março de 2011, na qual representantes da prefeitura apresentaram alguns dados sobre a obra e o reassentamento. Naquele momento, o poder público sinalizava que parte das famílias seria removida para terrenos fora da região. Nessa mesma audiência, os moradores exigiram e foi-lhes assegurada “participação via representantes comunitários” no Comitê Gestor da Obra.

Ainda em 2010, antecipando-se às pretensões insinuadas pela prefeitura de assentar apenas uma parte das famílias na região, formou-se uma comissão de moradores que, com a ajuda do Comitê Popular da Copa, averiguou a existência de áreas disponíveis na região, que poderiam ser desapropriadas para a construção dos empreendimentos do PMCMV. As caminhadas, manifestações e assembleias realizadas na época foram fundamentais para “pressionar” o poder público e, no começo de 2011, foi publicado no Diário

Oficial o gravame desses terrenos como áreas de utilidade pública. Das 17 áreas apresentadas, 13 foram desapropriadas pela prefeitura e, posteriormente em 2013, também foram declaradas Área Especial de Interesse Social (AEIS) para assentar “prioritariamente” as famílias atingidas pela obra, segundo o texto da lei.⁹ Essa iniciativa significou um giro importante na definição dos marcos da remoção, garantindo a desapropriação das áreas para a construção das novas moradias na região da intervenção.

A incidência do Comitê Popular da Copa na mobilização dos moradores foi fundamental para definir os rumos da remoção — ou “mediar” o seu impacto. A criação dos Comitês Populares da Copa em cada cidade-sede teve como intenção “monitorar e impedir as violações de Direitos Humanos” durante as preparações para o megaevento. Mobilizava-se, assim, um discurso da centralidade dos direitos: direito à moradia, direito à informação, direito à participação.¹⁰

A “defesa do território” era enfatizada através da afirmação do direito a permanecer na região — ou seja, para garantir a permanência dos moradores era preciso que a prefeitura oferecesse condições de reassentamento que permitissem que os moradores adquirissem imóveis próximos de onde já residiam. Dessa forma, no espaço do Comitê eram valorizadas e expressadas as memórias afetivas em relação ao bairro, o protagonismo dos moradores na construção da infraestrutura e a história de ocupação da região, buscando

9 Projeto de Lei Complementar do Executivo (PLCE) 003/13. Disponível em: <<http://projetos.camaraipoa.rs.gov.br/processos/117990>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

10 Segundo Araújo (2014), a conformação do Comitê se deu a partir de lutas anteriores pelos territórios urbanos em Porto Alegre, principalmente na região Cristal (no Morro Santa Tereza, com o movimento O Morro é Nosso), uma das atingidas pela obra. Nesse espaço, confluíam militantes sociais pertencentes à diversas organizações — como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, a ONG Amigos da Terra, a ONG Cidade, o Levante Popular da Juventude e o Fórum Nacional de Reforma Urbana — profissionais e moradores atingidos.

legitimá-la. A “defesa do território” era contraposta às forças de expulsão representadas pelo mercado imobiliário que forçam o deslocamento das populações empobrecidas para as periferias da cidade. Nesse sentido, anunciava-se que “os pobres também tem direito de morar perto do centro”.

Através de diferentes ações, o Comitê mobilizava a ideia de que os moradores tinham direito de ser informados, de intervir nos rumos da remoção e de participar de suas decisões. Buscava garantir esses direitos através de alguns mecanismos específicos como a representação no Comitê Gestor da Obra, o acesso a documentos referentes ao reassentamento, a intervenção do Ministério Público nos rumos da intervenção e a realização de audiências públicas. O Comitê acabou tornando-se, por isso, um dos difusores de informações sobre a obra e o reassentamento.

À medida que a intervenção ia avançando, foi necessário enfatizar ainda mais o direito à moradia e criar garantias em torno dele. Em 2012, após a instalação do Escritório, os moradores em conjunto com o Comitê realizaram uma campanha chamada “Chave por chave” para anunciar à prefeitura que só sairiam das suas casas mediante uma alternativa permanente de reassentamento. Ao constatar o descompasso entre os tempos de execução das obras (viária e habitacional) e o risco que corriam de ver suspenso seu direito a uma nova moradia, mobilizaram-se para que não houvesse o uso do Aluguel Social e para “pressionar” pela construção dos apartamentos do PMCMV nas áreas desapropriadas na região. Constantemente se lembrava, nas audiências e encontros com a prefeitura, do compromisso verbal firmado com o “Chave por chave”. No entanto, esse era um acordo não oficializado em documento, o que o tornava frágil, sendo preciso reafirmá-lo constantemente.

Para defender seus direitos — à informação, à participação, à moradia, à permanecer na região —, obter garantias sobre a futura moradia, legitimar sua posse sobre os terrenos, reivindicar valores mais justos para a indenização, enfim, para interferir nos rumos da

remoção, reforçava-se, a partir do Comitê, a necessidade de que os moradores atingidos se “unissem” para lutar contra as investidas da prefeitura. Esses valores eram expressos e reforçados durante as atividades, assembleias e reuniões realizadas pelo Comitê. A luta conjunta implicava, por um lado, certa unidade entre os atingidos, que era buscada através das caminhadas que abarcavam toda a avenida e através das assembleias, que colocavam em contato os diferentes problemas sofridos pelas pessoas. Para alcançar essa unidade, a expressão dos sentimentos e os relatos pessoais nas plenárias e atividades eram muito importantes. A união era enfatizada como uma forma de enfrentar e transformar a lógica de negociação individual instaurada pelas tecnologias de remoção, criando nexos entre os problemas particulares como problemas de todos os atingidos pela duplicação.

Se nas falas partilhadas entre a comunidade o sofrimento, o abatimento e a fragilidade eram expostos nas comunicações, nos momentos de interação com os representantes da prefeitura o mote era o enfrentamento: “nós”, os moradores, e “eles”, a prefeitura. Era preciso “fazer pressão” no poder público, ou seja, afirmar altiva e firmemente o que se queria. As denúncias lançadas à prefeitura buscavam responsabilizá-la pelo sofrimento, angústia e problemas que afligiam os moradores, mas era preciso demonstrar força e energia para um verdadeiro embate. Essas demonstrações de força, ou a ação de pressionar a prefeitura, era feita com o “povo na rua”, em marchas e assembleias públicas. A pressão constante no governo era vista como necessária já que mesmo aquelas conquistas já garantidas poderiam sofrer reveses.

As reuniões realizadas na Câmara Municipal, assim como as audiências públicas promovidas a partir da ação Ministério Público, eram momentos oportunos para expor as insatisfações com a prefeitura num tom mais acusatório; assim, os rumores, pressões e constrangimentos “não oficiais” vinham a tona. A intenção era visibilizar o poder público municipal como responsável pelos efeitos dos rumores,

pelas forças não oficiais de expulsão envolvidas com a remoção, pelo sofrimento acarretado e pela angústia da espera e da incerteza.

CASAS, VIDAS E DESEJOS

Na interação com o Comitê, os moradores podiam expressar uma das dimensões de seus desejos — o de permanecer na região. A remoção, no entanto, ao mesmo tempo em que impactava violentamente a vida das pessoas e impugnava a possibilidade de permanecerem nas casas, mobilizava, no caso de alguns, o desejo de realizar melhorias nas moradias. Noeli, por exemplo, que nasceu, cresceu e formou sua família na região atingida pela obra estava dividida entre finalmente poder adquirir a sua “casinha dos sonhos” e permanecer na Vila Cristal, lutando e batalhando por melhorias para sua “comunidade”. Ela, no entanto, estava decididamente consciente de que “não merecia mais viver à beira de um valão” e desejava ter uma casa onde pudesse cultivar um jardim, receber os amigos, ter uma caixa de correio etc. As possibilidades abertas pela remoção, ainda que insuficientes, poderiam ser a via de realização possível desses desejos — ainda que o preço a pagar fosse a tristeza de ter de abandonar o bairro. No caso daqueles que eram inquilinos, como Cristina e Cristiane, que alugavam peças de dois cômodos em um pátio com meia dúzia de casas, ir para os apartamentos do PMCMV significava a possibilidade de deixar de pagar aluguel.

As nove vilas atingidas possuíam uma heterogeneidade muito grande entre si e no interior de cada uma delas, em termos de qualidade das construções, investimentos despendidos, condições financeiras dos moradores e formas de ocupação do imóvel (aluguel, casa própria, construída ou comprada, conjugada com local de trabalho etc.). A heterogeneidade das condições de moradia e das trajetórias de vida entre os moradores atingidos resultava em diferentes atitudes e expectativas quanto à remoção.

Aqueles que se sentiram mais injustiçados pelas condições de reassentamento foram os moradores mais antigos e que fizeram importantes investimentos materiais e subjetivos nas moradias. José e Cleuza, que viviam nas casas há cerca de 30 anos, destacavam as dificuldades dos anos iniciais de ocupação e a falta de uma série de serviços — água encanada, transporte público, saneamento etc. — que foram sendo conquistados ao longo dos anos através de “muita luta”. De forma concomitante, as casas foram sendo construídas, aos poucos, cotidianamente e num processo de longo prazo, com “muito esforço”, “muito sacrifício” — comprando aos poucos os materiais conforme ganhava-se o salário e contraindo empréstimos. O sacrifício e o esforço se referiam a trabalhar, economizar, abrir mão de certos prazeres durante anos para fazer “melhorias na casa”, mas também se refere à luta por melhorar as condições do próprio bairro. A construção da moradia — a passagem do “barraco” à “casa” — “não apenas transforma a forma e a qualidade da moradia”, mas instaura uma temporalidade particular na vivência do lugar — “uma que abre a promessa de um futuro melhor” (CAVALCANTI, 2009, p. 78), de uma vida melhor.

A luta, o esforço, o enfrentamento das dificuldades, o sacrifício para fazer melhorias na casa, o trabalho (incluído o trabalho assalariado transformado em recurso para compra de materiais) imprimido na construção e, principalmente, o tempo de moradia são valores que legitimam a posse e os direitos sobre a casa, do ponto de vista desses moradores, frente às interpelações da prefeitura que o tomam por “ocupantes irregulares” ou até “invasores” no momento da remoção. “As melhorias, tudo que foi feito, fomos nós. Mesmo com as condições mínimas, os pobres foram fazendo suas casas. Com as lutas trazendo os serviços. Quem construiu o bairro foram os pobres, não os ricos”, dizia José. A construção progressiva desse patrimônio e o tempo de posse do imóvel, no entanto, não receberam nenhuma garantia jurídica no momento da remoção e o dinheiro pago pela prefeitura não cobre uma residência de qualidade equivalente.

A relação com a casa, assim, não é de um indivíduo encontrando, ou manuseando objetos, ou de um objeto (a casa) que simplesmente abriga um indivíduo (morador). Trata-se de uma relação de coconstituição e ação mútuas constantes — construir um quarto, melhorar um cômodo, modificar janelas e portas, reparar o piso ou o telhado, reformar fachadas etc., significam igualmente “melhorias” na vida das pessoas e demandam delas muitos esforços e sacrifícios. O que está impresso nas paredes construídas é esse processo vital de dar forma, de sustentar os limites da casa, de melhorar as instalações, que durante anos e cotidianamente os moradores levaram adiante. A prefeitura, ao não oferecer um valor suficiente, não reconhece toda a vida investida na construção das casas. A indenização justa é, do ponto de vista destes moradores, além de uma questão de reconhecimento do trabalho que ao longo dos anos construiu melhorias na casa e na própria vila, um recurso para poder manter um estado de melhorias ou para seguir esse trabalho de (re)construção e melhoramento em outro lugar.

A imagem de “precariedade” apresentada pelo poder público municipal não contemplava a visão que os próprios moradores tinham sobre a qualidade e o valor de suas casas. Do ponto de vista destes, a precariedade das condições de moradia se originava menos das casas em si, e mais das condições do entorno — falta de asfaltamento, valões abertos, lixo nas ruas, violência de agentes do tráfico etc. A precariedade das habitações não é algo que se sofre passivamente, nem é um destino inescapável. Antes de tudo, ela é produzida ou provocada por alguns agentes, no caso, a própria prefeitura que não se encarrega de “fazer a sua parte”, como menciona Noeli. As melhorias nas casas mostram, tal como a frase “não é só barraco”, proferida nas reuniões do Comitê, além da recusa de uma imagem de precariedade absoluta, que esta não é uma característica intrínseca das habitações — pois elas podem e são constantemente melhoradas. A própria remoção, para efetivar-se, mobiliza em alguns moradores este desejo de continuar realizando melhorias nas condições de

moradia. No entanto, suspende a cada dia ou semana de espera a possibilidade de realizar esse desejo numa nova casa.

CONCLUSÕES

A remoção em meio urbano, como essa na avenida Tronco, é instaurada através de tecnologias específicas em um arranjo que agencia diferentes elementos: a realização de megaeventos esportivos, legislações, programas habitacionais e assistenciais, categorias de interpelação como a precariedade e a irregularidade, saberes, *expertises* e desejos. Ao serem aplicadas, essas tecnologias produzem efeitos que podem atuar como forças não oficiais de expulsão (como a precarização do entorno, os rumores e a suspensão do cotidiano). O dispositivo da irregularidade fundiária permite ao poder público excluir do valor indenizatório pago aos atingidos a parte equivalente ao terreno ou à posse do terreno. Tal como nas remoções para Projetos de Grande Escala e hidrelétricas, o nível e o caráter do “impacto” da remoção na vida das pessoas precisa ser considerado para além das perdas materiais (DAOU, 2010) — incluindo dimensões como os vínculos com o lugar, o tempo de moradia e o trabalho investido na construção.

Destituídos de suas casas e da possibilidade de permanecer na região onde vivem, os sujeitos são nivelados pelas tecnologias de remoção e tornam-se indivíduos forçadamente iguais ligados pela condição de “atingidos” pela obra. As formas de reassentamento oferecidas pela prefeitura se baseiam no princípio de que todos têm as mesmas condições de moradia (irregular e precária), ainda que existam diferenças importantes. O mesmo leque de alternativas é disponibilizado a todos aqueles que não possuem título de propriedade de seus imóveis, numa tentativa de homogeneização e uniformização entre sujeitos com diferentes trajetórias, com

distintos projetos de futuro e com variados investimentos na construção da moradia.

A condição de “atingidos” também é enunciada e reforçada a partir das ações do Comitê Popular da Copa, importante agente que, ao lado dos moradores, provocou mudanças nos rumos da remoção e buscou criar determinadas garantias em torno dos direitos à moradia, à informação e à participação. Além disso, a atuação dos funcionários do Escritório Nova Tronco como mediadores da intervenção que refletiam e também modificavam os mecanismos da remoção revela que o deslocamento não resulta apenas do planejamento prévio dos fazedores de grandes projetos. (SIGAUD, 1995) As decisões dos moradores afetados pelo deslocamento ocorrem a partir de suas posições sociais diferenciadas e as mediações — no anúncio, no enfrentamento e na condução do processo — é que permitem que as políticas de deslocamento sejam ou não implementadas.

REFERÊNCIAS

- ALFONSIN, B. de M. *Da invisibilidade à regularização fundiária: da invisibilidade à regularização fundiária*. 2000. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) — Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.
- ANGOTTI, T. América Latina urbana: violência, enclaves e lutas pela terra. *Revista Margem Esquerda*, São Paulo, v. 24, p.37-43, jun. 2015.
- ARAÚJO, G. O. de. Conflitos urbanos e a Copa 2014: a luta do Comitê da Copa de Porto Alegre pelo direito à moradia. *Revista Enfoques*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p.146-178, jun. 2014. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/ojs/index.php/enfoques/article/view/188/174>>. Acesso em: 17 abr. 2015.
- BARTOLOMÉ, L. J. Introducción: las relocalizaciones masivas como fenomeno social multidimensional. In: BARTOLOMÉ, Leopoldo J. (Comp.). *Relocalizados: Antropologia Social de las Poblaciones Desplazadas*. Buenos Aires: Ediciones del IDES, 1985.

BONDUKI, N. *Origens da habitação social no Brasil*. São Paulo: Estação da Liberdade/FAPESP, 1998.

CAVALCANTI, M. Do barraco à casa: tempo, espaço e valor(es) em uma favela consolidada. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 69, p. 69-80, 2009.

COLLIER, S.; ONG, A. Global Assemblages Anthropological Problems. In: COLLIER, S; ONG, A. (Ed.). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

DE VRIES, P.; NUIJTEN, M., KOSTER, M. Regimes of spatial ordering in Brazil: Neoliberalism, leftist populism and modernist aesthetics in slum upgrading in Recife. *Singapore Journal of Tropical Geography*, n. 33, issue 2, p. 157-170, jul. 2012.

FOUCAULT, M. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo, 2013.

MAGALHÃES, A. O “legado” dos megaeventos esportivos: a reatualização da remoção de favelas no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 19, n. 40, p. 89-118, jul./dez. 2013.

MARGARITES, G. C. *Políticas urbanas em contextos de megaeventos esportivos: a formulação da política habitacional para a duplicação da Avenida Tronco em Porto Alegre*. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MESOMO, J. *Cotidiano em suspenso: remoção de populações e mobilização coletiva no contexto de duplicação da Avenida Tronco em Porto Alegre*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MOLINA, L. *Porto Novo e a luta pela moradia e pelo CEP: diálogos e conflitos entre os órgãos públicos e moradores*. 2014. Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais: Bacharelado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

NEVES, Marcos Freire de Andrade. *A estética do acaso: um estudo antropológico sobre a dinâmica estética e econômica na Vila Chocolateiro*. 2011. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais: Bacharelado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PATRIOTA DE MOURA, Cristina. *Condomínios no Brasil Central: expansão urbana e antropologia*. Letras livres/ Editora UnB: Brasília, 2012.

ROSE, Nikolas. *Inventando nossos selves*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

SANT'ANA, Maria Helena. *Vila Cai-Cai: a lógica da habitação reciclável — estudo da organização do espaço e do tempo em uma vila em remoção em Porto Alegre, RS*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, , Porto Alegre, 1997.

SIGAUD, Lygia. *Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional – UFRJ: Rio de Janeiro, 1986.

SIGAUD, Lygia. O efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o caso das grandes barragens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 18, ano 7, fev. 1992.

SIGAUD, Lygia. Crença, descrença e interesses: por uma sociologia das condutas face ao deslocamento compulsório. In: ROSA, L.P.; SIGAUD, L.; LA ROVERE, E. (Coord.) *Estado, Energia Elétrica e Meio Ambiente – O caso das Grandes Barragens*. Rio de Janeiro: UFRJ/COPPE, 1995.

SIQUEIRA, L. O bônus moradia como instrumento de remoção não garante moradia digna nem manutenção da renda em Porto Alegre. In: Centro de Direitos Sociais e Econômicos. *Boletim* 2, fev. 2013. Disponível em: <http://www.cdes.org.br/SITE/Textos/Boletim_CDES_N02A.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2014.

TRAJANO FILHO, W. Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau. *Série Antropologia*, Brasília, v. 279, p. 2-31, 2000. Disponível em: <[http://www.didinho.org/Arquivo/Serie279empdf outros rumores de identidade wtf.pdf](http://www.didinho.org/Arquivo/Serie279empdf%20outros%20rumores%20de%20identidade%20wtf.pdf)>. Acesso em: 14 nov. 2014.

Antropologia da memória de bairros de “vocação” industrial “em crise”

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Cornelia Eckert

INTRODUÇÃO

Ao pensarmos o tema da crise global no contexto das cidades contemporâneas, hoje, no Brasil, não podemos escapar de uma reflexão acerca de um conjunto de dados sobre os acordos e desacordos das ações de macroestruturas espaço-temporais sobre as microestruturas espaço-temporais resultantes das experiências dos seus habitantes.

Conforme dados recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2013), o Brasil desde os anos 1960, período nobre da disseminação das ideias de um tempo desenvolvimentista na América Latina, tem se transformado num país cada vez mais urbano. Segundo estatísticas, nove entre 10 brasileiros, hoje, moram nos grandes centros urbanos; um fenômeno fruto não apenas da mecanização do campo do qual resultaram, nos anos 1950, num intenso processo migratório de populações no sentido rural-urbano, mas

do modelo nacional desenvolvimentista adotado pela era Vargas para a modernização da produção industrial do Brasil.

Na trilha desse percurso, hoje, no Brasil constata-se um crescimento significativo das áreas ocupadas pelas cidades, em quilômetros quadrados, com implicações no estilo de vida e visões de mundo das mais diferentes classes sociais. Segundo estimativas do IBGE, a área ocupada no Brasil pelos grandes centros urbanos tem previsão de aumentar ainda mais nas próximas décadas, ampliando os limites das periferias. De 1980 para 2014, todas as capitais apresentam um significativo aumento da sua região metropolitana.

Na tentativa de enfrentar esse adensamento populacional, as políticas públicas alteram seus padrões para repensar a gestão dos grandes centros urbanos do país, agora tratados em termos de “regiões metropolitanas”. Isso porque, por um lado, o processo crescente do adensamento urbano nos grandes centros do país tem provocado a expansão da cidade para áreas ambientalmente sensíveis que acabam cedendo espaços para novas áreas residenciais, comerciais e industriais. Ampliam-se, assim, as variáveis para ser pensada uma política pública eficaz que consiga atender a correlata demanda de água, saneamento, transporte, saúde e educação das populações que residem nestas gigantescas malhas urbanas.

Um exemplo: no início do ano de 2015, três das maiores cidades brasileiras, Grande Rio de Janeiro, Grande São Paulo e Grande Belo Horizonte enfrentaram uma grave crise “hídrica” quando os reservatórios das principais represas dessa região do país tiveram seu volume de água afetados não apenas por um período de seca, mas pelas formas de uso de tais recursos pela população urbana de ambas as capitais e de suas regiões metropolitanas. As repercussões se fizeram sentir principalmente no sistema de abastecimento de água das periferias destas grandes cidades com impactos não apenas para as residências particulares, mas para o setor industrial, assim como inúmeros setores públicos do país como escolas e hospitais ali situados, colocando em destaque o problema da “gestão da escassez”

no interior do debate em torno das políticas nacionais de recursos hídricos na modalidade de uma gestão pública segundo três pilares: 1) o planejamento da oferta de volume de água; 2) o controle da demanda; e 3) o gerenciamento de conflitos nas grandes cidades brasileiras reunindo diferentes setores da sociedade brasileira: indústria, agricultura, comércio e a população em geral.

No decurso desse processo de complexificação nas formas de vida urbana do país, muitos analistas apontam para o surgimento de novas estruturas para as formas de trabalho e de consumo e até mesmo da vida familiar no contexto das grandes metrópoles brasileiras. Os dados do IBGE (InterB, NYU) apontam que, de 1991 a 2013, vem caindo o número médio de filhos por unidade doméstica e, em decorrência, diminui o número médio de pessoas (de seis para duas pessoas) vivendo numa mesma residência. Visto isoladamente, esse dado poderia nos conduzir a pensar que nos centros urbanos do Brasil teríamos um menor densificação urbana, além de uma diminuição no número de domicílios por habitante. Entretanto, esse não é o caso visto que outros conjuntos de dados do IBGE indicam que desde os anos 1990, nas grandes cidades brasileiras, o número de domicílios cresceu 85%, em uma taxa duas vezes maior que a dos seus habitantes, que se expandiu em 35%, disso resultando uma queda no número de pessoas dividindo o mesmo teto (de 4,2 para 3,3 pessoas).

Em termos da geração de empregos, alguns estudos da área de economia apontam que, no Brasil, a expansão do emprego de 1964 a 2013 tem contribuído para o crescimento econômico do país, sendo apenas ultrapassado pelo México, e seguido, logo após, pela Coreia do Sul, Índia e China. Mas, desde então, sem ganhos de produtividade, no caso brasileiro, prevê-se que a taxa de crescimento da econômica brasileira deve cair nas próximas décadas. Por outro lado, no que se refere ao mercado de trabalho, o processo de redemocratização do país com o fim do regime militar (1964-1983), época do “milagre brasileiro”, após a década perdida (anos 1980), apesar de prover em crescimento econômico o nascimento de novas políticas

sociais, a estabilização temporária da inflação nos legou, atualmente, um quadro de distorções. Novamente, segundo o IBGE, nos dias atuais, no Brasil, 43 em cada 100 trabalhadores formais são demitidos ao longo do ano (taxa três vezes maior que nos EUA), além do que mais de 90% de trabalhadores que recebem seguro desemprego esperam o benefício terminar para procurar trabalho. Ou seja, o país apresenta uma taxa de rotatividade elevada da mão de obra (Fonte Emprego de carteira assinada, Raiz/MTE).

PORTO ALEGRE, CONTEXTO DA PESQUISA

Esses dados nos apresentam um quadro *sui generis* para pensarmos, nos dias de hoje, o contexto de nossa pesquisa dedicada ao tema da etnografia das memórias do trabalho na cidade de Porto Alegre, em seu diálogo constante com o tema da crise econômica, hoje, no Brasil, em suas conexões com outras crises econômicas vividas pelos habitantes das grandes cidades do país em outras décadas. Referimos-nos aqui aos relatos que aparecem em estudos etnográficos de nosso projeto referentes aos anos 1980 e 1990, considerados por muitos investigadores como “décadas perdidas” para a economia brasileira em termos de crescimento e desenvolvimento urbano-industrial dado: 1) ao processo de encolhimento dos negócios e das finanças; 2) retração dos faturamentos de empresas e indústrias, do consumo dos mais diversos segmentos sociais; 3) limites dos investimentos públicos ou privados nas áreas do bem estar social, da saúde, da educação; e 4) problemas de infraestrutura (transporte, energia elétrica, saneamento básico etc.).

Do que vimos pesquisando em termos de etnografias da memória do trabalho, em particular, da indústria porto-alegrense, os anos 1980 e 1990 foram de falência de inúmeras indústrias situadas em determinados bairros da cidade, originando a decadência de suas “vocações industriais”. Esse é o caso da região do 4º distrito, que tem

hoje uma paisagem repleta de áreas abandonadas (ruínas de fábricas, cortiços, armazéns abandonados) convivendo com antigos casarios e sobrados frutos dos anos de apogeu do passado industrial do antigo “Caminho Novo”.

Porto Alegre, “capital do estado mais meridional do país”, anuncia os *folders* de turismo que informam igualmente a história oficial de fundação: a cidade se inicia em torno da data de 26 de março de 1772, quando “o lugar” é elevado a Freguesia de São Francisco do Porto dos Casais. A travessia dos séculos de política de colonização é de domínio português com vasta circulação de escravos africanos. Nessas conjunturas, levas de migrantes europeus (alemães, italianos, poloneses etc.) e outras nações, como o povo judeu, árabe, asiático, se instalam na nova terra.

A era moderna pós-colonial se processa no final do século XIX, em que se destaca a Constituição de 1891 já na fase republicana. Um estado politicamente consolidado na ideologia positivista de ordem e progresso com os governadores Júlio de Castilho seguido de Borges de Medeiros e um planejador de política urbana José Montauray foi a fórmula para a consolidação de uma capital com equipamento urbano como porto, mercado, estrada de ferro, hospitais, escolas, universidade, centros culturais, teatro, comércio, transporte urbano etc. (MONTEIRO, 2004, p. 52) Com essa estrutura que interliga a capital comercialmente ao interior (em destaque a estrada de ferro), aos outros estados e ao exterior (em destaque o porto no lago Guaíba), a cidade adentra o século XX com uma malha industrial e uma massa trabalhadora que não cessará de crescer em torno desta vocação ao menos até o final do século XX.

Na atualidade, os dados estatísticos para a cidade se baseiam no último Censo de 2010, apontando 1.472,482 habitantes em uma área de 10.234,012 km², ou de 4.011,224 habitantes na região metropolitana (34 municípios). Nesse contexto, os aspectos históricos apontam para a existência de bairros que concentraram os investimentos industriais no processo de consolidação do capitalismo

empresarial em Porto Alegre. De modo geral, esses bairros nascem associados ao processo histórico de fundação da colonização alemã e italiana no sul do Brasil, seja pelo deslocamento incessante da segunda geração de colonos pelo estado, seja da herança por eles legada, a da expansão da mão de obra livre numa região do país onde predominava o trabalho escravo, no interior de uma sociedade patriarcal dedicada as atividades agropastoris realizadas no interior das grandes fazendas.

O 4º DISTRITO: UM MAR DE CHAMINÉS

O centro da capital (zona leste) cedo desempenha o papel comercial, financeiro e de vida pública. As indústrias e as vilas operárias e/ou populares se distribuem em zonas mais periféricas, ainda com atributos rurais. Zona norte, zona sul, zona oeste e a região metropolitana recebem um forte contingente de mão de obra estimulada pela promissora expansão capitalista. O que realçamos como bairros com estas características que animam nossas pesquisas seguem a lógica do capital com elementos patriarcais, ou seja, o dueto trabalho-moradia. Destacamos: 1) na zona norte, nos bairros Navegantes, Floresta, São Geraldo, São João, Humaitá e Passo d'Areia; 2) na zona sul no bairro Cristal e, na direção oeste, no bairro Partenon.

A zona norte, eleita como atrativa para hospedar o complexo industrial, apresenta uma série de vantagens: avizinha a ponta central da cidade (1º distrito), é próxima da área portuária (2º distrito) e se situa às margens dos cursos de água (lago Guaíba e próximo ao rio Gravataí), é área de conexão a outras regiões interioranas e interestaduais (construção de ponte e estradas), cedo é contemplada pela estrada de ferro e, a partir de 1923, dispõe do serviço de aviação Viação Aérea Rio-Grandense (Varig). Tudo favorece a concentração de indústrias, de moradias e de comércio.

Com esse potencial econômico, o eixo viário do Caminho Novo (depois rua Voluntários da Pátria) conhece importante valorização com seus escritórios e armazéns de importação e exportação de produtos agropecuários advindos do interior do Estado. (KLIEMANN, 1977)

Pelo menos até os anos 1940, a região era lucro certo e um enorme contingente de trabalhadores se adensa nesses bairros. Em 1941, uma enchente de proporções catastróficas expõe a fragilidade da região às intempéries das águas tão próximas. A sucessão de aterros acaba por afastar a relação rotineira com a margem em prol das atividades de porto. (MATTAR, 2010) A umidade do lugar desvaloriza no período o patrimônio de moradias, o que foi um fator de mudanças em muitas trajetórias familiares, em especial de grupos mais abastados que se deslocam para áreas mais altas (Independência, Mont Serrat e Higienópolis), logo, mais bem avaliadas. O eixo da rua Voluntários da Pátria perde seu apogeu para um novo eixo viário, a avenida Farrapos de 1940 na gestão do prefeito Loureiro da Silva, central para operacionalizar a dinâmica da região industrial, modificando a morfologia urbana da região que já respondia a 60% da produção industrial de Porto Alegre. (MATTAR, 2010) Chegamos à metade do século XX com essa região como centro de referência de parque industrial.

O 4º distrito se torna um mar de fábricas e de chaminés, legenda frequente nas fotografias de época (MATTAR, 2010). Casas operárias proliferam em torno dos complexos industriais como o de A. J. Renner, fábrica de pregos Pontas de Paris, dos irmãos João e Hugo Gerdau, cervejaria Ritter, fiação e tecelagem com a Cia. Fiação e Tecidos Porto-Alegrense, a Cia. Fabril Porto-Alegrense e a de Germano Steigleder sobrinho, bem como duas fábricas de móveis, serrarias a vapor, fábricas de cadeiras, o Moinho Kessler, a fábrica de Vidros Sul Brasileira e o departamento de Moinhos Rio-Grandense (1916) e o Moinho Chaves (1921). A Companhia Fiação e Tecidos Porto Alegrense (Fiateci) se destaca na política de fábrica com vila operária cedida por aluguéis. Os bairros Navegantes, São João e São Geraldo

se evidenciavam pelos conjuntos habitacionais voltados para a classe operária em que os maiores problemas eram os frequentes alagamentos e de infraestrutura como rede cloacal e iluminação pública.

Outro setor industrial de envergadura foi o setor de metalurgia: Wallig e Vale eram as concorrentes. Fabricavam fogões, pregos, cofres, camas, móveis de ferro e artigos afins. Por fim, a fábrica de vidros Navegantes (1918),

[...] especializada na produção de utensílios domésticos de luxo para diversas finalidades, exemplifica a variedade da produção fabril do bairro e é indicativa de uma sociedade que se modernizava, ao mesmo tempo em que substituía a importação de certos produtos pelo similar ali fabricado. (MATTAR, 2010, p. 103)

No setor tecelagem, a firma de A. J. Renner se edifica como um sólido complexo e, da mesma forma, a firma de chocolates Neugebauer na avenida Cairú. E ainda no 4º distrito, a Varig se institui como grande empresa com forte relação com os complexos industriais teuto-brasileiros: “No início da década de 1950, as duas empresas eram as maiores empregadoras da região”. (FORTES, 2004, p. 177)

A vida nos bairros se dinamiza como testemunham as inúmeras instituições como igrejas, escolas, creches, associações étnicas ou clubes de lazer de múltiplas formas. A vida associativa é intensa: Sociedade Gondoleiros, Sociedade Libanesa, Sociedade Polônia, Sociedade Sogipa, Esporte Clube Navegantes, Associação dos amigos do 4º distrito, clubes de regatas, Clube São Geraldo. Festas populares de calendário também são destaque na região Norte. O Carnaval é festejado nos clubes ou em cordões como o “Cordão Carnavalesco Predileto”, com uma maioria negra de foliões (AXT; BUENO, 2013, p. 53). A dissertação de mestrado de Luciana de Mello (2008) mostra essa dinâmica em relação à festa de Nossa Senhora dos Navegantes, nesse bairro, entre outros eventos. É uma população que circula facilmente nos demais bairros, em especial no centro, mesmo que o distrito ofereça 11 cinemas, teatro, campos de várzea e mesmo

estádios de futebol das empresas como Gerdau e Renner. O sistema de transporte (bondes e mais tarde ônibus) permite o deslocamento com facilidade, mesmo considerando o pesado trânsito nos horários de grande circulação.

A firma Renner, em especial, conhece uma enorme expansão. Tem uma relação direta com o interior do estado através de uma rede de revendedores e, com o centro da cidade, no qual funda uma loja para venda de sua produção (rua Otávio Rocha, 184) com filiais pelo país. Não só o setor de tecidos conhece repercussão, mas também calçados, além de outros ramos como chapéus, feltro e outras diversificações que responderam aos incentivos do Estado, em especial o governo de Getúlio Vargas. A empresa idealizada por A. J Renner teve um crescimento expressivo, conhecendo muitas crises como as inundações e incêndios, que atingiram e prejudicaram a maioria das 200 fábricas e 600 estabelecimentos comerciais na região. (FORTES, 2004; KLIEMANN, 1997; AXT, 2013) Renner investe em usinas para ampliação das suas indústrias, superando os limites de fornecimento de energia elétrica. O conjunto das fábricas “chegou a ocupar diversos quarteirões do bairro” Navegantes, que facilmente era identificado por algum cidadão como o “bairro Renner”. Forte apelido tinha também A. J. Renner conhecido como o “capitão de indústrias” entre seus 2.500 funcionários locais. (FORTES, 2004; KLIEMANN, 1997; AXT, 2013, p. 71)

O 4º distrito adquire sua grandeza e apogeu como bairro industrial na metade da década de 1950 como parte integrante do processo de criação de novos métodos de produção, de abertura de novos mercados ou de novas fontes de matérias-primas por parte dos empresários gaúchos, alguns deles à sombra das políticas promovidos pelo Estado brasileiro. Isto é, dos primórdios da era Vargas ao nacional-desenvolvimentismo dos anos JK (período de governo de Juscelino Kubistchek), passando pela administração econômica por pacotes da era do “milagre econômico”, durante o regime militar (quando

era então Delfim Neto o ministro da fazenda e, logo após, ministro do planejamento, respectivamente 1964-1974 e 1979-1985).

O processo de industrialização do 4º distrito resulta, assim, de políticas econômicas e de benefícios sociais pautadas por um modelo patrimonial ao invés do modelo empreendedor liberal, disso resultando um de seus pontos críticos, que serão esclarecedores de um processo de depressão econômica.

DESCONTINUIDADES TEMPORAIS

Chegamos aos anos 1980. No que tange às leis trabalhistas, o Brasil havia se modernizado com a promulgação, em 1988, da ampliação dos direitos trabalhistas: direito à greve, liberdade sindical, diminuição da jornada de trabalho de 48 horas para 44 horas semanais, licença maternidade de 120 dias e de paternidade de cinco dias, abono de férias, décimo terceiro salário também para os aposentados, férias remuneradas e seguro desemprego.¹

Soma-se a isso um período de inflação crescente e políticas macroeconômicas caóticas. O desempenho da economia nacional durante o governo de Figueiredo (1979-1985) foi bastante irregular. Os empresários entrevistados falam do descontrole fiscal, da inflação elevada, da estagnação econômica. No período, predominaram os planos de estabilização econômica — Plano Cruzado (1986/1987)²,

1 Sobre o tema, ver: <<http://www.infoescola.com/direito/constituicao-de-1988/>>.

2 A estratégia era combater a inflação por meio do crescimento de mercado interno. Lançado em 28 de fevereiro de 1986. Obteve sucesso à curto prazo, somente. Como o plano não deu certo, um de seus formuladores, o ministro da Fazenda Dílson Furnaro, renunciou em 1987. Em abril desse mesmo ano, Luís Carlos Pereira-Bresser é empossado em seu lugar, com o desafio de montar um projeto a longo prazo.

Plano Bresser (1987)³ e Plano Verão (1989)⁴. No caso das grandes indústrias que habitavam o espaço do 4º distrito, foi o início do processo de declínio de inúmeras empresas ou de deslocamento de muitas outras da região.

Os exercícios etnográficos nas ruas nos bairros com material fotográfico e videográfico mostram um grande número de prédios abandonados, ruínas de antigas empresas, quilômetros de antigos pavilhões hoje alugados para funções diversas (como estacionamento, depósito). Alguns empreendimentos encerrados nos anos 1980 já foram transformados por investimentos de planificação urbana e políticas de revitalização como na fábrica de cerveja no bairro Floresta, hoje um shopping, no Estaleiro Só, no bairro Cristal, e no bairro São Geraldo, com a Fiateci Companhia Fiação e Tecidos Porto Alegreense, é hoje um empreendimento imobiliário da companhia Rossi.

Quando, em agosto de 2012, chegamos ao apartamento de dona Maria para a combinada entrevista, ela tentou nos persuadir a desistir. Explicou que, sim, aceitara fazer a entrevista e que tinha intenção de falar do seu amor pelo bairro (São Geraldo) onde vivia há 50 anos. Mas os acontecimentos dos últimos dias a deixara muito deprimida e estava sob medicamento. Sem abusar de sua paciência, explicamos da importância dela nos contar o que estava acontecendo. Passamos uma manhã escutando seus relatos e à tarde seguimos filmando no bairro com uma de suas filhas que nos apresentaria as redondezas

3 A estratégia era estimular as exportações, realinhar os preços relativos e pagar os juros da dívida externa. Seu objetivo era deter o processo inflacionário e evitar a hiperinflação. O plano entrou em vigor a partir de junho de 1987 e, assim como o plano anterior, teve sucesso apenas a curto prazo, dessa forma, em dezembro daquele mesmo ano, Bresser-Pereira renunciou.

4 Sob o comando de Máílson de Nóbrega, houve uma reforma monetária, conhecida como “plano verão”, e foi instituída em 14 de janeiro de 1989. A crítica ao plano verão baseava-se no argumento de que ele tornava as expectativas inflacionárias dependentes do sucesso das políticas fiscal e monetária no dia a dia constituindo-se em passo atrás com a relação à experiência heterodoxa já acumulada em erros anteriores, de fato o plano fracassou rapidamente.

e a antiga casa de sua infância, hoje em ruínas. Dona Maria disse que estava há uma semana sem conseguir dormir. O prédio nos fundos estava abandonado e fora ocupado por indivíduos consumidores de drogas. Faziam muito barulho, gritarias, palavrões, obscenidades e jogavam excrementos pelas janelas. Sua janela da sala dava de frente para esse cenário. No dia anterior, o apartamento da vizinha de baixo havia sido assaltado por um desses indivíduos. Essas e outras ponderações foram sendo colocadas juntamente com narrativas de sua trajetória familiar e de trabalho. Conhecia bem o bairro, pois trabalhara vendendo produtos de limpeza e sempre fora bem recebida nas casas.

Sua narrativa traz inúmeros episódios dos tempos em que as filhas eram menores, seus deslocamentos familiares e de trabalho. Passado um mês, objetivando uma nova visita, nossa amiga avisa que havia se mudado. Seu estado de saúde psíquica se deteriorara e as filhas, alarmadas, alugaram um apartamento no bairro Petrópolis, de maior movimento na rua, num prédio, com segurança (grades e câmera de vigilância), onde vivem atualmente.

Esse relato aponta para a mudança de vocação do bairro que abrigava tantas redes sociais em torno do valor do trabalho para conhecer, nos últimos anos, uma diversidade de situações, mais heterogêneas e complexas próprias de cidades contemporâneas. Uma das filhas de dona Maria, arquiteta, nos convida para passear no bairro para “mapear” as mudanças drásticas, em especial para podermos filmar “as ruínas no bairro”. De fato, há no antigo território dominado por “chaminés” a predominância de instalações abandonadas, prédios em ruínas em sua maioria a espera de decisões judiciais em face da falência de um número significativo de empresas que atuaram no processo de industrialização do 4º distrito.

A maioria dos bairros do 4º distrito — Navegantes, São Geraldo, Humaitá, Floresta, Farrapos — perderam sua vitalidade e sua função de centro produtor do capitalismo porto alegreense, tanto quanto de residências funcionais próximas ao trabalho industrial. Caminhar

hoje é deparar-se com inúmeras empresas abandonadas, pavilhões vazios a espera de aluguel ou venda, casas degradadas, problemas sérios com lixo acumulado e os continuados problemas de escoamento pluvial. Muitos desses espaços vazios também servem como depósito de material a ser reciclado, o que justifica um número expressivo de puxadores de carrinhos de lixo e carroças a cavalo. Esse processo, na atualidade, sofre regulamentações.

A antiga vocação é dilatada por uma multiplicidade de atividades que dinamizam a região a partir de práticas diversas em que predominará a atividade de pequenos comércios ou serviços diversos (estacionamento, hotelaria, mercados), delineando uma continuidade de trabalho, pois à noite o serviço da prostituição e venda de drogas (e consumo) ganha destaque.

As empresas que haviam dominado, com suas vocações ao valor trabalho, tantos anos de produtividade, entram em falência. De nossa parte, nos aproximamos da rede de alguns empresários para desenvolver alguns estudos de caso. Por coincidência, estávamos selecionando bolsista de iniciação científica no projeto quando a neta do fundador, Aline Renner, estudante de comunicação, se candidata. Explicamos para ela sobre o nosso interesse em pesquisar a Renner, a Gerdau, a Wallig, a Geral, a Varig, a Fiatic, enquanto que alunos, por nós orientados, desenvolviam etnografias aprofundadas junto às redes de ex-trabalhadores habitantes nos bairros evocados: ferroviários aposentados no bairro Humaitá (Yuri Rapkiewicz), antigos comerciantes do bairro Navegantes (Luciana de Mello), funcionários aposentados residentes na vila IAPI (Rafael Lopo), antigos barbeiros (Pedro Paulo de Souza), antigos empregados da Estaleiro Só (Ana Paula Soares). A aluna, entusiasmada e também surpresa com o projeto, aceita o desafio. Os primeiros meses foram de intensa atividade, mas logo um incêndio de grandes proporções na firma do pai da aluna, na qual ela própria tinha atividades na empresa familiar, a deixou deprimida em persistir com a pesquisa. Seguimos então, as coordenadoras, na pesquisa, agora facilitada pela rede

dessa aluna. Entrevistamos seu pai que, por sua vez, nos permitiu conhecer outros colegas empresários filiados ao Sindicato com sede na Federação das Indústrias do Rio Grande do Sul (FIERGS), como o antigo proprietário da empresa geral.

Nos anos de 2013 e 2014 intensificamos as saídas coletivas da equipe de pesquisa para acompanhar o processo de transformação do bairro. A região é alvo de políticas de reformas no plano diretor, sobretudo relacionados às transformações em prol do evento da Copa de 2014.

As imagens testemunham uma região com sérios problemas de abandono do patrimônio construído. A antiga estação de ferro abandonada chegou a ter 20 mil empregados. A Varig, referência internacional de empresa, dirigida pelas mãos do paternalista Ruben Berta, quebra. Poucos aposentados seguem nas vilas (vila dos ferroviários no bairro Humaitá) ou em casas próximas as antigas sedes das companhias.

A. J. Renner, o capitão das indústrias (agraciado com uma medalha de Honra ao Mérito do Trabalho e da Produção, Ordem Nacional do Mérito, Cidadão Emérito, Medalha do Mérito do Trabalho, Medalha do Mérito Industrial), faleceu em 1966. Os anos vindouros serão de mudanças de ordem econômica que exigem novas configurações. A. J. Renner, como outras empresas com forte investimento social, declina em face do capitalismo liberal. Na atualidade, é cenário do shopping aberto D. C. Navegantes, inaugurado em outubro de 1994. O complexo da Renner foi preservado como ornamento para os inúmeros investimentos do novo distrito comercial.

A Fiategi, fundada em 6 de agosto de 1891, passa a operar na cidade vizinha (grande metrópole) de Canoas, em 2010. O patrimônio construído no 4º distrito são negociados e vendidos para a imobiliária Rossi, empreendimentos que constroem um complexo residencial e comercial no estilo condomínio fechado.

A indústria da Brahma que, desde o início do século XX tinha por sede um imponente prédio, deu lugar ao Shopping Total, com 457 lojas, administrado pelo Grupo Porto Shop.

NOTA SOBRE A MUDANÇA ECONÔMICA

Voltemos aos anos de falência do complexo industrial no 4º distrito. Anos 1980. O insucesso de planos de estabilização mergulham o país na estagnação econômica e à beira da hiperinflação. A crise econômica que atravessa ainda os governos que se sucedem (1990-1992 Fernando Collor de Mello, 1992-1995 Itamar Franco) não deixam opção para os empresários que entrevistamos. A companhia geral entra em falência. A Renner, em parte, é vendida predominando o setor de comércio. Apenas uma fábrica de feltros segue com alguns herdeiros.

Um dos herdeiros da empresa Renner que entrevistamos, narra que as mudanças mais radicais se referem à irregularidade no desempenho da economia nacional no final dos anos 1970 e início dos anos 1980. São anos de descontrole fiscal, inflação elevada e a sequente estagnação econômica que não sobrevivem aos planos de estabilização.

Hoje os netos estão vinculados a empreendimentos diversos resultantes destes desdobramentos da empresa original: indústria, comércio, banco etc. Mas do projeto original “não existe mais nada”, diz Ervino Renner, “a conjuntura que nos afunda definitivamente? A era Collor”.⁵

5 Esclarece Sallum Jr. (1999): “A mudança nas condições do mercado internacional de capitais, o legado de Collor (positivo e negativo), a exacerbação da instabilidade político-econômica no período Itamar Franco e o crescimento avassalador do prestígio popular do candidato das esquerdas à Presidência da República constituíram condições e alavancas poderosas para a tentativa seguinte, efetivada em 1994, de ‘costurar’ a superação da crise de hegemonia que corroía a sociedade brasileira desde o início dos anos 80”.

São anos em que mudam drasticamente a relação entre poder político, sociedade e mercado e a forma de inserção internacional das economias nacionais. (SALLUM JR, 1999) Esclarece o autor:

A Era Vargas se perpetuou por mais de meio século na vida brasileira. Começou a ser construído nos anos 30, atingiu o ápice na década de 1970 e desagregou-se paulatinamente a partir dos anos 80 [5].

Ao longo desse período, o Estado passou a constituir-se em núcleo organizador da sociedade brasileira e alavanca de construção do capitalismo industrial no país. Quer dizer, tornou-se um Estado de tipo desenvolvimentista. Nos últimos anos da década de 1970, entretanto, essa estrutura complexa de dominação começou a sofrer um processo lento e descontínuo de desagregação. A partir daí a capacidade de comando do velho Estado sobre a sociedade e a economia passa a ser severamente restringida, tanto pelas transformações econômicas internacionais, que marcam a transição do capitalismo mundial para sua forma transnacional, como pela emergência de movimentos e formas de organização autônoma dos segmentos sociais, principalmente dos subalternos. Numa palavra: transnacionalização do capitalismo e democratização da sociedade foram (e vem sendo), sob várias modalidades de manifestação, os processos mais abrangentes de superação do Estado desenvolvimentista.

São as “novas agendas de governos” (FHC e Lula), era de transformações, com as políticas monetárias dirigidas para a busca do equilíbrio fiscal, disso resultando a Lei de Responsabilidade Fiscal, a abertura da economia nacional para a importação de bens de consumo, de produção e máquinas, tendo sido criadas as agências reguladoras.

Se o aumento das restrições ao comércio exterior, por meio de barreiras tarifárias e não tarifárias, isolou a economia brasileira do comércio internacional, nas décadas subsequentes o mundo do trabalho, assim como o da produção industrial no Rio Grande do Sul, passa a sofrer o duro golpe dos mecanismos globais sobre os mecanismos locais na busca do crescimento econômico, a entrada

competitiva dos produtos da China, concorrentes de muitos produtos da indústria local, associada à permanência de uma crise na infraestrutura e de abastecimento público de energia acabam fragilizando muitas empresas e prejudicando a produtividade ao comprometerem o ambiente de negócios na região do 4º distrito. Agora é a vez da vocação de exportador de *commodity* (grãos, produtos animais, petróleo, metais e manufaturas intermediárias) por parte do Rio Grande do Sul na economia nacional e internacional.

No que tange ao mercado de trabalho, o que mais cresce é o setor informal, que se consolida como uma instituição de circulação de bens de consumo pela facilidade de operacionalizar um sistema paralelo ao negócio restrito de empregos.

AS CONTRADIÇÕES DO LUGAR

“Estamos aqui esquecidos, com medo e abandonados”. Esse é o sentimento frequente que escutamos dos entrevistados ou lemos nas reportagens na imprensa local. O presidente da Comissão de Urbanização, Transporte e Habitação (Cuthab), da Câmara Municipal de Porto Alegre promete, por exemplo, “reconquistar o antigo glamour do 4º distrito”.⁶ Essa política de reurbanização revitaliza um eixo correspondente ao corredor de desenvolvimento, sem uma política pública horizontal. De fato, os espaços vazios e vetustos contrastam com o investimento de novos modelos de transformação urbana. Trata-se de uma paisagem que hospeda, por um lado, as ruínas dos modelos de dominação que vigoraram no século XX baseados no patrimonialismo-burocrático, agora decadente, e os novos empreendimentos, um tanto alheios às zonas interioranas dos bairros, uma vez que não oportunizam uma reconversão econômica de forma igualitária. Por outro lado, shoppings e condomínios fechados proliferam

6 Ver: <https://portoimagem.wordpress.com/2011/05/21/depois-do-glamour-o-abandono-do-4%C2%BA-distrito-em-porto-alegre/>

respondendo ao afrouxamento de diretrizes reguladores dos planos diretores, a fim de adaptar a entrada de investimento de capitais globais, elitizando os espaços com empreendimentos pontuais.

A região recebe um plano de revitalização denominado Projeto Integrado Entrada da Cidade ou o Corredor do Desenvolvimento. Esse projeto que responde ao plano diretor⁷ é concebido como investimento de circulação viária em prol da realização do megaevento Copa do Mundo de 2014.

Nessa conjuntura, um dos maiores clubes de futebol da cidade transfere seu estádio para zona norte da Capital, próximo ao aeroporto, acelerando o projeto viário que implica na duplicação da rua Voluntários da Pátria.⁸

O projeto de transformação urbana, nos últimos cinco anos, em prol da reforma para Copa, transforma a cidade em um gigantesco canteiro de obras. A atual política de revitalização do governo municipal, mesmo que tenha bases em orçamento participativo, é denunciado por privilegiar a privatização de espaços da cidade, fragmentando ainda mais os espaços já tão segregados (CALDEIRA, 2000), confundindo as políticas públicas com políticas urbanas. As propagandas dos novos empreendimentos anunciam que “aqui um novo bairro esta nascendo”, ou seja, um novo condomínio

7 Estatuto da Cidade, lei federal. “A revisão do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental – PDDUA – foi aprovada em novembro de 2009. Ocorreu a ‘flexibilização’ das regulamentações do uso do solo e a diminuição dos graus de aprovação dos ‘Projetos Especiais de Impacto Urbano’, o que caiu como uma luva para os grandes construtores interessados em megaprojetos imobiliários”. Soares, Paulo. Ver: www2.fsanet.com.br/revista.

8 “Trata-se de um eixo estruturado do sistema viário da cidade que virá facilitar a comunicação entre a Zona Norte e o Centro de Porto Alegre. Com a construção da Arena do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense e do complexo de edificações circunstante, a abertura da BR-448 e a construção da 2ª ponte sobre o Lago Guaíba, a duplicação da rua Voluntários da Pátria mostra-se fundamental para a trafegabilidade local e escoamento do fluxo de veículos, distribuindo-o na malha urbana porto-alegrense.” Ver: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/sm-gae/default.php?p_secao=59

fechado, propaganda necessária para dizer que haverá no complexo, maneiras de contenção da violência urbana e da insegurança que predominam no presente. Esse panorama anuncia um boom imobiliário para a região do 4º distrito, que não é o que as vozes ordinárias reivindicam e, provavelmente, mais vilas na periferia nascerão com mais populações sendo removidas. Discute-se no momento possibilidades de resistência da população arraigada ao lugar em face da especulação imobiliária. Esse é o tema da reunião que acompanhamos com moradores do bairro no dia 10 de junho 2015, um evento na casa da Vovó Zulu, em grande parte animada por projetos de economia criativa como os da Urb Nova.⁹ Nesse tempo de reforma urbana, são sobremaneira as grandes construtoras e serviços imobiliários que “levam vantagens”, instituindo uma assimetria do “direito à cidade” para usar um termo de Henri Lefebvre (1967).

O BRASIL EM RITMO DE CRISE

Vivemos nesse instante uma idiossincrasia no contexto local em face de transformações mundiais da ordem econômica. Como noticiam as mídias, “o governo limita as contas do Tesouro Nacional, aumenta a carga tributária e opera cortes adicionais de gastos”.¹⁰ No mundo dos trabalhadores formais, cresce o sistema de terceirização, que recebe salários inferiores aos orientados pela lei trabalhista para os contratados diretos, um preceito que se consolida na contramão do sistema trabalhista idealizado no quadro da democracia brasileira. As falcaturas em torno das estatais, como a Petrobras, reveladas por um sistema policial denominado Lava-Jato, incidem sobre empreiteiras que, em poucos meses no início de 2015,

9 Ver: <<https://urbsnova.wordpress.com/equipe/jorgepique/>>

10 Ver: <<http://exame.abril.com.br/revista-exame/>>

descontrataram mais de 12.000 trabalhadores segundo as centrais sindicais.¹¹

As mudanças estruturais são impactantes nas trajetórias de habitantes com relação a estes processos. Como nos apontam os relatos de nossos entrevistados, a paisagem de ruínas do 4º distrito nos remete, sem grandes esforços intelectuais, a atual crise econômica pela qual passa o Brasil, na qual a crise do desenvolvimento industrial, seja pública, seja privada, floresce como produto de anos de uma política de industrialização que só teria sido possível às custas de um Estado patrimonial e de seus benefícios a determinados empresários e empreendedores, seus clientes.

A proximidade do empresariado com a classe dos políticos e dos agentes governamentais no Estado pode ter sido uma das causas para o passado de glórias do 4º distrito como bairro industrial em Porto Alegre. Ou seja, longe de revelar o esforço do estado brasileiro em criar regras, leis e instituições públicas, orientadas para incentivar o empreendedorismo dos empresários do ramo da indústria do vestiário, da construção civil, metalúrgica, naval etc., o crescimento vertiginoso do 4º distrito caminharia no sentido contrário.

Nas narrativas biográficas de alguns dos empresários por nós entrevistados, entendemos que o desenvolvimento do apogeu do passado industrial do 4º distrito foi um fenômeno que se nutre do que alguns economistas denominam de capitalismo corporativo das federações de indústrias. Nossos entrevistados destacam o papel da Federação das Indústrias no Rio Grande do Sul, tanto quanto da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo, em São Paulo. Nesse sentido, foi relevante, vindo associada a uma economia protecionista baseada no modelo nacional-desenvolvimentismo dos anos 1950 e, posteriormente, 1970.¹² Um modelo baseado na intervenção

11 Ver: <<http://exame.abril.com.br/revista-exame/>>

12 “As empresas multinacionais controlam, pelo menos, 70% das receitas das vendas nas indústrias de veículos de transporte, equipamento elétrico,

estatal na economia no sentido de promover a concessão de subsídios e benefícios em áreas de financiamento de interesse. Benefícios e subsídios que se originam de impostos recolhidos da população urbana, os quais são direcionados, com prioridade, aos setores produtivos que interessam a tais governos.

FECHAMENTO

As transformações urbanas evocam múltiplas camadas de complexidades dos tempos na cidade vivida pelos habitantes na cidade. São mudanças que portam rupturas em experiências geracionais e significações outras, que adicionam novos paradoxos no cotidiano narrado sobre os lugares na cidade. Lugares de trabalho tradicional (do século XIX e XX) que desaparecem e que permanecem na forma de ruínas até que as práticas de revitalização são operadas por lógicas de planejamento/reforma de políticas imobiliárias privadas de grande envergadura. Paradoxalmente, as propostas para os novos tempos de transformação seguem uma velha lógica do mundo moderno, higienizar, afastar as “classes perigosas” para territórios periféricos para revitalizar para um consumidor economicamente potente que tem como oferta a compra de um lugar em que a vulnerabilidade individual em face do aumento da criminalidade urbana. Assim, será empoderada ao viver em um paraíso de segurança e alta vigilância, os condomínios fechados.

Fica para nós, antropólogos(as), o desafio de etnografar as múltiplas formas dessas mudanças urbanas que impactam na vida dos habitantes, resultantes destas rítmicas de crises.

produtos farmacêuticos, mecânica, plásticos, borracha e cigarros.” Brandt (1976, p. 7).

IMAGENS

Título: Etnografia de rua: exercício fotoetnográfico no Quarto Distrito.

Autora: Cornelia Eckert

Local e ano de produção: Porto Alegre, RS, 19 de julho 2013

Equipamento: Sony DSLR-A200

Projeto: NAVISUAL, PPGAS, IFCH, UFRGS

Acervo: BIEV, PPGAS, IFCH, UFRGS.









Autor: Ronaldo Corrêa

Local e ano de produção: Porto Alegre, RS, 01 janeiro 2012.

Equipamento : Sony DSLR-A200

Projeto: NAVISUAL, PPGAS, IFCH, UFRGS

Acervo: BIEV, PPGAS, IFCH, UFRGS.





REFERÊNCIAS

AXT, G.; BUENO, E. A J Renner 1884 a 1966 *Capitão de indústrias*. Porto Alegre: Paiol, 2013.

BRANDT, W. K. et al., Estratégias mercadológicas de empresas multinacionais no Brasil. *Revista de Administração de Empresas*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 4, p. 7, jul./ago. 1976.

CALDEIRA, T. *A cidade dos muros*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

ECKERT, Ca; ROCHA, Ana Luiza. *Cidade e tempo*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2005.

ECKERT; ROCHA. L. *Etnografias do trabalho, narrativas do tempo*. Porto Alegre: Marcavizual, 2015.

FREUND, J. De Max Weber à Georg Simmel. *Revue des Sciences Humaines et Sociales. Societes*, Paris, n. 37, p. 217-224, 1992.

KLIEMANN, L. H. S. *A ferrovia gaúcha e as diretrizes de ordem e progresso 1905-1920*. 1977. Dissertação (Mestrado em História) - *Programa de Pós-Graduação em História*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1977.

LEFEBVRE, H. Quartier et vie de quartier. In: HAUMONT, Antoine; LEFEBVRE, Henri; MONIQUE, Coornaert. *Le quartier et la ville*. Paris: Cahiers de L'institut D'aménagement Et D'urbanisme de La Région Parisienne, IAURP, 1967. p. 9-12. (v. 7).

LEITE LOPES, J. Sérgio. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MATTAR, L, N. *A modernidade de Porto Alegre*. 2010. Tese (Doutorado em História) - *Programa de Pós-Graduação em História*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MONTEIRO, C. Porto Alegre no século XX: crescimento econômico e mudanças sociais. In: DORNELLES, B. *Porto Alegre em destaque: história e cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 52.

PIQUÉ, J. *Novo olhar sobre o 4º Distrito*, 2013. Disponível em: <<https://urbsnova.wordpress.com/2013/10/15/4dnovoolhar/>>. Acesso em: 15 out. 2013.

SALLUM JÚNIOR, B. *O Brasil sob Cardoso: neoliberalismo e desenvolvimentismo*. 1999. Disponível em: <<http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=71>>. Acesso em: 14 out. 2014.

SOARES, P. R. R. Megaeventos esportivos e o urbano: a copa do mundo de 2014 e seus impactos nas cidades brasileiras. *Rev. Fsa*, Tresina, v. 10, n. 4, p. 195-214, out./nov. 2013.

A memória em crise na cidade do Salvador

Ordep Serra

Em 30 de junho de 2015, o Instituto dos Arquitetos do Brasil — Departamento da Bahia, o Conselho de Arquitetura e Urbanismo da Bahia e o Sindicato dos Arquitetos e Urbanistas do Estado da Bahia dirigiram em conjunto um ofício ao Comitê do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) denunciando o estado de abandono do Centro Histórico de Salvador (CHS), inscrito na Lista do Patrimônio Mundial há 30 anos, sob o número 309/1985. A denúncia, embasada em sólida argumentação, fundamentou a solicitação — expressa no mesmo ofício — de uma inspeção a ser conduzida por equipe abalizada Comitê, com o propósito de verificar o estado do conjunto monumental do CHS e avaliar sua possível inclusão na Lista de Patrimônio mundial em perigo.

A iniciativa das instituições signatárias do apelo à Unesco foi estimada correta, justa e oportuna por todos os cidadãos de fato interessados na preservação do patrimônio histórico de Salvador. Sabe-se que ele está realmente ameaçado. O diagnóstico implícito na comunicação dos nossos urbanistas é indiscutível. O monitoramento pela Unesco trará, sem dúvida, a constatação de um estado de coisas deplorável. Mas não se trata apenas de estabelecer a verdade.

O apelo tem conveniência. Espera-se que o alerta motive a superação da calamidade exposta: a inscrição realista do Centro Histórico da metrópole baiana na relação do patrimônio mundial em perigo — medida praticamente ineludível — pode obrigar as autoridades brasileiras (federais, estaduais e municipais) a agir de acordo com o compromisso assumido solenemente perante a Unesco. Está mais do que claro que elas descuraram esse compromisso.

A repercussão do citado ofício foi imediata e causou um grande impacto. Muita gente ficou chocada, ou simulou ficar. Não deixa de ser curiosa a reação de quem se espanta quando ocorre uma revelação desse tipo: “o rei está nu”. É um espanto tingido de hipocrisia, face à “descoberta” do evidente. Para quem fechava os olhos à evidência, apontá-la cria o embaraço. Quem pouco se incomodava com o descalabro, lamenta a denúncia, como se nela estivesse o escândalo.

Na verdade, o que fizeram as entidades foi expor uma situação vergonhosa, assinalando o imperativo de sua superação. Sentem-se incomodados os responsáveis por esse estado de coisas, empenhados como se achavam em sua dissimulação. No entanto, é impossível contestar o duro pronunciamento das instituições denunciantes, ou questionar-lhes a autoridade na matéria: afinal, são os arquitetos e urbanistas baianos que falam, com rigor e competência, da degradação de um tesouro de sua urbe.

No fim das contas, sua argumentação não foi contestada nem discutida pelos dirigentes dos órgãos governamentais implicados no assunto. Como poderiam fazê-lo? Os dados são irrefutáveis. As fotografias anexas ao ofício devem ter causado calafrios nos destinatários. Já houve resposta da Unesco dispondo-se a atender a bem fundada solicitação: uma equipe técnica virá a Salvador fazer o monitoramento da situação do CHS. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) terá de acolher essa missão.

Evocarei de modo breve alguns dos fatos assinalados na denúncia em comento. No bojo de uma intervenção cujo verdadeiro propósito era transformar o Centro Histórico de Salvador em uma espécie de

shopping-center a céu aberto, cerca de duas mil famílias foram expulsas do Pelourinho. Em consequência, nas últimas décadas a área viu-se abandonada, com centenas de imóveis ermos, sem moradores, sem uso. A Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia chegou a elaborar um projeto destinado à recuperação de edifícios antigos assim esvaziados, com vistas a destiná-los a moradia de interesse social. Mas passados 12 anos, o projeto não foi executado. Ainda dorme nas gavetas da burocracia do estado.

A Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (Conder), responsável pela execução de obras no Centro Histórico de Salvador, não conta com especialistas em conservação e restauro de monumentos. Já o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) — órgão do Estado da Bahia criado para esse fim — foi muito fragilizado, teve seu quadro técnico empobrecido e viu-se apenado no processo. Tempos depois que este cessou sem concluir-se, alguns remendos foram tentados. Em 2010, a Conder elaborou um plano de recuperação caracterizado como “participativo”, abrangendo em seu raio de ação todo o chamado Centro Antigo da capital baiana.

O plano bem intencionado nunca saiu do papel.

Na mesma linha retórica, o Governo do Estado da Bahia criou um Escritório de Referência do Centro Histórico de Salvador, que deveria empenhar-se na articulação das diferentes instâncias governamentais (órgãos da união, do estado e do município) com vistas ao trabalho de preservação do dito Centro Antigo.

O Ercas simplesmente não funcionou.

Tampouco funciona o Escritório Técnico de Licenças e Fiscalização (Etel) que, em tese, reúne especialistas do Iphan, do IPAC e da Secretaria de Urbanismo do Município de Salvador (Sucom). Os pareceres de seus técnicos são desconsiderados e sua atuação nesses últimos tempos tem sido errática, inócua. Por longo tempo, o IPAC deixou de designar-lhe um representante.

Não é tudo. O ofício dirigido ao Comitê de Patrimônio Mundial da Unesco pelas entidades que congregam arquitetos e urbanistas baianos cita outro documento digno de nota, que dá mais uma prova do descalabro acusado e substancia a vigorosa denúncia. Trata-se de um informe do Conselho de Engenharia, Arquitetura e Agronomia (CREA), que realizou, em 2007, uma operação integrada de fiscalização preventiva no Centro Histórico de Salvador, com a participação do Corpo de Bombeiros e da Defesa Civil. Segundo o informe, as evidências observadas *in loco* e as inspeções efetuadas contemplando edificações de elevado valor histórico, arquitetônico, artístico e cultural mostrou que muitas delas se encontravam abandonadas e sujeitas a sérios riscos por conta de seu estado precário.

Nada se fez.

Em 2015 chegou-se ao extremo da calamidade. O motivo imediato foram as fortes chuvas que provocaram bem previsíveis deslizamentos de encostas na capital baiana, resultando em desabamentos, muitas famílias desabrigadas e mortes evitáveis. As chuvas torrenciais fizeram grande estrago na área histórica, atingindo prédios que tinham sido deixados ao Deus dará. Em face disso, a municipalidade, com autorização do Iphan, ordenou a imediata demolição de 31 imóveis, entre os quais, segundo os arquitetos denunciantes, alguns não estariam em risco de cair. Segundo se noticiou, outras 100 edificações existentes na área foram declaradas sujeitas a risco, portanto passíveis de demolição.

Ora, esses edifícios compõem a paisagem urbana que a Unesco distinguiu, emolduram monumentos singulares considerados de alto valor arquitetônico, histórico e simbólico. Mais que isso, eles representam, de fato, uma parcela indissociável do conjunto cuja preservação o país, o estado e o município se comprometeram a garantir. Sua ruína é um sério dano e sua supressão configura uma mutilação violenta do frontispício de Salvador, um dos principais atrativos da urbe.

Que o celebrado frontispício já se apresenta muito maltratado é fácil constatar. Quem confere as fotografias abundantes desde

o século XIX, ou tem na memória a imagem da chegada por mar à capital baiana há 30 ou 40 anos atrás, se repetir agora a experiência dessa contemplação, logo sentirá o impacto de sucessivas feridas na fisionomia da bela cidade. A tolerância dos governos para com agressões injustificáveis feitas à imagem da urbe fica evidente. E o problema é mais sério na parte que corresponde ao Centro Histórico propriamente dito.

Mas não é somente aí que se encontram os desarranjos. Na linha da costa correspondente ao trecho da Vitória veem-se aberrações docemente permitidas. Um fato traumático deu-se em 2007 com a derrubada clandestina da famosa mansão Wildberger (um belo edifício em estilo medieval alemão), com a seqüela de um inacreditável saque de móveis, objetos de decoração e antiguidades. A demolição não foi autorizada pelo Iphan, que “dormiu” enquanto ela acontecia. Seguiu-se a desfiguração da paisagem: a rica mansão ficava atrás da Igreja da Vitória, tendo ao fundo a Baía de Todos os Santos. Em seu lugar, construiu-se um edifício de 35 andares.

Vale lembrar que, em 2005, o Iphan tombara provisoriamente a Igreja de Nossa Senhora da Vitória e o seu entorno. A poligonal correspondente abrange ambos os lados do Largo da Vitória, com ponto de partida no antigo Hotel Colonial (onde hoje se acha a Aliança Francesa), passando por uma clínica médica na esquina e por todas as edificações vizinhas, até, justamente, a Mansão Wildberger. No lado oposto do referido Largo, a dita poligonal envolve todos os edifícios encontráveis desde a residência universitária da Universidade Federal da Bahia até a esquina com a avenida Sete de Setembro.

O Supremo Tribunal Federal coonestou o vandalismo que vitima a Bahia, absolvendo o deputado Félix Mendonça, empresário responsável pela criminosa demolição. E ficou tudo por isso mesmo. O trecho costeiro que corresponde ao famoso Corredor da Vitória tornou-se um emaranhado de espigões.

A violência não parou por aí. A situação se agrava a cada dia. Na manhã do dia 2 de setembro de 2015, membros de órgãos ambientais

e cidadãos residentes no referido bairro acorreram a uma audiência pública, que teve lugar no Centro Cultural da Câmara dos Vereadores, para discutir a construção de um prédio na encosta. Pediam explicações dos órgãos que autorizaram o empreendimento, pois se trata da construção de um edifício de 10 andares na rua Aloysio de Carvalho, ou seja, em Área de Preservação Permanente, implicando em severo desmatamento (com a derrubada de árvores centenárias e assoreamento do solo) e com flagrante desrespeito à Lei Federal de 2002 que proíbe intervenções urbanas em terrenos com inclinação superior a 45°. O secretário de urbanismo da Prefeitura Municipal de Salvador (PMS), sr. Sílvio Pinheiro, limitou-se a dizer que segundo a avaliação dos seus subordinados “o espaço estava dentro da legalidade”. Os moradores da vizinhança, lesados em seus direitos, pretendem contratar especialistas para realizar uma nova análise, com os indispensáveis estudos de impacto patrimonial e de vizinhança.

O descalabro prossegue. Recente episódio afetou a magnífica paisagem da Ladeira da Barra, na qual um belo casarão foi demolido com vistas à construção, pela Cosbat Empreendimentos, de um edifício a que foi dado o nome de La Vue: uma torre residencial de 106 metros de altura, com 37 andares, concebido para abrigar apartamentos de 259 m² (um por andar), com quatro suítes, valor médio de dois milhões de reais. Alarmados com o evidente dano que essa construção representa para um trecho da urbe famoso por sua beleza, a Associação de Moradores e Amigos da Barra (Amabarra) e o Instituto dos Arquitetos do Brasil acionaram o Ministério Público Estadual. A Amabarra levantou questões muito sérias, ponderando que um empreendimento desse porte causará severo impacto no meio ambiente, seja no quesito esgotamento sanitário, formação contínua de resíduos, seja pelo congestionamento de veículos numa área onde recentemente se restringiu o fluxo de carros, além dos danos irreparáveis ao patrimônios.

Com efeito, dá-se que o alvará para a referida edificação foi concedido sem qualquer estudo prévio de impacto de vizinhança, coisa que a Prefeitura Municipal de Salvador sempre se esquece de realizar e resiste a fazer quando instada.

Os protestos logo repercutiram na Câmara Municipal de Salvador.

Já a Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário da Bahia comemorou o lançamento do La Vue, assinalando que este foi feito “com todos os pareceres técnicos e licenças liberadas pelo Iphan, IPAC e Sucom”.

É verdade. Só faltou dizer como se deu a espantosa liberação. O procedimento causou espécie: o alvará de construção foi concedido com base em um parecer isolado de um coordenador técnico do Iphan, engenheiro Bruno Tavares, contrariando o parecer de duas arquitetas do Escritório Técnico de Licenças e Fiscalização. No seu parecer, as técnicas do Etelf argumentaram que a construção impacta, agride e tira a visibilidade de monumentos e áreas tombadas: afeta, assim, a Igreja de Santo Antônio, o Cemitério dos Ingleses, os fortes de Santo Antônio e Santa Maria, em um dos flancos da famosa ladeira; do outro lado, afeta do mesmo jeito o famoso Outeiro de Santo Antônio. O que elas acusaram é óbvio, pode ser constatado por qualquer pessoa dotada de visão e raciocínio. Mas o parecer substitutivo acatado pelo Iphan (e, portanto, aceito pela Sucom) alega que o empreendimento está fora do poligonal de entorno dos bens tombados do bairro.

O traçado arbitrário da poligonal e seu pouco valor para o exame do quesito visibilidade dos monumentos implicados é mais que evidente: a afirmação das técnicas do Etelf no que concerne a esse quesito não foi, nem pode ser questionada. Preferiu-se, porém, uma interpretação da lei que prejudica seu *télos*, em favor da conveniência de uma empresa imobiliária.

Esse caso é paradigmático. Resiste-se nos órgãos públicos envolvidos a levar a sério o conceito de paisagem urbana. Iphan e IPAC pensam de modo restritivo sobre os monumentos e ficam cegos para

o ambiente que eles compõem, apegando-se à vaga ideia de um entorno cuja definição resulta sempre arbitrária. Sua contumaz cegueira produz terríveis danos ao patrimônio.

A questão do La Vue permanece em aberto. Caso prevaleça o ponto de vista dos empresários e das autoridades que os favorecem, vai abrir-se um precedente capaz de significar o fim de uma das mais belas vistas de Salvador, facultando o despontar de novos espigões a deformá-la. O frontispício da cidade será mais uma vez danificado.

Tornemos ao Centro Histórico de Salvador. Em pronunciamento feito em agosto do ano de 2005, na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia, a arquiteta Jurema Machado, superintendente do Iphan, reconheceu a precária situação desse conjunto monumental que é uma das mais ricas expressões do patrimônio histórico do Brasil, mas declarou que lhe faltam recursos para remediá-la: para a necessária restauração seria necessário um montante de um bilhão e quinhentos milhões de reais, valor que ultrapassa em muito o orçamento de todo o Ministério da Cultura.

Bela desculpa, não? Afinal, o país tem muitos problemas, inúmeras carências e faltam-lhe recursos. Haverá outras prioridades.

Ora, vejamos bem. Em 2014, gastos muito maiores foram feitos no Brasil com a construção de um rebanho de elefantes brancos. Refiro-me aos estádios de futebol construídos a pretexto da Copa do Mundo de triste memória. Não cabe dúvida de que as obras foram superfaturadas, resultando em dispêndios elevadíssimos.

Em Brasília, Manaus, Natal e Cuiabá, onde o futebol tem pouca tradição e o público dos campeonatos locais é inexpressivo, o desperdício se mostrou mais estapafúrdio. O Estádio Mané Garrincha sangrou os cofres públicos do Distrito Federal (que assumiu os custos integralmente) em mais de um bilhão e oitocentos milhões de reais, segundo cálculo do Tribunal de Contas do Distrito Federal. Com base na renda auferida no seu primeiro ano de funcionamento, calculou-se que o triste estádio levaria mais de mil anos para recuperar o que custou.

Será pouco?

Segundo declarou o Ministério dos Esportes em fins do ano passado, o custo das arenas erigidas ou reformadas com vistas à Copa do Mundo ultrapassou, no total, oito bilhões e quatrocentos milhões de reais. A reforma do Maracanã chegou a um bilhão de reais.

O megaevento rendeu lucros nababescos para a mal afamada Fifa e beneficiou grandes empreiteiros hoje às voltas com a justiça por conta de diferentes falcatuas. O brutal dispêndio de verbas públicas no processo gerou revolta. Os gastos com a Copa do Mundo figuraram entre os motivos das grandes manifestações de rua que abalaram o país em 2013. Novos protestos aconteceram nas cidades sedes durante o evento, que até hoje rende inquéritos e atos de repúdio.

Na Bahia, ainda causa escândalo o caso do estádio Otávio Mangabeira, demolido com todo o complexo poliesportivo que compreendia, para dar lugar à Arena Itaipava Fonte Nova, inaugurada na ocasião. Estima-se que R\$ 695 milhões foram empregados no empreendimento. A demolição se fez apesar dos protestos da sociedade civil organizada, que propugnou pela requalificação do estádio “em função dos aspectos culturais ligados a seu valor arquitetônico e à sua integração paisagística com o conjunto tombado nacionalmente do Dique do Tororó”. As entidades signatárias de um Manifesto (2010) contra a medida deletéria quiseram fazer valer a força de lei do tombamento determinado pelo processo 464-T, considerando o item 9º da Ata de Tombamento do Conselho Nacional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, de 12 de janeiro de 1959, cujo efeito de proteção engloba o Dique do Tororó com os conjuntos urbanísticos e florestais circundantes.¹ Também o Conselho de Cultura do Estado da Bahia se pronunciou contra a anunciada demolição, que viu como agressiva à memória da cidade. Malgrado esses pronunciamentos

1 O Manifesto em questão (de que extraí o trecho acima citado entre aspas) foi assinado por diversas entidades e movimentos da sociedade civil organizada de Salvador em reunião do Fórum “A cidade também é nossa”, realizada em 2010, nas dependências do CREA/BA e, posteriormente, encaminhado ao Governo do Estado da Bahia.

e apesar dos estudos elaborados pela Escola Politécnica da Universidade Federal da Bahia atestando que era possível a recuperação do Estádio Otávio Mangabeira (aliás, por custo bem menor), em 29 de agosto de 2010 efetuou-se a implosão da totalidade dos equipamentos da Vila Olímpica, substituída, depois, por uma arena monoesportiva. Suprimiu-se uma pista de atletismo, eliminou-se uma piscina olímpica, extirpou-se um ginásio (o Antônio Balbino) dedicado à prática de numerosos esportes e à formação de atletas. O cálculo desse prejuízo nunca foi feito, mas pode-se ver que é considerável.

Uma coisa é certa: se o interesse público foi desconsiderado, as empresas imobiliárias envolvidas no processo fizeram um belo negócio. A fim de dimensionar de modo realista a sangria de recursos públicos no *affaire* da Arena Itaipava Fonte Nova, é preciso adicionar aos gastos já feitos (aos altos valores já pagos pelo erário) os dispêndios assumidos para o futuro. O contrato em regime de parceria público-privada com vistas à demolição do Estádio Otávio Mangabeira, à construção do novo equipamento e, por fim, à manutenção e gestão deste foi feito sob a forma de concessão administrativa entre o governo do estado e um consórcio formado pelas empresas Odebrecht e OAS, com financiamentos específicos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, através do programa ProCopa Arenas. A Concessionária Fonte-Nova Participações S/A, que assim se formou, foi contratada em janeiro de 2010 com os referidos encargos. Estes, vale repetir, incluem a incumbência de gerir a nova arena pelo prazo de 35 anos a partir da sua inauguração, ocorrida em 5 de maio de 2013 — dispondo as empresas consorciadas da renda obtida com ela durante o período. O governo estadual obrigou-se a transferir-lhes, a título de contraprestação, R\$ 107,32 milhões anuais, a serem adimplidos durante 15 anos (contados a partir do início das operações de gestão privada), perfazendo, pois, o montante de R\$ 1.609 bilhões. (CARPANEDA, 2015)

Nada mau. Os lucros do consórcio ficam garantidos, suceda o que suceder, nessa deliciosa forma de capitalismo sem risco. As burras do governo que se danem.

A Superintendente do Iphan tem razão de queixar-se da escassez de recursos financeiros. O Ministério da Cultura dispõe de poucas verbas. Dá-se que essa escassez decorre de má política. O governo do país tem cometido, ao longo do tempo, toda a sorte de disparates financeiros, com desperdícios e abusos nada republicanos. Isso vale para a União, os estados e os municípios, com poucas exceções. Foi assim na ditadura, que escondia melhor os desmandos; assim continuou a ser nas décadas posteriores, de errática aprendizagem da democracia. Dei apenas um exemplo de despautério. Muitos outros podem ser evocados. Não por acaso, os maiores dentre os descalabros recentes têm beneficiários certos: grandes empresas que se notabilizaram como financiadoras de campanhas eleitorais e se revelaram mestras consumadas em falcatruas.

Apesar dos avanços verificados na democracia, o Brasil continua injusto, desigual, desequilibrado. As distorções se agravaram muito com a prática neoliberal a que aderiram diferentes segmentos do nosso espectro político.

O foco deste artigo é Salvador. Proponho-me a falar da situação em que se encontra atualmente o seu rico patrimônio histórico e cultural. Para isso, porém, preciso evocar alguns aspectos da atribulada configuração desta urbe enquanto metrópole moderna. Não posso ir além de algumas observações muito sumárias, mas elas são indispensáveis.

Farei apenas um pequeno recuo.

Nos anos 1940 implantou-se o Escritório do Plano Urbanístico de Salvador (Epucs), elaborado entre 1942-1947. Ele foi a origem de um trabalho pioneiro que teria grande relevância no traçado da evolução urbana da velha capital. Uma transformação decisiva que a dinamizou ocorreria em seguida, na década de 1950, quando, depois de longa estagnação e graças à descoberta do petróleo no Recôncavo

baiano, Salvador conheceu um surto de desenvolvimento econômico e populacional significativo cujo efeito impactou também municípios vizinhos. Na década seguinte, com a criação do Polo Petroquímico de Camaçari e do complexo do Cobre, incrementou-se a industrialização da área adjacente à capital. Pode-se dizer que nesses 20 anos (entre 1950-1970) estruturou-se propriamente a Região Metropolitana de Salvador. A velha cidade conheceu importantes modificações no seu desenho com a reforma urbana que sua prefeitura promoveu em 1968, transferindo terras da comuna para um pequeno grupo, removendo “invasões” e abrindo as avenidas de Vale. Pouco mais tarde, em 1972, o governo do estado implantou o Centro Administrativo da Bahia (CAB) e tomou outras iniciativas, como a abertura da avenida Paralela, que orientaram a expansão urbana na direção norte. A Orla Atlântica passou a concentrar investimentos do capital imobiliário e constituir-se em área preferencial de moradia das classes média e alta, privilegiada como foi em termos de equipamentos urbanos. Nela se instalaram, também, grandes condomínios horizontais fechados. A massa da população pobre foi empurrada para o chamado miolo ou para as bordas da Baía de Todos os Santos, quando não para municípios vizinhos como Lauro de Freitas e Simões Filho.

Com a criação do CAB, o Centro Antigo, em particular o CHS, sofreu considerável esvaziamento. O IPAC, a princípio uma fundação (instalada em 1967-1968 e tornada instituto no ano de 1980) concentrou esforços no cuidado do valioso conjunto monumental do centro histórico da metrópole.

Por altura dos anos 1970/1980, delineou-se a atual configuração de Salvador, cristalizada na década seguinte. Inaiá Carvalho e Gilberto Corso Pereira, em estudos notáveis, a descreveram esquematicamente como uma articulação de três espaços urbanos diferenciados: uma cidade tradicional, envolvendo o Centro Antigo e seu entorno, uma cidade moderna, que se estende pelas áreas próximas à Orla Atlântica, e uma cidade precária (miolo, subúrbio

ferroviário). O coração econômico da metrópole pulsa na faixa moderna enquanto o Centro Antigo progressivamente se suburbaniza. (CARVALHO; PEREIRA 2006, 2007)

Salvador experimentou um pique entre 1960 e 1985, mas esse impulso que chegou a situá-la entre as mais dinâmicas capitais brasileiras desacelerou-se de forma notável ao longo dos anos seguintes. De qualquer modo, ela entrou na era da nova urbanidade global-periférica. Transformou-se de modo imperfeito e discrônico, com o redesenho de sua estrutura metropolitana a implicar em expansão sem grande controle, deslocamento do centro, criação de complexos equipamentos e núcleos empresariais, surto de novas centralidades, multiplicação de shopping-centers e condomínios fechados, avanço desordenado do capital imobiliário sobre o espaço urbano, ao compasso de uma crescente segregação. O tratamento predatório do meio ambiente sujeito ao jogo da ganância infrene tem contribuído para desfigurar a urbe, impondo-lhe severo desmatamento, implacável desarborização de vias públicas (cada vez mais impermeabilizadas), o tamponamento de rios, o aterro de lagos, a redução brutal de parques e áreas verdes, a poluição de fontes e o esgotamento de mananciais. Nesse aspecto, a política do *laissez-faire* se tornou tão desavergonhada que a prefeitura municipal passou a distribuir licenças ambientais a torto e a direito, sem ao menos ter um código a que simulasse obedecer (mesmo assim, não raro logrou sobrepor-se aos órgãos competentes, do estado e da federação, cada vez mais fragilizados).

No campo urbanístico, o esforço de desregulamentação em benefício do capital imobiliário passou a orientar a prática dos gestores, chegando ao ponto de uma ensaiada intervenção desfiguradora dos códigos legais: projetos concernentes ao Plano Diretor do Desenvolvimento Urbano e à Lei de Ocupação e Uso do Solo Urbano visivelmente fulanizados foram aprovados pela Câmara Municipal ao arrepio da lei, ou seja, ignorando o disposto na Constituição Federal, na Constituição Estadual e no Estatuto da Cidade, conforme

reconheceu o Tribunal de Justiça da Bahia no julgamento de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade impetrada pelo Ministério Público Estadual, por sua vez provocado por organizações da sociedade civil (acha-se em curso, aliás, nova tentativa de desfigurar essa legislação através de projetos construídos de afogadilho, baseados em diagnóstico incompleto, sumário e superficial da situação da urbe, após uma simulação de diálogo com a sociedade em consultas públicas apressadas, esvaziadas, “ritualizadas” de modo a impor o Diktat dos empresários).

A rigor, o planejamento urbano e regional entrou em colapso na Bahia. Transferiu-se essa função pública para empresas de capital privado, ou seja, para grandes imobiliárias empenhadas em tirar o máximo proveito do espaço da cidade, visto agora como simples mercadoria. Os projetos desarticulados e as intervenções pontuais, definidas e bruscamente implantadas sem consulta à comunidade, acabam por traduzir-se em séria desordem do tecido urbano. Essa desordem se revela tanto crônica quanto aguda no que toca à mobilidade, pois os interesses das concessionárias do péssimo transporte coletivo prevalecem sobre qualquer consideração lógica, com claro desrespeito ao interesse público. Em Salvador, atualmente, alcança níveis escandalosos a espoliação urbana de que falava Kovarick (1979).

O caos resultante da ganância contribui em muito para desfigurar a cidade e apagar-lhe a memória, com sério prejuízo do seu patrimônio cultural. O colapso do planejamento urbano favorece interesses privados e reforça o que pode chamar-se de urbanismo de *apartheid*, pela crueza com que alimenta a segregação.

No que diz respeito à política de preservação do patrimônio cultural, um marco simbólico foi a estratégia da celebrada restauração do Maciel (Pelourinho), no Centro Histórico de Salvador, durante o governo de Antônio Carlos Magalhães, na última década do século XX. Dita restauração se processou em quatro etapas, entre 1992 e 1994, implicando no desalojamento de 95% da população da área.

Pretendia-se transformar o Pelô em vitrine para o turismo, com a instalação de lojas, boutiques de grife, comércio de *souvenirs* etc. A restauração “cenográfica” de fato converteu o trecho em principal ponto turístico de Salvador, com animação cultural quase totalmente mantida pelo estado, por via de *shows* e outras promoções espetaculosas. Uma parte significativa dos moradores desocupou os imóveis mediante acordo que lhes propiciou mesquinha indenização. Outros não aceitaram a proposta e foram sumariamente despejados de suas casas.

O IPAC justificou a eliminação do uso residencial do Maciel-Pelourinho alegando que a população deslocada era incompatível com o desenvolvimento do turismo e com a preservação dos imóveis restaurados. O novo Pelô, destinado à exploração comercial, foi inaugurado em março de 1993, com declarações pomposas de que o seu patrimônio histórico e artístico estava garantido.

Ao dar-se conta de que a perda do domicílio e do local de trabalho não era de modo algum compensada pelos valores irrisórios da indenização oferecida pelo IPAC, muitos dos antigos moradores protestaram, organizando-se no Movimento de Defesa dos Favelados e recorrendo à Ordem dos Advogados do Brasil — Seção Bahia. Os que foram compelidos a deixar suas casas ingressaram na Vara da Fazenda Pública com uma ação coletiva de reparação de danos, ou com ações individuais de interdito proibitório, tentando manter ao menos o seu posto de trabalho. O IPAC, por seu turno, moveu ações de desapropriação. A Justiça concedeu liminar em favor do Instituto e efetivou as ações de despejo, garantindo-lhe, ao cabo, o direito de gerenciar a área. Parte da população desalojada foi instalar-se em bairros periféricos, bem distantes do centro. Outros se acomodaram nas proximidades do Pelourinho, nos casarões em ruínas, nos trechos ainda não alcançados pelo empreendimento. Suas tentativas de retornar à área passaram a ser objeto de repressão policial. Com isso, aumentou muito o contingente da população soteropolitana marginalizada. (ZANIRATO, 2007)

A restauração “cenográfica” não rendeu os resultados esperados. A indústria do turismo não reagiu como se esperava e o projeto como um todo mostrou-se, ao cabo, insustentável.

O triste paradigma aparteísta infelizmente vingou em Salvador, como prova o espantoso projeto da Linha Viva, que a PMS tenta implementar à revelia da população. A obra ameaça desalojar cerca de 600 famílias, demolir duas escolas municipais e promover um sério dano ambiental com vistas à implantação de uma via expressa pedagiada ligando a Rótula do Abacaxi à CIA-Aeroporto, com extensão de 17,70 km de pista dupla, exclusiva para carros, com três faixas de tráfego por sentido, 10 conexões com o sistema viário existente e 20 ligações viárias simples. Como bem se vê, o projeto está na contramão do que recomendam os especialistas em mobilidade urbana, em todo o mundo, já que privilegia automóveis em detrimento do transporte coletivo. E sua cínica proposição simplesmente ignora direitos fundamentais dos moradores do bairro de Saramandaia, gente negra e pobre, como as que sempre vitimam planos esdrúxulos dessa ordem. A doutora Raquel Rolnik, relatora para o Direito à Moradia Adequada do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, deixou bem claro o absurdo da iniciativa ao pronunciar-se a respeito em um encontro realizado em Salvador, em 20 e 21 de fevereiro de 2014.

Mas a PMS insiste no projeto.

Em áreas de grande importância paisagística, histórica e cultural da cidade do Salvador, a ameaça de gentrificação é reiterada obstinadamente. É o que vêm denunciando, por exemplo, o Movimento Nosso Bairro é Dois de Julho e o Movimento Rio Vermelho em Ação.

No caso do Rio Vermelho, a PMS recentemente interveio de forma brusca com obras de “requalificação” descaracterizadora que envolve, como de praxe, remoção de trabalhadores de baixa renda e mestres de ofícios tradicionais. Agiu com tão grande sanha e precipitação que até ignorou o tombamento do conjunto urbanístico e arquitetônico do Largo de Santana, violando a poligonal descrita

no Processo nº 006/85 que determinou seu tombamento provisório pelo IPAC, consumado em 2006. Atropelou a lei e desrespeitou direitos.

Tanto nesse caso como em outros semelhantes, gestores atacam o que deveriam preservar. A defesa do patrimônio histórico e cultural da cidade é hoje missão dos movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

CARPANEDA, L. V. De Vila Olímpica a Arena Fonte Nova. In: SOUZA, Ângela Gordilho de (Org.). *Salvador: os impactos da Copa do Mundo* 2014. Salvador: Edufba, 2015.

CARVALHO, I. M. M. de; PEREIRA, G. C. *Como anda Salvador*. Salvador: Edufba, 2006.

CARVALHO, I. M. M. de; PEREIRA, G. C. Dinâmica metropolitana e segregação socioespacial. *Caderno CRH*, Salvador, n. 20, v. 50, p. 261-279, 2007.

KOVARICK, L. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MANIFESTO contra a demolição do complexo olímpico Fonte Nova. Salvador, CREA-Ba, 11 maio 2010.

ZANIRATO, S. H. A restauração do Pelourinho no Centro Histórico de Salvador, Bahia, Brasil. *Haol*, Cádiz, n. 14, p. 35-47, out. 2007.

“Aqui antes só existia a maré”: notas etnográficas sobre memória coletiva e políticas do espaço na região de Alagados

Lorena Volpini

NEGOCIAÇÕES

No dia 28 de abril de 2014, a menos de dois meses do início dos jogos da Copa do Mundo 2014, entrei pela primeira vez no Espaço Cultural Alagados, no fim de linha do bairro Uruguai, em Salvador. Às 19 horas de um dia chuvoso, estavam ali reunidos membros e coordenadores de associações e entidades da Rede Comissão de Articulação e Mobilização dos Moradores da Península de Itapagipe (CAMMPI), técnicos do Governo do Estado da Bahia (Câmara Setorial de Prevenção Social, Secretaria de Cultura e da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia) e policiais militares, 35 pessoas sentadas em círculo na sala principal.

O encontro fora solicitado junto à Rede CAMMPI pelo Governo do Estado para anunciar a iminente inauguração da Base Comunitária de Segurança, que atuaria em uma porção (“poligonal de atuação”) do bairro Uruguai. A implementação de Bases Comunitárias de Segurança foi apresentada como o cerne de uma nova política

de segurança pública¹ que iria equipar diversos bairros populares de Salvador com bases de polícia locais, dotadas de recursos humanos e materiais próprios.² A escolha da localização dos equipamentos — como explicou o capitão Monteiro para os participantes, silenciosos e atentos — priorizaria os bairros com maior incidência de crimes violentos letais intencionais. Os policiais destinados a trabalhar nas bases comunitárias receberiam um treinamento específico para lidar com “comunidades”³ (o termo aqui utilizado como sinônimo do conjunto da população de bairros que são “populares”), aproximando-se da “realidade” do bairro, conhecendo seus moradores. Durante o encontro, os membros da Câmara Setorial e da Polícia Militar enfatizaram repetidamente a necessidade da cooperação da “comunidade”⁴ para que o projeto tivesse sucesso, insistindo em apontar a novidade dessa abordagem à segurança pública, garantindo uma diferença substancial da atuação da polícia comunitária em relação ao *modus operandi* da Polícia Militar em outros contextos. Como é possível imaginar, esse assunto tocava em um ponto muito sensível, devido à familiaridade dos presentes com a brutalidade e arbitrariedade que caracterizam a atuação da Polícia Militar nos

1 Acompanhada pelo programa governamental Pacto pela Vida.

2 A Base Comunitária de Segurança do Uruguai contaria com 60 policiais, viaturas, motocicletas e câmeras de segurança a serem instaladas em diversas regiões do bairro.

3 “Comunidade” é uma palavra de uso comum no cotidiano dos meus interlocutores e recorrente no material produzido durante a pesquisa de campo. Esse termo, assim como outros que utilizo ao longo do texto, quais sejam “estado”, “movimento” etc., apresentam muitas ambiguidades e mereceriam, portanto, uma problematização que, todavia, extrapola as finalidades do presente artigo. Por esse motivo, procuro apenas “estranhá-lo” colocando-o entre aspas, como outros termos nativos, embora não possa discuti-los aqui.

4 Encontro aqui uma das muitas ambiguidades que caracterizam o uso desse termo. Com o termo “comunidade” os policiais militares referiam-se ao conjunto da população ou às lideranças ali presentes?

bairros periféricos, habitados por uma população que em sua maioria se autodesigna como negra.⁵

O projeto — continuaram a explicar os representantes do estado — fora implementado em outros bairros da cidade, nos anos anteriores.⁶ Assim como nesses outros casos, a Base Comunitária de Segurança seria acompanhada pela execução de projetos socio-culturais e por uma relação de escuta das demandas dos moradores. Desse modo, necessidades específicas da “comunidade” seriam identificadas e as intervenções necessárias seriam solicitadas aos órgãos competentes, através da mediação da Câmara Setorial. Um dos exemplos feitos pela técnica Vanja Brito foi a regularização dos títulos fundiários e melhorias à infraestrutura urbana.

O capitão Monteiro procedeu, então, à apresentação em *slideshow* de: a) os resultados de uma pesquisa sobre o bairro que, segundo a exposição do policial, constituiriam a premissa lógica que embasava a decisão de implantar a Base no Uruguai; e b) a enunciação dos objetivos e resultados esperados do projeto da Base Comunitária de Segurança. Após a apresentação, as lideranças da “comunidade”, até então empenhadas em uma escuta atenta, prepararam-se para manusear também o projetor e apresentar-se aos de fora, servindo-se do *data-show* e de um arquivo em Power Point. Devido ao adiantado da hora, porém, alguns participantes sugeriram passar logo à fase do debate da “proposta” do governo. Não todos ficaram satisfeitos em ter que renunciar à apresentação,

5 Três meses antes desse encontro, não distante do Espaço Cultural, a perseguição de um suspeito pela Polícia Militar resultara na morte de Gilvan Santos Santiago, um pescador não envolvido com a perseguição, e no ferimento grave de seu neto Henrique, de 10 anos, alvejado na cabeça por tiro de um soldado. Esse ponto era compreensivelmente um dos maiores nós de tensão, não somente entre os policiais e as lideranças, que deviam ser gerenciados com atenção por estas últimas que, situando-se na interlocução com a polícia, deviam considerar com atenção como isso poderia reverberar nas relações com o resto dos moradores.

6 A exemplo dos bairros Rio Sena, Calabar e Nordeste, em 2011.

mas a sugestão foi acolhida pela maioria e iniciou-se a discussão da proposta. O primeiro comentário extenso foi de Raimundo Nascimento — morador do Uruguai e militante do Movimento Negro —, que fez objeção à caracterização do bairro do Uruguai como bairro “violento”. “Um bairro em si não pode ser violento” — argumentou Raimundo — “o Uruguai, habitado em sua maioria por pessoas negras, é em verdade um bairro violentado, em múltiplas dimensões”, devido às condições de existência de seus cidadãos (anotações feitas em caderno de campo). Tais condições, segundo Raimundo, referem-se a dinâmicas de ordem política, econômica e social, não podendo serem consideradas características intrínsecas da população. Seguiram as palavras de dona Lurdinha, da Associação de Moradores do Conjunto de Santa Luzia, e dona Jamira, coordenadora do Espaço Cultural Alagados (espaço mantido pela Secretaria de Cultura do Estado da Bahia). Segundo ambas, evidenciar a violência e a carência como características principais da região, como acabara de fazer embasando-se na pesquisa, significava desconhecer todas as iniciativas coletivas presentes no local, realizadas por moradores que, mediante trabalho voluntário, organizam há muitos anos atividades culturais cotidianas, gerenciam redes de ajuda mútua e iniciativas de educação popular — hoje principalmente através das escolas comunitárias e dos espaços culturais. Unindo-se à linha de argumentação de Lurdinha e Jamira, Déa, membro do Centro Arte e Meio Ambiente, a ressaltar a importância de tais atividades, acrescentou: “Nós⁷ aqui somos

7 Somente mais tarde entenderia a importância desse comentário de Déa. “Nós” refere-se, aqui, às pessoas que estavam participando do debate cuja atuação no movimento social é reconhecida nos ambientes da militância e da política. E não só. Tenho razão de acreditar que a afirmação apontava para o fato de que vários, entre os participantes da comunidade — todos nascidos ou criados nos Alagados —, mantêm hoje vínculos de trabalho com entidades governamentais, integrando cargos administrativos e políticos de entidades governamentais (por comissão e concurso). Jamira e Déa na Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, Néia na Fundação Mario Leal Ferreira, Raimundo como militante do Movimento Negro e afiliado ao PT depois de poucos meses seria nomeado secretário da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.

o fruto da ação social de outras pessoas”, enfatizando não somente ao pertencimento à história do bairro e às organizações presentes nele, mas também valorizando a trajetória de vida que cada um dos participantes tinha no “movimento” pela defesa e pela melhoria das condições de vida da “comunidade”. A onda de respostas e comentários seguiu com as lideranças enfatizando a ausência do “Estado”,⁸ referindo-se à falta de “investimentos [públicos]” na área — aludindo aqui à escassez de financiamentos às organizações locais — assim como às falhas na garantia de direitos fundamentais, as omissões do poder público na manutenção dos equipamentos coletivos públicos e do espaço urbano, opondo a isso o grande número de atividades (o “movimento”) das associações comunitárias, a providenciar serviços fundamentais aos “moradores”, crianças, jovens e adultos. A percepção desse fato, pelas lideranças — que nesse momento falavam em nome do conjunto de “moradores” da área — era verbalizada mediante críticas dirigidas à forma de proceder do governo do estado: a) ao construir a Base Comunitária, já em via de finalização, sem consultar a “comunidade”; b) ao apresentar uma pesquisa de qualidade duvidosa e não satisfatória — executada por uma empresa de consultoria privada, financiada com recursos públicos, como um participante não deixou de remarcar — e, principalmente; c) a falta de entendimento recíproco entre a “comunidade” e o “Estado”, aqui representado pelos técnicos e representantes que ali estavam, supostamente interessados no diálogo. Sobre essas premissas, as lideranças construíram argumentos para fundamentar a expressão de reprovação e desconfiança, pronunciando-se contrários à agenda

8 “Estado” é mais um termo de uso recorrente no cotidiano da pesquisa de campo — e, por consequência, no material etnográfico — que apresenta ambiguidades. Utilizo-o aqui entre aspas como uma categoria émica, que infelizmente não há espaço para discutir aprofundadamente. Basta aqui esclarecer que o termo é utilizado para referir-se ao Estado como ator (órgãos públicos específicos, instâncias governo em seus vários níveis, representantes do setor público, técnicos governamentais e gestores de políticas públicas) ou ao estado como aparato burocrático.

de implementação do projeto, que previa a inauguração da Base Comunitária de Segurança logo em seguida àquele encontro — com a participação do então governador Jaques Wagner. Antes de proceder com o projeto — declararam os líderes — havia necessidade de uma aproximação, para poder conhecer-se reciprocamente, alcançar um entendimento mútuo, evitar duplicação de esforços e tentar criar as condições de colaboração para que a ação proposta pudesse ser considerada — ao menos em hipótese — do interesse da “comunidade”. A situação claramente era muito mais delicada do que pode transparecer nesse relato de campo.⁹ De fato, a Base já havia sido construída e ocupava uma boa porção da praça do fim de linha do Uruguai — praça que precisava de reforma, segundo os moradores. Somente agora o “Estado” procurava o beneplácito da “comunidade” para atender (formalmente) à retórica das boas práticas da gestão participativa. Essa foi a primeira de uma longa série de reuniões e encontros entre “comunidade” e “Estado” aos quais participei, adquirindo certo grau de intimidade com os interlocutores e com as questões que a eles interessavam. Quando fiz as anotações que deram origem a esse relato, certamente não podia entender todas as implicações do encontro ao qual acabara de assistir — e obviamente não pretendo exaurir-las nestas poucas páginas. Todavia, não demorei muito para contextualizar melhor o que havia assistido. Entre outras coisas, por exemplo, entendi que não havia exatamente um problema de conhecimento recíproco das pessoas envolvidas nesse primeiro encontro: a coordenadora da Câmara Setorial, Vanja Brito, era afiliada ao PT assim como Raimundo e outras lideranças presentes, que dirigiram duras críticas ao projeto.¹⁰ Essas pessoas não só compartilhavam “lutas”

9 Não se tratava simplesmente de etiqueta ou de boas práticas de gestão, mas sim de uma relação difícil com um determinado reparto do estado.

10 A própria Vanja contou em reunião posterior que, no passado, a serviço de outro órgão, havia participado da realização de projetos de promoção do cooperativismo, que envolveram as associações da região mediante de seus líderes, como dona Lurdinha.

e militância política, mas já trabalharam juntas no passado, tendo em vista objetivos comuns. Além das relações com o partido, alguns moradores do bairro tinham também relações pessoais (de amizade ou até parentesco) com policiais militares possivelmente destinados a servir na Base.

Parecia-me, naquela altura, que o que estava em jogo — entre outras questões — era o envolvimento dos atores locais na tomada de decisão a respeito da implementação da política de segurança que, em hipótese, deveria acarretar melhoria das condições de vida na região.

Resultado daquele encontro foi a decisão de organizar um seminário no bairro do Uruguai — etapa de diálogo necessária antes da inauguração da Base, segundo os líderes — para que o estado apresentasse detalhadamente o projeto aos “moradores” e, contextualmente, tomasse conhecimento das ações desenvolvidas pela “comunidade”. O objetivo do seminário, segundo as lideranças, deveria ser a identificação conjunta de metas de desenvolvimento territorial local. A priorização das metas assim identificadas deveria ser garantida pelo “Estado” e só então seria possível contar com o apoio “comunidade” para a implementação do projeto Pacto pela Vida e pela atuação da Base Comunitária.

OS ALAGADOS

Iniciei este texto com o relato da primeira reunião à qual participei, pois a partir deste evento me foi concedida pelos membros da Rede CAMMPI, meus anfitriões, a possibilidade de observar e participar de seu trabalho na Península de Itapagipe. Ao longo dos primeiros encontros, ficou claro que havia uma grande concentração de atividades comunitárias articuladas entre si, principalmente nos bairros Uruguai, Jardim Cruzeiro e Massaranduba em áreas que já

foram referidas com o topônimo Alagados¹¹ — ainda presente no nome de associações e grupos culturais.

Alagados é o nome usado para referir-se a uma ocupação “informal” de Salvador, que surgiu durante o século XX em terrenos alagadiços, na linha de costa e no mar, na Enseada dos Tainheiros, na Península de Itapagipe e no Subúrbio, em Salvador. As primeiras “invasões” na região começaram a surgir no final da década de 1940, no Caminho de Areia e no bairro hoje conhecido como Vila Rui Barbosa, em proximidade da zona industrial então ativa na Península de Itapagipe. Uma porção significativa dessa região peninsular¹² é o resultado de um processo de urbanização que se convencionou chamar “informal” ou “espontânea”, da qual participaram migrantes procedentes do interior e citadinos que, ao longo de décadas, de forma mais ou menos organizada, utilizaram madeira e materiais de descarte, para construir palafitas na água e barracos em terra firme, aterrando a maré, para conseguir um lugar onde morar.

Em concomitância com esses ocupantes, referidos nos jornais da época como “invasores” (A TARDE, 1983, 1984, 1987), tiveram um papel determinante na produção do espaço dessa região: órgãos governamentais, empresários, jornalistas, policiais, padres e outros religiosos, especuladores, políticos profissionais, sindicalistas, movimentos sociais, técnicos de governo, pesquisadores, agências governamentais internacionais, ONGs locais e estrangeiras.

11 Participavam ativamente da rede, das reuniões e das atividades de articulação também organizações e associações espalhadas em outros locais da Península de Itapagipe e do Subúrbio Ferroviário, a exemplo do Lobato.

12 Hoje identificada por diversos topônimos — como Uruguai, Jardim Cruzeiro, Vila Rui Barbosa, Massaranduba, Ribeira —, como nomes de localidades: Bate Estaca, Baixa do Petróleo, Leblon, Mangueira, Caminho de Areia, Areal. Outros topônimos referem-se às divisões feitas em setores de intervenção no âmbito da atuação dos programas governamentais, por exemplo, Alagados I, II, III, IV, V e VI, mas são utilizados quase unicamente na interlocução entre a “comunidade” e os órgãos públicos responsáveis pelos projetos de urbanização, ou em relatórios de projetos, jornais e pesquisas.

Todos esses atores estiveram envolvidos em disputas políticas e em-bates legais relativos a esse espaço altamente contestado.¹³

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (SANTOS, 2005), na década de 1970 Alagados chegou a contar com aproximadamente 78 mil habitantes, tornando-se, segundo afirma uma publicação da Aliança de Cidades¹⁴ (2008), uma das maiores favela do Brasil. A esse propósito cito, como emblemático de discursos hegemônicos em circulação sobre Alagados, um trecho da publicação referida que reporta:

A imagem de insalubridade e pobreza quase absoluta de milhares de pessoas vivendo em palafitas sobre águas fétidas fez desta uma das favelas mais conhecidas do Brasil, símbolo do problema habitacional e social das grandes cidades nos países em desenvolvimento. (ALIANÇA DAS CIDADES, 2008, p. 8)

13 Sobre os conflitos e disputas políticas desdobrados pelas primeiras invasões, cf. NEGRO, 2012. Para uma cronologia das intervenções de programas habitacionais até a metade da primeira década deste século, cf. Santos (2005).

14 O trecho diz que “global partnership for poverty reduction and the promotion of the role of cities in sustainable development. Cities Alliance has a unique membership, comprising associations of local government; national governments; multilateral organisations; international NGOs; private sector; foundations and knowledge institutions” (<<http://resilient-cities.iclei.org/resilient-cities-hub-site/partners/endorsing-partners/>>), que em português seria: “parceria global para a redução da pobreza e a promoção do papel das cidades no desenvolvimento social. City Alliance tem uma formação inigualável de agências de desenvolvimento governamentais e não governamentais, dirigentes políticos de associações internacionais e autoridades locais, fundações, setor privado e instituições do conhecimento” (tradução nossa). A Aliança de Cidades foi responsável pelo Projeto de Apoio Técnico Social (PATs), em Alagados. Esta ação teve início quando o estado da Bahia firmou uma parceria com a Aliança de Cidades, o Banco Mundial e o governo da Itália para a implementação do programa Ribeira Azul, que atuou no sentido de realizar melhorias nas condições de saneamento básico e, em seguida, para promover reformas nas condições habitacionais (SANTOS, 2005) e que relocou moradores de Alagados para conjuntos habitacionais construídos na região.

Ao longo dos anos, áreas costeiras de manguezal e “lotes de água” (no mar, onde as palafitas eram construídas) foram aterradas pela ação ininterrupta dos habitantes que “puxavam pra debaixo das casas [palafitas]” lixo e entulho descarregado por caçambeiros.¹⁵ A partir da década de 1970, aterros foram realizados também por órgãos estatais, mediante programas de melhoria habitacional e de urbanização da área. Os mais recentes aterros promovidos pelo estado tinham como finalidade também a inibição de novas “invasões”, objetivo que nunca se concretizou.

Compreende-se junto aos moradores antigos que essa área sempre foi muito mutável, devido ao processo de autoconstrução de moradias e ao constante aumento da extensão da superfície construída. É fácil imaginar essa condição se pensarmos que, como ressalta Santos (2005), ao longo de cinco décadas, em meio a embates legais e à morosidade na execução dos projetos governamentais,¹⁶ nunca cessaram de ocorrer novas invasões ao passo que prosseguia a realização de melhorias pelos ocupantes. É importante ressaltar que tais processos continuaram até mesmo durante a realização dos projetos governamentais de habitação e urbanização — devido, em parte, aos numerosos atrasos e interrupções dessas intervenções.¹⁷

15 Segundo alguns depoimentos obtidos em conversas informais, os caçambeiros eram pagos pelos residentes para trazer perto das casas o material destinado ao aterro sanitário.

16 Acompanhados pelos processos de implantação de comissões, órgãos específicos, realização de pesquisas, problemas técnicos de realização de intervenções em áreas ocupadas.

17 Além das dinâmicas demográficas que influenciaram o processo de urbanização da cidade, é necessário também mencionar que à medida que as intervenções governamentais começaram, as ocupações intensificavam-se, pois na perspectiva de quem almejava a uma casa, a intervenção dos órgãos públicos na urbanização significava a consolidação da área, gerando, portanto, expectativas positivas quanto à região—como sugerem alguns dos interlocutores entrevistados e também Santos (2005).

A construção e a manutenção das palafitas, das passagens suspensas, chamadas “pontes”, dos aterros, a consolidação de áreas existentes e autoconstrução de casas de taipa e, em seguida, de alvenaria eram tarefas frequentemente realizadas na forma do mutirão, às quais dedicavam-se os habitantes de Alagados. Onde “antes só existia a maré”,¹⁸ constituiu-se uma nova porção de solo habitado, hoje integrada aos bairros da terra firme,¹⁹ delimitada por uma pista de borda que, fruto inacabado de um programa governamental, continua sendo alvo de invasões.

A ocupação desse espaço ao longo das décadas obviamente não seguiu um único padrão. A diversidade das experiências lembradas por residentes dos bairros da região mostram que atrás do rótulo de “invasor” existiu uma multiplicidade de situações que levaram, através de percursos diferenciados, a ocupar uma porção de terra ou um lote de água e ali “suspender” um barraco, uma palafita, um lugar para morar.

Cito aqui algumas experiências narradas por pessoas atualmente engajadas nos movimentos populares ativos no local, diversas entre si não somente quanto à procedência, mas principalmente em relação às temporalidades, condições e modalidades de aquisição ou ocupação de um espaço. Ana Suely, hoje coordenadora da cooperativa de cozinheiras Associação de Doceiras, Cozinheiras e Confeiteiras de Itapagipe, lembra de ter chegado aos Alagados — vindo de outro bairro²⁰ — ainda criança, na década de 1960, junto à mãe que comprou um lote de água. Segundo a experiência narrada por Ana Suely, os lotes de água eram porções demarcadas na Enseada

18 Essa frase foi pronunciada com poucas variantes por vários interlocutores dos bairros Uruguai e Massaranduba.

19 Principalmente Uruguai, Massaranduba, Jardim Cruzeiro, mas também áreas referidas como Baixa do Petróleo, Leblón, e outras como Areal, Mangueira, Aterro Itapagipe.

20 Ana não especificou o bairro de procedência, limitando-se a dizer “aí em cima”, referindo-se provavelmente no Subúrbio ou na Liberdade.

dos Tainheiros, vendidas por especuladores, pessoas que “se faziam de donos”. Continua Ana:

Quem queria comprava pelo preço que eles faziam —, que enfatiza “após comprado o lote de água, já tinha que vir logo, porque se não corria risco de alguém invadir ou até vender para outra pessoa. Então era: comprou e já vir com as madeiras para suspender a casa, para não perder! (Entrevista com Ana Suely, 13 mar. 2015)

A invasão nesse caso requeria, além do pagamento do lote, também um investimento material: era necessário obter a madeira (geralmente estacas) para poder inscrever (e tornar visível) a própria relação com aquele espaço.

Dona Virginia, originária do vizinho bairro Monteserrat, educadora na escola comunitária 28 de Agosto (no bairro Uruguai), morou durante 30 anos no prédio da família do marido, na rua Direta. Virginia explica:

É uma casa que a família construiu porque eles moram aqui desde o tempo que aqui era água. Quando a mãe dele [do marido] comprou essa casa, esse terreno aqui, [...] eles moravam primeiro era água, depois foi entulhado e aí eles construíram [a casa de alvenaria] [...] na verdade marido e a mãe dele eram os caçambeiros que naquele tempo traziam o entulho para estar entulhando, então naquela época era a HAMESA, quando começaram a entulhar. (Entrevista com Virginia, 22 abr. 2015, ênfase nossa)

Ana Rosa, fundadora do Grupo de União e Consciência Negra, chegou em Alagados em 1960. Vindo de Serrinha, no sertão, a família de Ana Rosa procurou possibilidades de subsistência em Salvador, seguindo o caminho de duas filhas mais velhas que já trabalhavam como domésticas em casas de família na cidade há poucos anos. Inicialmente, a família foi morar de aluguel perto de uma parenta,

em um “cubículo” no Jardim Cruzeiro, mas não podendo arcar com os custos tiveram que procurar uma opção mais barata e enfim fazer a própria casa. Reporto um trecho da narração de Ana Rosa por ser uma das mais densas:

Ana Rosa: Em 1968, por não ter mais condições de pagar casa de aluguel — a casinha onde a gente estava era um cubículo muito pequeno e os donos precisaram — a gente saiu procurando outro cubiculozinho para morar [...] Então saiu pelo mundo, para ver se achava uma coisa assim, que pudesse pagar o mínimo. Então encontramos um filho de Deus aí que tinha uma avenidazinha, essa avenida São João, uma avenida de casas, do tamanho desse quarto aqui [...] esse senhor era um senhor muito legal, também pobre: ele tinha essa avenidazinha de casas todas de taipa! Tinha umas seis oito casinhas tudo pequenininhas. E ele nos recebeu com tanto carinho, com tanto amor e nos alugou, ficamos lá. Isso em 1968. Minha mãe lavava roupa, meu pai trabalhava na feira vendendo folhas que ele ia buscar no interior, (meu pai era benzedor). [...] Ele [o dono] foi vendo essa luta toda. Cada dia ficava mais difícil aí um dia meu pai (ele estava devendo dois ou três meses) foi conversar com ele [...] para pedir a ele que desculpasse, que estava preocupado. Ele foi e disse para a gente... ‘primeiro não se preocupe vocês só vão sair daqui dessa casa para a casa de vocês!’ Aí perguntou: ‘vocês conhecem as casas que tem aí atrás?’ Aí mostrou um beco, de lá da avenida tem um beco que vai sair aqui na Baixa do Petróleo mesmo. Nessa época a água estava para lá da [padaria] Mil Pães, estava na esquina! A primeira rua já estava sendo entulhada, [...] na Mil Pães, começava a ponte.

Lorena: Quem entulhava?

Ana Rosa: Eram os moradores! [...] Era o lixo que vinha... o lixo da cidade, das feiras, de hospitais, da área, jogava aqui, jogava na maré. O povo que estava fazendo casa, como essa casa aqui... se juntavam as famílias, de noite. Na hora de tardezinha, quando ele chegava e puxava, espalhava, primeiro entulhava a frente, depois quando estava já dando para pisar

começava a puxar para debaixo das casas. Mas todo mundo se juntava! Por exemplo, se tinha essa casa aqui, depois dessa tinha outra, todo mundo que tinha casa se juntava para entulhar essa (a primeira) que sabia que entulhando essa... Aí cada um depois, cada família puxava debaixo para a sua própria casa, mas para entulhar a rua todo mundo se juntava e às vezes se juntavam até para entulhar a casa do outro [...] Muitos já morreram, né, muitos e muitos já morreram. Quem tem hoje herdou o fruto dessa luta dos seus antepassados. E ainda tem nós: aqui, minha mãe, puxou lixo 12 anos, para entulhar aqui.

Lorena: Aqui nessa casa onde a gente está hoje?

Ana Rosa: Aqui nessa casa! Era uma casinha pequena, que a gente fez na maré. E foi que ele que perguntou para meu pai se ele já conhecia o lado de cá, a gente nunca tinha visto! Aí viemos, um dia, ele disse: 'Entrem aí nesse beco! E vão, que vocês vão descobrir, tem as pessoas estão fazendo casas assim, assim, assim. Vão! E não se preocupem que vocês vão sair daqui com sua própria casa!'. (Entrevista com Ana Rosa, 18 mar. 2015, ênfase nossa)

A atual coordenadora pedagógica da Escola Comunitária Luiza Mahin, Mariselma Bonfim, apesar de ter nascido no bairro Uruguai, mudou-se ainda durante a infância para uma região próxima, considerada “melhor”, ao longo da avenida Caminho de Areia, desde que o padrasto foi contratado pela Petrobras, o que, como a própria avalia, “deu uma reviravolta da vida”. Ela descreve o operar das hierarquias espaciais na região ao lembrar que durante a própria infância e adolescência não costumava ir para “as palafitas”:

Eu nunca vinha para esse lado, porque o pessoal falava: ‘não vá’ para aquele lado!’ [...] Era considerado mais perigoso. Aí ninguém deixava eu vir para esse lado porque eu morava no Caminho de Areia, vamos dizer, um bairro de classe média. (Entrevista com Mariselma, 6 mar. 2015)

Mariselma expõe uma relação que perdura ainda hoje, evidenciada na reação das lideranças comunitárias ao discurso do “Estado” no encontro relatado na abertura do texto: “O estigma que pesa sobre Alagados e seus moradores”. De acordo com os líderes comunitários, o estigma é conduzido por representações discriminatórias da população negra, reforçando imagens hegemônicas que tendem para a produção de um espaço urbano racialmente segregado.²¹

Hierarquias espaciais podem ser inferidas, nos bairros populares soteropolitanos, a partir das características do padrão construtivo de casas e ruas que, em locais onde a autoconstrução é a modalidade predominante de produção de moradias e calçadas, varia dependendo, entre outras coisas, da temporalidade da ocupação.²² Na Península de Itapagipe é possível perceber, no mesmo bairro ou até na mesma rua, variações progressivas do padrão construtivo e da qualidade da infraestrutura e serviços partindo de sítios de ocupação mais antiga para os de ocupação ou consolidação mais recente. Além disso, a estrutura e o grau de acabamento das habitações são relacionados ao tamanho da família que ali reside, seu tempo de residência, a idade de seus membros, sua renda e outros fatores. Existe sempre uma parede que deve ser rebocada, um puxadinho a ser construído, a possibilidade de bater uma laje, um quarto a ser acrescentado, de uma forma tal que a construção de moradias é um processo permanente e inacabado relacionado às diferentes fases e eventos da vida de seus residentes, já que em muitos casos “a casa

21 Segundo os moradores, o estigma é reforçado também mediante o uso das estatísticas, atribuindo à população indicadores socioeconômicos inferiores e altos índices de violência, como vimos no relato em abertura.

22 Brandão (1993) ilustra bem as várias configurações que essas diferenças podem tomar. Em alguns bairros, por exemplo, a variação do padrão construtivo segue faixas concêntricas, do centro para as margens, em outros segue características geográficas do lugar, como é o caso das cumeadas e vales etc.

responde ao que os membros estão necessitando”.²³ (PINA-CABRAL 2013, p. 58) Compreende-se, portanto, que em Alagados as áreas consolidadas mais recentemente (mais próximas à maré) tenham um aspecto diferenciado, que remetem não só a diferenças nas condições econômicas, das famílias que as ocupam, mas também à geografia do lugar. Mariselma explica isso descrevendo a rua 6 de Janeiro, na qual trabalhou como alfabetizadora voluntária, durante a própria adolescência e juventude:

Essa rua aqui [rua 6 de janeiro], vai até lá em baixo. Porque aqui é dividido: tem a rua 6 de janeiro que mora as pessoas mais... [abastadas] e aqui é o fim de linha, que eram as pessoas que moravam nos Alagados, quer dizer [de um lado] as pessoas que tem casa em terra firme e [do outro] as pessoas de dentro da água... (Entrevista com Mariselma, 6 mar. 2015)

Mariselma percorria somente a parte em terra firme. Mas o seu envolvimento com o movimento popular traça o início do envolvimento direto com os moradores das palafitas, através do trabalho social, mudando assim — literalmente — seus percursos. Ela identifica também que a entrada no “movimento” coincide com a politização e a tomada de consciência da própria negritude e de questões relacionadas a gênero. A propósito das palafitas, ela destaca o operar das hierarquias espaciais até no interior das relações familiares:

Solange já trabalhava aqui, aí me disse que tinha uma vaga, se eu queria entrar como professora. [...] E para mim foi um choque sair do comodismo, que era estar lá... para vir para Alagados, aí eu vim, mas eu vim assim mesmo, para aqui dentro...

23 Essa é uma questão que vem sendo constantemente levantada durante as discussões entre moradores e Estado em ocasião das projeções de intervenções de habitação popular. Um dos tópicos de atrito que gera descontentamento entre os beneficiários de projetos de habitação popular, além do tamanho das unidades e seus vãos, foi a impossibilidade de poder intervir na estrutura da casa.

É como se eu tivesse voltado para casa! Porque eu já tinha vivido aquilo, vivido as pontes, eu tinha um passado que... vamos dizer assim, que foi escondido de mim. Porque... antes dele [o padrasto] entrar [na Petrobras] tinha parentes daqui, eu entrava nas pontes com a minha mãe, para ir trazer e buscar coisas [...] Ia mariscar... e aí foi como se eu tivesse voltado para casa. Você vê coisas, pessoas, tudo. Aí relação com a família: Jandaira [também educadora da escola comunitária] é minha prima, morava lá dentro. E outros primos... Porque [depois da mudança] a gente só vinha do Caminho de Areia para a casa de minha avó no Jardim Cruzeiro e voltava. [...] aí eu comecei a vir praqui eu comecei a trabalhar, eu trabalhava dentro das pontes, eu ia pras pontes, e gostava, porque cada vez que eu entrava, eu ia para a ponte tinha medo que ficava tonta, pois [a ponte] balançava... mas eu ia para ajudar alguém. (Entrevista com Mariselma, 6 mar. 2015, grifos nosso)

As “pontes”, hoje transformadas em ruas, eram passagens estreitas e instáveis — oscilantes — de tábuas suspensas entre uma palafita e outra, que constituíam o meio de acesso às habitações. Fazem-se presentes não somente nas reminiscências, mas também nos corpos dos adultos de hoje, sob forma de cicatrizes deixadas pelos ferimentos, consequência de quedas acidentais.²⁴

Após a última intervenção de erradicação das palafitas na área de Alagados, promovida pelo Governo do Estado da Bahia e começada em 2005,²⁵ encontram-se quase unicamente casas “construídas”

24 Contam os moradores que as quedas eram favorecidas pelas oscilações das palafitas e das pontes. Reporto o comentário de um ex-residente de uma palafita de Alagados: “É até na pele. Todo mundo que morou em palafita tem”. (Diário de campo, 31 ago. 2015) A questão das quedas das pontes é um dos temas recorrentes nas reportagens sobre Alagados dos cotidianos baianos do século XX que costumavam noticiar o ferimento e até a morte por queda de crianças, para quem pontes, palafitas e maré eram também lugar de brincar.

25 No momento do encerramento da pesquisa de campo, em maio de 2015, temos notícia apenas da existência de poucas unidades de palafitas na Massaranduba. Em janeiro de 2015, um incêndio — de origem não apurada — destruiu uma área

— termo reservado às edificações de alvenaria — e as pontes tornaram-se ruas. A maioria dos residentes da área paga Imposto sobre a Propriedade Predial Urbana, e suas casas têm água encanada e energia elétrica. O Governo do Estado está empreendendo também um lento e complicado processo de legalização fundiária. Mesmo constatando as melhorias alcançadas, os moradores não deixam de expressar nostalgia do “tempo das palafitas”.

Imagens das palafitas — hoje representadas em grafites, a exemplo de uma parede no Colégio Estadual Solange Hortélio (Figura 1) e do muro externo do Espaço Cultural Alagados (Figura 2), no bairro Uruguai; nas logomarcas de associações locais, como a do Grupo de Mulheres Ativas do Uruguai (Grumai) (Figura 3) — inscrevem no espaço contemporâneo um espaço pretérito. No quintal do Espaço Cultural Alagados existe até uma reprodução de uma palafita, utilizada para brincadeiras infantis (Figura 4). As imagens das palafitas e o topônimo “Alagados” aparecem indissoluvelmente ligados: desde que as palafitas foram removidas, onde estariam os Alagados? Os Alagados continuam presentes nas denominações de organizações locais e de equipamentos comunitários, como a Associação Beneficente Democrática dos Alagados de Itapagipe (ABDAI), o Espaço Cultural Alagados, bem como os grupos artísticos locais como a Banda Palafitas e o Grupo de Dança Alagados. Grupos como esses, formados por crianças e jovens, continuam a surgir nas articulações do trabalho social comunitário onde entrelaçam-se: a “comunidade” (residentes, lideranças, membros das associações de bairro), o “Estado” (Espaço Cultural Alagados, projetos sociais, técnicos governamentais, gestores de políticas públicas, pesquisadores

de palafitas, na Baixa do Petróleo, deixando mais de 70 famílias desabrigadas. Apesar da morosidade de projetos de habitação anteriores, cujos beneficiários, retirados das palafitas, estão esperando a entrega das unidades de habitação social há mais de 10 anos, o Governo do Estado da Bahia conseguiu, mediante um plano emergencial, construir e entregar aos desabrigados do incêndio — os Queimados, como foram apelidados pelos vizinhos — novas moradias, construídas nas imediações da área afetada em apenas seis meses.

universitários), organizações transnacionais (ONG Visão Mundial, ONU, AVSI), o setor privado e a Igreja Católica. Todos estão relacionados à constituição da “memória das palafitas”.



FIGURA 1: Grafite no pátio do Colégio Estadual Solange Hortélio, rua Direta do Uruguai, 2015
Fonte: Arquivo de imagens da pesquisadora.



FIGURA 2: Grafite das palafitas no muro externo do Espaço Cultural Alagados, bairro Uruguai, 2015
Fonte: Arquivo de imagens da pesquisadora.



FIGURA 3: Logomarca do Grupo de Mulheres Ativas do Uruguai, 2015

Fonte: Arquivo de imagens do GRUMA.



FIGURA 4: Ao fundo, uma casinha de madeira utilizada para as brincadeiras das crianças que frequentam o Espaço Cultural Alagados constitui uma “memória da resistência” (como referido em conversa pessoal, por Jamira Muniz, coordenadora)

Fonte: Arquivo de fotografias do Espaço Cultural Alagados.

A implementação da Base de Segurança Comunitária e dos projetos sociais do Pacto pela Vida no Uruguai aconteceu sem alcançar o entendimento recíproco desejado. Durante o primeiro ano de atividade, as metas formuladas no seminário “não saíram do papel”. No evento relatado, assim como em outros encontros oficiais observados ao longo do trabalho de campo, observei a centralidade e recorrência dos questionamentos ao “Estado” sobre as modalidades de produção de discursos sobre a “comunidade”.²⁶ Independente do assunto e do órgão envolvido, existiam dinâmicas recorrentes: a) a apresentação da Rede CAMMPI, mediante um *slideshow*, como rede de associações e entidades de “moradores” interessados e engajados no “desenvolvimento territorial e humano” da Península de Itapagipe; b) a dinamicidade dos “moradores” e da “comunidade” ativos nas “lutas” era sempre contraposta à ausência/inércia do “Estado” em garantir-lhe seus direitos básicos ou os meios adequados para alcançá-los; c) durante as reuniões e encontros com pessoas “de fora” — fossem elas representantes da Prefeitura, da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia, do Ministério Público do Estado ou da universidade pública — evocava-se a memória das palafitas, como origem das lutas. As maneiras de fazer as práticas espaciais de autoconstrução coletiva, mutirão, eram lembradas junto com o incessante trabalho social desempenhado através das atividades culturais, atualizando a “luta” como um emaranhado de relações entre pessoas, práticas, materialidades e representações constitutivas da vida e das atividades da “comunidade” e dos “moradores”, com valor diferenciado em relação

26 Tratava-se quase sempre de encontros solicitados pelos órgãos do estado à procura de um ponto de entrada na “comunidade” para implementação de programas de natureza e objetivos variados, junto à população. Nesse sentido, a Rede CAMMPI configurava-se como o interlocutor institucional.

à morosidade, ausência (quando não injustiça) da atuação do “Estado” ao longo da história em Alagados.

Momentos de reelaboração da memória coletiva não ocorriam somente em decorrência de encontros com técnicos governamentais ou gestores, mas também entre pares.²⁷ Por exemplo, durante o evento Memórias de Alagados, organizado pelo Instituto Cultural Brasil, Itália Europa, em 31 de agosto de 2014, no bairro da Ribeira, discutiu-se a experiência de Alagados a partir de recordações da cofundadora de uma associação de moradores do Subúrbio, a educadora carioca Vera Lazzarotto.²⁸ Nessa ocasião, na sessão de perguntas após a exposição de Vera, dona Lurdinha interveio a afirmar: “Ninguém fazia para *nós* então tivemos que fazer *sozinhos*”. Lurdinha chamou a atenção da audiência de jovens residentes da região para o prodígio que era a construção das palafitas que, apesar da baixa qualidade dos materiais, da rudimentariedade das técnicas empregadas, erguiam-se na maré. Evidenciando o valor que os materiais de descarte tinham, colocava em relação o lixo da cidade, da resistência, da luta cotidiana, constitutivas da materialidade dos contemporâneos bairros que são a base da cidadania de seus moradores.

A ênfase nessas recordações mostra como o arranjo dessa área da cidade, na qual até a terra onde surgem as habitações é fruto do trabalho de quem “invadiu”, imprimindo o próprio desenho na estrutura material do bairro, presta-se a entender, no sentido da formulação de Holston (2010), como as dificuldades ligadas à residência ilegal, à autoconstrução das habitações, aos conflitos

27 Apesar do foco específico do artigo, é necessário esclarecer que a memória coletiva de Alagados não é exibida e atualizada somente em encontros oficiais com o “Estado”. Além do mais, a memória do lugar, entrelaçada com a memória da escravidão e atividades de valorização da tradição negra, é enunciada e reelaborada em atividades educacionais e culturais com crianças e jovens que sempre tem como tema condutor o da negritude.

28 Vera morou nas palafitas do Subúrbio durante as décadas de 1980 e 1990 junto ao marido, o italiano Antonio Lazzarotto, trabalhando como educadora.

fundiários, podem ser considerados o motor de lutas e reivindicações que constituem o contexto e a substância de uma nova cidadania urbana. Nesse sentido, um dos efeitos da repetição das recordações é o de trazer as temporalidades dessas relações específicas e tornar visível o entrelaçamento progressivo da vida das pessoas com o espaço e os eventos que o atingem. As práticas espacializadas de autoconstrução, lutas pela permanência, reivindicação por melhorias e a própria constituição e enquadramento da memória (POLLAK, 1992) participam — assim como os projetos governamentais e as representações espaciais que os norteiam — dos processos de produção do espaço urbano (LEFEBVRE, 1991^a, 1991b) e da constituição do “cidadão” que nele habita.

Através da expressão da memória coletiva do lugar em espaços públicos de discussão, duas operações são conduzidas. Em primeiro lugar, as práticas dos “invasores” reconduzidas à esfera da ilegalidade por discursos hegemônicos são registradas e valorizadas como prática positiva em dois sentidos: a) opondo à negatividade da ilegalidade da invasão, análises contemporâneas que avaliam a impossibilidade de ter acesso “legal” à terra urbana pela população negra durante o século XX como resultado do racismo institucional; e b) como prática constitutiva daquele espaço e de seus “moradores”, protagonistas dessa história (de “luta”). Em segundo lugar, evidencia-se a temporalidade da autoconstrução coletiva do bairro, fundamento da presença de pessoas (“moradores”) e a existência da “comunidade”.

Enfim, as práticas do trabalho social comunitário, desenvolvido por “moradores” contemporâneos, são postas em continuidade e congruência com as dificuldades de outrora, com as “lutas” e resistências do passado, tendendo a conferir unidade e coerência ao “movimento”, e providenciando certa manutenção à sua organização. (POLLAK, 1992)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O material etnográfico aqui exposto mostra a recorrência da repetição de narrações que referem-se a ocupação de Alagados, mediante a autoconstrução de moradias, aterros e serviços comunitários. Nessas narrativas, ressalta-se a construção de um espaço físico (uma superfície anteriormente inexistente), de alguma infraestrutura urbana e a criação de uma vida urbana, mediante as atividades do movimento social.

A memória coletiva produzida e afirmada nos encontros com o “Estado” coloca a ação contemporânea dos movimentos populares em continuidade com as “lutas” e a resistência dos que ao longo de décadas ganharam terra ao mar, inscrevendo o passado no espaço presente. A iteração da continuidade entre as “lutas” passadas e presentes dá-se através da recuperação da temporalidade de relações espacialmente situadas (entre pessoas e espaço, e pessoas que a partir desse espaço relacionam-se com órgãos do setor público). Por essas razões, parece-me possível concluir que esse processo de constituição e enquadramento da memória não poder prescindir da relação de engajamento/oposição entre “comunidade” e “Estado”.

Através da valorização das práticas espaciais coletivas lembradas e da inscrição no espaço de relações de vizinhança, de parentesco, mas também de relações com o “Estado”,²⁹ convalidam-se narrativas que enfatizam a responsabilidade e o cuidado da “comunidade”, protagonista na configuração do espaço do bairro. Acredito que esse ponto seja fundamental para a reversão de estigmas, promovendo deslocamentos nas representações de “invasores” de outrora a “moradores” e “cidadãos” de hoje. A recuperação da temporalidade das dinâmicas de produção do espaço de Alagados tem como desdobramento a ênfase na dialética entre a morosidade do “Estado”

29 Mediante os cadastros dos projetos habitacionais, mas também mediante o pagamento de impostos e utilidades domésticas.

e o êxito positivo da atividade da “comunidade”, tentando — mediante referência a ordens de justiça — inscrever essa relação em uma lógica de compensação, a sustentar demandas por direitos e participação em processos de tomada de decisão em diversos níveis da política urbana. Atentando para a dimensão moral, noções de cidadania e de direitos são interpretadas e formuladas no quadro das experiências vividas e em diálogo/confronto com o “Estado”. As lembranças, evidentemente, não são acionadas oportunisticamente para conseguir benefícios, mas constituem fluxos que convergem para a produção de um espaço, que não existe como uma realidade material independente (em “si mesmo”), mas é imprescindível das relações e práticas aqui expostas.

REFERÊNCIAS

ALIANÇA DE CIDADES. *A vez de Alagados relatório*, 2008. Disponível em: <<http://goo.gl/HTocjc>>. Acesso em: 24 set. 2014.

BRANDÃO, M. *Caracterização de assentamentos residenciais*. CPM, 1993.

HALBWACHS, M.; COSER, L. A. *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

HOLSTON, J. *Insurgent citizenship: Disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Editora Moraes Centauro Editora, 1991a.

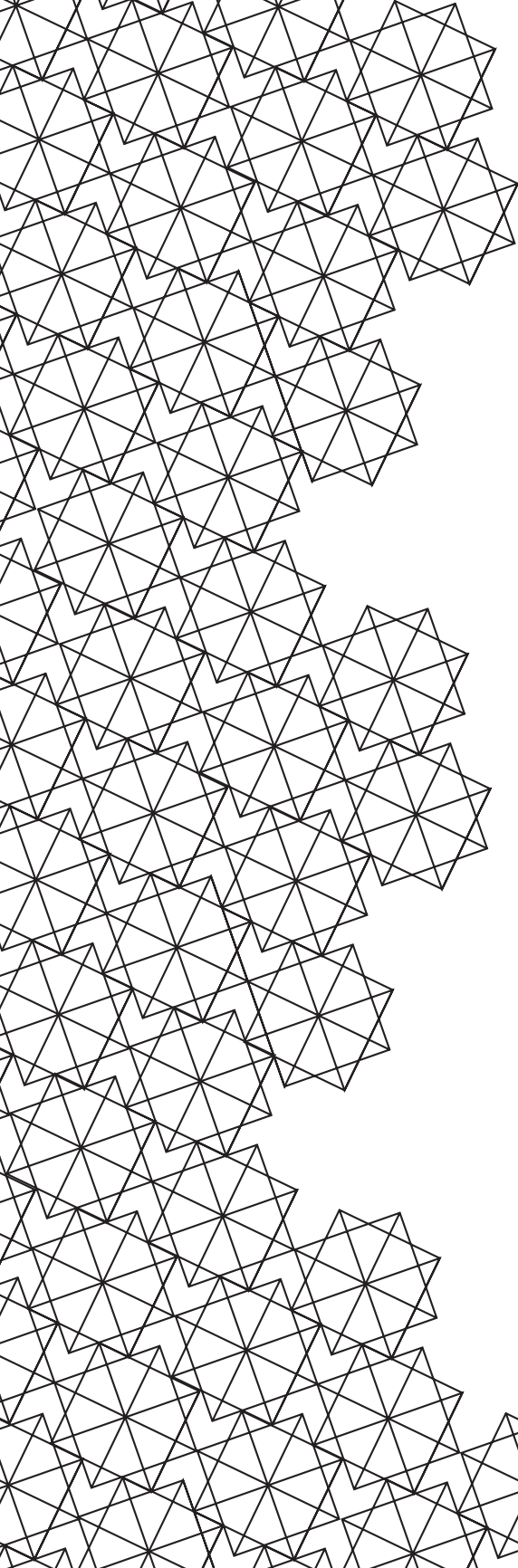
LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Oxford Blackwell, 1991b.

NEGRO, A. L. No Caminho da Areia. Política, coexistência e conflito em Salvador (1945-1949). *Tempo*, Niterói, v. 17, n. 33, p. 141-164, 2012.

PINA-CABRAL, J. *Gente livre: consideração e pessoa no baixo sul da Bahia*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2013.

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SANTOS, J. Políticas públicas e ações populares: o caso dos Alagados—Salvador/BA. *Estudos Geográficos*, Rio Claro, v. 3, n. 1, p. 93-110, 2005.



PARTE 2

CONTRIBUIÇÕES
ETNOGRÁFICAS PARA
A CRÍTICA AOS PROCESSOS
DE PATRIMONIALIZAÇÃO

Bordejós, tensões e resistência: o tombamento do Saveiro Sombra da Lua

Antônio Marcos de Oliveira Passos

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto da dissertação, com o mesmo título, apresentada em maio de 2014, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Este estudo discute os conflitos gerados a partir do processo de patrimonialização do Saveiro Sombra da Lua, do Recôncavo baiano. Para tanto, os conceitos sobre “ética”, “estratégia” e “tática”, propostos por Certeau (1998), contribuíram para refletir as posições do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), da Associação Viva Saveiro e da Associação dos Saveiros de Vela de Içar da Bahia que, direta e indiretamente, estão envolvidos com a patrimonialização dessa embarcação, ocorrida entre os anos de 2010 e 2012.

Em 2010, a Associação Viva Saveiro estabelece estratégias para solicitar o tombamento do Saveiro Sombra da Lua ao Instituto do PH Artístico Nacional, que vem construindo uma ética ao longo de mais de 70 anos. Essa instituição recebe e delibera os processos para o registro; entretanto, um terceiro agente aparece: a “comunidade saveirista”, aqui representada pela Associação dos Saveiros de Vela de Içar da Bahia, do distrito de Coqueiros, cidade de Maragogipe/BA, que estabelece táticas contrárias a esse processo de tombamento, pois essa foi esquecida e apenas toma conhecimento do tombamento pela mídia local e nacional.

Assim, para compreender esse pedido de tombamento, analisamos os documentos que compõem o arrolamento realizado pelo Iphan. Iniciamos os trabalhos averiguando a carta da Associação Viva Saveiro, endereçada ao Iphan, composta por apenas duas laudas, que traz interessante justificativa para o êxito do tombamento da citada embarcação. Inicialmente, são apresentadas questões históricas e socioeconômicas do Recôncavo baiano e de Salvador que, durante aproximadamente quatro séculos, tiveram nessa embarcação seu aporte para transporte de pessoas e mercadorias, transações financeiras, movimentação de cartas e outros documentos.

A Associação também vincula o saveiro e a paisagem da Baía de Todos os Santos como premissas de uma só atmosfera socioeconômica e cultural, que precisam ser preservados para que a própria história e memória baiana possam ser reconhecidas pelas demais gerações. Nesse aspecto, Agostinho (2011, p. 112) nos chama a atenção ao destacar o passado dessa embarcação:

Em 1960, a grande afluência de saveiros, barcos, lanchas rabo de peixe e canoas à Rampa do Mercado Modelo e à Feira de Águas de Meninos, mas já então existia uma tendência ao abandono das embarcações de maior tonelagem, isto é, dos barcos

e das lanchas. Nisso influía, por um lado, a inflação, aumentando o preço das unidades, e, por outro, a competição crescente do transporte rodoviário, favorecido pela abertura e asfaltamento de novas estradas. À medida que esses progrediram, acentuou-se a tendência, agravada por ações deliberadas, como a remoção das barracas da Rampa do Mercado, e por acidentes, como o incêndio do Mercado Modelo e da Feira de Águia de Meninos. Foram rudes golpes para as embarcações que faziam o transporte de cargas no interior da baía, pois removeram o principal motivo econômico da sua existência. Depois, um novo competidor surgiu, representando pelo ferryboat, que, em fins de 1972, integrou as rodovias de Itaparica e do sul do Recôncavo à rede viária de Salvador. E por último veio, em junho de 1973, a proibição de atracar na Rampa do Mercado.

O documento é muito específico no que tange ao processo de extinção dos saveiros, que nos últimos 50 anos estão vivenciando um processo de desaparecimento crescente, fato que problematiza junto ao governo federal a necessidade de realizar a ação de salvaguarda. Observa-se que, nessa carta, essa associação ressalta seu compromisso em dar seguimento, quando necessário, ao restauro, conservação, originalidade e uso da embarcação. Entretanto, enfatiza a necessidade do tombamento oficial. Assim, essa associação compreende a importância de ter a chancela do Iphan para o reconhecimento da embarcação como patrimônio cultural.

Não observamos, nesse documento, vínculo direto com ações que digam respeito à preservação de embarcações junto ao governo federal. Logo, esse pedido tem sua constituição com base nas reflexões dos membros da Associação Viva Saveiro, que percebem no Iphan uma estratégia para dotar também o Saveiro Sombra da Lua de proteção estatal. Os documentos arrolados foram:

- A carta e o consequente pedido de tombamento que abre o processo de análise da historicidade da embarcação, acompanhada de outros documentos oficiais arrolados pelo Iphan, que refletem a construção do patrimônio cultural no país;

- Cópia da Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001, que regula os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, que estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências;
- Portaria nº 127, de 30 de abril de 2009, que estabelece a chancela da Paisagem Cultural Brasileira;
- Acordo de Cooperação Técnica entre o Ministério da Cultura (MinC), o Iphan, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio);
- Acordo de Cooperação Técnica do ICMBio e do Iphan para desenvolver ações integradas na operacionalização do Projeto Barcos do Brasil;
- Publicação “O Projeto Barcos do Brasil: origens, parceiros e perspectivas”;
- A publicação *Patrimônio naval brasileiro*, de autoria de Dalmo Vieira Filho, em processo de revisão para publicação; a publicação *Análise especializada em madeiras utilizadas na carpintaria naval*, de autoria de Armando Gonzaga;
- O livro *Embarcações do Recôncavo*, de autoria de Pedro Agostinho, 1973, e diferentes artigos sobre os saveiros e a Baía de Todos os Santos.

A partir do recebimento da carta da Associação Viva Saveiro e o pedido de registro do Saveiro Sombra da Lua, é desencadeado o processo interno no Iphan, que arrola os documentos citados e engloba diferentes perspectivas que envolvem a patrimonialização de um objeto que tem seu vínculo com a paisagem cultural, a memória local, a problemática da extinção e outros fatores que envolvem a preservação desta embarcação como mais um importante bem da cultura material nacional.

Assim, nesse arrolamento, encontramos a Portaria nº 127, que estabelece a chancela da Paisagem Cultural Brasileira do Iphan, de 30 de abril de 2009. Portaria que está imbricada com o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, período do Estado Novo

no Brasil, que estabelece a organização do patrimônio cultural brasileiro a partir da criação da Secretária do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que teve seu alicerce na gestão de 40 anos de Rodrigo Melo Franco de Andrade.

Esse documento tem suas bases também na Constituição Brasileira, promulgada em 1988, que conceitua a paisagem cultural brasileira nacional e mundial, contribuindo para estimular e valorizar a motivação da ação humana, a relação harmônica com a natureza e a dimensão afetiva com o território, tendo como premissa a qualidade de vida da população. Ainda nesse aspecto há a preocupação com os instrumentos legais vigentes que tratam do patrimônio cultural e natural. No artigo 216 da Constituição Brasileira (1988) podemos destacar a importância dessa paisagem:

[...] constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”. (BRASIL, 1988, art. 216)

Há nesse rol de documentos o Decreto-Lei nº 3.866, de 29 de novembro de 1941, do período do governo Getúlio Vargas, que estabelecia o cancelamento do tombamento de bens do patrimônio histórico e artístico nacional, caso ocorressem impasses com o direito público.

Faz parte a Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Documento que estabelece a salvaguarda dos objetos encontrados sob a tutela do poder público, que perpassa o controle na escavação realizada por particulares, por instituições científicas federal, estadual e municipal,

das descobertas fortuitas, da remessa para o exterior, de objetos de interesse arqueológico ou pré-histórico, histórico, numismático ou artístico.

O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, também arrolado, institui o registro de bens culturais de natureza imaterial e abre importantes reflexões para que os patrimônios das populações negras, indígenas, ciganas e outras, passem a figurar nas diretrizes estabelecidas e estipuladas para o orçamento federal.

Faz parte desse processo a Lei nº 10.257/2001 que estabelece o Estatuto da Cidade, que sistematiza uma série de referenciais a partir de cartas internacionais que reconhecem a paisagem cultural e seus elementos como patrimônio cultural e preconiza sua proteção; há referência aos “fenômenos contemporâneos de expansão urbana, globalização e massificação da paisagem urbana e rural em risco contextos de vida e tradições locais em todo o planeta.” A necessidade de iniciativas institucionais na atualidade para preservação dos contextos culturais complexos, amparado em diferentes outros aparatos jurídicos elaborados a partir da criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), hoje Iphan, estabelece normatização para que o cidadão possa solicitar aos órgãos federais da cultura a chancela que estabelece a paisagem cultural.

Dessa forma, fica subentendido que esse documento ampara também a deliberação para deflagrar o tombamento do Saveiro Sombra da Lua, e que traz os principais pressupostos para garantir a legitimação do patrimônio em seus aspectos materiais e imateriais.

Analisamos também o Acordo de Cooperação Técnica celebrado pela União, representada pelo MinC e pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), o Iphan, Ibama e o ICMBio, visando a doação de bens apreendidos para utilização de recuperação do Patrimônio Cultural Brasileiro, em 31 de dezembro de 2009.

Esse documento preconiza a necessidade de constantes restaurações dos bens culturais materiais, como saveiros e demais objetos. Compreendemos que, ao adicionar esse documento no processo de

tombamento do Saveiro Sombra da Lua, o governo federal busca, por meio de suas diferentes agências, maneiras para ratificar caminhos que possibilitem matéria-prima para conservação e restauração dos bens materiais, que devido à escassez na natureza, proveniente de um processo de destruição dos recursos renováveis, vem prejudicando os reparos habituais. Assim, esse documento permite que os diferentes “mestres do saber” possam concretamente dispor de meios para preservação e seus conhecimentos compreendidos como “bens culturais”.

O Acordo de Cooperação Técnica celebrado entre o ICMBio e o Iphan, utilizado no processo de tombamento, tem sua importância, pois o mesmo apresenta as ações integradas na operacionalização do Projeto Barcos do Brasil, conforme o Protocolo de Intenções para o Projeto Barcos do Brasil, assim como ações conjuntas de salvaguarda, preservação e promoção do patrimônio naval e seu contexto sociocultural e ambiental.

Esse Acordo de Cooperação Técnica busca dotar o Projeto Barcos do Brasil com suportes para que o mesmo concretamente aconteça. Nas primeiras páginas desse documento há uma busca por estabelecer questões financeiras entre as instituições para subsidiar as ações técnicas junto à salvaguarda, preservação e promoção do patrimônio naval, seu contexto sociocultural e ambiental. Conteúdos que envolvem as comunidades tradicionais brasileiras. Percebe-se a busca por estabelecer obrigações às instituições elencadas, especialmente no que tange aos planos de trabalho, apoio técnico e financeiro, detalhamento, logística, treinamento, avaliação e impactos na sociedade.

Nesses documentos, no item “b”, busca-se a aplicação de metodologias para o inventário do patrimônio material e imaterial nas comunidades tradicionais atendidas em Unidades de Conservação. Posteriormente, destaca-se uma preocupação com os Planos de Trabalho, que deverão ter suas atividades concluídas dentro do prazo de vigência do acordo, estabelecendo diretrizes para o acompanhamento, controle e fiscalização, além de relatórios (parciais e finais).

Há ainda procedimentos para cada instituição envolvida e o estabelecimento de normas jurídicas pelas mesmas, sendo de responsabilidade de cada uma assumir integralmente os ônus. No que tange aos Recursos Humanos, para efeito de contratação de profissionais por tempo determinado para execução do Projeto Barcos do Brasil, não haverá meios para vínculo empregatício com a União.

Fato também acordado nos Recursos Financeiros, que será realizado a partir da dotação de cada órgão envolvido com esse projeto. São outros itens desse documento: dos bens, da participação no resultado dos trabalhos, da divulgação, promoção e publicidade, das alterações, da publicação, da vigência e da prorrogação, da restrição e denúncia e do Foro.

O primeiro aspecto que observamos é que esse documento encontra-se no arrolamento, mas não há assinatura e data completa, apenas o ano de 2008. Entretanto, no *site* do Iphan pode ser encontrada a informação “Iphan e Instituto Chico Mendes assinam acordo de cooperação para fomentar o Projeto Barcos do Brasil”, que traz os presidentes dos órgãos citados, assinando, em 17 de dezembro de 2008, em Brasília, na sede do Ibama, um Acordo de Cooperação Técnica para desenvolver ações integradas na operacionalização do Projeto Barcos do Brasil.

Vale ressaltar que esse acordo e suas intenções, ainda que busquem instrumentalizar o Projeto Barcos do Brasil para sair do papel de fato, ainda nos instiga a refletir sobre a sua execução, pois não permitem compreender os limites das instituições elencadas no que tange ao repasse financeiro para as ações junto aos patrimônios culturais tradicionais.

Logo, mesmo com essa dubiedade quanto aos repasses financeiros para execução do Projeto Barcos do Brasil, compreendemos que há um trabalho em curso por parte do governo federal. Este envolve a estruturação das ações técnicas nos bastidores do poder das esferas institucionais e, especialmente, um “jogo político” para trazer também a questão da preservação do patrimônio naval brasileiro.

Sendo esse projeto instituído em outubro de 2008, fato que vem contribuir com o pedido da Associação Viva Saveiro, aspecto que envolve articulações e necessidades políticas, retorno social, utilização de outros instrumentos legais para tombamento de demais objetos do mundo naval.

Fazem parte ainda publicações de artigos, relatório e livro do Iphan, assim como de outros agentes retratando as embarcações, os saveiros e a carpintaria naval. São eles, na modalidade artigo: “Velejar para a cultura e o lazer”, veiculado pela revista *Viver Bahia — turismo náutico*, sem data; “Vida, vento, vela leva-me daqui” (edição Saveiros), veiculado pelo jornal *Correio da Bahia*, janeiro de 2009; “Cultura dos saveiros resiste aos novos tempos”, em 20 de janeiro de 2009, veiculado pelo jornal *A Tarde*; “Bahia resgata a cultura dos saveiros”, em 28 de março de 2009, veiculado pelo jornal *Tribuna da Bahia*; “Assim navega o Brasil”, em outubro de 2009, veiculado pela revista *Náutica*; “Saveiros nos ventos do tombamento”, em 5 de setembro de 2010, de autoria de Sylvio Quadros, veiculado pelo *Correio da Bahia*; “Viva a Baía de Todos os Santos”, de autoria de Maria Helena Bellini, s/d, veiculado pela empresa Perini.

Os artigos “Velejar para a cultura e o lazer”, “Assim navega o Brasil” e “Saveiros nos ventos do tombamento” trazem depoimentos de alguns saveiristas, que falam da importância dessa embarcação na história e economia do Recôncavo e da capital Salvador, além de denunciar o processo de extinção desse tipo de transporte naval.

Das publicações arroladas temos: o livro *Embarcações do Recôncavo: um estudo de origens*, de autoria de Pedro Agostinho da Silva, ano de 1973; *O Projeto Barcos do Brasil: origens, parceiros e perspectivas*, de autoria do Iphan, s/d; *Patrimônio naval brasileiro*, versão em revisão, de autoria de Dalmo Vieira Filho; e *Madeira: usos e conservação*, vinculada ao Iphan, Projeto Barcos do Brasil, autoria de Armando Gonzaga, de 2010. Há ainda um texto do presidente da Associação Viva Saveiro, Pedro Bocca, intitulado “História resgatada do saveiro Sombra da Lua”.

Os documentos elencados, juntamente com as publicações arroladas no pedido de registro ao Iphan, somam aproximadamente mais de 300 páginas de referenciais que justificam o processo de tombamento do Saveiro Sombra da Lua. Porém, em nenhum desses documentos encontramos o posicionamento dos saveiristas, no que tange a eleger o citado objeto a ser patrimonializado.

ENTRE DISCURSOS E CONFLITOS

Durante a pesquisa de campo em Coqueiros, distrito de Maragogipe, percebemos que existiam aspectos divergentes no discurso dos saveiristas, advindos de uma atmosfera de animosidade desses com a Associação Viva Saveiro, o Saveiro Sombra da Lua e seus tripulantes, pois conforme um dos informantes, em nenhum momento o governo federal, nem a citada associação reconheceram junto a estes a “autoridade” para escolher o saveiro a ser patrimonializado. Na visão de alguns interlocutores da pesquisa, o Saveiro Sombra da Lua não é o mais antigo, nem autêntico, e foi escolhido para ser reconhecido sem o aval daqueles que realmente vivem, sobrevivem e conhecem a história dos saveiros, os mestres saveiristas.

Compreendemos que o pedido de tombamento realizado pela Associação Viva Saveiro tem seu mérito, que consiste em chamar a atenção dos órgãos responsáveis pela salvaguarda da memória e história nacional naval para preservar um bem cultural em processo de extinção. A Associação Viva Saveiro buscava um meio de contribuir com a preservação da embarcação citada e, para tanto, utilizou a via oficial para concretizar seus anseios. Essa associação constrói para si estratégias, que lhe permite um diálogo com o governo e demais mídias, fortalecendo seu projeto de patrimonialização. Certeau (1998, p. 99) nos ajuda a compreender esse processo ao citar:

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um

sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e os objetos da pesquisa etc.) Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprio. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar.

Lembramos que esse pedido surgiu do grupo da citada Associação, formada por profissionais liberais, funcionários públicos e artistas, que compreende a importância do objeto pela sua plasticidade, que envolve a paisagem da Baía de Todos os Santos, as relações entre o “Recôncavo histórico” e a “velha Bahia”, além das memórias bibliográficas de pessoas como Lev Smarcevski, Dorival Caymmi, Carybé, Pedro Agostinho, Diógenes Rebouças e outros, que relatam de diversas formas o que eram, para que servissem, como funcionavam os saveiros, os cais, os estaleiros, as velas, os pequenos portos, rampas e feiras livres.

Entretanto, há uma lacuna, pois aqueles profissionais que elegeram a embarcação Sombra da Lua como representante dos demais barcos não têm vivência concreta com esses saveiros e com seus operadores, os saveiristas. Vivências que trazem as dificuldades, experiências de velejar, o reconhecimento das marés, a utilização dos ventos, as necessidades de operacionalizar os pequenos comércios para a sobrevivência, a problemática de ter seu ofício em processo de extinção. Aspectos que envolvem relações sociais, econômicas e políticas entre o grupo de saveiristas e outros agentes e agências do cotidiano deste universo náutico.

Assim, compreendemos que o “saber”, o “fazer” e o “saber fazer”, aspectos presentes em alguns dos documentos do Iphan, nesse caso, ficaram à margem do processo de tombamento. Constatase que apenas houve a consulta aos documentos oficiais e dados enviados pela Associação Viva Saveiro, esquecendo-se dos agentes que dão vida a essa embarcação, os saveiristas.

Fazendo também um contraponto, o trabalho desenvolvido pela Associação Viva Saveiro — de restauro de saveiros a partir de apadrinhamentos, lançamento de livros, parceria com a empresa de Correios e Telégrafos para lançamento do Selo Saveiros, o prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, do Iphan, dentre outros — representa um processo de patrimonialização de relevante envergadura.

Em resposta ao trabalho da Associação Viva Saveiro, em 2012 foi criada a Associação dos Saveiros de Vela de Içar da Bahia. Essa entidade deu início a um processo novo, no sentido de que os mestres saveiristas e seus filhos, sem experiência no campo do patrimônio cultural, ao criar sua Associação, buscavam condições para que os saveiros, saveiristas e demais profissões correlatas pudessem também sobreviver. Percebemos que essa associação e seus associados, por força das circunstâncias, criaram suas próprias soluções, buscando desencadear respostas à patrimonialização, abrindo frentes de ações para salvaguardar seus interesses. Fato que se aproxima do que Certeau (1998, p. 100) compreende por Tática:

Chamo de tática ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar no terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter a si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia von Bulow, e no espaço por ele encontrado. Ela não tem portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar

o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumenta a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera.

Aspectos que acarretaram séria celeuma entre os saveiristas de Coqueiros/Maragogipe com o Iphan, pois essa “comunidade” compreende a função, a importância e a responsabilidade dessa autarquia. Também gerou desentendimento com a Associação Viva Saveiro que, nos primeiros momentos (de 2008), procurou esses saveiristas e começou a realizar ações de restauro em alguns barcos, mas que posteriormente, em 2010, se afastou, ocasionando ainda mais animosidade nas relações.

As entrevistas junto aos saveiristas de Maragogipe colocam em xeque a posição do Iphan e da Associação Viva Saveiro, pois estes consideram o trabalho desenvolvido, que ratificou o Saveiro Sombra da Lua como principal saveiro por sua originalidade, idade e condições materiais, insatisfatório para estabelecer concretamente a importância do objeto a ser patrimonializado.

Em 11 de janeiro de 2014, em Coqueiros/Maragogipe, entrevistamos o sr. Manuelino Cândido Silva, que nos trouxe referências sobre o primeiro Saveiro Sombra da Lua, de propriedade de seu pai, Júlio Cândido da Silva. Esse conteúdo abre novas perspectivas para repensar essa patrimonialização e outras lacunas desse reconhecimento oficial pelo Iphan:

O Sombra da Lua tem muitos anos (gestos com os dedos), o Sombra da Lua tem, eu tava com idade certa, idade certa eu não lembro. Eu estava com a faixa de 20 anos quando foi construído,

eu estava na faixa de 20 anos quando fez o Sombra da Lua, eu já estou com 82, vou fazer agora. Porque tem outro, o Sombra da Lua, o de agora é de Capanema, não é o Sombra da Lua de papai, o de papai era saveiro de 400 e tantos sacos de farinha, foi vendido por 136 contos. Tinha Mestre Dudu... agora, o ano certo não sei não...

O sr. Manuelino Cândido continua sua narrativa nos dizendo que:

Esse saveiro que eles dizem ser o Sombra da Lua, esse saveiro é um saveiro selado de Capanema, de Capanema. Sombra da Lua, quando fez este de Capanema, o Sombra da Lua já tinha vendido há muitos anos já (gesto com os dedos). O Sombra da Lua já tem uma faixa de uns... foi feito de uns 60 anos. Não se sonhava fazer nem o saveiro de Vicente, o Vendaval. O Vendaval, que é um saveiro de 50 e tantos anos... Eles estão apresentando o saveiro como se fosse o Sombra da Lua como se fosse o Sombra da Lua. Esse Sombra da Lua é o de Capanema. O Saveiro de Capanema é saveiro de uns, umas 15 toneladas. O Sombra da Lua (1º barco) era de mais de 20 toneladas... Foi vendido, veja naquele tempo, por 136 contos... papai vendeu ele e fez outro, fez o saveiro teimoso. Teimoso era saveiro de 300 sacas de farinha, 15 toneladas. Foi o que eu vendi ao rapaz ali chamado “Lourão”, foi pro fundo no Portal de Itaparica, bateu. Foi uma fase que acabou de fazer o Sombra da Lua e o Saveiro Sol, imitando o tamanho do Sombra da Lua (atual). O Sombra da Lua (1º Sombra) era um saveiro mais cargueiro [...] Esse que eles dizem que é o Sombra da Lua, não é o Sombra da Lua velho, esse é de Capanema, o outro é daqui (Coqueiros — Maragogipe)... (participação de familiares na conversa)...

A partir dessas informações, empreendemos pesquisa junto aos arquivos da Capitania dos Portos da Bahia e constatamos a existência de registro de sete embarcações que trazem o nome “Sombra da Lua”. Destas, destacamos uma, de propriedade de Júlio Cândido de Souza, construída na década de 1940, em Coqueiros, distrito

de Maragogipe, e a embarcação tombada outrora de propriedade do mestre Bartolomeu Brito, registrada na Capitania dos Portos, em 1977, o que nos possibilita a construção de quadro comparativo entre os dois saveiros com o mesmo nome (Quadro 1).

Nome	Sombra da Lua	Sombra da Lua Patrimonializado
Número de registro na Capitania dos Portos da Bahia	[...] 2004 (dados etnográficos)	200106-15800
Proprietário	Júlio Cândido de Souza (falecido)	Bartolomeu Brito (primeiro dono) Associação Viva Saveiro (atual dono)
Mestres	Dudu e Santinho (falecidos)*	Bartô e Jorge (vivos até o presente)
Carpinteiro	Tércilio/Dadinho (falecidos)*	José Simão
Local de construção	Coqueiros/Maragogipe, (BA)	Capanema (BA)
Data de registro na Capitania dos Portos da Bahia	Década de 1940	03/04/1977
Data de fabricação	Década de 1940	Décadas de 1960 a 1970
Construção	Barco torrado	Barco Selado
Carga	20 toneladas	14 a 15 toneladas
Comprimento	14 metros	12,50 metros

QUADRO 1: Comparação entre “os saveiros” Sombra da Lua

LACUNAS, CELEUMAS E CONSIDERAÇÕES

O processo de análise de documentação e discursos nos levou a constatar que não houve pesquisa satisfatória por parte do Iphan,

instituição que poderia revelar a posição dos saveiristas sobre a indicação do Saveiro Sombra da Lua, ou mesmo outro, verdadeiramente identificado pelo grupo. Fato que revelaria a importância desta na memória dos saveiristas, a preocupação em reconhecer de comum acordo essa embarcação, a discussão sobre o tombamento do saveiro enquanto objeto coletivo e não apenas como um exemplar, o saber fazer que envolva diversos tipos de ofícios (o mestre, o saveirista, o carpinteiro, o calafetado e outros) e as condições dos saveiros atualmente, que necessitam de recursos para continuar essa história e as memórias.

Dessa forma, o tombamento dessa embarcação apresenta sérias lacunas, que destoam totalmente dos postulados éticos do Iphan, que busca observar como se encontra sobejamente discutido em seus documentos oficiais. Não obstante, a postura do tombamento nos parece precipitado e perigoso. Appadurai (2003, p. 54) destaca a função da história social das coisas, aspecto que nos ajuda a repensar os processos de preservação:

A história social das coisas e suas biografias culturais não são assuntos de todos separados, pois é a história social das coisas, no decurso de longos períodos de tempo e níveis sociais extensos, que constrói coercitivamente a forma, os significados e a estrutura de trajetórias de curto prazo, mais específicas e particulares. Também há casos, ainda que tipicamente mais difíceis de documentar ou prever, em que muitas alterações pequenas na biografia cultural das coisas podem, com o tempo, levar a alterações em suas histórias sociais.

Precipitado por não ter tomado como instância de descoberta e verificação a pesquisa etnográfica, incluindo as análises processuais, os contrapontos que poderiam revelar as relações sociais por um prisma multifacetado, com depoimentos de diferentes sujeitos que fazem parte da cadeia de existência dos saveiros, abrindo possibilidades de diálogos entre as partes. Identificando documentação

consistente para dotar esse registro, não apenas para uma embarcação, mas para o seu conjunto, propiciando também política pública específica para a preservação do saber, do fazer e do saber fazer que envolve esse objeto cultural, hoje em amplo processo de desaparecimento da paisagem cultural da Baía de Todos os Santos.

Em nossa avaliação a atuação do Iphan foi temerária, pois revelou uma supervalorização técnica dos agentes e consultores dessa instituição, em detrimento dos cidadãos, representados pelos saveiristas. Posição que revelou ainda os resquícios do Estado Novo, com sua hierarquização, valorização extrema dos conhecimentos acadêmicos, como únicos dotados de *expertise* para estruturação e organização dos documentos, os procedimentos para julgar esse assunto e estabelecer o resultado do pedido de registro nos livros da instituição.

Compreendemos que o Iphan, como representante oficial do governo federal, agiu de forma não articulada, esquecendo-se dos seus próprios documentos de preservação do patrimônio cultural no país, se valendo apenas de informações geradas do senso comum, que privilegiava um discurso de uma suposta “autenticidade”, sem real verificação institucional.

No caso específico do Saveiro Sombra da Lua, ficou patente nos atos burocráticos, envolvendo decretos e leis, a *expertise* dos acadêmicos das áreas da história e antropologia. Vale salientar que boa parte dos documentos arrolados menciona diferentes estratégias para a participação popular, infelizmente aspectos desconsiderados pelos agentes oficiais envolvidos.

Assim, refletir sobre esse tombamento nos parece extremamente pertinente, pois possibilita observar que, em pleno século XXI, momento em que se busca a participação popular, especialmente no que tange aos registros dos patrimônios culturais neste país, ainda exista um abismo entre os aspectos conceituais e as ações práticas. A Convenção da Unesco de 1972, para proteção dos patrimônios cultural e natural, tem seu destaque no que tange à própria existência das populações:

Constatando que o patrimônio cultural e o patrimônio natural estão cada vez mais ameaçados de destruição, não apenas pelas causas tradicionais de degradação, mas também pela evolução da vida social e econômica que as agrava através e fenômenos de alteração ou de destruição ainda mais importantes; Considerando que a degradação ou o desaparecimento de um bem do patrimônio cultural e natural constitui um empobrecimento efectivo do patrimônio de todos os povos do mundo; Considerando que a protecção de tal patrimônio à escala nacional é a maior parte das vezes insuficiente devido à vastidão dos meios que são necessários para o efeito e da insuficiência de recursos económicos, científicos e técnicos do país no território do qual se encontra o bem a salvaguardar. (UNESCO, 1972, p. 1)

Dessa forma, precisamos rever a ética que envolve instituições como o Iphan que, em algumas ocasiões, não conseguem transitar entre a produção de seus documentos e a aplicação nos momentos necessários, repercutindo ações hierarquizadas e alheias às comunidades que são os sujeitos a serem “beneficiados” com essas ações.

Logo, consideramos que o Iphan deveria, nos processos de tombamento, estabelecer critérios mais consistentes, buscando, nos agentes sociais, maiores informações para reconhecer um bem como objeto a ser patrimonializado. Com esse procedimento ocorreriam outros desfechos, que privilegiariam uma concreta e ampla salvaguarda desse bem cultural, seus diferentes elementos materiais e imateriais e a cadeia de produção tradicional que a muito foi desprezada. Postura que muito poderia contribuir para reconhecer a importância do conhecimento tradicional, fortalecer a cidadania e elevar a autoestima de comunidades, a exemplo de Coqueiros, em Maragogipe/BA, formada em sua maioria de pessoas simples, com profissões ligadas ao mar, com alto conhecimento sobre navegação, que a todo instante desenvolvem e adotam “táticas” que lhes permitem sobreviver nos limites impostos pelo conjunto de fatores sociais e econômicos de um país avesso a preservação de suas memórias.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, P. *Embarcações do Recôncavo: um estudo de origens*. Salvador: 2011.

APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRASIL. Constituição. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, D.F: senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Convenção para a protecção do património mundial, cultural e natural. In: CONFERÊNCIA GERAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA , Paris.1972. *Anais...* Paris, 1972. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em: jan. 2014.

O samba de roda do Recôncavo baiano para além do Recôncavo: patrimônio e territorialidade¹

Breno Trindade da Silva

INTRODUÇÃO

Desde outubro de 2004, o samba de roda do Recôncavo baiano foi reconhecido enquanto patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e, desde novembro de 2005, como obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, título dado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Inicialmente, com o objetivo de inscrever o samba brasileiro como patrimônio da humanidade, o então ministro da Cultura Gilberto Gil abriu um novo cenário no cotidiano dos sambadores e sambadeiras do estado da Bahia. Regido pela noção de um Brasil marcado culturalmente por sua musicalidade, tendo o samba como a mais brasileira das músicas, ao propor

1 O texto aqui apresentado é desdobramento da dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, em dezembro de 2014, intitulada: *Políticas patrimoniais e salvaguarda — conflitos e estratégias no reconhecimento do samba de roda do Recôncavo baiano*.

à Unesco a candidatura do samba brasileiro à III Declaração das Obras-Primas do Patrimônio Imaterial da Humanidade, evento realizado a cada dois anos pela Unesco desde 2001, o Ministério da Cultura (MinC) obteve como resposta a aprovação do pedido, mas com a seguinte ressalva:

O samba é uma expressão cultural muito importante na sociedade brasileira e reflete, incontestavelmente, a identidade cultural do Brasil. Todavia, na medida em que um dos aspectos principais do programa é a salvaguarda de expressões culturais em perigo de desaparecimento, sugerimos que vocês reconsiderem sua proposição, e eventualmente pensem em apresentar a candidatura de outra forma de expressão cultural do rico patrimônio imaterial do Brasil. (UNESCO, 2011, apud SANDRONE, 2005)

Gilberto Gil, em reunião para debater a questão colocada pela Unesco, aponta o samba de roda do Recôncavo baiano como candidato propício a se enquadrar nas categorias demandadas. Nesse sentido, o discurso construído na época encontrava no samba de roda do Recôncavo baiano uma das mais tradicionais expressões da cultura brasileira. Desde então, quando a equipe técnica do Iphan iniciou as pesquisas de campo, sambadores e sambadeiras se veem mergulhados dentro de um contexto completamente novo, no qual são deslocados de um lugar periférico para o centro dos debates que envolvem as políticas patrimoniais e seu fazer tradicional ligado a um território específico.

A necessidade de proteção a essa expressão foi justificada, segundo o dossiê, pelas difíceis condições sociais e econômicas em que vivem seus praticantes. Considerados, em sua maioria, negros socialmente estigmatizados, em situação econômica precária, vivendo de agricultura de subsistência, da pesca ou de aposentadorias irrisórias. Os antigos sambadores não se apresentavam para a maior parte da juventude como modelos a serem seguidos, mas antes, como a personificação de um estado do qual se quer escapar. Os jovens

da região mantinham grande interesse pelos atrativos da “vida moderna” advindos dos grandes centros comerciais, ocasionando abandono das práticas tradicionais e valorizando novos estilos culturais exógenos. (IPHAN, 2005)

Quando eleito determinado ícone como representante da identidade nacional, diversos problemas aparecem e instigam a discussão no seio acadêmico, nas próprias comunidades e nos órgãos técnicos envolvidos. Alguns desses questionamentos são: existe um samba de roda do Recôncavo? Quem pode falar em nome dele? Devemos falar do samba de roda do Recôncavo ou samba de roda da Bahia? Essas e outras questões são necessárias à reflexão quando tratamos de grupos tradicionais e suas práticas. Por esse motivo, procuro aqui discutir as concepções territoriais operacionalizadas pelo Estado com o objetivo de construção de suas políticas patrimoniais e apontar como que as perspectivas normativas de território contrastam com as apropriações e construções de territorialidades praticadas por grupos que tem no samba de roda elemento de construção de uma identidade.

O RECÔNCAVO DA BAHIA COMO TERRITÓRIO DE IDENTIDADE

A perspectiva da Bahia como representação legítima de uma africanidade brasileira pode ser considerada aqui como principal fonte de argumento para fundamentar as origens do samba de roda do Recôncavo e, mais especificamente, a necessidade frente à Unesco de conservação dessas bases primordiais. A centralidade do discurso de escolha dessa modalidade de samba como representante do patrimônio nacional baseia-se na singularidade dessa prática obtida a partir das razões históricas e seus laços formais com seu território.

De acordo com Jocélio Santos (2000), o reconhecimento da Bahia como berço da cultura negra no Brasil tem seu início bem definido nos projetos de promoção da identidade nacional via patrimônio

cultural. Entre 1966 e 1967, as linhas de ação das políticas patrimoniais passaram a ser marcadas pela tentativa de conciliar uma preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Como parte de um projeto político de valorização dos aspectos que constituiria a identidade nacional, promoveram-se ações que implicavam na defesa da cultura, na promoção de sua “acumulação”, na valorização internacional, na intensificação das atividades culturais, na garantia da nacionalidade e na integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global. A partir das diretrizes da Unesco, a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno e externo, pois o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a preservação e a valorização do patrimônio cultural e natural.

É nesse contexto que a política de formação e desenvolvimento de uma “consciência nacional” atuará na Bahia entrecruzando definições sobre patrimônio nacional e tradição afro-brasileira. Foi a partir das políticas de fomento ao patrimônio cultural com ênfase nas práticas compreendidas como exclusivas, devido a sua trajetória cultural ligada aos inúmeros grupos étnicos ali desembarcados, que a Bahia surgiu no cenário nacional como uma “nação”. Segundo Santos (2000), essa visão tinha menos o sentido político e mais a marca de aspectos culturais, pois era com vista ao pertencimento a uma cultura distinta que definia esse estado como “a nação baiana de religião e linguagem próprias”.

A despeito da discronia e das disparidades intrarregionais do estado da Bahia, a presença africana e afrodescendente continua sendo um marco histórico da cultura do Recôncavo e das regiões que estão intimamente ligadas com seus processos migratórios. Entretanto, ao pensar o samba de roda, se deve ter em vista a amplitude que esse território traz juntamente com a complexidade dessa configuração. Os primeiros núcleos colonizadores do Recôncavo foram estruturados a partir dos engenhos de cana-de-açúcar, plantações de fumo e mandioca, paróquias e vilas. São Francisco do Conde,

Cachoeira e Jaguaripe datam de 1693 e Santo Amaro foi criada em 1724. A elas se seguiram várias outras e, assim, no final do século XVIII, as margens do rio Paraguaçu encontravam-se relativamente povoadas. No mesmo período, Salvador e Cachoeira despontaram como os dois principais centros metropolitanos da região, polos integradores do circuito comercial, político e cultural que a colonização portuguesa inaugurou.

De acordo com Milton Santos (1998, p. 63), o Recôncavo é uma construção mais histórica e cultural do que apenas uma unidade fisiográfica:

A unidade do Recôncavo provinha e provém [1959] das relações mantidas de longa data entre suas várias porções com vocação e atividades diferentes (Recôncavo canavieiro, Recôncavo fumageiro, Recôncavo mandioqueiro e da cerâmica, sem falar nas zonas pesqueiras beirando mais proximamente o litoral, e do Recôncavo ao norte da cidade, servindo-a de lenha e carvão vegetal). Salvador presidia a esse espaço, coordenando as suas funções diretoras.

A caracterização e delimitação espacial do Recôncavo trazem consigo diferentes embates e propostas. Ao longo dos séculos, tem sido subtraído e acrescentado um considerável número de cidades ao que se considera Recôncavo baiano. Para Milton Santos, por exemplo, compõe a região do Recôncavo um total de 28 municípios.² Argumenta o geógrafo que a justificativa para tal configuração é a conexão que existem entre essas cidades dispersas ao longo da baía, mas integradas econômica e culturalmente. Já Brandão (2007, p. 54) parte

2 Seriam eles: Alagoinhas, Aratuípe, Cachoeira, Camaçari, Castro Alves, Catu, Conceição de Feira, Conceição do Almeida, Coração de Maria, Cruz das Almas, Feira de Santana, Irará, Itaparica, Jaguaripe, Maragojipe, Mata de São João, Muritiba, Nazaré, Pojuca, Santo Antônio de Jesus, Santo Amaro, Santo Estevão, São Félix, São Felipe, São Francisco do Conde, São Gonçalo dos Campos, São Sebastião do Passé e Salvador.

das mesmas concepções de Milton Santos, mas traz uma perspectiva ampliada dessa relação de municípios componentes do Recôncavo.

Se respeitados os seus limites históricos e culturais, quarenta municípios compõem o Recôncavo: Amélia Rodrigues, Aratuípe, Cachoeira, Camaçari, Candeias, Catu, Conceição do Almeida, Conceição de Feira, Conceição do Jacuípe, Cruz das Almas, Dias D'Ávila, Dom Macedo Costa, Governador Mangabeira, Itanagra, Itaparica, Jaguaripe, Lauro de Freitas, Madre de Deus, Maragogipe, Mata de São João, Muniz Ferreira, Muritiba, Nazaré, Pojuca, Salinas da Margarida, Santo Amaro da Purificação, Santo Antonio de Jesus, São Felipe, São Felix, São Gonçalo dos Campos, São Francisco do Conde, São Sebastião do Passé, Sapeaçu, Saubara, Simões Filho, Teodoro Sampaio, Terra Nova, Varzedo e Vera Cruz e Salvador, considerada parte do Recôncavo até a criação da Região Metropolitana de Salvador — RMS.

Como argumenta a autora, essa é a delimitação com que o Recôncavo chega ao século XX e assim permanece nas estatísticas e cartografia oficiais até o final da década de 1970. Destaca-se também que, mesmo após esse período, grande parte da produção técnica dos anos de 1980 continuava a tomar a região segundo aqueles limites.

O dossiê do samba de roda chama atenção para o fato de que com a decadência da produção da cana-de-açúcar e do fumo, e o empobrecimento regional que se seguiu, ficaram ainda mais reduzidas e precárias as oportunidades de sobrevivência em determinadas áreas. Assim, outra forma de expansão do Recôncavo teve início: a migração. Muitos trabalhadores, em sua esmagadora maioria negros, abandonaram as velhas cidades de Santo Amaro, Cachoeira, São Félix e São Francisco do Conde para se estabelecerem em povoados e vilas menores, em busca de melhores condições de vida. “Com isso, o Recôncavo foi expandido para dentro de si mesmo”. Destaca-se que é comum encontrar na região famílias espalhadas por diversas cidades da Bahia na busca de melhoria de vida. (IPHAN, 2005)

No século XX, outros processos impactaram diretamente as relações sociais estabelecidas no Recôncavo baiano. Brandão (2007) destaca que no final dos anos 1940 foram iniciadas as atividades da Companhia Hidroelétrica do S. Francisco (CHESF) e as ações do Ministério da Agricultura, depois do Conselho Nacional do Petróleo e, finalmente, da Petróleo Brasileiro S.A. — Petrobras. A autora argumenta que com seus campos de pesquisa e lavra, a Petrobras esvaziou matas, roças e fazendas e cortou o Recôncavo com estradas que ignoraram seus velhos caminhos. A autora reconhece que o empreendimento possibilitou a criação de uma riqueza inquestionável, elevou a renda pública de alguns municípios, mas não revitalizou a região no seu conjunto. Atingindo profundamente a estrutura social das áreas impactadas, atraiu imigrantes de outras regiões, elevou o custo de vida e contribuiu para desorganizar e reduzir o padrão de vida das famílias mais pobres da região.

Cidades como Catu, Candeias e São Francisco do Conde cresceram vertiginosamente com a produção petrolífera, enquanto antigos e importantes centros urbanos, a exemplo de Cachoeira, Santo Amaro e Maragogipe, continuam ao largo das novas benesses extraídas do solo.

Em meados da década de 1960, o Governo do Estado da Bahia criou o Centro Industrial de Aratu/CIA para atrair investimentos beneficiados pelos incentivos fiscais administrados pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) e reforçados pelo Governo do Estado. Mesmo com a deficiência na captação de investimentos, o porto de Aratu conseguiu certo crescimento. A partir dos anos 1970, com a criação da Região Metropolitana de Salvador (RMS), em 1973, consolidou-se a segmentação entre Salvador e o Recôncavo. A RMS tomou para si as ilhas da baía, os municípios petroleiros de Candeias e São Francisco do Conde e um arco de municípios vizinhos à capital. Mais tarde, criou-se, no Recôncavo Norte, o Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC), em 1971, a nordeste do Centro Industrial Aratu (CIA), sem um verdadeiro cuidado

relativo à cultura, ao meio ambiente e às potencialidades econômicas dessa subregião. (BRANDÃO, 2007)

Já em meados de 1980 foi construída no Rio Paraguaçu a barragem de Pedra do Cavalo: uma intervenção que garantiria o abastecimento regular de água potável para comunidades da região. No entanto, como consequência, houve o comprometimento de todo o ecossistema pelo processo contínuo de salinização e assoreamento do rio, prejudicando sobremaneira a pesca e a mariscagem, importantes e tradicionais fontes de renda para as populações locais.

O último grande empreendimento que vem sendo estruturado na região do Recôncavo baiano é a construção do Estaleiro Enseada do Paraguaçu (EEP), localizado no distrito de São Roque do Paraguaçu, em Maragogipe. A empresa, fundada em 2012 para atender as demandas do pré-sal, é formada pela Odebrecht, Grupo OAS, UTC Engenharia e pela Kawasaki Heavy Industries Ltd. (KHI).

Por empreendimentos desse porte e por variados contextos políticos/econômicos, as atuais propostas de configuração territorial trazem mudanças para o cotidiano das cidades que compõem as diversas regiões baianas.

Após quatro décadas de domínio político de uma oligarquia que centralizou as ações do estado, instrumentalizou a cultura e referenciou a identidade baiana em estreita relação com o turismo, os novos grupos políticos que assumiram o poder no início dos anos 2000 propuseram uma nova perspectiva de regionalização, que passou a orientar o planejamento governamental, ancorada no conceito de territórios de identidade.

Esse novo padrão de regionalização do estado da Bahia foi instituído pelo Decreto nº 12.354, de 25 de agosto de 2010, e é coordenado pela Secretaria de Cultura do Estado e representada pelos poderes locais, lideranças comunitárias, instituições sociais, artistas e produtores culturais. A iniciativa agrupou os 417 municípios do estado em 27 áreas denominadas de “territórios de identidades”. O objetivo da iniciativa foi realizar o planejamento estratégico da gestão

cultural através de parceria dos municípios de um mesmo território com os poderes públicos estadual e federal; as empresas privadas que atuam localmente; as organizações do terceiro setor e a população das zonas urbanas e rurais dos municípios.



FIGURA 1: Mapa dos 27 territórios de identidades do estado da Bahia³
Fonte: CEDETER (2011).

Nota-se que o Recôncavo é ainda entendido como um território dotado de historicidade específica, no qual sua matriz afrodessendente se torna elemento diferenciador frente às demais regiões. Por sua vez, é observado que os limites administrativos delimitados pelo estado, a partir de contextos econômicos e políticos específicos, vão de choque com a lógica de apropriação das comunidades

3 Disponível em: <<http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>>.

que ainda reafirmam seu passado tradicional ligado ao seu território de identidade.

O SAMBA DE RODA PARA ALÉM DO RECÔNCAVO

Nota-se que no período em que se realizou o Dossiê do samba de roda, o mapeamento se expandiu por 33 localidades contemplando 21 municípios. Ao levar em consideração o Programa Território de Identidade,⁴ esses municípios seriam agrupados em Recôncavo (Território 21), Portal do Sertão (Território 19) e Região Metropolitana de Salvador (RMS) (Território 26). No entanto, o aprofundamento das informações levantadas pela equipe técnica do Iphan concentrou-se principalmente no Território 21. Inclusive, grande parte dos sambadores que auxiliaram a pesquisa, com exceção de alguns poucos nomes da RMS e, mais tarde, de Irará, pertenciam à delimitação territorial tratada como Recôncavo.

Levando em consideração o recorte do Programa Território de Identidade, uma vez que o samba de roda se estende por várias regiões da Bahia, percebe-se que os mais de 100 grupos de sambadores associados à Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (Asseba) se encontram nos três territórios citados anteriormente. A participação dos grupos localizados em regiões que ficaram de fora dos levantamentos do Iphan tem, hoje, fundamental importância para a manutenção do principal projeto da Associação dos Sambadores, a Rede do Samba⁵. Desse modo, o reconhecimento

4 Nota-se que o Dossiê é elaborado no ano de 2004 e o Programa Território de Identidade só é implantado na Bahia em 2010. No entanto, no próprio Dossiê a equipe técnica exprime a dificuldade de se trabalhar com a ideia de Recôncavo: “a depender do ponto de vista que se adote, ou seja, geográfico, econômico ou cultural, as definições e delimitações do Recôncavo são muito variáveis. Quanto aos municípios que compõem a região, por exemplo, o número vai de 17 até 96”. (IPHAN, 2005, p. 17)

5 Tendo como ponto central a Casa do Samba de Santo Amaro, a Rede do Samba faz parte de um projeto de articulação dos sambadores que criou 14 casas de

do samba de roda a partir do Recôncavo baiano começou a ser cada vez mais questionado com o passar dos anos.

Irará já pertenceu ao Recôncavo há muito tempo atrás, mas hoje pertence ao Portal do Sertão. E se a associação é Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia, o reconhecimento tem que ser do samba de roda do estado da Bahia e não do Recôncavo. A gente tem muito esse problema nessa política, porque até pro grupo sair ainda tá muito centrado no Recôncavo nos grupos de Maragojipe, Cachoeira, Santo Amaro, Saubara, tá muito concentrado neles. Eu acho que hoje 70% dos grupos que estão não pertencem ao Recôncavo.⁶ (ênfase nossa)

Ao comparar a construção da Rede do Samba com o que seria o Recôncavo e outras regiões que o circundam, percebe-se a sobreposição dessa rede sobre esse conjunto de territórios delimitados por agentes governamentais. No entanto, ao considerar o samba de roda como uma prática tradicional, situada no interior de grupos específicos que mantêm um sistema religioso particular e possuem vínculos de parentesco, talvez seja possível compreender o samba de roda como detentor de uma territorialidade própria.

João Pacheco de Oliveira (1998), ao trabalhar com grupos étnicos e sua relação com o Estado-nação, afirma que a noção de território é o seu principal caminho de análise. “A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial”. O autor aponta que a noção de territorialização deve ser entendida como uma intervenção da esfera política que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto

samba na região do Recôncavo, Portal do Sertão e na RMS, chamadas de “pontinhos de cultura”. Cada casa é responsável por abrigar os grupos de samba de roda que estão em suas proximidades distritais.

- 6 Entrevista com Olívia, coordenadora da casa de samba dr. Deraldo Portela — Irará. Realizada em 29 de novembro de 2013. Entre os principais articuladores da Região do Portal do Sertão, destaca-se Olívia, que acompanha a política de salvaguarda desde o início das atividades.

de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. Por outro lado, o que Oliveira chama de processo de territorialização leva os grupos, alvos das políticas públicas, a se transformarem em coletividades organizadas, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de reestruturar as suas formas culturais. (OLIVEIRA, 1998, p. 55-56)

Oliveira (1998) destaca que, para perspectiva das organizações estatais, administrar significa realizar a gestão do território, dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definir limites e demarcar fronteiras. Nesse sentido, quando um governo pretende colocar determinada ação em andamento, a delimitação de forma precisa da área de abrangência se faz necessária. A política de Estado tende a fazer a ligação inequívoca entre território e cultura. No trato do samba de roda e seus praticantes, esses sujeitos passam a ser como um objeto político-administrativo. Essa é a natureza das políticas estatais.

Trabalhando territorialidade na perspectiva de grupos tradicionais, Paul E. Little (2002) a compreende como um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*. A territorialidade de um grupo está diretamente ligada às contingências históricas vivenciadas, ou seja, qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. No entanto, o autor destaca que outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que nos leva a um leque muito amplo de tipos de territórios com particularidades socioculturais. Para entender a relação particular que determinado grupo mantém com seu respectivo território, Paul Little utiliza-se do conceito de cosmografia definindo-a como:

[...] saberes ambientais, ideologias, e identidades — coletivamente criados e historicamente situados — que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia

de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2002, p. 4)

Dessa maneira, o reconhecimento do samba de roda se deu pela especificidade de sua prática em um território próprio que lhe outorga, a partir de sua experiência histórica, características tão particulares que o diferencia de outros tipos de samba praticados no restante do país. Outro ponto fundamental é a identidade forjada a partir da experiência que sambadores e sambadeiras internalizam em seu território e o transportam para outros espaços. São muitos os exemplos como o caso de Edivaldo Bolagi, que nos conta sobre sua família e formação como sambador:

Então, minha história começa desde adolescente, desde criança, minha história familiar, meus pais são de Cachoeira e Berimbau, onde eu passo desde infância três meses por ano nessas localidades e convivo com esse universo. Em Salvador, adolescente, morando no bairro da Liberdade mexendo com capoeira, no candomblé e o samba tava ali. Minha mãe tinha tradição de caruru, de São Cosme, minha mãe consanguínea, reunia todo o povo do Recôncavo que morava aqui, a gente celebrava. Convivia como um baiano mesmo que no seu convívio tinha ainda seus laços bem amarradinhos.⁷

Nota-se que ao se remeter a seus pais, Edivaldo demonstra que sua mãe tem origem em Berimbau, hoje Conceição do Jacuípe, localizado no Território do Portal do Sertão. Trata-se também de uma questão familiar que influencia gerações, pois alguns dos integrantes dos grupos trazem como herança o contato de seus pais com o samba de roda praticado em cidades litorâneas do Recôncavo.

7 Entrevista com Edivaldo Bolagi, membro do Grupo Samba Gota e coordenador da casa de samba Santa Cruz, em Salvador. Realizada em 21 de outubro de 2013.

A existência do samba em diversas regiões se dá por inúmeros motivos, entre eles o processo de transformação ocorrido na região e que ocasionou fluxos migratórios. No caso do samba de roda de Irará, Olívia demonstra que:

Eu sou neta de santamarense, é lá de Santo Amaro meu avô. Ele era conhecido como Preto e mais jovem ele se mudou de Santo Amaro pra Irará. Ele foi trabalhar na Embasa e passou a ser funcionário efetivo e foi morar em Irará e tornou-se cidadão iraraense e lá constituiu a família dele. E minha avó Zira é iraraense, negra também, é doceira, sambadeira, parteira, lavadeira que antigamente o pessoal era tudo, né.⁸

No caso dos sambadores antigos, há a tendência de, uma vez deslocados de seus contextos tradicionais, buscarem aproximação em outros espaços formando núcleos entre seus iguais. Sobre esse tema, mestre Nelito, nascido em Santiago do Iguape/Cachoeira, nos conta parte de sua trajetória:

Aí vai a gente, mininote lá no Iguape, só que você não tinha uma liberdade diretamente de sambar porque tinha aqueles sambadores do passado que era preconceituoso e não dava liberdade pra gente novo, até por uma questão, medo de perder o espaço pra gente da juventude. Aí vai a gente, vai, vai, vai, aí eu me mudei pra Salvador, mas com o samba já na mente. Eu já era sambador, o que eu não era nessa época era capoeirista, não, mas era sambador. Cheguei aqui (bairro Engenho Velho da Federação — Salvador/BA), morando nessa rua mesmo, era mais ou menos 1954 com minha mãe.

Quando eu cheguei aqui eu encontrei samba de roda que hoje a gente chama de samba de roda, lá pra gente (Recôncavo — Santo Amaro — cantadores de chula) a gente chama de samba corrido. Encontrei esse samba aí que o pessoal brincava.

8 Entrevista com Olívia sambadeira e integrante da equipe de coordenadores da Asseba/Irá. Realizada em 29 de novembro de 2013.

Eu aí fiz o seguinte, comecei a encontrar esse pessoal. Fui num caruru, numa ocasião de Cosme de Farias, eu nunca tinha visto; me dá saudade, não gosto nem de me lembrar de um negócio daquele ali. Aí, lá eu encontrei uma equipe de sambador, toda de santamarense. Só santamarense, e gente de Acupe e Saubara, a onde realmente existe o samba chula. Aí, eu tava com uma equipe minha, dois primos que já moravam aqui também, dois tios e um primo que esse tá no grupo até hoje.⁹

No sentido de buscar uma territorialidade específica e fluida para o samba de roda, tomo como exemplo aqueles sambadores e sambadeiras que, saídos do território de origem, tendem a continuar manifestando suas práticas identitárias. Cito o caso da sambadeira Nega Duda, originária de São Francisco do Conde/BA, que desenvolve o samba de roda na cidade de São Paulo. Outro exemplo é o de mestre Ananias, importante nome da capoeira que, em conversa informal em Belo Horizonte, relatou que saiu de São Félix em meados de 1950 com destino a São Paulo. Desde então, desenvolve seu trabalho na capital divulgando a capoeira e o samba de roda característico do Recôncavo. A partir dessas colocações, observa-se que as fronteiras do samba de roda do Recôncavo podem se expandir muito além das formais fronteiras políticas estabelecidas pelo estado. Além de que, mesmo deslocados dos seus territórios de origem, que Paul Little chamará de *homeland*, os valores ali forjados acompanham os indivíduos que se reterritorializam impregnando esse novo território com suas práticas.

Ao refletir sobre a extensão do samba de roda em um determinado território e até mesmo seus deslocamentos para áreas distantes de sua “origem”, encontro nas reflexões de Haesbaert (2005) uma possibilidade a ser seguida. O autor traz em seus trabalhos uma

9 Entrevista com mestre Nelito, membro do grupo Os Vendavais/Salvador. Realizada em 22 de outubro de 2013. Sambador e capoeirista, mestre Nelito era aluno de Cobrinha Verde e colega de Gato Preto. É hoje um dos principais mestres de Salvador engajados na promoção do samba de roda.

proposta integradora, ao levar em consideração, como hipótese, a possibilidade de articular as dimensões política, simbólica e econômica. Propõe discutir a complexidade dos processos de (re)territorialização em que indivíduos e grupos estão envolvidos. Para isso, a multiterritorialidade aparece como uma resposta ao processo identificado como “desterritorialização”.¹⁰ Para ele, a desterritorialização seria uma espécie de mito desenraizador, incapaz de reconhecer o caráter imanente da (multi)territorialização, um processo espacialmente descontínuo e complexo vivido na contemporaneidade.

Haesbaert (2005) defende que os processos de (multi)territorialização precisam ser compreendidos pelo potencial de perspectivas políticas inovadoras que eles implicam. Território tem a ver com poder, tanto no sentido de dominação político-econômica, mais concreto e funcional e vinculado ao valor de troca, unifuncional, proposto pela lógica hegemônica capitalista, quanto no sentido mais simbólico-cultural, de apropriação, carregado das marcas do espaço-tempo vivido, do valor de uso, em que o território é sempre múltiplo, diverso e complexo.

Para o autor, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com os sujeitos que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, empresas ou instituições, como a Igreja ou o Estado. A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois “está intimamente ligado ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”. (HAESBAERT, 2005, p. 677)

Portanto, todo território é ao mesmo tempo funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. Haesbaert (2005) destaca que enquanto grupos dominantes privilegiam o caráter fun-

10 Sobre os conceitos de (re)territorialização e multiterritorialidade, ver Haesbaert (2005, 2006).

cional e mercantil dos recursos, os dominados combinam com igual intensidade funcionalidade (recurso) e identidade (símbolo), mas valorizam mais esse último, enquanto garantia de sobrevivência, uma vez que “perder seu território é desaparecer”. Ao trazer para esse contexto aqueles sambadores que foram levados a se deslocarem para outras localidades e, mesmo assim, continuaram a manifestar o samba de roda como expressão de sua identidade, pode se pensar a construção de um território mesmo em uma concepção abstrata.

A concepção de multiterritorialidade, desenvolvida por Haesbaert, abrange um conjunto superposto de várias territorialidades cuja abrangência pode ir além dos seus limites, um olhar que prioriza as relações desse território com aqueles que se encontram para além ou “acima” dele. Alguns autores reduzem a territorialidade à dimensão simbólico-cultural do território, referente aos processos de identificação territorial. Porém, enquanto imagem ou símbolo de um território, enquanto “abstração”, existe e pode se inserir eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado. Como exemplo, o autor cita a “Terra Prometida” do povo judeu. (HAESBAERT, 2005)

Ao analisar os tipos de territorialidades contemporâneas atreladas à ideia de rede, o autor privilegia uma leitura intermediária entre a que separa claramente território de rede e a que dilui completamente as redes no interior do território. Defende a perspectiva de rede como uma das “invariáveis” constituintes do território, juntamente com os nós (polos) e as malhas. Nesse sentido, o que varia de fato é a composição entre esses três elementos ao longo da história. A partir dessa perspectiva, a própria rede e os fluxos podem se tornar de tal forma dominantes que acabam se confundindo com o próprio território, constituindo o que o autor chamará de territórios-redes.

No que se refere ao debate sobre territorialidade, a rede se coloca como um referencial teórico fundamental, sendo o veículo por

excelência da maior fluidez que atinge o espaço e também o componente mais importante da territorialidade contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Recôncavo referendado pelos sambadores possui outra dimensão que diferencia daquela instituída politicamente pelo Estado. São a partir desses fundamentos que se torna possível compreender as estratégias desenvolvidas pelos sambadores na apropriação do reconhecimento patrimonial e na distribuição das casas que compõem a Rede do Samba.

A caracterização de quais seriam as delimitações do Recôncavo a serem trabalhadas no próprio Dossiê elaborado pelo Iphan (2005) desdobrou-se em um embate entre os grupos do samba de roda. Isso ocorre em relação à reivindicação de grupos localizados em regiões antes consideradas Recôncavo e que cobram a participação dentro do reconhecimento do samba.

Um dos problemas enfrentados ao longo dos últimos anos é relativo às parcerias desenvolvidas entre as prefeituras municipais, as secretarias estaduais e a Asseba, onde órgãos governamentais tendem a levar em consideração a divisão proposta pelo Programa Território de Identidade. Esse é um dos argumentos utilizados pela Asseba para justificar a extensão de um projeto que contemple todo o estado da Bahia e não somente o Recôncavo, entendido hoje como Território 21. Não é possível saber a viabilidade desse projeto considerando sua dimensão para todo o estado, mas a partir da Rede do Samba, a Asseba vem demonstrando que o samba de roda possui uma dimensão territorial maior do que aquela contemplada pelo Iphan em seus estudos. Entre os sambadores entrevistados foram correntes os discursos que buscavam chamar atenção para a existência do samba para além de regiões como Santo Amaro, Cachoeira e São Francisco do Conde:

*Eu tenho uma consideração pra caramba com a região do Recôncavo, porque o samba na verdade surgiu lá, dentro das palhas da cana, dentro daquelas lutas dos escravos, dos negros escravizados, mas o samba se espalhou na Bahia toda. Então, eu acho que a gente deve trabalhar o samba de uma forma que seja o samba baiano na verdade. Porque o samba tá em todos os cantos, o samba tá no sertão, tá aqui no Portal do Sertão, tá em Feira, tá em Santa Barbara, Tanquinho, tá em Mundo Novo. Tem sambador em Mundo Novo que se você sentar pra cantar a chula com os caras é capaz do cara sair todo lapiado de cantar a chula.*¹¹

Nota-se que a difusão do samba de roda pelo estado da Bahia, ocasionada pelo fluxo de negros, trouxe mudanças e adaptações na forma de praticá-lo nas diversas regiões que ele se reproduziu. Existem subdivisões (diferentes estilos) do samba de roda do Recôncavo específicas de cada localidade e, a partir da Rede do Samba, a Asseba tenta dar conta dessa diversidade auxiliando grupos e sambadores em suas diferentes realidades.

O objetivo de refletir sobre os elementos territoriais que guiaram a política de reconhecimento patrimonial é entender que o samba de roda possui uma localização própria e dinâmica, independente de passar por uma construção de projetos políticos ligados a promoção do patrimônio. Ele possui seu recorte territorial que influenciou e foi influenciado pelos processos sociais ali existentes.

O samba de roda do Recôncavo é uma prática que traz consigo características de uma territorialidade responsável pela formação de uma identidade específica a partir daqueles que o praticam e se reconhecem nessa prática. Portanto, é necessário pensar essa organização como algo que carrega uma identidade ligada a um fato

11 Guda Moreno no Encontro de sambadores na Casa do Samba Dona Chica do Pandeiro na Comunidade da Matinha, Feira de Santana, em 25 de novembro de 2013.

social total¹², no qual se mescla religiosidade, sociabilidade, política, brincadeira e ritualidade. Onde, a partir da apropriação das políticas de patrimônio, os sambadores ressignificam sua histórica forma de resistência expandindo suas fronteiras para além do próprio Recôncavo. Esse fato foi evidenciado no processo de revalidação do título de patrimônio nacional, situação que ocorre a cada 10 anos com o objetivo de verificar a continuidade do bem salvaguardado.¹³ Dentro desse contexto, o principal ponto levantado pelos sambadores e sambadeiras era de que o reconhecimento do samba de roda passaria a contemplar não somente o Recôncavo, mas todo o estado da Bahia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação, 2008.

ARANTES, A. A. Ressonância, materialidade e subjetividade: como patrimônio. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

BRANDÃO, M. A. Os vários Recôncavos e seus riscos. *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras*, Cachoeira, v. 1, n. 1, p. 53-56, 2007.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA. 5., 2005. São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP. 2005.

HAESBAERT, R. Concepções de territórios para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha K. (Org.).

12 Arantes (2005) sugere entender o patrimônio em termos etnográficos, analisando-o como um fato social total seguindo a noção de Marcel Mauss possibilitando a desnaturalização dos seus usos nos modernos “discursos do patrimônio cultural”.

13 Sobre o processo de revalidação do título de patrimônio nacional, ver Iphan (2000).

Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: PPGG/UFF; DP&A, 2006.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Os Sambas, As Rodas, Os Bumbas, Os Meus e os Bois: a trajetória da salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil*. Brasília: Departamento do Patrimônio Imaterial. Brasília, 2006.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê de registro do Samba de Roda do Recôncavo baiano*. Brasília: IPHAN, 2005.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: IPHAN, 2000.

LITTLE, P. E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Departamento de Antropologia/ UNB, 2002. (Série Antropologia, n. 22).

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*, n. 4, v. 1, p. 47-77, 1998.

SANDRONI, Carlos. Questões em torno do Dossiê do Samba de Roda. In: FALCÃO, Andréa (Org.). *Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005.

SANTOS, J. T. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2000.

SANTOS, M. A rede urbana do Recôncavo. In: BRANDÃO, M. de A. (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, p. 59-100, 1998.

Cultura e suas demandas pela patrimonialização: sentidos para a antropologia (visual)

Fernando Firmo

CONTEXTOS

Movido pela vontade de continuar meus estudos antropológicos que deram origem à tese de doutorado *Transformações do trabalho e dos trabalhadores do aço* (FIRMO, 2013) cujo contexto é marcado por um grande projeto de desenvolvimento e seus impactos na vida cultural e no processo de trabalho de uma pequena localidade no interior de Minas Gerais, em meu projeto de pesquisa pós-doutoral, fui atrás de outro contexto que revelasse equivalências e distinções. Dos locais pesquisados por mim, primeiro como bolsista Programa Nacional de Pós-Doutores (PNPD) e, recentemente, como professor no âmbito do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, a Vila de Matarandiba, situada na contra costa da Ilha de Itaparica e pertencente ao município de Vera Cruz/BA, chamou minha atenção por várias razões.

Em um primeiro momento meu interesse pela Vila estava relacionado ao fato de que nas proximidades da localidade, ainda em meados dos anos 1960, instalou-se uma indústria mineradora de grande porte, de capital transnacional, que até os dias de hoje, extrai sal-gema da região.¹ Para ser mais preciso, Matarandiba está localizada dentro do território da empresa.² A Vila está cercada, de um lado, pelo mar (e pelos manguezais que se formam ao longo da costa) e, de outro, pelos portões da usina, que mantêm uma guarita na entrada da estrada de terra que dá acesso à Vila, funcionando das 6h às 18h.³ Apesar da forte presença da empresa na localidade, esta não

1 Denomina-se sal-gema o cloreto de sódio, acompanhado de cloreto de potássio e de cloreto de magnésio, que ocorre em jazidas na superfície terrestre. Pertence ao grupo de rochas sedimentares, que são formadas por materiais provenientes de outras rochas e de restos de seres vivos. O sal-gema é extraído pelo método de lavra por solução e pelo método de lavra subterrânea convencional. Na indústria, é utilizado como matéria-prima para obtenção de cloro, ácido clorídrico, soda cáustica, bicarbonato de sódio, nas indústrias de vidro, papel e celulose, produtos de higiene (sabões, detergentes, pasta dental), produtos farmacêuticos, tintas, inseticidas, cola, fertilizantes, corretivos de solos, cosméticos, nas indústrias de porcelana, borracha sintética, no tratamento de óleos vegetais, têxteis, indústria bélica, entre outras. É utilizado no tratamento de água e purificação de gases. A mistura de sal-gema com cloreto de cálcio também é muito utilizada no combate ao gelo e à neve nas estradas dos países frios.

2 Machado (2013, p. 51), em sua dissertação de mestrado, nos diz que: “A Dow iniciou suas atividades na Bahia na década de 1960, com estudos para a exploração das jazidas de sal-gema em Matarandiba, na mesma época iniciou o processo de instalação e de aquisição das terras, incluindo aquelas ocupadas pelos moradores locais, sem o consentimento dos moradores. A Empresa adquiriu cerca de 900 hectares da área total da Ilha de Matarandiba. Este fato tem repercussões diretas sobre o atual déficit de habitação no local, uma vez que os terrenos usados para a expansão de habitações foram apropriados pela empresa”.

3 Assim que a indústria foi construída, essa guarita serviu para controlar o acesso de pessoas à localidade. Sabe-se, pela documentação apresentada em Machado (2013), que durante muito tempo o acesso à Vila dava-se por meio da apresentação de uma carteira de identificação, indicando se o portador era trabalhador da empresa ou morador da Vila.

emprega nem 10% da mão de obra local. (MACHADO, 2013) Empregos indiretos gerados pela mineradora também são pouco expressivos, se resumindo aos atores que oferecem hospedagem e alimentação para os empregados da fábrica. Mesmo assim, sempre me chamou atenção o fato de dezenas de empregados da fábrica movimentarem a Vila durante a semana. O número de operários vem crescendo consideravelmente nos últimos anos. A expansão da única pousada, com a construção de mais um edifício dedicado ao alojamento do operariado da mineradora, é prova desse aumento significativo.

Logo nos primeiros meses de pesquisa, percebi que investigar as relações entre Vila e empresa significava adentrar em um terreno minado. De um lado, encontrei várias histórias delicadas e difíceis de serem comunicadas, do ponto de vista ético e político, que se referem a casos de violência, aumento do consumo de drogas e crimes ambientais (o mais notório talvez seja o aterramento de um canal, ligando a ilhota de Matarandiba à ilha de Itaparica).⁴ De outro, também encontrei aqueles defensores do desenvolvimento, do progresso econômico da Vila que seria alavancado com a empresa: a ligação terrestre da Vila com a Ilha de Itaparica, energia elétrica, saneamento, geração de empregos locais para atender a indústria.

Não demorou muito para entender que esse tema, pelas reações e divisões que ele causava na localidade, me distanciava dos ilhéus. Assim, na primeira fase do trabalho de campo, ao levar os problemas e temas que mais me interessava, descobri que, para acessá-los,

4 De acordo com Machado (2013, p. 51): “Após a compra, a Dow construiu a estrada que ligaria a Ilha de Matarandiba a Ilha de Itaparica. O interesse era apenas garantir o escoamento da matéria prima e para a circulação de máquinas pesadas. A estrada foi feita sem nenhum tipo de estudo dos impactos ambientais da construção; sendo feito um aterramento marítimo em detrimento de uma ponte no canal entre as duas ilhas que cortou a circulação regular de águas e das espécies animais e vegetais. Os impactos ambientais oriundos desse aterramento até hoje não foram apropriadamente avaliados, no entanto é comum ouvir dos pescadores que algumas espécies marinhas deixaram de ser encontradas na região de pesca”.

levaria tempo, e um tempo que não poderia ser medido, pois dependeria das relações de proximidade e confiança que eu viesse a conquistar. Atualmente, esses problemas, em alguma medida, tomam forma, entretanto, precisarei de mais um tempo para estruturar estes conteúdos que me são relatados a conta-gotas.

Paralelo a essa investigação, despontava no horizonte outra frente de pesquisa. Em Matarandiba, ao me apresentar como antropólogo, muitos de meus interlocutores logo queriam narrar com suas próprias palavras o movimento cultural que, nos últimos anos, exigia a dedicação de uma fração do tempo de parte considerável de mulheres, homens, crianças e jovens da localidade.

Em 2008, um grupo de mulheres fundou a Associação Sociocultural de Matarandiba (Ascomat) no intuito de recuperar a memória social relativa a expressões culturais que haviam desaparecido na localidade frente aos processos de modernização trazidos pela empresa e a expansão da evangelização neopentecostal. (MACHADO, 2013) Uma das primeiras ações da Ascomat foi constituir um grupo de pesquisadoras populares que foram responsáveis pela formação do acervo de “objetos da memória” da localidade, bem como pelo resgate, por meio da oralidade, de festividades que caíram no esquecimento ou que possuíam um caráter quase familiar. De acordo com a presidenta da Ascomat, a rememoração foi realizada por meio de entrevistas, nas quais os residentes mais antigos falavam do lazer e das festividades em tempos pretéritos e recentes. Esse grupo de pesquisadoras populares não contava com recursos tecnológicos (gravadores de áudio, filmadoras) e, por isso, anotavam as falas dos(as) entrevistados(as). Essa pesquisa popular realizada pela Ascomat resultou no processo de reinvenção e valorização de vários festejos locais.

De acordo com uma antiga moradora, cada festividade reativa-da demandava um “processo”. A primeira a ser recolocada no calendário festivo da cultura local foi o Terno das Flores. Para a compra das roupas e seus adereços, a confecção das bandeiras ao santo

e a compra de instrumentos musicais, a Ascomat promoveu um leilão à moda antiga: cada morador(a) trouxe um regalo de casa para ser leiloado na praça local. Assim foi feito também em relação aos recursos para reativar o Zé de Vale (uma peça teatral, cantada, que narra as aventuras de Zé de Vale pela Baía de Todos os Santos). Após a reativação de duas festividades, a Ascomat concorreu ao edital do Prêmio de Culturas Populares (do Ministério da Cultura) e foi contemplada com recursos desta política pública cultural. O dinheiro angariado, R\$ 10.000,00, serviu para a manutenção das festividades que haviam sido reativadas e ajudou a reerguer e dar organicidade (termo utilizado pela presidenta da Ascomat) ao grupo de samba de roda da Vila, o “Voa Voa Maria”.⁵

Após quatro anos de trabalho, a Ascomat inaugurou o Ponto de Memória (2012) cujo objetivo é constituir um acervo de Matarandiba, promover as expressões culturais e realizar ações voltadas para a educação sociocultural de crianças, jovens e adultos. Na atualidade, outros festejos também foram (re)inventados, movimentando, sobremaneira, o calendário cultural da Vila e a vida de seus moradores com o Terno das Flores, a Festa de São Gonçalo, o Aruê, o Zé de Vale e o Boi Estrela.⁶ Todos os festejos são alegrados com o grupo de samba de roda da Vila, o “Voa Voa Maria”.

No ano seguinte, em 2013, desembarco no local para iniciar o referido trabalho de campo. Rapidamente sou convidado a colaborar com esse processo de (re)invenção e valorização de expressões da cultura nativa e descartar, por ora, aquela outra frente de pesquisa. Por isso, daqui em diante, cabe refletir o papel reservado à antropologia, disciplina que pratico, nesse processo de reinvenção e valorização das expressões culturais da Vila.

5 É possível ver uma apresentação do grupo em: <https://vimeo.com/130752073>

6 Sobre a Festa de São Gonçalo, produzimos um vídeo, disponível em: <https://vimeo.com/122240557>.

Não detalhei, por meio de uma descrição, cada expressão cultural (re)inventada em Matarandiba, pois no presente texto interessa-me uma reflexão do processo de retomada, (re)invenção e valorização cultural (e o lugar da antropologia visual nesse processo), e não uma etnografia pormenorizada de cada uma dessas práticas culturais. Assim, as questões a serem respondidas nesse momento são: qual o papel que a antropologia assumiu nesse contexto? O que essa colaboração implicou na prática de pesquisa? Para responder a essas questões, primeiro é preciso contextualizar esta colaboração.

Matarandiba entrou na rota de meus destinos etnográficos, primeiro pelo projeto de pesquisa pós-doutoral e, depois, por conta de um projeto de pesquisa e extensão que infelizmente não saiu do papel.⁷ A ideia era conjugar meus objetivos de pesquisa iniciais com os do projeto. Tendo conhecimento da proposta do Ponto de Memória, o objetivo desse projeto de pesquisa e extensão era colaborar com a produção desse acervo cultural. Em nome da equipe do projeto de pesquisa e extensão, fui à Vila e expliquei os objetivos dessa empreitada etnográfica que, no caso, estaria voltada para a produção de registros audiovisuais sobre as expressões culturais mais importantes do ponto de vista local. A Ascomat recebeu-me com entusiasmo, pois de acordo com suas representantes, naquele momento, configurava-se como uma tarefa urgente realizar um registro cuidadoso da cultura local. Com o fim do projeto, antes mesmo de seu início, não podia, simplesmente, ignorar a demanda que eu havia colocado na localidade e que eles acataram como de suma importância. Portanto, senti-me responsável em ajudar nesse processo de registro audiovisual das expressões culturais revividas na localidade.

7 Problemas que dizem respeito, sobretudo, à não liberação de recursos para a execução do projeto.

Durante quase dois anos de pesquisa em Matarandiba, sem abrir mão das técnicas de pesquisa oriundas da etnografia, produzimos juntos um acervo de imagens robusto (atualmente com mais de 20 horas de material), e até então editamos quatro vídeos, curtas-metragens, que dizem respeito à Festa de São Gonçalo, a duas celebrações no terreiro da localidade (um Axé de Caboclo e um Presente a Yemanjá) e ao I Encontro de Samba de Roda da Ilha de Itaparica, realizado pela Ascomat. Em breve, esses vídeos estarão *on-line* na página da entidade: <www.ascomat.com.br> Além desses registros audiovisuais, juntamente com alguns moradores locais, em breve produziremos nossa primeira etnoficção.

Por isso, a antropologia que pratico em Matarandiba é sustentada por um ideal de compartilhamento de poder e, sobretudo, voltada para o investimento no potencial aberto pela configuração da pesquisa etnográfica em torno do elemento audiovisual.

Turner (1982) argumentou que as dinâmicas e os fenômenos, os quais encontramos durante o trabalho de campo, embora sempre em constante mudança, tendem a se tornar estáticos nas representações da disciplina antropológica, muito por conta da rigidez da linguagem escrita. O referido autor criticou o fato de na antropologia, muitas vezes, não conseguirmos sustentar nas etnografias a vivacidade e a abertura da matéria sobre a qual nos debruçamos. Mead (1975) também denunciou esse favoritismo da escrita e sua frieza ao dizer que a antropologia se constituía como uma disciplina por demais dependente da palavra; uma fixação quase devota, para não dizer fetichista, que a disciplina consagra as virtudes da escrita. De acordo com essa autora, chegaria o momento em que não bastaria falar e/ou discursar sobre os seres humanos, apenas descrevendo-os. Cada vez mais, seria preciso mostrá-los, torná-los visíveis para melhor conhecê-los.

Morphy (1994, p. 119) afirmou ainda que a antropologia visual corria o risco de se tornar um campo de estudos limitado à análise de filmes e fotografias, cada vez menos empenhado em levar a sério

as possibilidades de utilização do audiovisual na pesquisa antropológica. Novaes (2014), dolorosamente, ainda aponta tal constatação dos autores acima, ao falar da antropologia como uma disciplina que ainda se faz e se reconhece quase que exclusivamente por meio de palavras. No entanto, como afirma essa autora, uma das características do texto verbal é que só é possível enunciar uma palavra por vez. Já com as imagens estamos diante de uma percepção simultânea de múltiplos tipos de elementos, pois “as imagens são o resultado de sensações visuais que nos chegam como um todo”.

O vídeo e a fotografia, enquanto artefatos, produtos culturais, são vias de acesso privilegiadas para os objetivos a que a antropologia se propõe, já que assim como mitos, rituais, vivências e experiências, o audiovisual condensa sentidos, dramatiza situações do cotidiano, representa e rerepresenta a vida social. Por isso, o audiovisual possui uma qualidade sinestésica que nos permite comunicar o sentido de uma experiência corporificada, a qual está para além das possibilidades da documentação escrita ou da narrativa oral. (MACDOUGALL, 2006) Ensaios fotográficos, registros, registros audiovisuais e filmes etnográficos têm a capacidade de “recriar contextos específicos, dramáticos, em que forças culturais são, em última instância, expressas”. (MACDOUGALL, 1998, p. 262-263)

No entanto, nesse caso específico, não se trata apenas de um olhar visual, com vistas a produzir resultados que carreguem a mesma potencialidade antropológica de um texto escrito. Trata-se, primeiro, de utilizar o audiovisual como a tessitura que liga o etnógrafo ao grupo etnografado; uma possibilidade de produzir dados (não apenas do ponto de vista científico, para a academia) para o próprio grupo. Por isso, para a produção de registros audiovisuais voltados para a Vila de Matarandiba, a utilização da metodologia, conhecida como “antropologia compartilhada”, impôs-se como condição *sine qua non*.

Aqui, o sentido de antropologia compartilhada que reivindico guarda semelhanças com as experimentações realizadas no continente africano por Jean Rouch (1989, 1995), que instituiu essa

perspectiva metodológica, na qual o antropólogo abre-se em relação aos sujeitos que compõe sua pesquisa, a ponto de desconstruir a ideia de autoridade etnográfica em função de uma intersubjetividade, de um mesmo plano de imanência, entre o antropólogo e os sujeitos que ele convive em seu trabalho de campo. Para se chegar a uma antropologia compartilhada, o próprio Jean Rouch destacou a câmera participante: expressão dada pelo antropólogo-cineasta francês para se referir à estratégia desenvolvida inicialmente por Robert Flaherty na realização de *Nanook of the North* (1922). Por câmera participante, Jean Rouch refere-se à dinâmica de apresentar para nossos interlocutores em campo o material registrado e favorecer o diálogo acerca do que deve ser filmado, quem deve ser filmado, como, quando, onde... Além disso, praticar essa metodologia exige de mim um contato prolongado com o grupo filmado, estabelecer relações de proximidade com os sujeitos da pesquisa, a criação de uma *mise en scène* a ser filmada, a participação de membros do grupo em cada etapa do processo de filmagem e um *feedback* constante (projeção e devolução do material para o grupo filmado).

Inspirado pela antropologia compartilhada, minha prática de pesquisa assumiu um caráter político, de engajamento, já que os registros produzidos até então podem servir a diferentes finalidades na Vila (como material pedagógico, prova da vivacidade de práticas da cultura popular da Vila para o Estado, acervo...). O registro visual de práticas culturais, especialmente, de elementos ligados à cultura material, cumpriu seu papel na história da antropologia.⁸ O valor

8 Como coloca Catarina Alves Costa em sua tese de doutorado: “Desde sempre, parecem ter existido em paralelo duas grandes formas de usar este instrumento, a câmara de filmar: a do *registro puro* do real e a da construção, a partir destes mesmos registros, de uma *representação*. No ano em que se inventa a câmara de filmar, em 1895, Félix-Louis Regnault, na senda dos objetivos traçados para o uso da nova técnica pelos seus inventores, os irmãos Lumière, filma uma mulher Wolof a fazer um pote de barro, para a *Exposition Ethnographique de l'Afrique Occidentale*, em Paris. Regnault via a câmara como um instrumento de laboratório, que podia fixar eventos humanos transitórios ou com movimen-

do filme enquanto registro ganhou importância, a partir do momento em que se verifica uma percepção da aceleração da mudança social, sobretudo, após a II Guerra Mundial. Nessa época, vários projetos ligados à ideia de arquivo são desenvolvidos. Entre eles, sobressaem-se documentos visuais seguindo concepções específicas, regras muito bem definidas que, como declarou Koch (apud LOIZOS, 1993, p. 196), “devem conter apenas os fatos diretamente relacionados com o tema, sem nenhum embelezamento, efeitos emocionais ou outros efeitos usados pelos filmes de ficção”. Podemos dizer que “havia uma crença ou convicção de que os documentos” produzidos “em planos fixos, cronológicos, com um olhar ao detalhe e ao processo ganhavam uma validade que lhes dava o estatuto daquilo a que Foucault chamava *documento*”. (COSTA, 2011, p. 169)

Seguindo na discussão sobre o estatuto do registro enquanto “documento etnográfico”, outro aspecto importante no período pós-guerra se refere ao peso dos museus desde o início do século XX, que criaram uma obsessão com a cultura material como forma de representar “sociedades”. Assim, a importância dada pela antropologia à cultura material está intimamente ligada à importância do visual ou do visível como metáfora. Trata-se, nas palavras de MacDougall, (1997, p. 227) “[...] de objetos visíveis que tem exercido grande fascinação aos produtos e indicadores de cultura, mas os expositores falham pois acreditaram que eles poderiam adquirir uma nova função, nos museus, como metáforas para a antropologia.”⁹

No entanto, se entre nossos ancestrais totêmicos ele foi utilizado dentro de uma ideologia salvacionista (COSTA, 2011), na qual o mais importante era registrar culturas em desaparecimento,

to para futura análise, prevendo que a etnografia só poderia adquirir a precisão da ciência através deste tipo de artefactos”. (COSTA, 2011, p. 168)

9 [...] de “visible objects, having exerted great fascination as the products and indicators of culture, but failing as expositors of it, began to acquire a new function, in museums, as metaphors for anthropology”. (MACDOUGALL, 1997, p. 227)

em extinção,¹⁰ na acepção que fazemos, não utilizamos do registro para atestar o resgate (por meio imagético) de uma prática cultural quase extinta, que deve ser preservada em um museu para estudos futuros, e sim, para comunicar a vivacidade de expressões culturais, seu caráter estético-político. Assim, o registro, desse ponto de vista, transmuta-se em algo mais, já que se trata de um registro da experiência do protagonismo político de uma localidade, de sua luta simbólica pela retomada de suas tradições, da construção de uma memória social que sirva como exemplo pedagógico e político para as gerações futuras. Portanto, registrar representações culturais na Vila de Matarandiba, é constituir junto com a localidade, um acervo visual de suas experiências como pesquisadores-populares que (re) inventam e dinamizam as expressões culturais locais.

CULTURA E SUAS DEMANDAS PELA PATRIMONIALIZAÇÃO

Cumprido a tarefa de explicitar de que modo o registro audiovisual é utilizado e pensado no contexto de Matarandiba, chegou a hora de conectá-lo a um horizonte mais amplo, a saber, de sua importância nas demandas locais de patrimonialização de determinadas práticas culturais. Desse modo, a temática na qual se insere essa discussão guarda semelhanças aos problemas colocados por Carneiro da Cunha (2009) ao analisar questões relativas ao direito intelectual sobre conhecimentos tradicionais, a partir da distinção entre cultura e “cultura”.

10 Na verdade, dentro do chamado “filme etnográfico” [...] cabem tanto o material de pesquisa (*research footage*), que serve uma recolha específica – no caso de Margaret Mead, o estudo do comportamento e dos usos do corpo em Bali ou na Nova Guiné – quanto o material de registro (*record footage*), que serve para produzir documentos com vista a futuras pesquisas, a estabelecer um arquivo ou até à exibição no museu etnográfico, junto aos objetos. (MACDOUGALL, 1998, p. 181) Nesse tipo de recolha, a atitude não é a de descoberta à medida que se filma, mas antes a da constatação. (COSTA, 2011, p. 169)

O uso entre aspas permite tratar desse conceito considerando a apropriação nativa de um paradigma, até então, caro à teoria ocidental. Na tentativa de dar mais precisão conceitual à noção de cultura, a autora sugere que o uso entre aspas se refira a contextos em que a consciência de uma “cultura” “atuaria como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373) Importa colocar que se estamos tratando de “cultura” como instrumento de afirmação (em que a performance é fundamental), e como invenção, o registro audiovisual se apresenta como uma maneira de dar visibilidade aos diferentes pontos de vista em uma “conversa” (GONÇALVES, 2007) que passa a incluir novos participantes. Por isso, acredito que o registro audiovisual que anunciei aos ilhéus soou a eles como um modo eficaz de tecer relações com a sociedade mais ampla, especialmente, o Estado, dada a importância que a imagem assume no mundo contemporâneo. Já que, como anunciou Gonçalves (2010b), nos dias atuais, o crescente interesse pela visualidade estaria construindo um mundo “superpovoado por imagens”, no qual as relações sociais passariam justamente por mediações imagéticas como uma nova forma, por excelência, de concebermos e nos apropriarmos do mundo ao redor.

O registro audiovisual, tendo intencionalidade didática e política, como é o caso de Matarandiba, sugere uma relação entre imagem e memória, na qual os usos da imagem estejam relacionados a uma necessidade de construir o que Leite Lopes (2011) chamou de uma “memória social forte”. Durante a gravação de festividades como o São Gonçalo, entre as falas das participantes, sobressaía a importância de filmar o festejo para que os mais jovens pudessem “guardar e repassar a tradição”, para não mais se esquecerem dela. Nesse sentido, os registros audiovisuais auxiliam os mais jovens a aprenderem sobre sua própria cultura. E, de acordo com as palavras da presidenta da Ascomat, por tudo que passaram, estão aprendendo que a continuidade de suas tradições depende de um trabalho imagético e educativo bem feito. Nesse sentido, as expressões culturais

“repaginadas” (como gostam de dizer os ilhéus ao narrarem o caráter inventivo de sua cultura) ganharam uma versão mirim e, pouco a pouco, estamos construindo um acervo (áudio)visual de cada uma.

Assim, a Ascomat aposta no trabalho de registro audiovisual como instrumento pedagógico e político. Como instrumento político, seu grande objetivo é de transformar em documento capaz de provar para as agências estatais competentes que suas demandas pela patrimonialização de suas expressões culturais são legítimas, já que cumprem uma série de requisitos que envolvem essa noção do ponto de vista jurídico e antropológico.

Assim, o artigo 216 da Constituição Federal de 1988 aponta para um conceito de patrimônio cultural como os bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade e à memória dos distintos grupos sociais que compõe a sociedade brasileira. Essa definição jurídica de patrimônio possibilita salvaguardar as motivações identitárias, históricas e culturais que levam os diversos coletivos de pessoas a agir em prol da defesa, valorização e promoção de bens culturais que se sobressaem como signos portadores de significados representativos de tempos, fatos, personagens, lugares, saberes, técnicas e artefatos. Por isso, como um tipo de atributo coletivo, o patrimônio cultural torna-se um elemento central na construção identitária e, simultaneamente, é a própria materialização da identidade de um grupo/sociedade que pode se tornar objeto de políticas culturais.

Do ponto de vista antropológico, para vários autores o patrimônio faz recordar o passado; trata-se de uma manifestação, testemunho, invocação, convocação de um tempo pretérito. Nesse sentido, o patrimônio cultural pode adquirir a função de (re)memorar acontecimentos importantes; daí sua relação com a memória. Nas memórias, residem aspectos que a população de dada localidade reconhece como elementos próprios da sua história, do espaço onde vivem, das paisagens naturais ou construídas. Por isso, as ações de valorização de um patrimônio podem reforçar elos afetivos que

possibilitam aos cidadãos perceberem-se como “sujeitos da história”, plenos de direitos e deveres. A partir do momento em que um grupo se dispõe a preservar e divulgar os seus bens culturais, realça-se sua cidadania, identidade e um ethos que tangencia tudo aquilo que distingue a existência dos grupos no interior de uma sociedade. (VELHO, 2007) Desse modo, torna-se necessário ultrapassar a barreira construída ao longo dos anos por um conceito limitador de patrimônio, que o colocou como um tema distante, que diz respeito a sujeitos e objetos elevados, elitizados, relacionado a bens materiais de valor monetário, o que poluiu o sentido do conceito, colocando-o como algo privado e restrito a poucos. Ao valorizarmos o conhecimento que um coletivo tem de si mesmo, sobre o meio material em que vive, sua própria existência acaba-se, ampliando o conceito de cultura ao abarcar também as maneiras do ser humano existir, pensar, se expressar, bem como as expressões simbólicas dos seus saberes, práticas artísticas e cerimoniais, sistemas de valores e tradições.

Por isso, a memória social legitima a identidade de um grupo, recorrendo, para isso, ao patrimônio. (ARANTES, 1984) Nessa perspectiva, o patrimônio expressa a identidade histórica e as vivências de um povo. Ele pode contribuir para manter e/ou preservar a identidade de uma nação, um grupo étnico, tradicional. Trata-se da herança cultural do passado, vivida no presente, e transmitida às gerações futuras. Assim, é preciso repensar a posição ideológica que imperou em nosso país (do patrimônio como algo da elite, classificado e reconhecido unicamente por este grupo) e valorizar o patrimônio que é, antes de tudo, local. Pois o patrimônio diz respeito às pessoas que vivem ou viveram em determinada localidade; às formas com que se relacionaram entre si e com outros grupos, com a imaterialidade e materialidade a seu redor; às suas percepções de mundo.

É preciso ressaltar que as demandas pela transformação da cultura em patrimônio nos mostram a urgência em apostar nas ações e iniciativas locais que visam registrar e tornar públicos seus bens

culturais. Da perspectiva teórica que compartilho, o patrimônio cultural diz respeito às pessoas que vivem ou viveram em determinada localidade; às formas com que se relacionaram entre si e com outros grupos sociais, com a imaterialidade e materialidade a seu redor; às suas percepções de mundo. Para muitos autores da atualidade, não há sentido em valorizar um patrimônio que não seja reconhecido por aqueles que vivem a seu redor. (TAMAZO, 2002; ARANTES, 2006; GONÇALVES, 2007) As ações de valorização de um bem cultural reforçam os elos afetivos que possibilitam aos cidadãos perceberem-se como “sujeitos da história”, plenos de direitos e deveres.

Saliento ainda que a originalidade da contribuição de antropólogos à construção e entendimento da categoria patrimônio cultural reside, talvez, na ambiguidade da noção antropológica de cultura, permanentemente exposta às diversas concepções nativas. Explorando essa direção de pensamento, é a própria categoria “patrimônio” que vem a ser pensada etnograficamente, tomando-se como referência o ponto de vista do outro. Pergunta-se: em que medida essa categoria é útil para entender outras culturas? Em que medida ela nos permite entender o universo social de outras populações? Mais do que um sinal diacrítico a diferenciar nações, grupos étnicos e outras coletividades, a categoria “patrimônio”, em suas variadas representações, parece confundir-se com as diversas formas de vida e autoconsciência cultural. (GONÇALVES, 2007) Como elos de uma corrente ligando presente e passado, transformando o passado em dimensões do presente/futuro, o patrimônio cultural de um coletivo é um dos elementos fundamentais para a construção e a consolidação de memórias sociais que ultrapassam tempo e espaço.

CONCLUSÃO

Se, inicialmente na antropologia, a ênfase foi colocada no modo como o vídeo podia ser usado na pesquisa antropológica (HOCKINGS, 1975),

tempos depois, MacDougall defende que a contribuição das imagens é mais teórica do que metodológica. Assim compreendido, o vídeo etnográfico constitui um tipo de sistema visual e a antropologia visual passa a ser uma antropologia dos sistemas visuais ou, mais ainda, das formas culturais visíveis. (MORPHY, 1994) Cada vez mais, vídeo e fotografia são percebidos não apenas como meios de registros (áudio) visuais de dados para a antropologia, mas como dados em si mesmos, que carregam intencionalidade. (MORPHY; BANKS, 1997) Na antropologia, o registro audiovisual foi e é entendido, em certas correntes da tradição antropológica, dentro de um campo de operações técnicas e não no mundo das ideias e teorias. A descrença com que vídeo, fotografia e mesmo a cultura material foram vistos em certos períodos da história da antropologia relacionava-se, no caso inglês principalmente, com uma associação entre os usos dessas ferramentas e um passado positivista que a antropologia moderna fez questão de se livrar. (LEWIS, 1997)

Agindo da maneira descrita neste texto, procuro levar a sério a tarefa de transformar os problemas que nossos interlocutores nos colocam em etnografia. Portanto, utilizo o audiovisual para explorar a dimensão corporificada de uma série de lugares-eventos, celebrações, ritos, festividades e memórias que constituem o patrimônio cultural a ser valorizado, registrado e documentado na Vila de Matarandiba. A atenção volta-se para as formas através das quais tal patrimônio é publicamente representado, seja através da cultura material, seja através da cultura imaterial — memória, narrativas, performances, rituais coletivos, bem como através de eventos cotidianos nos quais matéria, memória, trabalho e cultura se encontram. Trabalhando nessa perspectiva, é possível dar um sentido pragmático e teórico para a antropologia (visual) a) elaborando documentos audiovisuais, que podem servir a várias finalidades para este coletivo (educacional, cultural e política); e b) refrigerando a discussão sobre patrimônio cultural, ao pressupor ganhos teóricos relacionados a sua definição conceitual, partindo de uma perspectiva etnográfica,

de perto e de dentro, levando em conta a teoria popular e a importância social que memórias, lugares, saberes, festas e celebrações adquirem localmente. Pois, em última instância, em termos teóricos, nosso maior objetivo, nesse caso específico, é alargar a concepção do que vem a ser patrimônio cultural: uma das grandes tradições da antropologia no que tange a desestabilizar, por meio do trabalho de campo, conceitos previamente estabelecidos.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, A. A. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- ARANTES, A. A. O Patrimônio Cultural e seus usos nas cidades contemporâneas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 26., 2006. Goiânia. *Anais...*, Goiânia: UFG/UCG, 2006. p. 1-12.
- BANKS, M.; MORPHY, H. *Rethinking Visual Anthropology*. London; New Haven: Yale University Press, 1997.
- BIELLA, P. The Design of Ethnographic Hypermedia. In: BIELLA, P. *Anthropological Filmmaking in the 1990s*. New York: The Institute, Inc, p. 293-341, 1993a.
- BIELLA, P. Beyond Ethnographic Film: Hypermedia and Scholarship. In: *Anthropological Filmmaking in the 1990s*. New York: The Institute, Inc., p. 131-176, 1993b.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimento tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, M, *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.
- COSTA, C. A. *Camponeses do cinema: a representação da cultura popular no cinema português entre 1960 e 1970*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia da Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 2012.
- FUNARI, P. P. *Arqueologia e patrimônio*. Erechim: Habilis, 2007.

FLAHERTY, R. Como filmei Nanook do Norte. In: *Catálogo Fórum Doc BH 15 anos*, v.1, p. 1-8, 2011.

FREIRE, M. Jean Rouch e a invenção do Outro no documentário. *Revista Doc On-Line*. Revista Digital de Cinema Documentário, v.3, p. 51-61, 2007.

GONÇALVES, J. R. *Retórica da perda*: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

GONÇALVES, J. R. *A antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Gramond, 2007.

HIKIJ, R. S. Jean Rouch compartilhado: premonições e provocações para uma antropologia contemporânea. *Revista Iluminuras*, Porto Alegre, v. 14, n. 32, p. 113-122, jan./jun. 2013.

HIKIJ, R. S; CAFFÉ, C. *Lá do leste*: uma etnografia audiovisual compartilhada. São Paulo: Humanitas, 2013.

HOCKINGS, P. (Org.) *Principles of visual anthropology*. The Hague: Mouton, 1975.

LEITE LOPES, J. S. Memória e transformação social: trabalhadores de cidades industriais. *Revista Mana*, v. 17, n. 3, p. 583-606, 2011.

LEWIS, E.D., (Org.) *Timothy Asch and ethnographic film*. London: Routledge, 2004.

LIMA, T. A. Chá e simpatia: uma estratégia de gênero no Rio de Janeiro oitocentista. In: *Anais do Museu Paulista*: São Paulo, 1997, p. 1-32.

MACDOUGALL, D. *Transcultural cinema*. Princeton, N.J: Princeton University Press. 1998.

MACDOUGALL, D. *The corporeal image*: film, ethnography, and the senses. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006.

MACHADO, R. *Um olhar etnográfico sobre a reconstrução da memória social de Matarandiba*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

MARKS, L. U. *The skin of the film*: intercultural cinema, embodiment, and the senses. Durham, NC: Duke University Press, 2000.

- MORPHY, H. The Interpretation of Ritual: Reflections from Film on Anthropological Practice. *Man*, v. 29, n. 1, p. 117-146, 1994.
- NOVAES, S. 2014. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Dossiê Imagem, pesquisa e antropologia, v. 3, n. 2, 2014.
- ROUCH, J. & F, E. Conversation between Jean Rouch and Professor Enrico Fulchignoni. In: *Visual Anthropology II*. New York: Routledge, 1989, p. 265-301.
- ROUCH, J. & F. The camera and man. In: HOCKINGS, P. *Principles of visual anthropology*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1995, p. 44-61.
- SZTUTMAN, R. Imagens Perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 115-124, 2005.
- TAMAZO, I. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios*. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 2002. (Série Antropologia).
- VELHO, G. Patrimônio, negociação e conflito. *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios*. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 249-262.
- POSTMA, M. (Org.). Reflecting visual ethnography: using the câmera. In: *Anthropological research*. Leiden: CNWS, 2006.
- TURNER, V. *From Ritual to Theatre: the seriousness of human play*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

O “imaterial” enquanto representação: inventário dos ofícios tradicionais do Centro Histórico de Belém/PA

Larissa Maria de Almeida Guimarães

A cidade torna-se “patrimônio histórico e cultural” por uma série de fatores estruturados a partir de conceitos advindos da arquitetura, história, geografia, antropologia, sociologia, filosofia e artes. Não sendo uma atribuição intrínseca, a ideia de patrimônio é construída juntamente com a (re)significação (e por vezes reestruturação) da ideia de cidade. Enquanto política de estado no Brasil desde pelo menos 1937,¹ a questão do patrimônio (CHOAY, 2011) é constantemente discutida e problematizada dentro e fora da instituição federal que, no curso de sua própria história, problematizou-se conceitual e metodologicamente.

O Inventário dos Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém,² na cidade de Belém (estado do Pará),³ desenvolvido pelo

1 Quando da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), por meio da Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937.

2 Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Ofícios Tradicionais do CHB.

3 Para o presente trabalho, foram utilizados: a) relatório final; b) cadernos de fichas; e c) mapas referentes ao INRC Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém (CHB). Para fins deste artigo, as informações obtidas dizem respeito à

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), através de sua Superintendência no Pará (Iphan/PA), em 2010, visou realizar apurado levantamento, mapeamento e coleta de informações sobre os diversos ofícios e modos de fazer realizados no espaço circunscrito no dito Centro Histórico de Belém (CHB),⁴ constituído pelos bairros da Cidade Velha e da Campina. O inventário voltou-se para “[...] a pesquisa, documentação, difusão e promoção de práticas e expressões culturais populares que caracterizam esses bairros, aqui *abordadas* especialmente pela perspectiva dos ofícios tradicionais”. (CHB, 2010, p. 11) O intuito foi realizar um amplo levantamento das referências culturais⁵ relacionadas aos ofícios observados nessa porção da cidade que também é conhecida como “Comércio” (especialmente o bairro da Campina).

Importante frisar que a pesquisa é anterior à legislação de tombamento nacional do CHB, através da Portaria do Ministério da Cultura (MinC) nº 54, de 8 de maio de 2012, a qual homologa o tombamento do Conjunto Arquitetônico, Urbanístico e Paisagístico dos Bairros da Cidade Velha e Campina, no município de Belém, no estado do Pará. Desse modo, a noção espacial que permeia as significações sociais

realização do trabalho e aos resultados finais mais gerais, não sendo focados casos, pessoas ou situações específicas. O material encontra-se disponível para consulta pública na biblioteca da Superintendência do Iphan no Pará, localizada na cidade de Belém (capital do estado).

- 4 Em 3 de maio de 2011, o tombamento do CHB é aprovado pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do Iphan, contando com cerca de 3.500 edificações. Antes do tombamento, eram 23 bens tombados em nível federal na cidade de Belém, com cerca de 800 imóveis protegidos. (informações extraídas do site <http://www.ufpa.br/cma/verosite/historico.html>).
- 5 Por referências culturais “se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido [...], [ou] seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados”. (FONSECA, 2006, p. 85-86).

e simbólicas por parte dos pesquisadores tem como parâmetro as leis municipais⁶ anteriores a 2010.

Entre os anos de 1999 e 2003, foi desenvolvido o Inventário Nacional de Bens Imóveis/Sítos Urbanos/Belém (INBI-SU/Belém), pelo Iphan/PA, no qual foi realizado mapeamento arquitetônico do CHB e estudo socioeconômico da população envolvida.

[...] O resultado desse trabalho permite conhecer o perfil dos moradores e daqueles que trabalham na área de estudo, suas expectativas e anseios, além de possibilitar a identificação dos elementos paisagísticos e culturais considerados relevantes pelos entrevistados. Revela também os atributos morfológicos que conferem identidade ao sítio e devem ser preservados, bem como aqueles que os descaracterizam e comprometem sua integridade. (INBI-SU, 2003, p. 9)

Várias informações contidas no INBI-SU/Belém foram utilizadas nas fichas do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém e, entendendo os objetivos do INBI-SU (o qual teve início antes da promulgação do Decreto nº 3.551/2000), pode-se entender o INRC como seu complemento mais estruturado no campo do patrimônio imaterial do CHB.⁷ Além do INBI-SU/Belém, o Dossiê de Registro do Círio de Nossa Senhora de Nazaré (2004) e o INRC Complexo do Ver-o-Peso (2009/2010) serviram de base documental para várias informações e descrições contidas nas fichas.

6 Lei de Desenvolvimento Urbano (Lei nº 7401, de 29 de janeiro de 1988) constitui o conjunto arquitetônico e paisagístico tombado pela Lei Orgânica do Município de Belém, de 30 de março de 1990. Lei Ordinária nº 7709, de 18 de maio de 1994, cria a área de entorno do CHB, delimitado no Plano Diretor do Município de Belém pela Lei nº 7.603, de 13 de novembro de 1993.

7 Passados 10 anos desde a criação do mecanismo de registro e do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Essa porção da cidade, tombada pelo Iphan em 3 de maio de 2012, está ligada à fundação de Belém no século XVII. Sua conformação peninsular faz com que Belém esteja cercada por águas (pela Baía do Guajará e pelos rios Guamá e Maguari), logo o ritmo da maré exerce grande influência sobre a cidade em sua configuração socioespacial, com a presença de uma vasta área portuária. Há também atividades ligadas à dinâmica de suas ilhas adjacentes; além de outras atividades amplamente exercidas no CHB.



FIGURA 1: Centro Histórico de Belém (CHB)

Fonte: Ficha de Sítio (F10) do Centro Histórico de Belém (2010, p. 29).

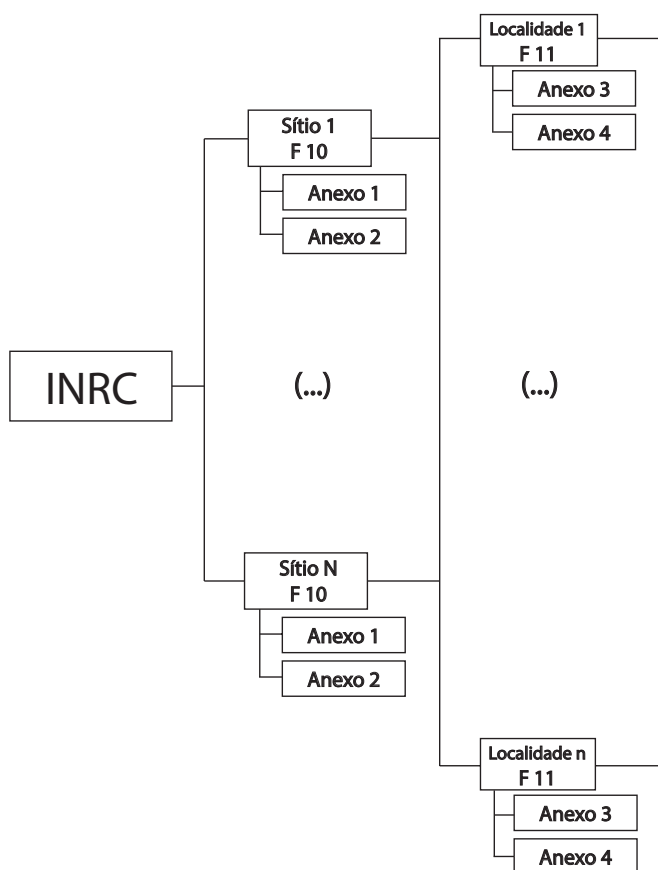


FIGURA 2: Esquema do Inventário Nacional de Referências Cultural para etapa de Levantamento Preliminar
 Fonte: Adaptação do Manual de Aplicação do INRC. (IPHAN, 2000, p. 155)

A espacialidade da pesquisa não se restringiu aos limites previstos na legislação que estabelece o CHB, admitindo ampliar as fronteiras físicas a partir das espacialidades sociais e simbólicas, tendo como referencial os depoimentos de pessoas que trabalham e residem no dito CHB. É possível ver no mapa que apenas uma parte do bairro Cidade Velha está oficialmente dentro do Centro Histórico de Belém, entretanto, esse limite foi ultrapassado na coleta de dados.

O INRC prevê três etapas: 1. levantamento preliminar; 2. identificação; e 3. documentação. Para a organização e desenvolvimento

do trabalho foram criadas fichas-formulários (fichas de identificação, questionários e ficha de campo). Para INRC Oficinas Tradicionais do CHB, foi realizada apenas a primeira etapa, a qual consiste “na tomada de decisão a respeito da delimitação do sítio a ser inventariado, na sua subdivisão em localidades [...], e na reunião e sistematização das informações inicialmente disponíveis sobre o sítio considerado”. (INRC, 2000, p. 36) O sítio é essa área cultural que evoca a pesquisa e onde a mesma será realizada. É indicado que nessa primeira etapa sejam inscritos no “Anexo 3: Bens culturais inventariados” “todos os bens que se incluam nas categorias celebração, edificação, formas de expressão, ofícios e modos de fazer, lugar ”. (IPHAN, 2000)

No total, foram inventariados 55 “ofícios tradicionais” no CHB, separados em ofícios tradicionais no bairro da Cidade Velha (33) e ofícios tradicionais no bairro da Campina (30).⁸

1. Açougue	29. Professor
2. Alfaiate	30. Relojoeiro
3. Antigos vendedores de rua	31. Retífica de motores
4. Arrumador e estivador	32. Restaurador de joias e imagens de santo
5. Banca de revistas	33. Sapateiro/engraxate
6. Banca e revistas	34. Serviços esotéricos e espirituais
7. Barbeiro	35. Serviços de profissionais do sexo
8. Cabeleireira	36. Tacacazeira
9. Calafetagem	37. Torrefação e moagem de café
10. Carpintaria naval	38. Transporte rodofluvial
11. Chaveiro e confecção de carimbo	39. Venda de açai
12. Comando de embarcação	40. Venda de água de coco

8 Alguns ofícios ocorrem em ambos os bairros.

13. Comércio de fogos de artifício	41. Venda de amendoim
14. Confeção de redes de pesca	42. Venda de lanches e de tapiquinhas
15. Confeção e manutenção de velas para embarcações	43. Venda de sal
16. Costureira	44. Venda de artigos afro-religiosos
17. Conserto de óculos	45. Venda de discos de vinil
18. Conserto de sombrinhas e guarda-chuvas	46. Venda de frutas
19. Comércio de ervas medicinais	47. Venda de lanches e refeições
20. Compra e venda de joias, anti-guidades e cautelas bancárias	48. Venda de miudezas/miscelâneas
21. Conserto de equipamentos eletrônicos	49. Venda de quebra-queixo
22. Doceira	50. Venda de tecidos/fazendas e materiais para corte e costura
23. Fabricação de refrigerante guaraná	51. Venda e empunhamento de redes de descanso
24. Fabricação e venda de velas de cera	52. Venda de mercearia
25. Empalhador de cadeiras de madeira	53. Venda em armazinhos, variedades e bazares
26. Ourivesaria	54. Venda em mercearia
27. Pesca	55. Vendedor de óleos e essência
28. Pintura de embarcação	

QUADRO 1 : Ofícios tradicionais do Centro Histórico de Belém (CHB)

Os ofícios foram contextualizados a partir de levantamento *in loco* e entrevistas diretas, das quais foi possível mapear a distribuição dos atores e agentes por setorizações espaciais:

Por meio da observação direta, dos contatos e das primeiras entrevistas, verificou-se que, no caso do bairro da Cidade Velha, mais especificamente na porção relativa à Praça Frei Caetano Brandão, há alguns estabelecimentos comerciais relacionados

à fabricação de velas e outros utensílios de cera. Observou-se também que nesta porção situa-se a sede náutica do Clube do Remo. Na Rua Padre Champagnat, às proximidades da Praça D. Pedro II com a Rua Conselheiro João Alfredo, observou-se também alguns estabelecimentos comerciais criados por imigrantes libaneses e sírios ainda na primeira metade do século XX, o que também foi observado em demais pontos da Cidade Velha e da Campina. Já na Ladeira do Castelo, pequena via que se difere bastante dos contornos socioespaciais característicos desta porção adjacente à Praça Frei Caetano Brandão, verificou-se atividades relativas à pesca, fluviais e marítimas, como a confecção e manutenção de velas para barcos, venda de sal para a conservação de peixes e retífica de motores náuticos”. (IPHAN, 2000 , p. 49)

Os locais acima citados são lugares e logradouros conhecidos na cidade (pelo menos para aqueles que moram, trabalham e frequentam o CHB). Assim, tornam-se importantes pontos de referência no delineamento da cartografia social do CHB. Essa dimensão espacial foi intensamente utilizada para a realização do inventário. As fichas de sítio e de localidades identificam as principais ruas e locais da cidade tidos como referenciais: praças, edifícios, monumentos.

Na Cidade Velha, por exemplo, verificou-se que, às adjacências da Praça Frei Caetano Brandão, encontram-se estabelecimentos comerciais destinados à fabricação e venda de velas e outros objetos de cera, assim como à venda de fogos de artifícios e variedades. Já os barbeiros, o ourives, o sapateiro, os alfaiates, entre outros serviços, situam-se majoritariamente, às proximidades das praças Felipe Patroni e D Pedro II, do Largo de São João Batista e da porção mais residencial da Cidade Velha. Em áreas que possuem forte influência portuária, como na Ladeira do Castelo, nas adjacências das praças do Carmo e do Arsenal e no Porto do Sal, há diversas retíficas e comércios de motores

náuticos, calafates, pintores e carpinteiros navais, além de muitas outras atividades correlatas.

Já na Campina, em meio ao comércio de cd's e dvd's, roupas e pequenos equipamentos eletrônicos, há vários relojoeiros, sapateiros, amoladores e chaveiros, entre outros ofícios reproduzidos nas muitas barracas montadas sobre os logradouros do bairro, também conhecido como Comércio. Em vários imóveis da Campina funcionam desde barbearias até o restauro de imagens de santo. Já nos segmentos mais residenciais não há tantas barracas distribuídas pelas ruas e o comércio de produtos cede lugar, majoritariamente, aos serviços como alfaiataria e empunhamento de redes. (IPHAN, 2000, p. 12-13)

No CHB convergem interpretações difusas sobre o conceito de cultura e de patrimônio: o patrimônio histórico e cultural erigido sobre miscelâneas de possibilidades em um espaço constituído por agentes e atores diversos. A ideia de cultura popular (e de massa) emerge especialmente quando aspectos materiais e imateriais estão tencionados discursiva e conceitualmente. (FONSECA, 2005; LIMA FILHO, 2009; SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012) O dito “popular” remete antes a um recorte de classe (e capital cultural) dos agentes e atores situados no CHB, do que a expressões de uma dita cultura popular ou folclórica. Esses aspectos exigem discussão aprofundada que poderá ser realizada em outro momento. Para a discussão atual, o interesse principal é perceber a representação do CHB e de elementos culturais a ele atribuídos (tanto materiais quanto imateriais).

Para Canclini (1987, p. 3),

[...] Quase nunca dizem por que o periférico é importante, que processos sociais atribuem às tradições uma função atual. Não conseguem reformular seu objeto de estudo de acordo com desenvolvimento da sociedade onde os eventos culturais raramente têm as características que define e valoriza o folclore. Não são produções manuais ou artesanais, tampouco estritamente tradicionais (transmitidos de uma geração a outra), como também não circulam pela tradição oral, não são anônimos, nem

se aprendem e se transmitem fora das instituições ou de programas educativos e comunicativos de massa.⁹

No Centro Histórico foram inventariados 88 bens culturais, entre celebrações, lugares, edificações, formas de expressão e ofícios. Essas categorias estão presentes no Anexo 3 referente à “Ficha de localidade”, de acordo com a metodologia do INRC. Alguns desses bens aparecem nos dois bairros que representam o CHB. Os bens que se repetem referem-se às categorias de “ofício” e “modos de fazer”. No bairro da Campina foram inventariados 43 bens culturais, enquanto que na Cidade Velha foram 45 bens culturais. Há um equilíbrio na quantidade de bens inventariados e, seguindo a lista exposta anteriormente (ofícios), o modo de categorização auxilia na manutenção desse nivelamento.¹⁰ Desse modo, uso da metodologia do INRC auxiliou para o mapeamento, organização e cruzamento dos dados inventariados no contexto da pesquisa.

Temos então uma esfera do patrimônio que envolve ofícios e modos de fazer. O que é feito e o modo como é feito estão imbuídos de saberes e práticas adquiridos com o tempo, através da vivência, estudo, observação, prática; ou seja, uma profunda imersão no contexto de criação e comercialização. O mundo do trabalho está associado à realização de vários dos ofícios inventariados, sendo difícil dissociá-los. Desse modo, vemos que o universo do patrimônio está permeado por leis, regras e regulamentos que regem relações

9 Casi nunca dicen por qué lo periférico es importante, qué procesos sociales dan a las tradiciones una función actual. No logran reformular su objeto de estudio de acuerdo con el desarrollo de sociedades donde los hechos culturales raras veces tienen los rasgos que define y valoriza el folclore. Ni son producidos manual o artesanalmente, ni son estrictamente tradicionales (transmitidos de una generación a otra), ni circulan en forma oral de persona a persona, ni son anónimos, ni se aprenden y transmiten fuera de las instituciones, o de programas educativos y comunicacionales masivos.

10 Os ofícios listados são classificados enquanto bens culturais.

trabalhistas e de produção¹¹ que não têm o patrimônio como foco primário ou secundário.

Na descrição dos bens culturais inventariados, a referência ao passado é constante. A tradicionalidade dos ofícios inventariados acompanha, por exemplo, a data de fundação de uma loja na qual o ofício é exercido ou a idade com que o profissional iniciou o exercício. O patrimônio cultural é, antes, histórico; e a historicidade do patrimônio acompanha um marco temporal que pode ser relativo, mas nunca inexistente. Como a loja Bechara Mattar, referência na venda de fogos de artifício, que existiu em Belém desde a década de 1940 (esse dado é um dos primeiros a aparecer na descrição da loja). A referência ao ano de início do funcionamento ou de fundação aparece em quase todos os bens inventariados. De certo modo, determinar esse tempo (e o lugar no tempo) legitima o *status* de bem cultural de interesse patrimonial atribuído no contexto do inventário. Ou seja, fora do inventário esses mesmos bens não são necessariamente “bens culturais”; são assim referenciados a depender da conjuntura em que estes mecanismos são acionados.

Os Palácios Lauro Sodré e Antônio Lemos, localizados no bairro da Cidade Velha, datados do século XVIII e XIX respectivamente, são tidos como construções históricas e de importância patrimonial por serem antigos e integrarem o conjunto arquitetônico da cidade, além de serem dois importantes monumentos históricos. Para muitos dos entrevistados no inventário do CHB, ambos os palácios aparecem em diversos relatos por conta de sua contextualização: no Palácio Lauro Sodré funciona o Museu do Estado do Pará e, no Palácio Antônio Lemos, o Gabinete do Prefeito e o Museu de Arte de Belém (anteriormente sediou a Câmara de Deputados); as pessoas que ali trabalhavam/trabalham também foram/são clientes de

11 No caso dos produtores do queijo de minas, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) exerce ostensiva vigilância sobre sua comercialização, restrita ao estado de Minas Gerais. O modo de produção do queijo, no qual o leite de vaca não é pasteurizado, vai de encontro com leis sanitárias brasileiras.

barbeiros, sapateiros, cabeleireiros do CHB. Os trabalhadores do CHB constroem para si e para o mundo acontecimentos que ocorrem nesses espaços a partir das vivências que têm com estes, sejam elas próximas ou distantes. São diversos lugares em um mesmo espaço e essas percepções e interpretações escapam quando se tem uma definição estrita de patrimônio pelos órgãos e gestores públicos (os quais muitas vezes referenciam apenas determinados elementos e estilos arquitetônicos do imóvel — clássico, neoclássico, barroco, eclético etc.).

Um “bem cultural” não nasce bem cultural, tal definição é atribuída por determinados agentes imbuídos de poder para assim categorizá-los e referenciá-los. Nesse prisma, o entendimento do que seja um ofício tradicional foi inventado no contexto na pesquisa: ele não existia antes e provavelmente não mais existe. A imaterialidade é transitória e acionada dentro de um determinado contexto, configurando uma situação dialética: as categorias (ofícios, modos de fazer) servem aos interesses da pesquisa, mas acabam por limitar ao enquadrar, pois o ofício está sendo executado em um determinado momento e por determinadas pessoas não pode ser qualificado ou quantificado *per si*.

O valor patrimonial lhes foi atribuído pela instituição, pelos agentes do patrimônio, em uma conjuntura pré-estabelecida. Sem menosprezar a importância dada pelas pessoas aos seus trabalhos, houve um ímpeto em transformar o universo do trabalho que caracteriza a área em referência cultural de interesse patrimonial. Entretanto, essa iniciativa não está isenta de escolhas e renúncias. A ideia do que seja “imaterial” é uma representação daquilo que é determinado na arena das políticas públicas, na construção da política institucional.

Nada é inerentemente imaterial. Trata-se de um *status* atribuído pela instituição, da derivação até a categorização: o trabalho que adquire *status* de ofício; a partir da ideia de tradicional e de bem cultural torna-se um ofício tradicional. Entretanto, o patrimônio institucionalizado é o espaço em que os ofícios estão circunscritos.

O Centro Histórico de Belém, delineado pela materialidade que norteou seu tombamento, e o levantamento da dinâmica socioespacial no CHB antes informa a situação do próprio CHB. Para a realização de um registro da imaterialidade ou do dito patrimônio imaterial nessa área, se deveria antes mudar o foco de representação da paisagem cultural instituída.

Os ofícios inventariados circunscrevem-se na dinâmica do CHB, sendo possível mapear as diversas territorialidades presentes nas relações de sociabilidade estabelecidas. Logo, o que se definiu enquanto “ofícios tradicionais” têm mais uma significação socioantropológica interpretativa que um termo êmico de uso local. Os ofícios possuem mais “*uma função simbólica, sem serem bens patrimoniais culturais aprioristicamente*”. (CAMARGO, 2002, p. 30)

A ideia de “ofício tradicional” pode, aparentemente, denotar uma áurea de imutabilidade e ser associada ao artesanato e ao folclore regional, mas vai além: simboliza a estreita relação dinâmica entre a materialidade e a imaterialidade, um sentido mais amplo, das relações humanas e sociais. O CHB constitui-se enquanto uma paisagem cultural (*kulturlandschaft*)¹² pelas persistências e resistências materiais e imateriais, ressignificadas e ressemantizadas constantemente pelos agentes que ali estão inseridos (estabelecidos e/ou em trânsito).

É possível incluir o morar enquanto integrante do rol de ofícios inventariados, pois morar no Centro Histórico insere-se na dinâmica de convívio do CHB enquanto uma área de referência patrimonial. O morar circunscreve-se também enquanto ação imediata de intervenção junto a órgãos públicos e privados de proteção ao patrimônio. Muitos moradores se denominam e são denominados “agentes do patrimônio”.¹³ As memórias, as histórias de vida, os casos e

12 Termo cunhado por Schlüter (apud RIBEIRO, 2007), no qual define a “paisagem cultural” enquanto a paisagem transformada pela ação do homem.

13 Como a Associação Cidade Velha Cidade Viva, a Associação dos Agentes de Patrimônio na Amazônia (Asapam) e outras.

“causos” contados são a fonte primordial de informação e de construção do espaço do centro histórico.

A dinâmica cultural é a essência empírica e conceitual de constituição dos espaços e suas territorialidades, para os quais as várias esferas de governo, movimentos sociais, organizações da sociedade civil, agentes coletivos e individuais viram seus olhos para reproduzir, redefinir e ressignificar esses espaços e territorialidades. O campo de constituição do patrimônio envolve conciliações e disputas de interesses e valores (polissemia) de onde emergem diversos discursos (polifonia). A memória dos “agentes do patrimônio” também é disputada, negociada, (re)interpretada, ouvida e silenciada.

A memória é seletiva e a cada um é resguardada a tarefa de lembrar e tornar tangíveis acontecimentos regressos. O passado faz-se no presente (HALBWACHS, 2006) e inscreve-se em uma lógica de construções e representações sociais vivenciadas coletivamente. Longe de ser absolutamente subjetiva, a memória individual é também fomentada pelo coletivo e vivida socialmente; compartilhar essa memória e repassá-la constitui-se em uma tarefa de cunho moral, social, histórico e político. Para além de conservar o espírito (ou a essência) das representações, é necessário articular a isso modos de transmissão dessas representações e a dimensão comunicacional emerge nas discussões acerca do que e como se lembrar. (BLOCH, 1998) A tentativa de historicizar o CHB através de entrevistas diretas traz relatos e experiências pouco conhecidas e obliteradas por relatos oficiais (e mesmo oficiosos) de constituição dos espaços. No mundo das representações, algumas verdades se tornam mais verdadeiras que outras (RABINOW, 1986) e o vivenciado acompanha as oscilações dos discursos e, ainda assim, as representações não estão desconectadas das práticas sociais. A constituição do CHB como ele é hoje levou em consideração aspectos advindos do patrimônio material e, na tentativa de trazer o intangível para a esfera pública de valoração, certas memórias foram tonalizadas e encaixadas em uma gramática previamente organizada. Sem contestar

ou desmerecer o trabalho realizado, o que se pode observar é que a memória dos trabalhadores de ofícios tradicionais está estruturada para a constituição do CHB enquanto patrimônio, sem necessariamente que esse patrimônio esteja relacionado ao universo do trabalho.

A memória vivida e a memória herdada (POLLAK, 1992) não são termos opostos, mas conceitualmente evidenciam momentos bem particulares não só da construção da memória histórica e social, mas da memória individual (de cunho subjetivo), criando testemunhos que têm interesses bem fundamentados e lembranças que não necessariamente convergem para o que já está dito e posto.

Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. [...] Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. (POLLAK, 1989, p. 6)

Em seu conceito de lugares de memória, Nora (1993) analisa a correlação entre memória e história nas sociedades contemporâneas. Para o autor, já não existe memória dissociada de história, pois para a sociedade contemporânea a constituição da memória é a constituição de si própria, através da materialização desse passado de forma a estruturá-lo e preservá-lo. Essa conceituação é muito cara no caso do inventário dos ofícios do CHB. A ação ritual humana (TURNER, 1974) confere ao espaço um simbolismo que o transforma em lugar de significado e significação, passando esse lugar a representar uma memória-história através da lembrança e cultura material compartilhadas. Logo, as pessoas adquirem o *status* e o estatuto de agentes e potenciais detentores de um bem que, em perspectiva, é social, histórico e cultural.

Mas como dito anteriormente, o campo de semantização envolve tensões e acordos. As memórias individual, coletiva, social e histórica são passíveis de serem constantemente modificadas e ressignificadas. Problematisando conceitos como tradição, verdade, história e autenticidade, é possível analisar que a transmissão da memória acontece por diversos mecanismos e formas, com as mais variadas finalidades, podendo mesmo ser criada e (re)inventada. (HOBBSBAWN; RANGER, 1984) Para um mesmo fato, é possível haver várias versões (ou vários fatos para uma só versão), e a construção do presente pelo passado (e vice-versa) se dá por uma solidariedade das épocas. (BLOCH, 2001) Essa relação de tempo-espço é relativa, no sentido em que o atual e o que passou não têm, necessariamente, um marco cronológico ulterior, mas antes são constructos humanos que delineiam a narrativa histórica e, dentro desse campo semântico, a memória entra em disputa. Nessa disputa, as memórias selecionadas convergem para a constituição de um CHB difuso, porém pouco problematizado.

Ainda, os ofícios tradicionais do CHB inventariados evocam um tempo em que as relações de produção ainda não estavam amplamente massificadas,¹⁴ uma era embrionária da globalização altamente tecnológica dos meios de produção e de consumo, anterior à indústria cultural massificada e à reprodutibilidade técnica como hoje conhecemos. (ADORNO, 2002) Percebe-se que grande parte dos ofícios tidos como tradicionais são desempenhados por uma pessoa e os produtos que derivam de seu trabalho são realizados passo a passo, individualmente, em estabelecimentos comerciais

14 Para Canclini (1987, p. 243), “o ‘massivo’ é a forma que assumem as relações sociais num tempo em que tudo se massificou: o mercado de trabalho, os processos produtivos, o desenho dos objetos e até as lutas populares. A cultura ‘massiva’ é uma modalidade inevitável do desenvolvimento das classes populares numa sociedade de massas”.

especializados e de pequeno porte.¹⁵ Quando assim, os ofícios são nominados (sapateiro, restaurador, ourivesaria, calafate). Quando não, são tratados como prestação de “serviços” (como serviços de profissionais do sexo, serviços esotéricos) e “vendas” (venda de disco de vinil, venda de artigos afro-religiosos, venda de quebra-queixo).

Ao mesmo tempo, os ofícios setorizam os espaços onde ocorrem, havendo diversas pessoas que desempenham o mesmo ofício em uma mesma rua ou em locais muito próximos. A objetividade em quantificar os ditos bens culturais advém do registro do patrimônio material ao tentar, insistentemente, classificar o intangível e categorizá-lo a partir de referentes estabelecidos. Ao categorizar, são atribuídos valores e elementos que não acompanham a dinamicidade cultural, reflexos da institucionalização do termo antropológico cultura.

Percebe-se que as categorias contidas no Anexo 3, ao tentarem auxiliar, acabam se tornando frágeis, pois não dão conta da diversidade de informações inventariadas. Tomando o caso do Sindicato dos Estivadores e Trabalhadores em Estivas de Minério do Pará, essa organização foi descrita enquanto forma de expressão no Anexo 3; a escolha por essa categoria se deu pela sua atuação durante as festividades do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em que uma grande queima de fogos na Praça dos Estivadores é realizada quando da passagem da Santa pela referida praça. O Sindicato em si não é uma forma de expressão, mas a categoria foi acionada para descrever um evento realizado pelo sindicato em um determinado momento de uma dada festividade. Como descrito no Manual de Aplicação do INRC:

Formas de expressão. Formas não-lingüísticas de comunicação associadas a determinado grupo social ou região, desenvolvidas

15 Em contraposição às lojas de departamento, nas quais o espaço total da loja é setorizado para atender diversas demandas, não havendo especialidade definida. Por exemplo, em uma mesma loja é possível comprar produtos de limpeza e livros.

por atores sociais (individuais ou grupos) reconhecidos pela comunidade e em relação às quais o costume define normas, expectativas, padrões de qualidade, etc. Incluem-se nesta categoria o cordel, a cantoria e a xilogravura no Nordeste, diversas variantes do Boi (o boi bumbá, o boi duro, o bumba meu boi, etc.) em várias regiões do Brasil, a moda de viola e a catira no centro-sul, a ciranda no litoral pernambucano, a cerâmica figurativa no vale do Jequitinhonha, etc. Neste caso, serão inventariadas não as linguagens em abstrato, mas o modo como elas são postas em prática por determinados executantes”. (IPHAN, 2000, p. 31)

Segundo essa descrição, o Sindicato não poderia ser considerado uma forma de expressão. Mas a homenagem realizada a Nossa Senhora de Nazaré durante o Círio, sim. Ao tentar descrever, definir e enquadrar certos eventos tidos como importantes, esbarra-se nos limites conceituais das fichas. Assim como os Palácios Lauro Sodré e Antônio Lemos, que são definidos como “edificações”, mas que não deixam também de serem “lugares”.

Dentre os ofícios inventariados, o de alfaiate é um dos que está se tornando cada vez mais escasso devido ao aumento de lojas especializadas em roupas, a falta de interesse de jovens em aprender o ofício e as dificuldades em se ter aprendizes por conta de questões trabalhistas. Já ofícios como arrumador, estivador e calafate persistem nos principais portos. O diagnóstico não envolveu elaborar planos de valorização e manutenção de ofícios em vias de extinção ou de incentivo a ofícios bem estruturados. Isso não significa que medidas de valorização (e mesmo acautelamento) não existam para além da esfera governamental. Há organizações sindicais, de moradores, associações e outros meios de organização da sociedade civil de grande destaque na área.

Ou seja, há persistências e reminiscências que constituem a paisagem cultural (RIBEIRO, 2007), entretanto, essas paisagens são virtuais e contextuais. O inventário do CHB, ao registrar os ofícios e lhes atribuir valor de bem cultural, acionou mecanismos de valoração

institucionais delineados por políticas públicas de patrimonialização. A identificação e o registro documental de trabalhos realizados no CHB que, por conta do inventário, alcançaram o status de ofícios, para logo em seguida, o status quo de bem cultural, marca a tentativa institucional de atribuir valor imaterial à materialidade estabelecida, tentativa esta que exige problematizações constantes.

Desse modo, os ofícios não se tornaram tradicionais por serem desempenhados por um longo período de tempo e passados de geração em geração, nem representam necessariamente aspectos folclóricos ou de uma dita “cultura amazônica”; mas especialmente pelo espaço em que estão circunscritos no contexto de valorização patrimonial do CHB, sendo assim considerados atividades “tradicionais” na área delimitada. Os bens intangíveis são virtualidades que transitam nas categorias e nas definições, e para os quais é preciso estar atento para não incorrer em injustiças e juízos de valores.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BLOCH, M. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: BLOCH, M. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.
- BLOCH, M. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 15-27, 2005.
- CHOAY, F. *O patrimônio em questão: antologia para um debate*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

CAMARGO, H. L. *Patrimônio histórico e cultural*. São Paulo: Aleph, 2002.

CANCLINI, N. *Políticas Culturales em America Latina*. México: Editora Grijalbo. 1987.

FONSECA, M. C. L. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MinC/Iphan, 2005.

FONSECA, M. C. L. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: *Patrimônio Imaterial: o registro do patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário Nacional de Bens Imóveis/Sítios Urbanos - INBI/SU-Belém*. Belém: 2º Superintendência Regional do IPHAN, 2002.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê Círio de Nazaré*. Belém: 2º Superintendência Regional do IPHAN, 2004.

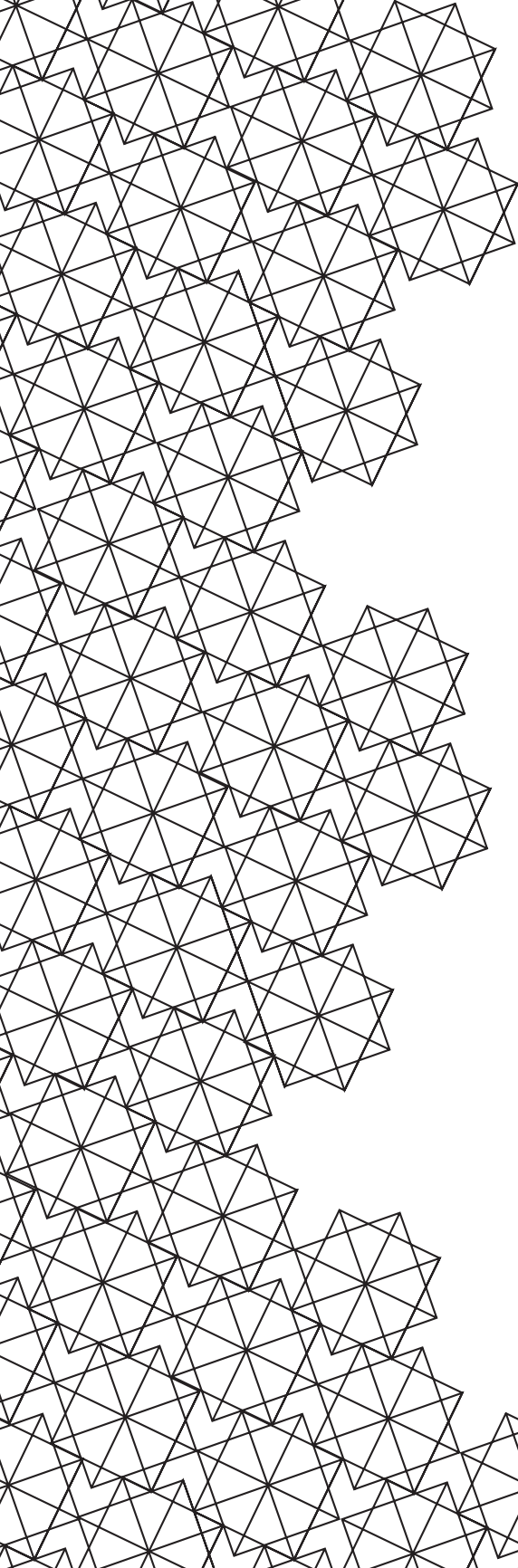
IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário Nacional de Referências Culturais do Complexo do Ver-o-Peso*. Belém: Superintendência do Iphan no Pará, 2010.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Cadernos de Fichas. *Inventário Nacional de Referências Culturais - Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém*. Belém: Superintendência do Iphan no Pará, 2010.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Relatório Final. In: *Inventário Nacional de Referências Culturais - Ofícios Tradicionais do Centro Histórico de Belém*. Belém: Superintendência do Iphan no Pará, 2010.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário nacional de referências culturais: Manual de Aplicação*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

- LIMA FILHO, M. F. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 605-632, 2009.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 6 maio 2016.
- NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. n 10, p. 12. 1993.
- RABINOW, P. Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986.
- RIBEIRO, R. W. *Paisagem cultural e patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007.
- SOUZA FILHO, B.; PAULA ANDRADE, M. de. Patrimônio Imaterial de Quilombolas: Limites da metodologia de Inventário de Referências Culturais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 75-99, jul/dez. 2012.
- TURNER, V. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti Estrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.



PARTE 3

CONTRIBUIÇÕES
ETNOGRÁFICAS PARA
OS ESTUDOS SOBRE
MEMÓRIA SOCIAL
E MANEIRAS DE VIVER
NAS CIDADES

A *chicha*: revisitando uma “sobrevivência”

Maria Alejandra Sanz Giraldo

INTRODUÇÃO

A *chicha*, uma bebida artesanal feita de milho moído e fermentado, nunca fez parte de meu círculo social ou cultural de classe média. Só a experimentaria após entrar na faculdade que ficava no centro de Bogotá. A *chicha* tinha a atração de representar a boêmia e, junto com os colegas da turma, comprávamos por três reais uma garrafa de refrigerante de dois litros enchida do líquido denso e amarelo que bebíamos sentados em algum canto da praça do Chorro de Quevedo. Segundo os relatos populares, essa praça foi o primeiro assentamento dos espanhóis na sua chegada a Bacatá (palavra chibcha para a cidade) e era o lugar de vigilância do Zipa (líder dos Muiscas).¹ Hoje, esse centro histórico e turístico está ocupado por pequenos bares e cafés e é, provavelmente, o lugar onde a venda de *chicha* é mais visível.

1 Os Muiscas são um povo indígena que habita no planalto cundi-bojacense da Colômbia. Sua civilização, surgida aproximadamente no século IV d.C., foi uma das maiores do país na época pré-colombiana, especialmente entre 1200 e 1600 d.C. (CARDENAS; CLEFF, 1996)

Na rua principal que dá acesso à praça se encontram várias lojas que anunciam a venda de *chicha*. Uma delas tem uma placa oficial da prefeitura da localidade da Candelaria que a declara de interesse turístico e cultural pela venda dessa bebida. Dentro da casa colonial, o bar imita um *pub* irlandês. Nas paredes estão pendurados cartazes de bandas de *rock* e de marcas de cervejas de todas as partes do mundo. Nada remitia intencionalmente ao artesanal do processo da *chicha* ou a qualquer rasgo cultural entendido como típico.

Pedi uma totuma² de *chicha* e me apresentei com quem parecia ser o dono do bar, quem manifestou que não daria informação alguma sobre o processo de fabricação da *chicha* porque o governo estava enviando universitários para investigá-los com o fim de fechar seus negócios. Diante da minha surpresa e perguntas querendo saber por que o governo queria fechar as tradicionais chicherias do centro do Chorro de Quevedo, o vendedor começou a relatar várias histórias sobre a perseguição desse líquido desde os tempos coloniais. A razão atual é que, no Plano de Ordenamento Territorial, eles não teriam permissão para a venda de bebidas alcoólicas, mas segundo o vendedor, por baixo daquela regulação estão os interesses das grandes empresas para instalar seus negócios de cerveja e comidas naquela zona turística.

Esse não é um fenômeno novo e as novas regulações fazem parte do grande inimigo dessa bebida perseguida por centúrias: o processo civilizador. O presente artigo visa reconstruir brevemente a história da *chicha* em Bogotá e analisar os espaços que ocupa hoje, observando como essa bebida contém a memória social de um processo de formação de nação desigual e culturalmente injusto. Na primeira parte, revisamos os processos coloniais que levaram a considerar a *chicha* como uma doença espiritual e física. Na segunda, vemos como as proibições não respondiam unicamente a uma questão

2 Casca de um tipo de abóbora seca usada como copo desde épocas pré-colombianas e recipiente típico da *chicha*.

de salubridade senão também a um interesse fiscal por parte da coroa espanhola. Na terceira parte, analisamos como o discurso de nação da época republicana excluía a diversidade cultural e, junto com ela, a *chicha* que lembrava o passado indígena. Na quarta parte, mostramos como os projetos de modernidade atacaram a *chicha* respondendo a interesses econômicos e preconceitos raciais. A seguir, apresento as testemunhas dos que ainda fabricam *chicha* na savana de Bogotá³ para entender o lugar que essa bebida ocupa hoje. Finalmente, observaremos como através da *chicha* se fazem evidentes as desigualdades que acompanham o projeto de nação colombiana e a parcialidade dos conceitos de patrimônio e identidade nos quais se baseia.

CONQUISTA

Em tempos pré-colombianos, a presença de indígenas do grupo linguístico chibcha se estendeu por toda a região central de Colômbia, especialmente nas áreas montanhosas onde se produzia o milho. (PITA, 2012) A *chicha* era a mais importante bebida para essas tribos: aquela com maior grau de álcool era utilizada em cerimônias, enquanto a *chicha* menos fermentada era consumida como alimento. (ALZATE, 2006)

Segundo Adriana Alzate (2006, p. 164), nas culturas andinas existiam vários termos para designar as diferentes formas de beber dependendo da situação social, do fim do ritual e do grau de embriaguez, e existiam diversos tipos de bebida classificados segundo o nível de fermentação de cada uma. Todas essas expressões que manifestavam uma complexidade de práticas foram reduzidas ao conceito espanhol de “borrachera”, termo carregado de implicações negativas. Assim, beber *chicha*, nome que deram a todas

3 Chama-se savana de Bogotá a região compreendida entre a cidade de Bogotá e os municípios próximos.

as bebidas fermentadas, foi considerado um vício pelos colonos e devia ser combatido porque fazia “perder a razão”.

A primeira referência a essa bebida se encontra na crônica de Martin Fernandez de Enciso, escrita por volta de 1550 (RAMOS, 2007, p. 2-3)

[...] Desta mesma farinha de milho cozida em caldeiras e potes grandes em muita agua fazem vinho para beber; e é vinho de muita substancia e bom e de bom gosto. Os índios usam beber dele uma xícara grande quando se levantam sem comer mais nenhuma coisa; e com aquilo vão a seus labores e ficam lá sem mais comer. Os cristãos que estão naquela terra usam o mesmo e dizem que é a melhor coisa que lá há.⁴

Embora os primeiros cronistas escrevessem documentos que atestam as propriedades medicinais dessa bebida, uma vez instalado o regime colonial, a *chicha* foi qualificada como perigosa. Justamente por esse caráter terapêutico que, muitas vezes, incluía a adição de substâncias corporais ou objetos rituais dentro da bebida, fez considerá-la como feitiçaria. (RAMOS, 2007)

Além disso, a *chicha* era por excelência o licor das festas. Como explica Rivair Macedo (2000, p. 230) se referindo às festas pagãs agrárias, desde a Idade Média “A igreja procurou sacralizar tais cerimônias sacrílegas” e, diante da incapacidade de integrar a *chicha*, começou a influir nas decisões políticas para proibi-la. Em 1606, se decretou tosquiar aos indígenas que se encontrarem bêbados, mas para os nativos o ato de se embriagar tinha conotações rituais que os espanhóis não reconheciam. Registrou frei Pedro Simon: “A outro deus chamavam Nencatacoa, esse era deus das bebedouras,

4 “Desta misma harina de maiz cozida em calderas y tinajas grandes em mucha água facen vino para beber; y es vino de mucha sustancia y bueno y de buen sabor. Los indios usan beber dél una grande taza como se levantan sin comer otra cosa ninguna; y con aquello se van a sus labores, y se están allá sin más comer. Los cristianos que están en aquella tierra usan lo mismo y dicen que es la mejor cosa que allá hay.”

pintores e tecedores de mantas [...] não lhe faziam oferecimentos porque diziam que bastava encher-se de *chicha* com eles” (RAMOS, 2007, p. 7)⁵

Durante o regime colonial, os resguardos indígenas foram encarregados à igreja e o uso ritual da *chicha* foi condenado. (VARGAS, 1990) Para Silvia Monroy (2004), com a dessacralização da *chicha* se destruiu uma ordem absoluta baseada no sagrado, o que trouxe uma série de patologias religiosas para legitimar uma ordem de dominação e exclusão.

A *chicha*, por exemplo, pode se ver, numa perspectiva de longa duração, como um objeto ritual que lembra precisamente a perda de ritual. É possível entender esse fenômeno como resultado da implantação de uma normativa cristã que [...] buscava extirpar e desestruturar costumes religiosos diferentes, embora na realidade nunca conseguiu consolidar um sistema simbólico efetivo que substituísse certos elementos possivelmente existentes nas religiões pré-hispânicas (MONROY, 2004, p. 75)⁶

Um dos grandes paradoxos desse processo foram as proibições instauradas desde o século XVI que impediam, por um lado, aos indígenas se vestirem como espanhóis, ter armas ou cavalos e, por outro lado, reproduzir suas práticas rituais e ostentar objetos de tipo mágico-religioso. (VARGAS, 1990) Esse processo estendido além da religião significou uma perda de identidade ao invés

5 “A otro dios llamaban Nencatacoa, este era dios de las borracheras, pintores y tejedores de mantas [...] no le hacían ofrecimientos porque decían le bastaba hartarse de *chicha* con ellos.”

6 La *chicha*, por ejemplo, puede verse, en una perspectiva de larga duración, como un objeto ritual que recuerda precisamente la pérdida de ritual. Es posible entender este fenómeno como resultado de la implantación de una normativa cristiana que... buscaba extirpar y desestructurar costumbres religiosas diferentes, aunque en realidad nunca se logró consolidar un sistema simbólico efectivo que sustituyera ciertos elementos posiblemente existentes en las religiones prehispánicas.

da reapropriação efetiva de uma nova, o que causaria várias patologias sociais, entre elas, o vício.

Para Anthony Giddens (1993), baseado nas ideias de Freud, nas sociedades pós-tradicionais existe uma marcante compulsividade produzida pela ruptura entre a vida teórica e prática, e a vida emocional. Embora esse fenômeno tenha se fortalecido com o Iluminismo do século XVIII, desde a colônia com a religião católica como forma de imposição cultural, a ruptura do sacro já gerava todo tipo de ansiedades diante da falta de esquemas simbolicamente efetivos que deixavam a parte emocional desamparada. (MONROY, 2004)

Para Giddens (1997, p. 87), a imposição da razão sobre a tradição e o costume foi efetiva nas perspectivas cognitivas, enquanto a “forma emocional da tradição foi deixada mais ou menos intacta.” Esse abismo entre a razão e o campo emocional gera um comportamento obcecado e compulsivo que ultrapassa a esfera privada. A repetição, típica da tradição, deixou de estar emocionalmente estimulada, mas ela faz parte central do sistema capitalista. Gera-se, assim, uma compulsividade que desencadeia no que hoje conhecemos como vício.

Levando em conta a análise de Giddens (1997, p. 91), é possível entender como a *chicha* se converteu em um vício. “O progresso do vício é uma característica substantivamente significativa do universo social pós-moderno, mas é também um ‘índice negativo’ do real processo da des-traditionalização da sociedade”. Desenraizada de seu significado emocional e religioso, tirada do campo das tradições reconhecidas, a *chicha* ficou como hábito de repetição sem justificativa, o que provocou uma compulsão para alguns que a consumiam e se tornou um objeto de desvio para a sociedade. Assim, o “chichismo” passou a ser um vício que devia ser erradicado da sociedade.

Durante o século XVII, a igreja se afirmou como o pilar fundamental da sociedade bogotana em espaços tanto públicos como privados. Em resposta à grande repressão e ao controle social, brotaram lugares clandestinos nos quais a *chicha* era consumida. (VARGAS, 1990) As constantes migrações de outras partes do país

alimentaram o crescimento da pobreza, a prostituição e a delinquência. “As autoridades não demoraram em atribuir todos esses “síntomas” de doença social aos indígenas a pesar que constituíam um grupo que se fazia cada vez cada vez menor”. (MONROY, 2004, p. 75)⁷ A *chicha*, completamente separada de sua dimensão religiosa, se associava ainda ao indígena virando símbolo de inferioridade, embora fosse consumida por diferentes grupos sociais e até por personagens das elites espanholas.

Em 1694, o arcebispo Fray Ignacio de Urbina proibiu a bebida sob pena de excomunhão, mas como os indígenas continuavam bebendo, o arcebispo retirou o decreto argumentando que os súditos não dispunham de outra coisa para se alimentar. (RAMOS, 2007; ALZATE, 2006) Assim, a *chicha* conseguiu atravessar o século XVII, sendo amplamente consumida pelas classes populares e se expandindo a outras esferas sociais e espaços de socialização.

Durante o século XVIII, os processos de miscigenação, muitas vezes forçados, fizeram da *chicha* um mecanismo de resistência cultural indígena cuja influência ficou demonstrada ao longo do período colonial. (PITA, 2012) As chicherias se configuraram como espaços de socialização visitados por pessoas de todas as etnias, o que também facilitou o contato interracial. Na metade do século XVIII, as autoridades cientes da expansão dessa bebida intensificaram as denúncias contra a *chicha* que já fazia parte da vida cotidiana das pessoas de todas as classes sociais e de qualquer festividade pública. (ALZATE, 2006) Em 1778, o fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón acusaria a *chicha* de ser a causa principal da desobediência indígena, incentivando a regulação da produção, a proibição do seu abuso e denunciando a adição de outras substâncias nocivas na bebida.

Assim, a *chicha* era um veículo de resistência que, embora não se manifestasse como discurso político, simbolizava as raízes

7 “Las autoridades no tardaron en atribuir todos estos ‘síntomas’ de enfermedad social a los indígenas a pesar de que constituían un grupo que se iba haciendo cada vez más pequeño”.

indígenas que tentavam se invisibilizar. Tanto seu consumo como os efeitos que produzia implicavam uma desordem com respeito aos ideais de recato que exigia a igreja, assim como de trabalho e submissão que pretendia a Coroa.

AMBIGUIDADES FISCAIS

Adriana Alzate (2006) expõe as razões pelas quais essa bebida era tão condenada quanto adorada por diferentes setores da população durante o século XVIII. Embora vários médicos defendessem as propriedades da *chicha*, em geral as elites estavam contra ela por diferentes motivos: um religioso e moral, um de ordem pública, um sanitário e outro econômico. A polêmica sobre essa bebida estaria influenciada pelas ideias do pensamento ilustrado, especialmente no que diz respeito à condição negativa do indígena e do povo.

Geralmente, a opinião oficial considerava a *chicha* a causa principal da desordem pública produzida sob estado de embriaguez e apontava suspeitas de sedição dentro das congregações nas chicherias. Para os eclesiásticos, a *chicha* devia ser erradicada por três razões principais: destruía o corpo, relaxava a moral e, especialmente, favorecia a idolatria. Segundo as autoridades, as chicherias eram lugares que favoreciam o desvio do recato, pois elas também funcionavam como refúgio para viajantes e eram lugares onde homens e mulheres de todas as idades podiam interagir sem regulação, propiciando encontros sexuais de todo tipo sob os efeitos dessa bebida.

Regularmente, aquelas chicherias se achavam nas zonas periféricas onde estavam confinados os indígenas (MONROY, 2004), dado que no século XVIII existiram políticas para tirar as chicherias do centro da cidade. (ALZATE, 2006) Nesses lugares coabitavam amontoados e péssimas condições de salubridade de pessoas e animais, somadas ao cheiro dos potes de barro que continham líquidos em fermentação.

Além disso, a *chicha* era culpada de transmitir múltiplas doenças, dado que a mastigação de grãos de milho era usada para acelerar a fermentação do amido. Outras testemunhas afirmavam que até sangue de menstruações também era acrescentada com o fim de voltar mais desejável à bebida. (ALZATE, 2006)

Um dos maiores inimigos das chicherias foi o fisco. As pressões de arrecadação fiscal por parte da Coroa aumentaram no século XVIII e a informalidade da *chicha* impedia a coleta dos impostos correspondentes. Por outra parte, o negócio do aguardente, um destilado da cana-de-açúcar, estava representando grandes ganâncias fiscais e a *chicha* era um dos seus competidores. Não faltaram, então, os argumentos que culpavam a *chicha* de causar maiores males que os provocados pela aguardente. (ALZATE, 2006)

Porém, existiu uma razão para tolerar a permanência das chicherias durante essa época: muitos dos locais utilizados pertenciam à igreja ou à cidade, o que representava importantes ingressos para ambas as instituições. Assim, se optou por regularizar esses negócios de forma fiscal ou através de multas, o que também implicou muitas dificuldades de controle dado a informalidade da produção. Além disso, brotes de rebeldia contra os altos impostos sobre diversos produtos tiveram lugar, o que gerou certa moderação por parte das pressões governamentais. (ALZATE, 2006)

Vemos então como através da *chicha* se mobilizavam formas de resistência cultural e política diante de decisões que defendiam os interesses das elites. Assim, a política de repressão apontava mais ao controle que a desapareição total da bebida. Os governos, conhecendo sua capacidade de gerar revoltas, tiveram que relaxar várias vezes as pressões. Mas a guerra contra a *chicha* continuaria além da colônia, até o século XX, estimulada por discursos ideológicos excludentes e pelos interesses econômicos do governo e das elites.

O século XIX estaria marcado pela configuração da república. Durante as guerras de independência, outro episódio fatídico condenaria a *chicha*: em março de 1820, o exército do libertador Simón Bolívar sofreu um envenenamento coletivo pela ingestão de *chicha*. O general proibiu a venda pública da *chicha*, mas permitiu a fabricação nas casas para o próprio consumo. (RAMOS, 2007) O panorama da república não mudaria positivamente a condição dessa bebida. De fato, no processo de criação de nação, as ideias do Iluminismo culpariam o passado indígena como obstáculo para o florescimento da civilização no novo mundo, ideias que perdurariam até o final do século XX.

No século XIX, as elites de diferentes partes do país começaram a migrar para a capital para dirigir desde lá seus negócios e fundar novas indústrias. Nessa época, se configurou uma diferenciação social fundamentada nas classes comerciais e, diante do deslocamento dos labores artesanais, os mestiços, cujo projeto de ascensão social se baseava no aprendizado de ofícios, baixaram na escala social e foram obrigados a trabalhar na serventia. (MONROY, 2004) Sendo maior a diferenciação social, a questão dos alimentos foi também um distintivo. Como assegura Silva Santos (2008, p. 33), comer é fundador “da identidade tanto individual como coletiva. Ela se situa dentro de um jogo de distinção e alteridade no qual os homens registram seu pertencimento a uma cultura ou a um grupo”. Assim, a *chicha* será determinante na formulação de identidades marginais. “A bebida se erigiu, então, como um elemento de coesão e integração entre o povo frente à estigmatização que se observou desde a posição das elites e das autoridades”. (PITA, 2012, p. 149)⁸

8 “La bebida se erigió, entonces, como un elemento de cohesión e integración entre el pueblo llano frente a la estigmatización que se observó desde la posición de las élites y de las autoridades”

Porém, essa mesma resistência fez com que a ordem hegemônica se encarregara de propagar a ideia de que a sobrevivência da *chicha* era a causa da inferioridade étnica e cultural da emergente nação. (MONROY, 2004) Essa ideia de sobrevivência remete ao conceito dos antropólogos evolucionistas que argumentavam que nas sociedades mais avançadas persistiam tradições que remetiam ao passado primitivo. (CASTRO, 2005) Para a sociedade colombiana de final do século XIX e começos do XX, aquelas sobrevivências eram problemáticas não só porque tornavam óbvia a fraca evolução da sociedade, mas também porque também influenciavam os comportamentos e até os aspectos biológicos da composição racial.

Assim, o processo de industrialização foi um dos mais difíceis para a *chicha*. Novamente se fortaleciam as razões políticas e econômicas para acabar com ela, agora alimentadas ideologicamente pelo pensamento ilustrado no qual a tradição era um problema que gerava atraso e irracionalidade. Dessa forma, a configuração da nação colombiana estaria marcada pela exclusão dos povos indígenas e afros pela ideia de que a miscigenação tinha gerado uma raça pouco apta para o trabalho e o progresso. Como Ruben Oliven (2006, p. 18) aponta, era “o processo de unificação nacional que acompanha a formação do Estado e que, além de centralizar o poder, tem se mostrado historicamente contrário á manutenção de diversidade regionais e culturais”. A história da *chicha* revela essa perseguição contra a diversidade cultural e racial que caracterizou o processo da nação colombiana.

COLÔMBIA MODERNA

Para começos do século XX, a Colômbia estava diante da urgência de se integrar na economia global com a exportação de café. Teve então que focar em fortalecer um povo de operários desnutridos, doentes e preguiçosos. Desde tempos coloniais, o estado de embriaguez

era associado ao estado de ócio. Para Alzate (2006, p. 175), o lazer era uma

[...] característica das sociedades ‘pré-estatais’ frente ao trabalho: neste tipo de sociedades se labora o mínimo para satisfazer as necessidades vitais básicas; o resto do tempo se dedica a atividades conviviais [...] necessários para a reprodução e a manutenção do grupo. Por tanto, era necessária uma grande força do governo para obrigar aos sujeitos a trabalhar para produzir mais do que necessitavam e converte-los em tributários⁹

As estratégias por parte do governo para transformar a classe operária em bons trabalhadores incluíram fortes campanhas de biopolítica.

Como descreve Santiago Castro-Gomez (2007), desde a metade do século XIX, a opinião dos médicos foi fundamental. O doutor Jimenez López defendia a tese do argentino Carlos Octavio Bunge, que considerava a mistura das raças desvantajosa para a seleção natural e a melhoria do tipo populacional. Para Jimenez, o caso colombiano era ainda mais problemático, devido ao fato de que os Muisca eram um povo “‘degenerado precocemente’ devido ao uso ritual de bebidas fermentadas como a *Chicha*”. (JIMÉNEZ, apud CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 46)¹⁰

Entre as sugestões de biopolítica propostas por Jimenez, se encontrava a implementação de um sistema de higiene, sobretudo feminina; um controle forte sobre a alimentação; a proibição do consumo de bebidas fermentadas, especialmente da *chicha*; um reforço

9 “[...] característica de las sociedades ‘pre-estatales’ frente al trabajo: en este tipo de sociedades se labora lo mínimo para satisfacer las necesidades vitales básicas; el resto del tiempo, se dedica a actividades de convivialidad...necesarios para la reproducción y la pervivencia del grupo. Por lo tanto, era necesaria una gran fuerza del gobierno para obligar a los sujetos a trabajar para producir más de lo que necesitaban y convertirlos así en ‘tributarios’.”

10 “‘degenerado precozmente’ debido al uso ritual de bebidas fermentadas como la *chicha*.”

na educação física das crianças e jovens; e a melhoria nas condições dos trabalhadores. Mas para atacar o mal desde suas raízes, não só Jimenez, mas outros dos seus colegas sugeriam povoar o país com descendentes preferivelmente de tipo alemão para melhorar a raça e o caráter dos trabalhadores. Existia a ideia de que a miscigenação racial implicava em uma miscigenação moral, que trazia a degeneração tanto biológica quanto social. Outra postura científica da época acreditava que era desde o fator sociocultural que a tragédia biológica podia ser resolvida. Essa vertente enfatizava nas campanhas de educação e higienização, assim como em um forte controle sobre a sexualidade para ajudar a seleção natural. (CASTRO-GOMEZ, 2007)

De uma forma ou de outra, a *chicha* ficou no olho das disputas. Se fosse pelo lado biológico, a *chicha* recordava as raízes de um povo diminuído pela sua adição. Se fosse desde a perspectiva social, gerava a embriaguez nos trabalhadores e desviava seu comportamento. Ambas as posturas acusavam a falta de higiene dos processos com os quais era feita a bebida. Assim, ficou claro desde o saber científico que a *chicha* embrutecia, e esse preconceito tomaria força em meados do século XX quando novamente seria proibida.

Talvez seja ou não uma coincidência o fato de que os protagonistas da nova arremetida contra a *chicha* seriam justamente os alemães, protótipos da raça desejada, donos das fábricas de cervejas abertas no final do século XIX. Essas empresas seriam um dos mais importantes enclaves para modernizar a cidade. A cerveja industrial tinha como público objetivo as classes populares, mas o consumo da *chicha* era forte demais dentro dos operários, além de que se fazia impossível competir contra os preços da bebida artesanal que era muito barata.

Em 9 de abril de 1948, foi assassinado, em praça pública, o mais forte candidato do Partido Liberal para a Presidência da República, Jorge Eliecer Gaitán, que era quem prometia acabar com a oligarquia colombiana e representava os interesses da classe trabalhadora. Sua morte causou o que se denominou de Bogotazo: a revolta popular que

trouxe uma onda de incêndios e saqueios na cidade e que inauguraria a época da violência bipartidista em Colômbia. “Esse espetáculo de incêndios e depredações veio operar como catalizador da percepção que considerava que a *chicha* era geradora de insânias, ao longo prazo, e no instante como desinibidora de paixões tal como aconteceu em El Bogotazo”. (RAMOS, 2007, p. 11)¹¹

Foi essa a desculpa utilizada para proibir definitivamente a *chicha*, inclusive a nível nacional. Contudo, deve ser considerado que os interesses arrecadadores afloraram com o crescimento da indústria da cerveja. Grande parte da decisão de proibir legalmente a *chicha* foi estimulada pela união entre esses novos empresários e o governo, que ainda era incapaz de cobrar efetivamente impostos às chicherias.

A Bavaria, uma empresa de cerveja que tinha sido fundada em 1897 pelo imigrante alemão Leo Kopp, produziu as cervejas No más *chicha* e Cerveza higiênica para atacar também, desde o campo simbólico, o seu pior inimigo. Segundo os entrevistados para esse trabalho, o governo subsidiou a cerveja El Cabrito para poder competir também com preços contra a *chicha*.¹² Finalmente, as múltiplas campanhas de estigmatização que asseguravam com autoridade médica que a *chicha* embrutecia as pessoas (o que basicamente significava que as fazia estúpidas e inúteis para o trabalho) e causava uma série de doenças pela falta de higiene na sua preparação, conseguiram dar a estocada final na popularidade da bebida. A cerveja virou a nova bebida do povo e símbolo de progresso e de industrialização. (RUIZ; AGUILAR, 2011)

É importante esclarecer aqui que a *chicha* gerava tanto adição quanto a cerveja, a aguardente e o *whisky*, esta última a bebida por

11 “Ese espectáculo de incendios y depredaciones vino a operar como catalizador de la percepción que consideraba que la *chicha* era generadora de insanias, a la larga, y en un instante como deshinibidora de desfogues pasionales tal como aconteció en El bogotazo”.

12 Entrevista a Mario Sanz, médico, em 4 de fevereiro de 2014. Don Julio, produtor de *chicha*, em 20 de janeiro de 2014, Chía.

excelência das elites no século XX. Porém, o governo estava pronto para atacar a *chicha* e defender os outros tipos de álcool, evidenciando que os motivos não eram unicamente sanitários. Interesses econômicos e preconceitos sociais e raciais se escondiam sob a luta contra essa bebida.

A CHICHA HOJE

Embora a *chicha* possa ser comprada em outros lugares da cidade, o bairro La Perseverancia tem uma centralidade na história dessa bebida pela sua proximidade com a cervejaria Bavaria, e por ter-se consolidado como o bairro operário por excelência cuja identidade está baseada no movimento dos trabalhadores.¹³ La Perseverancia foi povoado no final do século XIX por migrantes camponeses que se assentavam perto das fábricas para conseguir trabalho. Em 1909, Leo Kopp, proprietário de Bavaria, comprou um terreno perto da fábrica para que os seus trabalhadores tivessem um lugar para construir as suas casas, e descontava dos salários deles o dinheiro necessário para esse fim. Assim, a história do bairro ficou fortemente ligada à presença do dono da cervejaria (RUIZ; CRUZ, 2007) ao ponto de se converter em um santo popular. Segundo a lenda, São Leo, como é chamado pelos crentes, faz milagres especialmente de tipo econômico. Seu túmulo no cemitério central tem uma estátua de bronze em forma de pensador. O rito consiste em deixar a seus pés algumas flores de oferenda e falar os desejos nos seu ouvido. (GALVIS; AGUILAR, 2011)

Parece então paradoxal que os trabalhadores da fábrica, os principais consumidores de cerveja e os que santificaram seu patrão, fossem também os que conservariam como parte da sua identidade a produção da *chicha*. Mas o costume de fazer e beber *chicha* na

13 Entrevista a dona Tere, bairro de La Perseverancia. Bogotá, em 23 de janeiro de 2014.

esfera privada andou se transmitindo de geração em geração e, em 1993, durante greve geral das fábricas de cerveja de todo o país, a produção da *chicha* voltou à vida pública, especialmente nos bairros dos morros orientais da capital, tradicionalmente operários. (RAMOS, 2007) Assim, a *chicha* ressurgiu como o símbolo de resistência que sempre foi.

Mauricio Archila (1986, p. 221), no seu artigo sobre a imprensa obreira, mostra como a luta contra os vícios foi um tema recorrente nos jornais. Naqueles de corte anárquico ou socialista, o consumo de álcool era desestimulado porque enchia as bolsas dos opressores. “O obrero que bebe aguardente é um escravo tributário do governo que explota e envenena ele”,¹⁴ anunciava um desses jornais publicado em 1925. A *chicha*, pelo contrário, nunca pertenceu aos burgueses e nunca foi industrializada, nem sequer foi tributada para servir os interesses dos poderosos.

Para Nelson, um jovem universitário de família camponesa que estava comprando *chicha* na loja do Chorro de Quevedo, o preço da produção da *chicha* é tão baixo que não gera interesse produzi-la industrialmente. Eu acrescentaria que o peso simbólico da bebida era tão forte que nenhum empresário respeitável da Bogotá republicana e conservadora gostaria de carregar o estigma. A cerveja alemã era muito mais acorde aos ideais ilustrados desejados.

Hoje, o bairro La Perseverancia se encontra golpeado por uma onda de insegurança pública. São comuns os relatos de assaltos na zona, o que tem construído um estigma sobre seus moradores. Mas antes de visitar La Perseverancia, achei na porta da minha casa muitas informações sobre essa bebida. Mais perto e presente do que imaginava, a *chicha* era preparada pelas senhoras de Chia, a cidade subúrbio de Bogotá na qual eu morava.

14 “El obrero que bebe aguardiente es un esclavo tributario del gobierno que lo explota y envenena”.

Magdalena, uma dessas senhoras, nasceu em Pacho, Cundinamarca, um vilarejo a duas horas da capital e antigo assentamento da cultura Muisca. Ela aprendeu de sua mãe a preparar a bebida que ainda hoje é usada para hidratar os camponeses que trabalham por jornadas nos sítios. Segundo Magdalena, os jornaleiros bebem uma totuma de *chicha* antes de começar a trabalhar e, na metade da manhã, mais uma junto com batata salgada. Para Magdalena, a *chicha* dá força para trabalhar, mas também é usada para as festas. Lá em Pacho, o líquido é deixado para fermentar em potes de barro, durante seis dias se for para consumo nutricional, e até por duas semanas se for para celebração. Na sua casa, Magdalena prepara *chicha* em tinhas de plástico para qualquer reunião familiar.

Fanny, outra senhora de Chia, também prepara a *chicha* em tinhas de plástico na sua casa, mas diferente da Magdalena que prepara a *chicha* com farinha de milho pronta, ela utiliza milho pelado e moído. Fanny nasceu na planície oriental da Colômbia em um vilarejo do Casanare que fica a mais de 12 horas de Bogotá, onde sua bisavó aprendeu dos próprios índios a preparar a *chicha* “antes de que acabaram com eles os espanhóis”. Eles mesmos fizeram os potes de barro nos quais se fermenta a bebida ainda hoje lá no sítio da sua mãe.

Enquanto ambas as mulheres me falam da preparação da *chicha* — porque só as mulheres preparam a *chicha*, segundo o confirmaram todas e todos os entrevistados —, descobri histórias de vida marcadas pela violência e desigualdade, pela negação do indígena e pelo olvido do campo. A *chicha* sempre acompanhando os marginalizados contra a correnteza e as imposições coloniais que ainda hoje regem um país cuja configuração de nação esteve marcada pela exclusão, como temos visto nesta pesquisa.

“Sempre tentam foder aos pobres”, diz don Julio, vendedor de *chicha*, um octogenário oriundo de Boyacá, (estado ao norte de Bogotá e também centro Muisca), quando fala da última proibição da *chicha* que favoreceu os grandes empresários. Don Julio lembra

quando a polícia entrava na sua casa materna, derramava a *chicha* e confiscava os utensílios. Com humor, me conta que a estratégia adotada contra as inspeções era enterrar os potes de barro no chão das casas camponesas, e que escutou a história de uma mulher que, na falta de tempo para esconder a *chicha*, não teve outro meio que tampar os recipientes com tecido de palha. Quando o policial entrou para inspecionar, pisou na palha e caiu dentro da *chicha*, conta don Julio, rindo.

Um fato comum relatado por todos os entrevistados foi o caráter indígena da bebida qualificada por todos como “ancestral”. A memória social está presente: ninguém ignora sua origem; a ideia de ancestrais remete imediatamente a formas tradicionais e a presença das gerações passadas; e existe um discurso crítico sobre essa história plasmada na bebida.

Uma segunda incidência nas entrevistas é que a forma de preparação da *chicha*, bastante complexa e com tantas variantes como famílias, é transmitida de geração em geração por mulheres. Os homens a consomem, mas têm proibição de agité-la porque a cortam. “Só uma pessoa pode meter a mão na preparação. Os homens podem ajudar a moer, mas uma vez no fogo só uma mão a toca”¹⁵, diz Fanny. Magdalena também menciona que ninguém de mau caráter pode preparar a *chicha*, pois segundo ela, a *chicha* ficaria que nem baba. O caráter mágico ainda rodeia essa bebida. Mas o que preocupa don Julio é que as novas gerações não querem aprender a prepará-la: “hoje os meninos e as meninas não querem aprender isso. Não gostam nem de toma-la, então isso perde a herança”¹⁶

Contemporânea a don Julio, dona Tere é a mais famosa vendedora de *chicha* do bairro La Perseverancia. O dia que eu fui visitar dona Tere, La Perseverancia não parecia um bairro particularmente

15 “Solo una persona puede meter mano en la preparación. Los hombres pueden ayudar a moler, pero una vez en el fuego solo una mano la toca”

16 “ahora los niños y niñas no quieren aprender eso. No les gusta ni siquiera tomarla, entonces eso se pierde la herencia”.

perigoso. Na rua ao norte da praça de mercado, há somente meia quadra subindo, encontramos um cartaz que dizia: “Vende-se *chicha* para levar”.¹⁷ Na esquina da casa, uma placa de cerâmica com a foto de uma velhinha, dona Tere, e um texto que informa que ela produz *chicha* há mais de 50 anos. Sob a placa, um grafiti: “A *chicha* persevera”, fazendo referência ao nome do bairro e de novo ao caráter de resistência dessa bebida.

Ao abrir a porta, reconheço-a no instante. Ela me cumprimenta como se já me conhecesse, fala com familiaridade e responde a todas minhas dúvidas. Os que mais compram *chicha* de dona Tere são os universitários, o mesmo público identificado pelo vendedor de *chicha* no Chorro de Quevedo. Mas também existe um grande público tradicional. Uma jovem de uns 15 anos chega na loja para comprar uma garrafa de 1,5 litros para sua avó que está doente. A avó foi aconselhada a beber *chicha* para combater a anemia. A jovem diz não beber *chicha*, mas certifica que sua avó toma *chicha* “de toda la vida”. Dona Tere menciona várias propriedades medicinais da bebida e garante que é muito boa para dormir bem.

Dona Tere se lembra também do tempo das proibições, mas diz que no bairro sempre se tomou *chicha* porque todos eram liberais, “pela rua 32 todo mundo vendia *chicha*. Agora não mais porque todos esses velhinhos estão no céu ou no limbo”,¹⁸ conta ela. Finalmente, ela adverte que não vai nos revelar a receita da preparação da *chicha*, mas fala que parte do segredo está na incorporação de flores de laranjeira. Essa introdução de ervas começou durante a época da colônia e lembra também as funções mágico-medicinais. (ALZATE, 2006)

A *chicha* teve inimigos tanto no campo simbólico quanto no campo econômico. Uma simples bebida representou durante séculos uma

17 “Se vende *chicha* para llevar”, no painel original.

18 “por la calle 32 todo el mundo vendia *chicha*. Ya no porque todos esos viejitos están en el cielo, o en el limbo”

ameaça para os ideais das elites tanto na época da colônia quanto na era republicana e moderna, que jamais a consideraram dentro do projeto nacionalista. Ainda hoje, a *chicha* tem a capacidade de incomodar alguns e está longe de fazer parte das bebidas das classes dominantes. Legalmente proibida e visivelmente diminuída, não representa mais uma ameaça concreta em termos simbólicos, políticos ou econômicos. Porém, seu maior inimigo é provavelmente o mais perigoso: a falta de interesse das novas gerações por herdar essa tradição de beber *chicha* e de saber fazê-la.

CONCLUSÕES

Em 27 de junho de 2004, Juan Manuel Saiz, neto do ministro da Higiene que promoveu a lei contra a *chicha*, escreveu uma coluna para o jornal mais lido de Colômbia contra o Festival de la *Chicha*, la Vida y la Dicha, celebrada a cada outubro desde 1995, no bairro de La Perseverancia. Segundo Saiz (2004), é

triste pensar que semelhante veneno é hoje de interesse cultural em um país com tanta pobreza, onde frequentemente os homens cabeça de família se bebem a totalidade do seu salário, no caso de ter um, e onde a violência intrafamiliar é pão de cada dia. Chegar a pensar que a *chicha* e a alegria que esta produz são cultura para nosso pobre povo desempregado é algo que não pode rondar a mente dos nossos legisladores e governantes. Só nos falta promover o Dia Mundial do Consumo de Cocaína e exaltar como Patrimônio Histórico as mies de hectares semeadas de coca e amapola que abundam na nossa querida Colômbia.¹⁹

19 “Triste pensar que semejante veneno es ahora de interés cultural en un país con tanta pobreza, donde con frecuencia los hombres cabeza de familia se beben la totalidad de su salario, si es que lo tienen, y donde la violencia intrafamiliar es el pan de todos los días. Llegar a pensar que la *chicha* y la dicha que esta produce son cultura para nuestro pobre pueblo desempleado es algo que no puede rondar la mente de nuestros legisladores y gobernantes. Solo nos fal-

Para Handler (1985, p. 195), “podemos isolar três aspectos de patrimônio: (1) idade combinada com (2) propriedade que é (3) coletiva.”²⁰ A *chicha* poderia ser patrimônio, pois cumpre com as três condições: uma idade maior que muitas das tradições reconhecidas, um conhecimento imaterial, próprio, e uma coletividade ainda vigente que luta para conservar esse saber. Mas a decisão sobre o que deve ser considerado patrimônio responde a disputas simbólicas nas quais se evidenciam as desigualdades de poder. Além disso, o patrimônio passa pelo Estado que o legitima. Finalmente, como afirma Oliven (2006), as discussões sobre as tradições que vão ser consideradas como patrimônio da nação estão carregadas de ideologia e, como vimos, a ideologia dominante ainda não reconhece o valor dessa bebida ancestral.

Ainda quando a *chicha* poderia ser considerada um patrimônio, porque ademais é capaz de ativar fortes traços de identidade e de tradição, a história de perseguições aqui recontada mostra um projeto de nação guiado por ideais excludentes. Depois da Constituição de 1991, o nacionalismo tomou força e junto com ele a procura pelo que seria a essência colombiana. A multiculturalidade foi retomada como conceito definitivo para o país. Direitos e reconhecimentos foram atribuídos aos grupos étnicos. Porém, essas ações jurídicas não conseguem ainda apagar séculos de repressão e negação das presenças indígenas e afros que continuam relegadas.

A Colômbia vai completando o quinto século desde que começaram as repressões da *chicha* e, após ter recompilado a história dela, custa acreditar que ela ainda prolifera. Porém, se como fala don Julio, a tradição não se segue transmitindo, essa bebida estará finalmente condenada. Como explica Silva Santos (2008, p. 34), a industriali-

ta promover el Día Mundial del Consumo de Coca y exaltar como Patrimonio Histórico las miles de hectáreas sembradas de coca y amapola que abundan en nuestra querida Colombia.”

20 “we can isolate three aspects of patrimonie: (1) age combined with (2) proprietorship that is (3) collective.”

zação traz um afastamento das práticas culinárias tradicionais tanto nos processos de produção como nos de consumo, desenraizando estas dos espaços geográficos e condições climáticas.

Este fator se soma ainda a perda de um saber-fazer culinário doméstico, tradicionalmente transmitido por gerações, que resulta também em uma homogeneização do gosto alimentar. Por outro lado, como talvez um efeito adverso dos fenômenos da globalização, observa-se uma (re)emergência das culturas alimentares locais, que se apresenta como uma forma de resistência identitária. (SILVA SANTOS, 2008, p. 34)

Nesse processo de resgate das tradições identitárias, o turismo teve uma grande influência. No texto “Ethnicity, Inc.”, o casal Comaroff mostra como as tradições ressurgiram para se apresentar como distintivos de autenticidade diante dos turistas, o que permite não somente o reconhecimento simbólico senão também entradas econômicas para grupos historicamente oprimidos. Segundo o vendedor do Chorro de Quevedo, muitos turistas vão lá para experimentar a *chicha*. Essa história sinuosa da *chicha* pode ser muito atrativa em termos de autenticidade para dar um impulso a essa bebida e, finalmente, depositar ela em um lugar de seguridade legislativa. A lei que proíbe a *chicha* nunca foi derogada, mas a perseguição é pouca porque a dimensão simbólica foi suficientemente apagada e a venda e arrecadação de licores industriais compensa em termos fiscais o pouco consumo dessa bebida artesanal.

É claro que a *chicha* nunca será o que era em tempos pré-colombianos, mas ela contém uma memória social. Ao falar dessa bebida, desde o processo de preparação até as anedotas de vida, é possível reconstruir os caminhos marginais que a identidade indígena percorre na savana de Bogotá. Mas não se trata somente de uma questão étnica. Esse saber, transmitido de geração em geração, narra uma história de desigualdades e de repressão cultural. A história de um povo que, mesmo com seus símbolos desacralizados e enfrentando

uma desestruturaco total de sua ordem, resiste com “sobrevivências” tão fortes como a *chicha*.

REFERÊNCIAS

ALZATE, A. La *chicha*: entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Revista Historia y Sociedad*, Medellín, v. 12, p. 161-190, nov. 2006.

ARCHILA, M. La otra opinión: la prensa obrera en Colombia (1920-1934) *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá, v. 13-14, 1986.

CARDENAS, T.; CLEFF, J. *El páramo ecosistema de alta montaña*. Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos, 1996.

CASTRO, C. (Org.) *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CASTRO-GOMEZ, S. Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934). *Nómadas*, Colombia, n. 26, abr. 2007.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. *Ethnicity, Inc*. Chicago: Chicago University Press, 2009.

GALVIS, H. AGUILAR, A. De paso por la necrópolis. Encuentros con el más allá en el Cementerio Central de Bogotá. *Revista de la Universidad de La Salle*, Bogotá, n. 54, p. 229-237, 2011.

GIDDENS, A. *A transformao da intimidade*. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

HANDLER, R. On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec’s Patrimoine. In: STOCKING JUNIOR, G. W. *Objects and others: essays on museums and material culture*. Wisconsin: Madison, 1985. p. 192-217.

MONROY, A. S. Los gozos del arrabal: la permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá . *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, v. 18, n. 35, p. 73-91, 2004.

OLIVEN, R. G. *A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PITA, R. Sustento, placer y pecado: La represión en torno a la producción y el consumo de *chicha* en el nororiente neogranadino, siglo XVIII. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Bogotá, v. 17-2, 2012.

RAMOS, O. G. Avatares de la *chicha*. *Poligramas*, Colombia, n. 26, p. 1-16, 2007.

RIVAIR MACEDO, J. *Riso. Cultura e sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/São Paulo: Editora da UFRGS e Editora da UNESP, 2000.

RUIZ, L. CRUZ, E. *La perseverancia: barrio obrero de Bogotá*. Bogotá: Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2007.

SAIZ, J. M. *Contra la chicha*. 2004. Disponível em: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1588915>>. Acesso em: 27 jun. 2015.

SILVA SANTOS, L. A. *O corpo o comer e a comida*. Um estudo sobre as práticas corporais e alimentares no mundo contemporâneo. Salvador: EDUFBA, 2008.

VARGAS, J. *La sociedad de Santafé Colonial*. Bogotá: CINEP, 1990.

Gostos, regras e significados à mesa e ao fogão: situações etnográficas em uma cozinha comunitária

Helisa Canfield de Castro

INTRODUÇÃO

Este ensaio é parte de uma pesquisa etnográfica realizada em uma Cozinha Comunitária (CC) localizada em uma Unidade de Triagem e Compostagem de Resíduos (UTC) — popularmente conhecida como “lixão” — na periferia da cidade de Porto Alegre.

Tomando de empréstimo a noção de situação etnográfica (SILVA, 2009), pretendo refletir, a partir de situações localizadas e circunstanciadas, sobre os gostos e as escolhas alimentares de um grupo social de baixo poder aquisitivo. Busco também explorar os laços de solidariedade e a dinâmica de comensalidade (FISCHLER, 2001) que marcam as relações no refeitório e que são estabelecidas pela comida.

Trabalham na Unidade de Triagem e Compostagem (UTC) cerca de 100 recicladores que se organizaram — desde a concessão do galpão de reciclagem — em torno de uma associação formalizada com o nome de Associação de Triagem de Resíduos Sólidos Domiciliares Lomba do Pinheiro. A jornada de trabalho — de segunda a sábado — inicia às 6 horas da manhã e é finalizada às 16 horas da tarde. A maioria dos trabalhadores toma café e almoça na cozinha da UTC em um esquema de dois turnos, em que se dividem os trabalhadores em dois grupos, os quais se alternam diariamente na ordem de quem come primeiro.

Na cozinha, três associadas do galpão de reciclagem realizam as funções rotineiras. Em um trabalho fortemente marcado pela divisão de gênero, as mulheres são indicadas pela coordenação da associação. Para ocupar o cargo, um quesito é fundamental: cozinhar bem, o que para os trabalhadores significa saber temperar, fazer comida com sabor. Sobre esse assunto, uma das coordenadoras argumenta o que parece nortear as escolhas para o posto de cozinheira: “Não adianta ter experiência em cozinha de hospital, tem que fazer comida boa e o povo aqui gosta de comer bem, comida boa mesmo, com sabor caseiro”.

Por meio de uma organização relacionada ao modelo de abastecimentos da cozinha e as dinâmicas das refeições, uma cozinheira é encarregada do preparo da comida para o grande grupo, outra é encarregada de fazer “as misturas” — preparações individuais que serão analisadas com maior profundidade posteriormente devido a sua importância dentro desse contexto — e a terceira é responsável por lavar a louça e manter a limpeza do refeitório. Situada no coração de uma unidade de reciclagem, a cozinha comunitária faz parte do cotidiano das pessoas. Assim, é um espaço onde as vidas estão interconectadas, não um espaço de simples repetições da vida ordinária, mas um local onde se desenvolvem laços, afetos e

desafetos entre eles e com o Estado. Embora dentro dela não se estabeleçam somente relações harmônicas, é lá que as pessoas convivem e se socializam.

ARROZ/FEIJÃO E A MISTURA: A ESTRUTURA DO ALMOÇO NA COZINHA COMUNITÁRIA

Quando se procura entender o papel desempenhado pelos alimentos na vida das pessoas, percebe-se que ele é não apenas uma fonte de nutrientes em resposta a estímulos fisiológicos. A comida e o comer possuem uma dimensão simbólica fortemente entrelaçada ao contexto social vivido. (DE GARINE, 1987; CONTRERAS; GRACIA, 2011) Não à toa a antropologia tem demonstrado grande interesse pela comida e pelo ato de comer, pois conforme aponta Mintz (2001, p. 31), dificilmente outro comportamento atrai tão rapidamente a atenção de um estranho como a maneira que se come.

Conforme já ressaltava Da Matta (1987) ao falar sobre a base da cozinha brasileira, o feijão e o arroz estão na base do almoço dos recicladores. Ambos representam o alicerce da refeição e que virá a ser o alicerce dos próprios trabalhadores. Guardadas as proporções entre um e outro e as quantidades, me chamou a atenção o fato de que todos comem arroz e feijão. O fato de sempre se ter arroz e feijão de sobra — já que é o arroz é o item doado em maior quantidade e constância pela prefeitura e o feijão a coordenação compra quando não o recebe — faz com que a combinação tradicional nunca falte na CC e seja servida diariamente. No entanto, contrariando uma visão reducionista e utilitária de que pobre come guiado por necessidade vital, somente arroz e feijão não satisfazem aos trabalhadores, porém sua falta não se traduz em uma “verdadeira refeição”.

A refeição — entendida, como o faz Douglas (2006), como um meio através do qual o comer se concretiza ao combinar alimentos, modos de consumo, evento, horário, companhia e *status* —

é incrementada pela “mistura”, categoria nativa para designar o que virá acompanhar o arroz e o feijão ou o que será misturado para realizar-se a refeição.

Em uma aproximação com o que comenta Maciel (2002), sobre o fato de as escolhas do que será considerado “comida” estar relacionada com o arbitrário cultural, a categoria “mistura” tende a incorporar nem tudo que é comestível. Da mesma maneira, De Garine (1987) pontua que nem tudo o que se tem disponível e o que se reconhece como alimento é efetivamente utilizado. Nessa perspectiva, mistura para a grupo da UTC diz respeito a comidas que dão “sustância”, que conferem forma e energia, vigor para se levar a vida dia a dia e que, na visão dos atores, são indispensáveis para a manutenção de suas vidas. Se bem que as carnes sejam o ingrediente de maior prestígio para a mistura, também são trazidos ovos, massa instantânea, batata, aipim, empanados, salsichas e linguiças.

Levando em consideração o argumento de De Garine (1987) de que as escolhas alimentares são uma das formas de demonstrar *status* social, as carnes se sobressaem entre as opções para a mistura. A categoria “carne” tende a englobar carne de galinha, porco e gado e excluir a de peixe. As misturas mais solicitadas com relação às carnes são por coxa e sobrecoxa de frango, salsicha, linguiça ou empanados de frango. Como a carne de boi custa mais caro que as demais, é raro que ela figure na lista das misturas, estando restrita a poucas ocasiões próximas ao dia do pagamento dos salários. Dialogando com o estudo na vertente da antropologia ecológica de Harris quando coloca que “os americanos dizem é a carne que faz a refeição” (HARRIS, 1978, p. 11), a carne vermelha de gado parece ser a idealizada quando se trate da categoria “carne”.

Considerando como o faz De Garine (1987) que, ao comer, o homem se exterioriza e exerce de certo modo sua posição em uma sociedade particular, ter carne vermelha como mistura desperta a atenção e o paladar dos demais; é sinal de distinção na hora do almoço. Quando trazido por algum trabalhador, a carne vermelha se apresenta geralmente na forma de bifés de chuleta. Essa escolha,

segundo me colocam alguns, é por ser um corte mais econômico e por ter mais sabor devido ao osso e a gordura ao redor da carne. No entanto, como me dizem alguns rapazes, é a carne que garante os músculos tão necessários para a lida diária com materiais tão pesados. Observa-se, assim, que pelas suas características intrínsecas e extrínsecas, a carne (entendida como carne de boi) representa o *status* (de “poder comprar”) e a “sustância” necessária para a manutenção da vida diária.

Da mesma forma que comer somente feijão e arroz significa não ter nada para misturar, sendo sinal de pobreza, os ovos quando trazidos avulsos como mistura é relacionado ao pouco dinheiro que se tem para gastar com comida. É comum escutar comentários irônicos, principalmente das mulheres da cozinha, quando alguém traz somente ovos: “tá ruim de grana heim... vixi hoje tá faltando heim”. Assim, normalmente as pessoas que trazem ovos também trazem algum outro ingrediente como massa, batata, aipim ou frango empanado.

Cada trabalhador traz, diariamente, os ingredientes que serão preparados na cozinha e servidos individualmente em pequenos potes plásticos em um carro quente. Os ingredientes são trazidos de casa ou, na maioria dos casos, comprados nos pequenos mercados nos arredores da UTC, antes de iniciar o trabalho ou durante os intervalos, chamados de “brechas”, ainda durante o turno da manhã.

No início da manhã, a cozinheira encarregada da mistura toma nota em um caderno o nome de cada trabalhador e o que deve ser preparado. Para cada um é feita uma preparação diferente, mas que em todos os casos acompanhará o arroz e o feijão e o que eventualmente é feito para o coletivo. Dona Eva foi quem inicialmente era a responsável por fazer as misturas do pessoal enquanto dona Helena ficava responsável por fazer o arroz e o feijão. Nessa dinâmica em que somente o arroz e o feijão são preparados para o “coletivo”, os utensílios de grandes proporções próprios de uma cozinha

industrial acabavam ociosos porque para as misturas eram usadas frigideiras e pequenas panelas.

Como ninguém come genericamente — à comida sempre se acrescenta adjetivos, temperos, sensações, modos de fazer —, preparar bem a mistura é função difícil. Envolve saber os variados adjetivos para tornar a comida algo saboroso para quem come. Saber, por exemplo, que a Maria gosta de carne “bem passada”, ou que as batatas do Ivo são “bem torradas”, que os ovos dos João são com a gema dura. Envolve o conhecimento detalhado dos gostos e preferências individuais. Envolve estar atenta para a diversidade de paladares existentes no grupo. Não é a toa que a questão da mistura é motivo de constantes discussões que normalmente levam a substituição da cozinheira encarregada. Se por pressão do grupo, a partir de reclamações frequentes, ou por simples desistência, por achar a tarefa complicada, o fato é que desde minhas primeiras incursões a campo três cozinheiras passaram pela árdua tarefa.

Embora as misturas sejam individuais, elas podem ser compartilhadas na mesa entre os mais próximos. Há ainda os que, por falta de dinheiro ou por mera falta de organização doméstica, não trazem mistura. Nesse caso, comem da comida de dona Helena e as misturas dos colegas que lhes oferecem como sinal de partilha. Outro importante padrão observado é o gosto por preparações fritas. Uma das preparações mais solicitadas como mistura é batata frita, mas não há de se excluir berinjelas, abobrinhas e aipins que sempre são solicitados fritos e “bem sequinho”. Dado o grande apelo em experimentar, é comum quem compra batata ou aipim, por exemplo, que os compre em relativa quantidade a qual seja possível compartilhar com quem queira “uma provinha”.

Quando é a ocasião de fritar batatas ou aipins, dona Helena separa uma grande bacia onde serão servidas as grandes porções. Como o grupo se divide em dois para a hora do almoço, devido às pequenas proporções do refeitório, é comum que dona Helena seja a encarregada de guardar as batatas ou aipim fritos para os que vêm

no segundo turno e são indicados pelo dono da mistura. Dessa forma, a partilha se dá em círculos, se estende de acordo com as afinidades e ultrapassa os grupos pré-estabelecidos para o almoço. Dona Helena encarrega-se de conferir quem da esteira seguinte está “liberado” para provar da mistura tão almejada.

Em certas ocasiões — geralmente por volta do dia do recebimento do salário —, alguns recicladores organizam-se em pequenos grupos para comer algo mais elaborado. A “comida enfeitada”, como se costuma chamar, são pratos que envolvem maior tempo de preparo e maior variedade de ingredientes. Os ingredientes utilizados são normalmente itens industrializados como creme de leite, queijo, queijo ralado — ingredientes pouco consumidos por serem considerados caros e supérfluos, mas quando na divisão dos custos se tornam acessíveis e qualificam a comida. A categoria “comida enfeitada” parece estar em oposição à comida simples do dia a dia servida por dona Helena, com poucos ingredientes, mas com sabor muito valorizado. Os pratos mais comuns de serem solicitados são panquecas, pizza de sardinha, lasanha de frango ou de carne e massa com molho branco. Também há ocasiões em que se pede batata frita coletiva. Nesse dia, geralmente todas as cozinheiras envolvem-se para descascar e fritar as batatas até a hora do almoço. Em todos esses casos, cada um contribui com alguma quantia em dinheiro, uma pessoa compra os ingredientes no mercado da redondeza e as cozinheiras preparam conforme o desejado e, em troca, também ficam com uma “prova” para comer depois do almoço de todos.

SITUAÇÃO 1: O PREPARO DO ALMOÇO

É uma trivial segunda-feira e já cedo o calor da cozinha é aguçado pelas chamas do fogão que funcionam incessantemente desde as seis horas da manhã. Ao redor dele está dona Helena e dona Eva, conversando sobre uma receita de chá de casca de cebola que Helena diz ser

bom para o diabetes. A televisão ligada em frente às mesas do refeitório acompanha a rotina sem, no entanto, chamar muita a atenção. Conversam sobre família, sobre o domingo na praia do Lami e sobre como deve ser feito cada uma das misturas. Hoje será servido arroz, feijão, polenta (preparação a base de farinha de milho) e a tradicional mistura de cada um.

Dona Helena ferve a água para o arroz e coloca alguns quilos de feijão em uma bacia. Mistura o feijão preto que recebeu da prefeitura com o feijão marrom, tipo carioca, de outra doação. Diz que só assim o pessoal come o feijão marrom sem reclamar. “*Feijão de verdade é feijão preto e misturando eles aceitam*”. Em seguida, com seus braços curtos, mas firmes e fortes, vai mexer a polenta que está no fogo. Revirando a farinha de milho com harmonia e precisão, Helena comenta estar fazendo polenta naquele dia porque na ocasião se tem tempero para incrementar e dar sabor à comida. Do contrário, é como fazer comida para cachorro, só água e farinha não tem graça. Enquanto isso, dona Beth lava os copos plásticos de requeijão — coletados das esteiras e usados na cozinha — que sobraram do café da manhã. Às 10 horas, dona Eva começa a preparar as misturas conforme anotações feitas no caderno durante a manhã. Logo chega um retardatário trazendo um saco com duas chuletas para serem preparadas para o almoço. Indignada, dona Eva esbraveja para o rapaz que aquilo não era mais horário e que ela estava enlouquecendo de tanta confusão e desorganização. Enquanto dona Helena faz uso das grandes panelas industriais, dona Eva utiliza pequenas panelas e frigideiras e logo pede para dona Beth lavar já que há mais misturas a fazer. Nessa rotina desgastante e cansativa, ainda falta dona Helena preparar o revirado para o grupo de jovens que logo há de descer para saciar a fome no meio da manhã.

Daquilo tudo será feito um brechó, em que as pessoas vão pegando conforme o gosto. No entanto, dona Helena já antecipa as discussões que surgirão, pois os pares de sapatos que ninguém quiser vão ficar por ali um bom tempo atrapalhando o serviço da cozinha. Ela me

comenta com ironia: “*pensa que pobre aceita tudo!? Pobre é exigente. Eles não querem sapatos démodé ou muito usados. Somente querem coisa boa, coisa da moda*”.

Por volta das 11h, as mulheres da cozinha começam a arrumar o refeitório para a chegada dos trabalhadores que começaram a descer para o almoço. Como o refeitório é pequeno, os trabalhadores dividem-se em dois grupos conforme a esteira em que trabalham: o primeiro grupo almoça às 11h30 e o segundo às 12h. Dona Beth coloca sobre as mesas garrações de 5 litros de água abastecida da pia, porém refrescada pela geladeira. Seguindo a lógica do reaproveitamento, os garrações, assim como os copos, também foram retirados das esteiras e entregues para uso na cozinha. Como opção, Beth coloca em cada mesa dois vidros de maionese e duas garrafas de suco de uva natural recém-chegados de doação do banco de alimentos.

Feito o almoço, resta somente sentar em frente à TV, assistir o que restou da programação matinal e descansar as pernas que ficaram a manhã inteira em pé. Daí em diante é momento de esperar pelo pessoal e posicionar-se de forma a servi-los conforme eles vêm passando em fila única. Está ornamentado o universo prestes a transformar-se em palco de uma ação ritual.

A COMENSALIDADE NO REFEITÓRIO

Um dos aspectos mais marcantes da sociabilidade humana é dado pela comensalidade. O homem tem a tendência de comer junto, em grupo, e ainda que não restrito à mesa, a comensalidade implica em comer com outras pessoas. (FISCHLER, 2012 p. 271) Mesmo em se tratando de um refinado manjar, o comer solitário perde seu sabor. (ISHIGE, 1987) O “comer com quem” envolve partilha, o que transforma o ato alimentar em um acontecimento social. (DA MATTA, 1987) Freitas (2003) argumenta ser em torno da mesa — e do alimento — que expressamos nossas identidades e, portanto, nossas

diferenças com relação aos demais. Ao seu redor, se definem práticas, estilos, relações e subjetividades que se estabelecem somente a partir da intermediação entre alimento/comida e os sujeitos que ali estão envolvidos. Para a autora, comer junto é “um meio de prazer e de desejo, através dos quais mergulhamos nos recônditos das subjetividades alheias”. (FREITAS, 2003, p. 56) Torna-se, talvez, mais fácil compreender — a partir dessas construções — o destaque conferido à refeição, como organizadora e mobilizadora de forças que orientam a vida em comunidade especificamente falando no contexto desta pesquisa.

Para Freitas (2003), a comensalidade deve ser entendida como um importante elemento da Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e, como muito observado em campo, é constituída de processos complexos que envolvem valores culturais e afetivos particularizados em contextos históricos e socioeconômicos. A ausência de compreensão sobre esse assunto alude políticas sociais minimizadoras dos elementos culturais que trazem à superfície crenças sobre corporeidade e comida, hábitos alimentares, conceitos higiênicos sobre alimentos, naturalização dos efeitos da fome sobre a população, por exemplo.

Assim, a análise da comensalidade confunde-se com a observação do próprio contexto social em que se manifesta, uma vez que evoca princípios circunscritos a uma realidade específica: todos à mesa, em um mesmo horário, partilhando de forma convivial a mesma comida.

Como o refeitório é pequeno, os trabalhadores se dividem em dois grupos na hora do almoço de acordo com as esteiras em que trabalham. Os grupos se revezam quanto a quem come primeiro diariamente. À parte dos dois grandes grupos formados para escala do almoço, todos comem juntos sem distinção sobre a função exercida — se da coordenação, da fiscalização, da prensa, do transporte ou da embergagem.

De toda a forma, as misturas são compartilhadas parecendo extrapolar essa divisão já que caso um amigo ou parente esteja na

outra esteira dona Helena é a responsável por orientá-lo a comer da mistura deixada para ele. É bem verdade que os meninos do transporte seguidamente tentam burlar a escala e descer sempre junto com a primeira esteira, mas nesses momentos são impreterivelmente repreendidos por dona Helena, que sabe exatamente quem deve ser o primeiro grupo naquele dia.

Conforme os recicladores, “descem” para o almoço e formam uma fila para serem servidos de arroz e feijão por dona Helena. No caminho logo em frente à bancada, pegam cada um seus talheres e copos e vão tomar assento nas grandes mesas. Não há lugares marcados, nem muitas regras de etiqueta. Sentados à mesa, irão compartilhar a comida e as situações experienciadas no cotidiano por meio de boas conversas.

Expressando-se como uma experiência que neutraliza as urgências ordinárias, colocando em suspensão os fins práticos (BOURDIEU, 1983, p. 82) da refeição, o momento do almoço é marcado pela partilha e pela sociabilidade. Sentados em torno das grandes mesas do refeitório, todos conversam e dão risadas sobre alguma piada de um engraçadinho que sempre aparece. Ainda que as mesas estejam dispostas em linha, o que coloca uns de costas para os outros, as piadas e as graças parecem desfazer os pequenos grupos que se sentam juntos e unificar o grupo em torno da comida e da conversa generalizada.

As dimensões da comensalidade e da sociabilidade se manifestam pela importância dada ao momento das refeições, pelo entusiasmo e pela alegria ao se “descer para a hora do almoço”, mas também pelos conflitos resolvidos ali mesmo. Se bem que haja dias de menos euforia, a hora do almoço parece marcada por um *ethos* de festa, de franca diversão, com risos e comentários sobre algum fato trivial, mas que dada a conjuntura se torna motivo de diversão: uma notícia do jornal, as roupas de alguém, “um achado” na esteira ou mesmo uma batida policial.

Mesmo nos dias mais calmos, em que uns queixam-se do silêncio fora do comum, o clima é muito familiar. As práticas, os gestos e a linguagem remetem ao nicho doméstico. Falam-se palavrões, piadas de mau-gosto — sempre repreendido por dona Helena, é verdade —, limpam a boca nas próprias roupas, dividem o mesmo pote plástico no qual vai a mistura. No entanto, foi essa atmosfera muito familiar que me chamou a atenção desde minhas primeiras observações durante o horário do almoço. Já distante daquela que foi minha primeira concepção do seria um almoço em um contexto de trabalho — marcado por clima impessoal e formal com pessoas comendo de cabeça baixa —, a interação social me pareceu a característica mais evidente na hora do almoço na UTC.

Não por acaso e situando a comida como veículos de profunda emoção (MINTZ, 2001), dona Helena é reconhecida como “a mãe”. É assim que a chamam independente das idades, atributo que se tomado por parâmetro excluiria muitos da filiação biológica. Em um clima muito acolhedor, os trabalhadores vão chegando do galpão e ao entrarem na cozinha logo chamam por dona Helena em um tom de brincadeira, mas que denuncia os sentimentos e afetos conferidos à cozinheira: “*mãe cadê meu almoço? Mãe o que tem de almoço hoje? Mãe, hoje não tô boa me dá somente arroz!*” São interjeições comuns de se escutar e que representam as relações de intimidade promovidas pela comida.

É na hora do almoço que tudo se resolve, que as pessoas parecem relaxar e esquecer a rotina pesada de trabalho. Como não voltam para casa no almoço, o jeito é fazer daquele refeitório uma extensão de suas casas. A principal característica existe desde o tempo em que não havia cozinha: a identificação enquanto grupo, enquanto uma unidade marcada pelas relações de trabalho e, mais do que isso, pela condição de existência. Eles convivem 10 horas por dia e ainda mais nas vilas onde moram. São associados em torno do trabalho e da causa da reciclagem. Se não bastasse, compartilham o pão no café da manhã e o arroz/feijão no almoço.

Longe de romantizar as experiências vividas na cozinha e no refeitório, é bem verdade que também se observam discussões, pequenos atritos por dívidas, mau-humor, queixas sobre dores causadas pela rotina desgastante. Ainda assim, são todas experiências sentadas à mesa evidenciando o quanto o momento das refeições são um mosaico de relações e interações. De toda forma, partilhar uma refeição é igualmente partilhar sensações e reforçar o pertencimento. (ISHIGE, 1987)

O grupo de “meninas da cozinha” comem no que chamam de “terceiro turno”, após o pessoal das duas esteiras já terem deixado a refeitório. Nas palavras de dona Helena, “passado o furacão de pessoas comendo, bebendo e falando ao mesmo tempo é hora de se comer sossegada a ‘rica comida’”. Nesse momento, elas colocam toalha na mesa, regra não observada entre os demais trabalhadores, e sentam-se para comer entre as colegas da cozinha. Como de costume, cada uma das cozinheiras também traz sua mistura e as preparam logo antes de comerem, pois se tem o que consideram ser a qualidade de uma boa comida: é feita na hora!

SITUAÇÃO 2: A ESTEIRA DOIS DESCE PARA O ALMOÇO

Os cheiros de comida pronta extrapolam pelas janelas da cozinha. É chegada a hora do almoço e hoje, seguindo a escala convencional, a esteira dois é que desce primeiro. Antes de tudo, dona Helena se certifica de que é mesmo a número dois a primeira a comer de maneira a poder barrar os que tentam burlar o sistema. De repente, olho para a porta da cozinha e vejo as pessoas descendo do galão aos números. Zuleica, uma das coordenadoras, é a primeira a entrar, mas cede espaço para que os mais velhos sejam os primeiro da fila. O ritual do almoço se inicia ali: um atrás do outro esperando dona Helena servir o arroz e o feijão conforme desejo de cada um. Para minha surpresa e para surpresa dos próprios recicladores — já que nunca

se sabe se haverá de algo a mais que o arroz e o feijão —, dona Helena oferece um refogado de espinafre com ovo. Ainda que o arroz e o feijão estejam em todos os pratos quase que por obrigação, nem todos comem o espinafre. Porém, quase todos que comem pedem por repetição. Para dona Helena, é sinal de que a comida está boa e, orgulhosa, serve conforme solicitado. Conforme a fila vai andando, ela vai advertindo sobre o pecado que é deixar comida no prato. Por esse motivo não há de haver sobras. Caso haja, essas devem ser depositadas por cada um em um pequeno balde que fica sobre a bancada da cozinha.

Alguns preferem comer de colher, outros de garfo e faca. Todos comem sentados à mesa que é de formica, comprida (tipo refeitório) e sem toalha. Sem lugar definido, os bancos são fixos à mesa. Com os pratos fundos e cheios de arroz e feijão e, porventura, o espinafre, uns agregam ao prato sua mistura e outros preferem colocar o arroz e o feijão no pote da mistura. De qualquer forma, a refeição se faz tanto em pratos tradicionais como em potes sem qualquer receio de estar fora das convencionalidades que regem a “etiqueta à mesa”. A bebida é tomada em copos de requeijão reciclados diretamente das esteiras. O que beber, sim, não pode faltar à mesa. Alguns preferem água, outros, o suco de uva que hoje chegou de doação. No entanto, seguindo a mesma lógica da mistura que é de complementar a refeição com algo que lhes é preferido, muitos trazem em suas bolsas ou bolsos saquinhos de suco em pó ou um refrigerante comprados na venda de seu Ricardo.

Há um pequeno desentendimento porque João, já sentado, resolve se levantar para pegar um copo, o que gera “empurra-empurra” devido às pequenas dimensões do local. Não há quem sente na ponta. A piada é porque não há contas a pagar. Também não há anfitriões. São todos convivas, inclusive os pequenos bebês que comem junto com as mães que estão de licença maternidade, mas que seguem comendo na cozinha para ficarem perto dos pais e dos avós.

Quase todos pedem por repetição. Para dona Helena, é sinal de que a comida está boa e, orgulhosa, serve conforme solicitado.

O GOSTO E AS ESCOLHAS ALIMENTARES: A LÓGICA DA INCORPORAÇÃO

Caso fosse pretensão deste texto aquela dos discursos panorâmicos sobre a sociedade brasileira, interessaria ir a fundo sobre as aproximações observadas no padrão alimentar da UTC com relação ao identificado pela última Pesquisa de Orçamento Familiar (POF), a saber: o alto consumo de carboidratos simples como arroz branco, batata e gorduras vegetais (óleos e margarinas) e um aumento gradativo nas últimas década do consumo de proteína animal cuja fonte, nas classes populares, é por aumento do consumo de carne e leite, principalmente.

Entretanto, ao propor uma análise sobre as escolhas e gostos alimentares, prefiro deixar de lado “*um discurso generalizante que prescreve genéricos de forma generalizada*”, (SILVA, 2009, p. 34) por entendê-lo como uma via cômoda para assentar o discurso político e as grandes palavras de ordem sobre o que comer e de que forma. É meu interesse compreender as escolhas alimentares enquanto uma das expressões que compõe o estilo de vida dos atores e indicar alguns apontamentos muito particulares a respeito das experiências alimentares dos atores da UTC.

Canesqui (1988) salienta que as escolhas alimentares devem ser entendidas no conjunto de práticas de diferentes grupos sociais com o cuidado de não os particularizar, nem isolar determinantes de ordem socioeconômica e de natureza ideológica que modulam a própria produção, distribuição e o consumo em nossa sociedade.

Sobre esse aspecto e dada a conjuntura de intenso fluxo de informações e pessoas que falam sobre alimentação e alimentos, um aspecto talvez relevante seja a possibilidade de refletir sobre

a distância que existe entre os gostos ou preferências — engendrados por influências externas — e as práticas e escolhas efetivamente feitas. Isso porque no tocante às classes populares ou pobres, por certo há uma distância entre esses dois elementos. Ao mesmo tempo em que não se tem condições financeiras nem *habitus* para se consumir determinado alimento ou marca, as pessoas estão em intenso contato com os mesmos. Assim, o que se observa é um tencionamento entre o idealizado ou o “preferido” e que de fato é praticado nas vidas diárias e limitado por esse campo de possibilidades (VELHO, 1981) nada acalentador. Como ficam os desejos, as vontades, os anseios? As necessidades são transformadas e o que antes não era dito como essencial agora o é? E as relações com os demais estratos ou classes sociais, os que têm a distância entre o “querer” e o “poder” bem mais reduzidas.

O gosto por carnes (ainda com limitação da escolha por carne de gado), batata frita e por preparações elaboradas sempre em grande quantidade parece ser uma forma de afastar a precariedade, a ausência e a fome experienciadas outrora ou mesmo testemunhadas entre os pares. Esse gosto ou a propensão a determinadas categorias de alimentos, bem como as formas de experimentá-los, vem a exprimir — juntamente como outros subespaços simbólicos, vestimentas, linguagem ou *hexis* corporal e sem condições de separá-los — o estilo de vida dos atores enquanto conjunto de práticas e preferências distintivas. (BOURDIEU, 1983)

Nesse sentido, a noção empregada de estilo de vida¹ aqui é pertinente na medida em que, como propõe Bourdieu (1983), os diferentes estilos de vida retraduzem simbolicamente diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência. Nas palavras do autor:

1 Na tentativa de repensar o conceito weberiano de “classe” — os que participam de uma posição comum em relação aos meios de produção —, Bourdieu (1983) faz emergir a noção de estilo de vida cuja centralidade está nas experiências dos agentes em relação ao consumo, não em relação aos meios de produção.

[...] constituído em um tipo determinado de condições materiais de existência, esse sistema de esquemas geradores (os estilos de vida), inseparavelmente éticos ou estéticos, exprime segundo sua lógica própria a necessidade dessas condições em sistemas de preferências cujas oposições reproduzem, sob uma forma transfigurada e muitas vezes irreconhecível, as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transmutadas, assim, em distinções simbólicas. (BOURDIEU, 1983, p. 73)

Assim, as escolhas e os gostos alimentares, ainda que não sobrepostos de certa forma, os distinguem duplamente: dos mais ricos, que têm meios para se alimentar, mas comem pouco, e dos mais pobres, os “pobres-pobres”, desprovidos de meios para sequer se alimentar. A comida e a comensalidade no grupo assim é encarada como uma virtude. Na perspectiva local, eles, sim, são os que não têm problemas com comida, são “os de sorte”, “os abençoados” porque comem sem a preocupação em restringir e sem a preocupação em obter.

Isso demonstra que, como apontou Bourdieu (1983), os grupos sociais se investem inteiramente com tudo o que os opõe aos outros grupos, aqui exprimindo sua identidade e sua diferença com relação ao que se come e de que forma.

O que ainda também parece estar em jogo na lógica social dos comensais da UTC é o hedonismo comumente extirpado das pessoas pobres, o prazer de comer em si, mas igualmente o prazer da comensalidade e da sociabilidade. Todas as minhas intensas conversas sobre comida pareciam estar guiadas pela ideia de prazer, principalmente quando relacionada à questão da quantidade, de não se limitar em saciar a vontade de comer por mero apelo estético, por exemplo.

Tais escolhas parecem relacionar-se intimamente com a ideia de Fischler (1979), quando salienta que o homem é um onívoro que se alimenta de carne, de vegetais e de imaginário. O mesmo autor nos comenta sobre o que chama de princípio da incorporação e que

vem ao encontro do tipo de eleição feito por nossos atores. Para esse autor, a incorporação

[...] é o movimento através do qual fazemos o alimento transpor a fronteira entre o mundo e nosso corpo... incorporar um alimento é, em um plano real, como em um plano imaginário, incorporar todas ou parte de suas propriedades: tornamo-nos o que comemos. [...] É certo que a vida e a saúde da pessoa que se alimenta estão em questão cada vez que a decisão de incorporação é tomada. Mas também está em questão seu lugar no universo, sua essência e sua natureza, em uma palavra, sua própria identidade [...]. (FISCHLER, 1979, p. 66)

Meus interlocutores optam por alimentos que representem força, ânimo, vitalidade, fatura e abundância porque pretendem tais características para si. Em outras palavras, querem incorporar as qualidades dos alimentos para suas vidas e para seus corpos. Nesse aspecto, salienta-se que a dicotomia entre o objeto e o sujeito, ou entre natureza e cultura aqui suprimida, dá lugar ao sujeito que incorpora a natureza e o arsenal simbólico que cada comida representa no ato de se alimentar.

Freitas (2007), de forma bastante próxima à Fischler (2010), também sustenta que, ao comer, convertemos a realidade externa em subjetividade interna. Dessa maneira, a comida acaba por transformar-se em quem somos. Para além de nossa estrutura física, a autora sugere que a comida transforma-se, em certa medida, em nossas habilidades psíquicas e culturais. Nesse sentido, nossos corpos podem ser considerados o resultado, o produto, de nosso caráter que, por sua vez, é revelado pelo que comemos e de que maneira.

Adepto da mesma lógica da incorporação, Mintz (2001) considera que a comida “entra” em cada ser humano. A intuição de que se é de alguma maneira substanciado — “encarnado” — a partir da comida que se ingere pode, portanto, carregar consigo uma espécie de carga moral além da carga simbólica.

No entanto, é pertinente destacar que tais escolhas, representadas pelo que se come e pelas próprias limitações do que se come, não deixam de ser guiadas por um *habitus* — um sistema de disposições que inclinam os atores a agir, pensar e sentir de maneiras consistentes com os limites da estrutura, sistema o qual permite ao sujeito internalizar as estruturas do mundo externo, tanto as definidas culturalmente como as objetivamente reais. (BOURDIEU, 1983) Entendo assim que as escolhas alimentares estão ajustadas a uma condição de classe, enquanto conjunto de possibilidades e de impossibilidades, e também ajustadas a uma posição, no nível da estrutura de classes, portanto sempre referidas às disposições associadas a outras posições. (BOURDIEU, 1983) As escolhas e gostos dizem, portanto, respeito às aspirações dos sujeitos, mas também a sua relação com os demais: os ricos e os pobres-pobres.

No entanto, como na visão de Bourdieu (1983), tais estruturas não se caracterizam como algo dado, rígido e externo, mas sim são produto da gênese social dos esquemas de percepção, de pensamento e de ação. Assim, as representações e as práticas, amalgamadas pela experiência, se constituem e são constituídas continuamente na práxis social. O que em certo sentido nos leva a dizer que no tocante às condutas alimentares operam uma lógica complexa de articulação entre social e o individual, entre as estruturas e os agentes em que qualquer tentativa de dicotomização perde o sentido. Claro é que, em todos os casos, a lógica de incorporação parece guiar as arguições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As situações experimentadas em campo e postas em relevo no texto etnográfico ajudam a refletir sobre o que está em jogo para os atores quanto se trata de escolhas, regras e significados relacionados à comida e ao comer auxiliando na compreensão dos hábitos

alimentares da população de baixa renda. Espelhando-me nos trabalhos de Sarti (2003), Fonseca (2000, 2006) e Zaluar (1985), faz-se importante problematizar noções amplamente difundidas de que grupos populares apenas reproduzem padrões da classe dominante, agindo a partir de uma racionalidade prática e utilitária.

Ainda ultrapassando a perspectiva de olhar para o pobre ora com compaixão ora condenando-o, seguindo princípios humanitários para “ajudar” ou “recuperar” (FONSECA, 2000) os dados aqui expostos e a atitude para com os mesmo foi de propor uma análise que leve em conta um *ethos* alternativo, enfatizando a coerência interna do contexto de pesquisa, sempre com “o cuidado em não perder completamente de vista possíveis diferenças nas matrizes simbólicas que ressaltam a especificidade dos grupos subalternos” (FONSECA, 2006, p. 6) e que, invariavelmente, marcam sua distinção frente aos demais.

Sem deixar de lado as estruturas sociais as quais integram o contexto da pesquisa, um interessante caminho para a análise dos estilos de vida entre as classes sociais menos favorecidas economicamente, particularmente com relação às práticas alimentares, é, conforme indica Bourdieu, abordar a práxis social incorporando com profundidade as experiências cotidianas das pessoas. (MONTAGNER, 2009)

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: BOURDIEU, Pierre; ORTIZ, Renato (Org.). *Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 82-121. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 29).

BOURDIEU, P. Esboço de uma Teoria da Prática. In: BOURDIEU, Pierre; ORTIZ, Renato (Org.). *Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 29).

CANESQUI, A. M. Antropologia e alimentação. *Rev. de Saúde Pública*, São Paulo v. 22, n. 3, p. 207-216, 1988.

- CONTRERAS, J.; GRACIA, M. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.
- DA MATTA, R. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p. 22-23, 1987.
- DE GARINE, I. Alimentação, culturas e sociedades. *O Correio*, v. 15, n. 7, jul.1987.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- FISCHLER, C. *L'omnivore*. Paris: Poche Odile Jacob, 2001.
- FISCHLER, C; MASSON, E. *Comer: a alimentação de franceses, outros europeus e americanos*. São Paulo: Senac, 2010.
- FISCHLER, C. Présentation. *Communications*. Paris, v. 31, n. 1, 1979, p. 1-3.
- FISCHLER, C. Commensalité. In: POULAIN, J. - P. (Org.). *Dictionnaire des Cultures alimentaires*. Paris: PUF/Quadrige, 2012.
- FREITAS, M. C. S. *Agonia da fome*. Salvador: Edufba, 2003.
- FREITAS, M. C. S.; PENA, Paulo Gilvane Lopes. Segurança alimentar e nutricional: a produção do conhecimento com ênfase nos aspectos da cultura. *Rev. Nutr.*, Campinas, v. 20, n. 1, p. 69-87, fev. 2007.
- FONSECA, C. Classe e a recusa etnográfica. In: BRITES, Jurema; FONSECA, Claudia (Org.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. p. 13-33.
- FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 2000.
- HARRIS, M. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ISHIGE, N. O homem, o comensal. *Correio da Unesco*. Rio de Janeiro, ano 15, n. 7, jul. 1987.
- MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que tem a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 1-10, 2002.

- MINTZ, S. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-42, 2001.
- MONTAGNER, M. Â. Biografia coletiva, engajamento e memória: a miséria do mundo. *Tempo Social*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 259-262, 2009.
- SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.
- SARTI, C. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- SILVA, H. R. S.. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 171-188, dez. 2009.
- VELHO, G. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- ZALUAR, A. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

A comida chinesa na diáspora: o caso dos *chifas*

Ana Claudia de Sá Teles Minnaert

O bairro chinês de Lima, Peru, fica no centro da cidade e é o segundo maior bairro chinês das Américas, ficando atrás apenas do de Nova York. O espaço é demarcado, como ocorre em outras *chinatowns*, por dois pilares que sustentam o arco que, ao ser ultrapassado, dá acesso ao *barrio chino*, como denominado pelos limenhos.

Próximo ao Mercado Central e tendo a Jr. Ucayali como rua principal, e a Calle Capón e a Jr. Paruro como principais ruas de acesso, a região apresenta forte presença chinesa: letreiros escritos com caracteres chineses, leitores de sorte nas calçadas, bancas de horóscopo chinês, placas de medicina chinesa, restaurantes chineses, mercados de produtos e utensílios típicos da culinária chinesa. Com o uso de símbolos de uma chinesidade construída, os imigrantes delimitaram o seu espaço dentro do novo lugar e trouxeram de volta a sensação de pertencimento perdida com a migração. Assim, eles se mantiveram inseridos e separados do novo contexto e reproduziram a China imaginada no mundo diaspórico.

Mas em Lima, a presença chinesa não fica restrita ao *barrio chino*, ela se faz presente em toda a cidade. Ela está no aroma que emana nas *woks* que são agitadas em fogões instalados nas calçadas de bairros populares; nas mesas dos *chifas* que encontramos

espalhados em todo o país; nos traços físicos da população local; no vocabulário gastronômico utilizado nas cozinhas das casas e restaurantes; nas prateleiras dos supermercados; nas bancas das feiras livres; nos pratos típicos da cozinha peruana.

Os primeiros chineses chegaram ao Peru no final do século XIX e início do século XX, como *coolies*. Eles saíram da China após assinatura de um contrato de trabalho, que tinha duração de oito anos, com o objetivo de trabalhar nas fazendas costeiras peruanas e nas escavações de guano.

Mas com o fim do contrato de trabalho, muitos permaneceram no país, trabalhando nas fazendas ou nas cozinhas das casas como serviçais, até adquirirem dinheiro suficiente para abrir seu próprio negócio, principalmente na área de alimentos. O ramo de importação de produtos chineses e de refeições foi o preferido, o que criou um cenário favorável à adaptação da comunidade na nova sociedade. (PASTOR, 2001)

Pastor (2000) salienta que, apesar das restrições alimentícias impostas pelas condições de acolhimento oferecidas pelos fazendeiros, os trabalhadores chineses que chegaram ao solo peruano puderam, mesmo com limitações, retomar algumas de suas tradições culinárias, com a aquisição de sementes e de certos condimentos e ingredientes asiáticos vendidos em pequenos comércios existentes nos povoados. Muitos desses estabelecimentos eram filiais de comércios maiores, com representação na China ou mesmo nos Estados Unidos, que faziam o trânsito de mercadorias entre os continentes, servindo de apoio para os chineses imigrantes. Contudo, a demanda por produtos típicos era cada vez maior, o que fez com que muitos imigrantes comesçassem a se estabelecer como comerciantes e importadores de produtos alimentícios chineses, que iam se popularizando e se inserindo na vida do peruano, descendente de chinês ou não.

De acordo com esse pesquisador, a influência chinesa sobre a culinária local se deu de forma silenciosa, primeiro com a alteração do cenário agrícola, pois houve um aumento da produção de arroz

para atender às exigências alimentares dos novos trabalhadores. Depois, com a inserção de trabalhadores chineses no serviço doméstico, no qual influenciaram de duas formas, colocando os peruanos em contato com as suas especialidades e tradições culinárias e participando ativamente da educação alimentar das crianças que ficavam sob seus cuidados, transmitindo a elas a sua cultura.

Para Pastor (2000), outro fator importante para a popularização da cozinha chinesa na sociedade peruana foi o fato de que a maioria dos chineses que migraram para o Peru eram homens sozinhos que, após um tempo, buscavam mulheres peruanas para casar. As preferências gustativas masculinas predominavam no núcleo familiar. Muitas esposas aprenderam a cozinhar com seus maridos, mantendo, assim, a herança culinária chinesa que, aos poucos, foi se misturando com as tradições locais.

Esse cenário foi propício à formação de uma nova cozinha: a cozinha *chaufa*, que misturou elementos da cozinha tradicional chinesa com a cozinha *criolla* peruana.

A cozinha *chaufa* simboliza o processo migratório chinês para esse país. Os migrantes chineses se introduziram na sociedade peruana e com sua comida foram sendo absorvidos pela comunidade local. Diferente do Brasil, onde houve uma resistência à migração chinesa, e dos Estados Unidos, onde a segregação foi forte com a instauração dos Atos Restritivos, no Peru, a presença chinesa foi algo que fez parte da história do país.

Mintz (2008) destaca que o sistema alimentar de determinado grupo tem relação direta com as características do local onde ele vive. Assim, ao mudar o território, essas características são alteradas, levando a uma reformulação desse sistema, a partir das novas condições. Destarte, a cozinha *chaufa* representa o processo de adaptação dos imigrantes chineses e as estratégias que eles adotaram para manutenção de sua identidade e herança cultural.

Inicialmente, as fondas, pequenos restaurantes populares que vendiam refeições a baixo preço, eram o principal espaço de comércio da

cozinha chinesa. Nesses estabelecimentos, receitas da tradicional cozinha *criolla* eram alteradas com a inserção de ingredientes ou modos de preparo característicos da cozinha chinesa. Para Pastor (2000), essas alterações muitas vezes ocorriam para que o sabor dos pratos atendesse tanto ao paladar dos comensais peruanos como dos cozinheiros chineses.

Contudo, por volta de 1940, a popularidade das fondas junto à população de imigrantes começou a decair, dando espaço a um novo tipo de estabelecimento mais especializado, os *chifas*, que surgiram como restaurantes típicos, onde era servida a tradicional cozinha chinesa.

A palavra “chifa” começou a ser utilizada como sinônimo de restaurante de comida chinesa, a partir das primeiras décadas do século XX. A mudança se iniciou nos letreiros dos restaurantes e, posteriormente, nos anúncios lançados em periódicos de grande circulação, até ser inserida no vocabulário local. (PASTOR, 2001)

Segundo o Diccionario de Gastronomía Peruana Tradicional (ACHA, 2006), os *chifas* são restaurantes especializados em comida chinesa. A palavra é uma adaptação do termo chinês *chifan*, que significa comer arroz. Inicialmente, esse estabelecimento era voltado para uma população privilegiada, mas à medida que a cozinha chinesa foi se popularizando, eles se diversificaram e abrangeram todas as classes sociais.

Durante os 40 dias que estive em Lima¹ pesquisando a comida chinesa nessa cidade, observei que ela não está restrita ao bairro chinês. Os *chifas*, com suas preparações características, fazem parte da vida peruana e produtos típicos da culinária chinesa, como o molho de soja e o molho de ostras foram incorporados pela culinária local e marcam pratos como o arroz *chaufa*, prato da cozinha chinesa na diáspora.

1 Durante setembro e outubro de 2013, como parte da pesquisa do projeto de doutorado em antropologia, pela Universidade Federal da Bahia.

Em campo, identifiquei quatro categorias de *chifas*, os populares, espalhados em vários bairros da cidade, onde os pratos são preparados na frente dos clientes. Muitas vezes, na calçada do estabelecimento são instalados fogões com grandes bocas, nas quais são encaixadas as *woks*. Ao lado do fogão é armada uma mesa, onde são dispostos os ingredientes utilizados nas preparações: arroz, macarrão, verduras, óleo, gengibre, carnes picadas. Os clientes esperam seus pratos, que são preparados no momento que são solicitados. Os menus são expostos em placas instaladas nas paredes ou em folhas de papel depositadas na bancada que separa o espaço do ambiente da rua. Esse tipo de estabelecimento não tem uma área de atendimento. Após o preparo, os clientes pegam seu prato e levam para casa ou comem em pé, ao lado da área de preparo.

Essa categoria de *chifa* é frequentada principalmente pelos peruanos e serve a comida chino-peruana como o arroz *chaufa*², que consiste em uma preparação com arroz cozido, salteado na *wok* com molho de soja, carne, cebolinha chinesa e ovo; o *aeropuerto*, que consiste em arroz e macarrão fritos, salteados na *wok* com broto de feijão, carne, molho de soja e vegetais; e o combinado, que é semelhante ao *aeropuerto*, diferindo desse pelo fato dos componentes da sua base culinária (arroz, macarrão e broto de feijão) não serem misturados e sim dispostos separadamente, além de uma variedade de salteados e frituras. Ele é a primeira opção de negócio para chineses recém-chegados, que inicialmente trabalhavam como cozinheiros ou ajudantes de um parente ou amigo já estabelecido e que, posteriormente, abriram seu próprio negócio.

O segundo tipo é semelhante ao primeiro, contudo apresenta uma área com mesas e cadeiras, o que permite que a pessoa coma no local. Outra diferença é que a área de produção não é visível. O cardápio se assemelha ao do primeiro tipo, mas há outras preparações da cozinha local.

2 Essa é a receita base, contudo há variações com a introdução de outros vegetais.

Na terceira categoria estão os restaurantes *a la carte*, que são voltados tanto para peruanos e turistas, como para os chineses. Esses espaços apresentam a estrutura mais complexa, com área de produção e de atendimento. Os clientes chegam e fazem o pedido partir de um menu disponível. Há um maior número de pessoas envolvido na preparação dos pratos. Esse tipo de *chifa* apresenta um cardápio mais variado e as preparações são dispostas por categorias em menus escritos e disponibilizados aos clientes.

Os *chifas a la carte* estão estabelecidos tanto no bairro chinês como nos bairros mais turísticos, como Miraflores. Nesses restaurantes há preparações chinesas, como sopa *wantán*, *mi pan*, pombo ao molho de limão com sal, peixe frito com *jousi*³, verduras com caranguejo, *wantán* frito, cabrito Sichuan; e chino-peruanos, como o arroz *chaufa*. Para a clientela chinesa, são servidos os tradicionais menus, que consistem em um conjunto de preparações que seguem uma ordem, onde o comensal pode saborear os cinco sabores que compõem uma típica refeição chinesa (doce, salgado, picante, azedo ou agri-doce e amargo).

Esses espaços são frequentados tanto por peruanos como por turistas e chineses, no entanto, cada grupo vai se diferenciar em relação à preparação escolhida. Percebi que dentre essa categoria há aqueles que são mais direcionados à população local e outros que são mais frequentados por chineses e seus descendentes.

Como observei em campo, quando os chineses vão aos *chifas*, eles buscam aqueles onde têm uma relação mais íntima com os garçons ou mesmo com o proprietário. O serviço e a forma de atendimento diferenciam se é para um cliente chinês ou peruano. Os chineses, quando chegam, são logo reconhecidos, alguns discutem com os garçons quais são os ingredientes mais frescos que estão disponíveis e solicitam uma refeição, seguindo a estrutura tradicional: arroz branco cozido sem sal acompanhado por diversos pratos de sabores distintos.

3 Ostras secas.

A quarta categoria inclui os *chifas* contemporâneos, que são restaurantes *a la carte*, mas com alterações nas receitas das preparações tradicionais. A estrutura do serviço assemelha à da categoria anterior, no entanto, o cardápio se diferencia. Os pratos são uma reconstrução das receitas tradicionais, com a adição de novos ingredientes ou mesmo formas de preparo. Apesar do nome de muitas preparações ser mantido, a sua apresentação e sabor diferem do original. Essa categoria surge mais para atender a uma tendência do mercado gastronômico, do que para manter a tradição culinária do grupo.

Mas a cozinha chinesa não está restrita às mesas das casas e dos restaurantes peruanos. Palavras chinesas foram adotadas para denominar produtos culinários, como *sillao* para designar molho de soja, ao invés de salsa de soja, e *kion*, para denominar gengibre. E muitos termos chineses foram adaptados e incorporados na linguagem corrente dos peruanos, como *confifatoi* que, segundo Pastor (2000), é uma palavra originária do termo chinês *kon hei fat choy*, uma forma de saudação utilizada pelos chineses durante os festejos de Ano Novo chinês. No Peru, esse termo foi associado à comida, pois durante os festejos do Ano Novo chinês, os chineses ofereciam banquetes para as autoridades locais que, desacostumados de ouvir termos chineses, escutavam as saudações e acreditavam que ela se referia à comida ofertada, assim a expressão passou a ser associada ao convite para degustar comida chinesa.

Diferente do que ocorre no Brasil, no Peru, o comércio de utilidades, importados (*made in China*) e roupas não são dominados pelos chineses, que se concentram nos restaurantes e lojas especializadas na venda de produtos alimentícios. A comida parece ter sido o principal ramo de atividade escolhido por esse grupo. A presença de uma grande comunidade chinesa foi um fator importante para essa escolha, pois havia uma clientela ávida por manter suas tradições culinárias e memórias gustativas.

Andando pelo mercado existente no bairro chinês, em Lima, vejo utensílios típicos da cozinha chinesa como *woks* sendo vendidas

nas calçadas; fábricas de macarrão instaladas em pequenos galpões, onde chineses trabalham a massa estendida sobre mesas, para posteriormente ser colocada para secar; mercados onde se vendem utensílios culinários, cogumelos e vegetais típicos chineses, como couve chinesa, gengibre, berinjela, ervas, condimentos típicos, como a pimenta de Sichuan, anis estrelado, *jaozi*, molho de tamarindo, vinho de arroz, pimenta dos cinco sabores.

Pode-se ver chineses agitando suas *woks* nas calçadas de bairros populares, filas de peruanos a espera dos seus *aeropuertos* a serem consumidos nos almoços de domingo, trabalhadores, com seu arroz *chaufa* comendo nos *chifas* espalhados pela cidade, pessoas comendo *mi pan*, enquanto fazem suas compras no Mercado Central.

Muitos dos chineses que entrevistei consideram a comida chinesa no Peru mais saborosa do que a comida oferecida na China. Uma entrevistada me diz que algumas preparações comuns na cozinha *chaufa* despertam a curiosidade dos chineses como o peixe sapo,⁴ um peixe de consistência gelatinosa, comum nos mares americanos, utilizado no Peru, mas que não existe na cozinha tradicional, como ela afirma. Para ela, a diversidade da flora e fauna existente no Peru foi fundamental para a reconstrução da cozinha chinesa nesse país.

Liliana, gerente do *chifa* Wa Lok, acredita que a cozinha chinesa se aproximou muito da peruana, devido à semelhança dos alimentos encontrados nos dois países. A costa peruana possui uma fauna muito semelhante à costa chinesa. Para ela, a base da cozinha chinesa está no sabor de cada alimento e não na mistura. Aí lembro que essa é uma característica da cozinha cantonesa, de onde descende a maioria dos chineses que migrou para o Peru.

Os *coolies* que chegaram ao Peru buscaram não apenas sua inserção no novo país, mas também reconstruir o sentimento de familiaridade perdido com a migração, e a cozinha teve papel fundamental na reconstrução dos laços perdidos com a terra dos antepassados.

4 Peixe dos gêneros *Lophius* e *Lophiodes*. Conhecido no Brasil como tamboril.

Lembro de dona Nora, uma chino-peruana, casada com chinês, que me contou que aprendeu a cozinhar comida chinesa com seu esposo e com seu sogro. Orgulhosa, ela me mostrou suas anotações e uma lista das 282 principais preparações que compunha o menu chinês que seu marido mantinha, com preparações distribuídas nas seguintes categorias: vapor, saltados, *guisos a la olla*, frituras, sopas e caldos, assados, doces e outros.

Essa descendente de imigrantes, ao me contar sua história e me apresentar os pratos típicos de sua culinária, reforça a chinesidade perdida com a miscegenação. Ela mora em Chepén, capital da província de Chepén, pertencente à Región La Libertad que, durante o século XIX, recebeu muito *coolies* em suas fazendas. Muitos dos chineses que aqui chegaram, posteriormente migraram para Trujillo, cidade maior, onde abriram *chifas*.

No momento da pesquisa, havia, em Chepén, três *chifas*. Dona Nora me contou que havia muitos, mas depois da guerra muitos chineses que aqui habitavam retornaram para China, outros foram para cidades maiores, ficando apenas um pequeno grupo. Ela frisou que um *chifa* era de um recém-chegado e atendia a população local, os outros dois eram mais tradicionais e mantinham as suas tradições culinárias. Eles pertenciam à categoria dois, um era de propriedade de um peruano, filho de chinês, o melhor em sua opinião, e outro de propriedade de um chinês, que também era seu amigo.

Ao me receber senti seu orgulho em ser chinesa, mesmo que o sangue peruano também corresse em suas veias, e esse sentimento esteve presente em cada chinês que encontrei, fosse ele mestiço — pertencente à segunda ou primeira geração.

Logo que cheguei, ela me levou para visitar o *chifa* de um dos seus amigos. Chegamos e fomos recebidas pela família que estava tomando café da manhã — casal, seus filhos, genros, noras e netos. Na mesa, estavam dispostos alimentos tipicamente peruanos e chineses: pão, abacate, café, batatas, carne de porco cozida com cebola, fatias de peru assado, *mi pan*, leite, ovos.

Ficamos pouco tempo no local. Depois das apresentações, ela me levou para visitar o Centro Cultural Chinês da cidade e me mostrou cada detalhe. Senti o seu orgulho em me apresentar sua cultura, sua história.

Dona Nora me convidou para um almoço com comida chinesa, ligou para o restaurante do outro amigo para fazer a reserva. Questionou o cardápio do dia, perguntou quais eram os produtos que estavam mais frescos, a data de recebimento de cada tipo de carne, deu ordens, determinou como queria a preparação de cada prato, que ingrediente deveria constar, questionou onde e quando ele foi adquirido. Nesse momento, percebi que mais do que comer no restaurante as refeições típicas ou mesmo prepará-las em casa, o que marcava a chinesidade aqui era mostrar que o antigo foi trazido para o novo espaço.

O domínio do preparo dos pratos típicos traz aos chineses, que habitam no Peru, um traço que os distingue dos demais. Assim, eles buscam reforçar a chinesidade dissolvida com a sua inserção na nova sociedade e o “saber escolher” constitui um aspecto fundamental na construção da identidade chinesa desses migrantes.

Fomos recebidas para o almoço por alguns amigos de dona Nora. Eles me falaram sobre sua comida e o quanto a comunidade chinesa tentava manter suas tradições culinárias. Na mesa, estavam dispostos vários pratos: arroz *chaufa*, arroz branco, sopa *wantán*, *ceviche* chino, *alitas* de *pollo* com *ají*, *tallarín* saltado, camarão com *tausi*, *lomo* saltado. Mas percebi que havia uma forte influência da cozinha *criolla* nas preparações.

À noite fomos para o outro *chifa*. Ao chegar ao local, ela me apresentou para seu proprietário. O espaço pertencia à família que visitamos pela manhã, o pai era o cozinheiro. Eles me convidaram para visitar a cozinha e ver a preparação dos pratos. O cozinheiro, um chinês da segunda geração, movimentava sua *wok*. Na mesa ao seu lado estavam o macarrão cozido, a panela de arroz, os vegetais e carnes picadas já cozidas. Duas auxiliares peruanas o apoiavam na

limpeza dos utensílios e no pré-preparo dos ingredientes, mas era o cozinheiro quem comandava o serviço, era ele quem escolhia a forma de corte, a mistura de ingredientes, quem dava as ordens e era a ele que os chineses que adentravam a cozinha faziam os questionamentos sobre cada preparação. Esse era o espaço entre os iguais, onde a identidade chinesa era reforçada e construída.

Nesse segundo *chifa*, comemos um arroz branco, acompanhado de pescado ao vapor com *meusi*, porco com salsicha chinesa, pato assado, *wantán* frito, camarões com verduras, galinha com castanhas. Sempre eram pedidos vários tipos de carnes para acompanhar o arroz. Em todas as refeições que fiz com os chineses, eles sempre mantiveram a mesma estrutura das refeições e ordem dos pratos.

No salão, notei que a presença maior era de peruanos, eram famílias que estavam no local para a refeição de domingo à noite. Em todas as mesas, havia o arroz *chaufa*: “esta es la comida favorita de los peruanos”, o cozinheiro me informou.

No dia seguinte, fomos para outro *chifa*, dessa vez em Chiclayo, capital de Lambayeque, a aproximadamente 77 km de distância de Chépén. Esse *chifa* diferia dos demais por apresentar uma decoração mais tradicional.

Dona Nora manteve a mesma atitude, me deixou na mesa e foi à cozinha questionar sobre os produtos mais frescos, dar ordens sobre como desejava cada prato. Ela me disse que nesse *chifa* era servido pombo com molho de limão com sal, um prato tradicional, mas que não era feito adequadamente em todos os locais.

Na mesa, nos foi oferecido um banquete. Inicialmente, foi servida uma sopa *wantán*, depois tigelas individuais de arroz branco, acompanhadas de várias preparações para serem compartilhadas: pombo com molho de limão com sal, porco com *jausí*, salteado de pescado com verduras, camarões com *tausí*, *wantán* frito, calamares picante.

Em todos os encontros com a comunidade chinesa de Chépén Miguel, era sempre citado como o que sabe escolher, o típico

representante do ser chinês: “Miguelzito, esse sim sabe escolher”. Mas o que seria saber escolher?

De volta a Lima, fui ao encontro de Miguel, para um almoço no *chifa* Wa Lei, fora do *barrio chino*, na Avenida Santa Catalina, uma localidade residencial de Lima, onde comemos, o que ele denominou, um típico almoço chinês.

Assim que chegou, Miguel me deixou na mesa e foi à cozinha do restaurante, demonstrando familiaridade com o local. Informou depois que foi dar as orientações de como preparar cada prato, avaliar o frescor dos ingredientes, determinar o ponto de cozimento, o condimento de cada prato. Ele disse-me que esse era o procedimento normal, para que o cozinheiro soubesse que aquela refeição seria servida para um chinês típico e não fizesse adaptações nas receitas.

Ele selecionou pratos dos cinco sabores. Explicou-me que toda refeição chinesa deveria ter os cinco sabores: salgado, doce, azedo ou agri-doce, amargo. Além disso, a regra determinava que o pescado deveria ser a preparação principal, servida por último nos grandes banquetes, e o arroz de acompanhamento deveria ser branco, pois apenas peruanos comiam arroz *chaufa*, que era algo que agredia ao paladar chinês. O chinês comia o arroz branco, cozido sem sal, para que fosse um acompanhamento neutro para as demais preparações, concedendo apenas consistência e não interferindo no sabor de cada prato.

Eu perguntei-lhe o que seria saber escolher. Ele responde que era demonstrar para o cozinheiro que aquele prato era para um chinês, que ele deveria, portanto, seguir as tradições, era saber reconhecer se um prato foi preparado da forma tradicional, se houve alterações, era saber combinar os pratos e manter a estrutura adequada das refeições.

Assim, mais do que o domínio da técnica de preparo e a escolha de uma preparação a partir das suas características organolépticas,

ou mesmo saber combinar os sabores, saber escolher é demonstrar sua identidade, é religar-se a suas tradições culturais.

A comida, o saber preparar os pratos típicos, reconhecer ingredientes e princípios fundamentais que determinam não apenas a escolha dos alimentos, mas também a forma de prepará-los e servi-los, passam a ser elementos que reforçam a identidade chinesa. Em um ambiente, no qual a inserção social trouxe a invisibilidade, tenta-se criar um novo elemento para se distinguir do comum, o chinês-peruano, para tanto se deve reforçar o ser chinês, nesse contexto, o saber escolher entra como elemento de destaque.

O arroz *chaufa* é para os peruanos, chineses comem arroz branco; o *aeropuerto*, o combinado são preparações destinadas para peruanos, os chineses buscam preparações mais próximas da tradicional cozinha chinesa.

Ao demonstrar que sabem escolher cada prato que compõe a refeição, que reconhece como eles são preparados, os princípios que regem sua cozinha, os chineses que moram no Peru mantêm sua posição de outro e reafirmam sua chinesidade na diáspora.

O termo “cozinha chinesa” engloba diferentes estilos e classes econômicas, indo dos tradicionais banquetes com 10 ou mais preparações, passando pelos usuais cinco pratos: frango, camarão, porco, ovos, sopa; pelos cinco sabores, que representam os cinco campos de energia: doce (terra), amargo (fogo), picante (metal), azedo (madeira), salgado (água) até a comida dos tempos de fome: farinha de grama, serragem, carda,⁵ sementes de algodão, casca de amendoim e pedra hume. (ANDERSEN, 1988)

Roberts (2002) salienta que esse termo não deve estar limitado aos alimentos que compõem o sistema alimentar chinês, mas deve ser estendido aos hábitos relativos ao preparar, servir e comer os alimentos. Para os chineses, é fundamental a escolha de cada ingrediente, de cada prato, respeitando o balanço entre os cinco sabores

5 Plantas do género *Cynara*, da família das *Asteraceae*, comuns em terrenos rochosos e barrentos.

(salgado, amargo, azedo, ácido e doce), bem como o equilíbrio entre alimentos *fan/ts'ai* e *yin/yang*, além de sua forma de apresentação.

Em seu livro *Food in chinese culture*, Chang (1977) questiona: o que caracteriza a comida chinesa?

Para esse autor, se essa pergunta for feita ao dono de um restaurante chinês, ele identificará inúmeros pratos típicos da culinária no seu cardápio; se buscarmos a resposta em um livro de culinária, identificaremos ingredientes essenciais, utensílios e recipientes característicos; se questionarmos a um estudante da moderna cultura chinesa, ele fará generalizações aprendidas acerca das denominações comuns e as variedades regionais.

Ele ressalta que todos eles estarão corretos, mas os pontos levantados por cada um darão apenas uma diferente perspectiva, pois o que caracteriza a cozinha chinesa são os princípios que regem todo processo de escolha e preparação de cada pedaço que será levado à boca, os princípios do *yin/yang* e *fan/ts'ai*, que são a base da culinária chinesa.

Dentre esses, o *fan/ts'ai* é o mais importante. Uma refeição balanceada deve ter porções de *fan* e *ts'ai*. O *fan* (grãos e alimentos ricos em amido) é o alimento primário e o *ts'ai* (vegetais e carnes), o suplementar ou secundário. Sem *fan* não há saciedade, mas sem o *ts'ai*, a refeição não tem sabor.

Já o princípio *yin/yang* simboliza o balanço entre opostos, baseado no elaborado sistema de classificação de energia que estrutura toda a divisão do universo. Chang (1977) destaca que para os chineses, as funções corporais seguem os princípios do *yin/yang* e a dieta deve propiciar o balanço entre esses dois elementos, assim os alimentos que compõem uma preparação ou mesmo uma refeição devem ser escolhidos no intuito de manter as forças *yin* e *yang* do corpo em equilíbrio, para que a saúde do indivíduo não seja afetada.

Nas minhas refeições com os chineses no Peru, esses princípios foram seguidos. Na mesa eram dispostas tigelas com arroz branco, cozido sem sal, com uma consistência meio empapada e

com, pelo menos, cinco tipos de preparações com carnes e vegetais. As pessoas se serviam e provavam cada preparação separadamente, e entre cada uma comiam uma pequena porção de arroz.

Quando mantêm o arroz como base da sua refeição, eles reconheceram o *fan*, o alimento que dá saciedade, sem interferir no sabor da preparação, que deve ser concedido pelo *t'sai*. Quando buscam combinar condimentos e alimentos, combinar sabores e as preparações que irão compor uma refeição, eles buscam atender o princípio do *yin/yang*, segundo o qual os alimentos devem estar de acordo com a energia dos corpos, cujo equilíbrio não deve ser abalado pelos alimentos ingeridos, a fim de não provocar danos a saúde dos indivíduos.

Os princípios que fundamentam a cozinha chinesa estão enraizados nas memórias culturais dos chineses e se manifestam de forma inconsciente nas suas escolhas e preferências alimentares.

A cozinha chinesa, mais do que os fundamentos que a estruturam e a definem, se apresenta nas mesas das casas, no cotidiano onde são feitas as escolhas por determinados alimentos e outros são rejeitados, no que define uma preparação a ser festiva e outra cotidiana. É na prática cotidiana que a teoria culinária base dessa cozinha é vivenciada, reafirmada, transmitida e institucionalizada.

Nesse contexto, a estrutura da refeição surge como um elemento identitário, que deve ser mantido e transmitido às novas gerações. Douglas (1972) acredita que a estrutura de uma refeição varia em cada cultura e representa a síntese da tradição cultural de cada grupo. A ordem de cada preparação, bem como os alimentos que a compõem e a sua posição no curso da refeição distingue os grupos sociais. Nas mesas dos *chifas*, os chineses demarcam as fronteiras entre ser chinês e ser peruano.

Para Mennel (1996), as preferências alimentares de um grupo são construídas historicamente, de geração a geração, a partir das influências sociais e culturais a que esse grupo está exposto, sendo,

portanto, resultado de suas experiências, vivências e das relações que estabelece com os demais grupos com que convive.

Ao migrarem de um local para outro, as pessoas levam consigo conhecimentos culinários, produtos, utensílios, métodos de preparo, ocasionando mudanças não apenas nas suas práticas alimentares, mas também do grupo hospedeiro. (NÜTZENADEL; TRENTMANN, 2008)

Nessa perspectiva, a cozinha de um povo na diáspora surge como uma nova cozinha, na qual elementos tradicionais se mesclam com outros determinados pelo novo território. Os chineses que saíram da China em busca de melhores oportunidades de vida não levaram consigo apenas sua força de trabalho e potencial produtivo, levaram também seus alimentos, seus conhecimentos, suas práticas alimentares, sua herança culinária.

Assim, a cozinha da diáspora vai sendo construída como uma cozinha diferenciada. Os chineses tentam manter nas suas mesas, nos restaurantes que frequentam a tradição trazida em sua memória, no relato de seus antepassados, nas receitas passadas de pais para filho, de família em família.

Apesar de manterem sua tradição culinária nos *chifas*, a comida chinesa no Peru se apresenta mais condimentada e elaborada do que a comida chinesa cotidiana. A comida que se reproduz é a comida dos banquetes, a comida festiva, com ênfases nos sabores e nos aspectos da “chinesidade” que se tenta recuperar através do alimento.

Essa nova cozinha que surge representa o processo de adaptação e as estratégias adotadas para a manutenção da identidade e herança cultural desse grupo. A comida foi fundamental no processo de construção da identidade dos chineses no Peru e é ela que diferencia o chinês do peruano. É através do saber escolher que o chino peruano reafirma sua chinesidade na diáspora.

A refeição em família, a preparação e o consumo dos pratos que pertencem a sua memória culinária simbolicamente trazem o “lá” para “cá” e ajudam a ancorar as vidas flutuantes diaspóricas.

Nesse sentido, a comida é muito mais do que um “crachá de identidade”, um símbolo de pertencimento nacional, como as moedas, os hinos, os costumes e as cerimônias, ela revela como a identidade pode ser construída, mantida e comunicada ao nível do senso comum, no cotidiano dos indivíduos.

REFERÊNCIAS

- ACHA, S. Z. *Diccionario de Gastronomía Peruana Tradicional*. Lima: Universidade de San Martin de Porres, 2006.
- ANDERSEN, E. N. *The Food of China*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- DOUGLAS, M. Deciphering a meal. *Deadalus: myth, symbol, and culture*. American Academy of Arts and Sciences, v. 101, n. 1. p. 61-81, 1972.
- CHANG, K. C. Introduction. In: CHANG, K.C. *Food in Chinese Culture: Anthropological and historical perspectives*. London: Yale University Press, 1977. p. 1-21.
- MCDONOGH, G. W. E. The geography of evil: Barcelona's barrio chino. *Anthropological Quarterly*, v. 60, n. 4, p. 174-184, Oct. 1987. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3317657?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso: 7 jul. 2014.
- MENNEL, S. *All Manners of Food*. 2. ed. Illinois: University of Illinois Press, 1996.
- MINTZ, S. W. Food and Diaspora. *Food, Culture and Society*, London: Berg, v. 11, n. 4, p. 511-23, 2008.
- NÜTZENADEL, A; TRENTMANN, F. Introduction: Mapping Food and Globalization. In: NÜTZENADEL, Alexander; TRENTMANN, Frank (Ed.). *Food and Globalization: consumption, markets and politics in the Modern World*. New York: Berg, 2008. p. 1-18. (Cap. 1).
- PASTOR, H. R. *Herederos Del Dragón: historia de la comnidad china en el Perú*. Lima: Congreso del Perú, 2000.

PASTOR, H. R. Hijos Del Celste Imperio en el Perú (1850-1900): migracion, agricultua, mantalidad y explotación. 2. ed. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2001.

ROBERTS, J. A. G. China to Chinatown: chinese food in the West. London: Reaktion Book, 2002.

Comidas emblemáticas: feijões e feijoadas

Maria Eunice Maciel

Que prazer mais um corpo pede
Após comido um tal feijão?
— Evidentemente uma rede
E um gato para passar a mão...
(Vinícius de Moraes, Feijoada à minha moda)

Nas últimas décadas, observou-se um grande impulso nos estudos sobre alimentação, em particular no Brasil. Indo além das disciplinas ligadas à área da saúde, tradicionalmente relacionadas aos estudos desse tema, tal como a nutrição e a nutrologia, ocorreu e ocorre o desenvolvimento de trabalhos que vão desde a gastronomia até as políticas públicas de combate à fome. Dentro de uma perspectiva que enfoca a alimentação como um fenômeno complexo e múltiplo, que vai muito além das conhecidas variáveis biológicas e procurando compreender a alimentação no seu sentido mais amplo, nas ciências humanas e, em particular, na antropologia, consolidou-se um campo de estudo sobre o tema que tem apresentado uma notável vitalidade.

Para Sidney Mintz (2001, p. 31):

A antropologia sempre mostrou grande interesse pela comida e pelo ato de comer. Dificilmente outro comportamento atrai

tão rapidamente a atenção de um estranho como a maneira que se come: o quê, onde, como e com que frequência comemos, e como nos sentimos em relação à comida. O comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos.

A alimentação humana tem características particulares e os estudos que envolvem suas estruturas (considerando as normas e regras, prescrições e proscricções), assim como seus sistemas (que compreendem desde a produção dos alimentos até o seu consumo), demonstram a complexidade de uma alimentação culturalmente construída. Além da dimensão biológica, relacionada às condições dadas para “suprir a necessidade de sustentar e reproduzir a existência enquanto um ser vivo”, o comer enquanto ato alimentar humano implica em articulações e estruturas de sentido, em valores, julgamentos, escolhas e seleções.

Para Lévi-Strauss (1968, p. 405), a cozinha é uma atividade intermediária entre a natureza e a cultura:

Repondendo às exigências do corpo e determinada em cada um de seus modos pela maneira particular a qual aqui e lá o homem se insere no universo, colocada então entre a natureza e a cultura, a cozinha assegura, sobretudo, sua necessária articulação. Ela se relaciona com os dois domínios e reflete esta dualidade em cada uma de suas manifestações.

Tal perspectiva tem mobilizado estudos em direção às questões que se encontram na ordem do dia como, por exemplo: a fome e a abundância, a segurança alimentar e a saúde, os estilos de vida, os padrões estéticos, as modalidades de distribuição dos alimentos, as crises no abastecimento alimentar, a problemática da agricultura atual no âmbito nacional e mundial, as formas de produção e seus efeitos, o meio ambiente, a sustentabilidade, o aproveitamento de recursos naturais, o patrimônio natural e cultural tradicional

(saberes e fazeres), a gastronomia (de luxo e popular) e a etnogastromia, entre outras tantas possibilidades.

Não é por acaso que esse interesse ocorre, nem se trata de um fenômeno passageiro. A alimentação humana possui um diferencial que faz com que tenha características próprias derivadas do fato de ser uma construção cultural e, assim, implica em práticas e representações sociais que vão muito além de sua constituição nutricional ou, nos dizeres de Claude Fischler (1977, p. 1):

O homem é um onívoro que se nutre de carne, vegetais e imaginário. [...] a alimentação relaciona-se à biologia mas, em toda a evidência, ela não para aí; o simbólico, o onírico, os signos, os mitos, os fantasmas nutrem, eles também, e concorrem para regular nossa nutrição. No ato alimentar, homem biológico e homem social são estreitamente, misteriosamente, misturados e intrincados.

Quando reduzida a uma só dimensão, a biológica, a alimentação humana perde seu significado enquanto, justamente, humana. Ela é bem mais que uma mera fonte de energia, revelando-se como um fenômeno muito mais complexo, e essa é a preocupação e a busca da antropologia da alimentação. Sem esquecer que há uma necessidade vital de se nutrir, a antropologia procura aquilo que está mais além e que implica em uma alimentação humanizada e humanizadora.

Esse processo está relacionado não apenas ao que as pessoas comem, mas também (e, principalmente) em relação ao que pensam sobre o que comem, pois como já dizia Claude Lévi-Strauss, a comida é “boa para comer e boa para pensar”.

Os seres humanos são onívoros: podem consumir qualquer produto de origem vegetal ou animal. Mas embora possam comer de tudo, não comem tudo o que o meio ambiente lhes oferece. Há uma seleção, uma escolha do que vai ser convertido e considerado comida.

Assim, considerando a “comida” como a “alimentação culturalizada”, ou seja, aquilo que comemos, o que vai ao prato, a comida é alvo de várias classificações. A primeira delas, e a mais básica, relaciona-se diretamente ao que é considerado “comestível” e “comível”. O alimento vira comida quando passa pelo processo de transformação qualitativa que o faz passar do plano da natureza para o da cultura. São construções sociais. O grupo social elege o que é e o que não é comida.

Procurando colocar mais claramente e exemplificando: dentre as possibilidades alimentares que o meio oferece aos grupos humanos, alguns elementos são eleitos como comíveis, tornando-se comidas, e outros, embora sejam considerados comestíveis, não são comíveis, ou seja, não são transformados em comidas, a não ser em casos extremos, e mesmo assim, com restrições.

Dependendo da sociedade e da cultura, ratos, insetos, rãs, caracóis, cobras, macacos e muitos outros elementos que poderiam ser citados não são considerados “comidas”. Porém, em outras, esses mesmos elementos podem ser vistos como comíveis e são comidas, sendo estas muito apreciadas. Mesmo dentro de um dado conjunto grupal (como um país ou nação), pode haver muitas diferenças.

No Brasil, de uma maneira geral, cachorro, embora se saiba que é algo comestível (há povos em que são comidos e mesmo considerados iguarias), não são comíveis, sendo sua criação para o abate interdita. Embora caramujos (*escargots*) e rãs sejam consumidos em muitos lugares, especialmente na França (cuja cozinha é de grande prestígio), as tentativas de criação e oferta desses itens, no Brasil, têm encontrado resistência e, muitas vezes, acabam sendo deixadas de lado, pois mais do que “não fazerem parte dos hábitos alimentares”, não são considerados comíveis.

Há comidas tradicionais em determinados lugares do Brasil que fogem à regra, incluindo o comer insetos. Geralmente repudiado, ocorre em vários locais do país, mesmo em zonas urbanas, sendo usual em diversas cidades do interior do Brasil. Como exemplo, pode

se citar as formigas tanajuras ou içás, servidas em vários locais como aperitivo, fritas ou com farofa. Na cidade de Silveira/SP há, até mesmo, o Festival das Içás, que movimenta a cidade na época da revoada dessas formigas.

Resumindo: o comestível pode ser visto como aquilo que pode ser comido sem levar à morte. Mas o comível é aquilo que, em uma dada cultura, efetivamente, é considerado comida. Mas a situação se complexifica: como são escolhidas? Por quem? E as interdições religiosas, como entram nesse esquema? E o grande tabu, o canibalismo?

Essas são apenas algumas das questões que podem ser colocadas e que se referem às estruturas presentes na alimentação de um povo. Há uma classificação e seleção, dentre toda a gama de produtos alimentares disponíveis ao grupo, do que vai ser comido, o que vai virar comida. E essa é uma das questões mais importantes a ser verificada.

Por que sociedades indígenas da Amazônia, tendo uma grande quantidade de alimento em seu meio natural, resolveu, há milhares de anos, domesticar a mandioca brava, planta altamente venenosa e que precisa passar por um processo técnico trabalhoso para ter seu veneno retirado, tornando-a seu alimento de base?

Também se poderia pensar nas razões pelas quais não se come, no Brasil, as folhas da cenoura ou as cascas da banana, por mais que campanhas em prol da utilização de alimentos “descartados” sejam feitas.

A escolha, refletindo uma classificação, implica na passagem do domínio da natureza para o da cultura, sendo construções sociais. Assim, os critérios em jogo não são os nutricionais, mas sim, os que a própria sociedade cria.

Pensar a alimentação de um grupo é também pensar na identidade desse grupo, em uma dimensão através da qual os grupos constroem sua “especificidade”, marcam sua diferenciação uns em face aos outros. E, para isso, criam marcadores de identidade, pontos de referência, os chamados “sinais diacríticos” ou diferenciais através do qual

podem distinguir uma coisa da outra. E um dos mais importantes é, justamente, a comida.

Para os guaranis, *tembiú* é “comida de gente”, diferente de *sem-biú*, “comida de animal”. Mas ainda existe uma classificação mais fina, *orérembiú*, (ore é “nós” no sentido exclusivo de quem fala) para designar a “nossa comida”, a “comida guarani” usada quando querem marcar diferenças entre a sua comida e a dos outros grupos. (TEMPASS, 2005)

Cada povo tem uma maneira de comer, uma forma de classificar os alimentos e ordená-los, a fim de construir o que chamamos de “cozinhas”. A cozinha de um povo pode ser entendida como o conjunto de práticas e representações ligadas à alimentação e é fruto de diversos fatores ligados às configurações sociais, às relações dos envolvidos entre si e com a natureza. Ou seja, uma comida não existe independente das vidas das pessoas relacionadas a ela.

Um de seus aspectos é o que a coloca em relação ao patrimônio cultural e é necessário pensar sobre o que é esse patrimônio. Podemos partir da definição mais simples de patrimônio, referindo-se a uma herança cultural, um bem coletivo, uma referência de memória unificadora na qual um grupo reconhece a si mesmo como tal. Se as chamadas cozinhas podem ser vistas como o conjunto de bens culturais relativos à alimentação de um determinado grupo relacionado a um determinado local (país, região, grupo étnico e tantos outros recortes possíveis), não somente territorial (como a cozinha dos ciganos, por exemplo), elas são parte constitutiva do patrimônio desse grupo, parte de sua identidade social.

A identidade social é resultado de um processo de identificação, sendo assim uma construção social, parte da dinâmica cultural e, portanto, mutável, em um contínuo movimento de fazer-se e refazer-se. Sempre mutante, pois a vida e a cultura assim o são. Aquilo que pode representar um grupo, seja ele qual for, é fruto de classificações e escolhas compartilhadas socialmente. Essa visão opõe-se firmemente à ideia da existência de uma identidade enquanto algo

centrado, fechado e cristalizado. Uma identidade que expressaria uma dada “essência”, o que a naturalizaria. Mas o que se observa é que, dentro do processo de reconhecimento de um dado elemento (tal como a cozinha de um povo) como elemento identificador, privilegia-se a visão de identidade social como algo dado, naturalizado a partir de explicações do tipo “é da essência do...” ou então “por que é do...” (brasileiro, americano, chinês, índio, negro ou qualquer outro), ou outras semelhante. Às vezes, até mesmo a palavra “cultura” aparece como um sinônimo de “essência” (ou “natureza”) sem maiores questionamentos.

Assim, é comum deparar-se com listas de determinados elementos (em geral pratos, mas também modos de fazer, técnicas) escolhidos dentre o repertório que constitui o sistema alimentar e alçados ao *status* de “típicos”, “característicos”, ou melhor, emblemáticos. Mas falar em cozinhas de um ponto de vista territorial, associadas a uma nação, um território ou região, tal como a “cozinha chinesa”, a “cozinha baiana” ou a “cozinha mediterrânea”, indica um recorte determinado de locais de ocorrência de determinadas estruturas e sistemas alimentares.

No processo de construção e reconhecimento dessas “cozinhas”, a culinária permite que cada país, região ou grupo assinale sua distinção, o que fez com que alguns autores retomassem o adágio de Brillat-Savarin, “dize-me o que comes e te direi quem és”, modificando-o para “Diga-me o que comes e te direi de onde vens”.

No entanto, a questão de delimitar espacialmente uma cozinha não é tão simples quanto possa parecer à primeira vista. Além das fronteiras geográficas — os chamados “suportes físicos” —, ela implica os significados atribuídos a certos pratos que a irão caracterizar.

A feijoada é tida como prato nacional brasileiro, assim como o assado é associado à Argentina. Ou, no caso de regiões, o churrasco ao Rio Grande do Sul, o vatapá à Bahia e o pão de queijo a Minas Gerais, só para citar alguns.

O que torna essas comidas emblemas de seus locais? Qual o significado disso? Pensar sobre essas questões é procurar desvendar as redes, os fluxos, as ideias, o imaginário que pertence ao grupo. É ver qual o sentido dessas comidas se tornarem referenciais identitários, manifestação de relações sociais, e o que isso implica na vida das pessoas envolvidas.

Nem sempre o prato considerado “típico”, aquele que é selecionado e escolhido para ser o emblema alimentar da região, é o de uso mais cotidiano, mas sim, aquele por meio do qual as pessoas querem ser vistas e representadas.

No caso brasileiro, país de dimensões continentais (só para lembrar que são cerca de 8.500.000 km²), a história de sua colonização fez com que esse território tivesse uma apropriação territorial muito diferenciada, gerando uma grande diversidade social e cultural e apresentando uma riqueza notável no que concerne ao patrimônio cultural e, dentro ele, o alimentar, expresso no que é chamado de cozinha brasileira, um conjunto muito diversificado composto por uma grande variedade regional.

Porém, esse fenômeno conhecido como cozinha brasileira, na maior parte das vezes é restrito ao “inventário” dos chamados “pratos típicos” ou então de “hábitos alimentares”, reduzindo-se à listagens de preparações, ingredientes, quantidades e técnicas. Inclusive, há uma acentuação no fator geográfico deixando de lado outros recortes tais como o rural e o urbano e o de classe social. Embora esses registros tenham sua importância, é importante sublinhar que tratar com “cozinhas” enquanto elementos culturais dinâmicos envolvendo processos socioculturais de construção, reconhecimento e, sobretudo, utilização deste patrimônio, o patrimônio alimentar, em um constante construir e reconstruir identidades sociais a ele relacionadas.

Muitas são as questões envolvendo esse processo. Focalizando o caso brasileiro, podemos iniciar pelo cotidiano, por um prato que unifica o Brasil constituindo-se, na comida básica do brasileiro:

o “feijão com arroz”. Para Roberto Da Matta (1987), esse prato exprime a sociedade brasileira combinando o sólido com o líquido, o negro com o branco, resultando em uma combinação que gera um prato de síntese, representativo de um estilo brasileiro de comer: uma culinária relacional que, por sua vez, expressa uma sociedade relacional.

Corriqueiro, comum, sempre presente, associado às farinhas (de mandioca ou milho), esse binômio é estruturante para a alimentação dos brasileiros. Ou seja, é tão forte que torna-se obrigatório, estando presente nas mesas brasileiras, nas cantinas, restaurantes a quilo, “quentinhas”, marmitas e casas.

Nos menus elaborados para o cotidiano, ele é elemento obrigatório. Em geral, o prato diário dos brasileiros é composto, simplificada e, por feijão, arroz, salada e uma carne. Outros elementos podem ser acrescentados, retirados ou substituídos, conforme as posses e a vontade de variar. Quando há falta de recursos, o feijão, o arroz e a farinha são os últimos elementos a serem deixados de lado, sendo que essa redução é um indicativo de um determinado grau de pobreza ou miséria. Claro que esse esquema possui variações locais, como o consumo de feijão, farinha, peixe e açaí pelas populações ribeirinhas na Amazônia e o menor consumo de farinha na região sul, comparativamente às outras regiões.

Um aluno estrangeiro, que fazia suas refeições no Restaurante Universitário de uma universidade federal, reclamava: *“vocês só comem feijão com arroz. Ou arroz com feijão”*.

Embora o cardápio desse restaurante, feito por nutricionistas, seja diversificado, a predominância e frequência da dupla é tão grande que pode passar essa impressão, visto de fora.

Mas essa frase leva a outra reflexão: a dupla feijão/arroz seria o principal, o invariável, o elemento estruturante ao redor do qual os outros elementos se organizam ou ele é acompanhamento obrigatório para um elemento que possa variar? Independente da resposta, talvez um exercício de reflexão, o comer esses dois alimentos é um

habitus, no sentido que há uma predisposição para a sua presença no prato cotidiano. Já foram encontrados até mesmo em bufês de comida chinesa. A explicação para essa ocorrência estaria no fato de que os frequentadores solicitavam, insistindo em sua presença.

Há alguns anos, em função do resultado de uma pesquisa feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a Pesquisa de Orçamentos Familiar (POF), foi muito comentado o fato de que teria havido uma diminuição significativa no consumo de feijão. Alardeado pela imprensa, gerou muito interesse, pois implicaria em que os brasileiros estivessem abandonando seus hábitos tradicionais. Seria, de fato, uma questão de rompimento com estrutura alimentar tradicional.

No entanto, o POF daquele ano (2008/2009) foi articulado em relação ao que as famílias compravam e consumiam no lar. E deve-se levar em conta que dois fenômenos ocorriam nessa época: a expansão da alimentação fora de casa e a troca do jantar por um lanche. As pesquisas seguintes incorporaram esses elementos e, embora a anterior tenha mostrado uma tendência, ainda hoje, a dupla feijão com arroz continua imbatível no cotidiano dos brasileiros inclusive naqueles que se alimentam fora de suas casas.

Mas se essa é a alimentação cotidiana, o “prato típico nacional”, aquele que é servido aos estrangeiros, apresentado como um símbolo da cozinha brasileira, possuindo um sentido unificador, é a feijoada.

Mas a feijoada não requer apenas a adição de mais alguns ingredientes à dupla feijão com arroz, tal como os chamados “pertences da feijoada” ou os acompanhamentos quase obrigatórios: farinha, couve, laranja e molho de pimenta. Ela implica em uma transformação no sentido do prato, fazendo com que este possa adquirir outro *status*, virando prato nacional, o prato de ocasiões especiais.

No Brasil, conta-se que a feijoada teria sido criada na senzala. Segundo essa versão, ao carnearem um porco, os senhores reservariam para a casa grande aquelas partes consideradas mais “nobres” e enviariam à senzala aquelas desprezadas (tais como patas, pele,

orelha e rabo). Lá, essas partes teriam sido misturadas ao feijão e à carne seca (que já constituíam parte da alimentação dos escravos) dando origem à feijoada.

Existem, em outros lugares, pratos semelhantes à feijoada brasileira, cozidos de feijões com carne, inclusive com carne de porco. Não apenas na Europa, mas na América Latina como um todo variando, e bastante, de um lugar para o outro. As diferenças estão ligadas não tanto aos seus ingredientes e ao modo de preparo, mas ao seu significado. Peter Fry (1982), ao observar esse fenômeno, faz uma diferença entre sua presença no Brasil e nos EUA, onde há um prato semelhante no sul, mas que lá é classificado como *soul food*, ligado a uma identidade étnica reivindicada pelo grupo afrodescendente, o que faz com que possa representar, simbolicamente, esse grupo, inclusive em suas lutas sociais.

Assim, retirada do grupo original (os escravos), passaria a ser um identificador de todos os brasileiros. Esse fato indicaria um aspecto da dinâmica da sociedade brasileira, na qual itens culturais criados por grupos dominados seriam apropriados e “domesticados”, perdendo assim a capacidade de simbolizar o grupo original. Não seria apenas o caso da feijoada, mas outros símbolos nacionais teriam essa mesma característica, tais como o candomblé e o samba, assim como o futebol que, ao contrário, veio pelas mãos da elite e se popularizou. O que isso mostra é a circularidade e a dinâmica cultural brasileira, o que faz com que seja dificultado o seu uso enquanto símbolo grupal como para denunciar as desigualdades sociais.

É comum apresentar o Brasil como país onde há uma coexistência de “raças” em uma harmonia social, com a crença em uma “democracia racial” brasileira, o que o diferenciaria de seus vizinhos, fato que já foi amplamente criticado. (DA MATTA, 1981) De fato, a história mostra que não é nada assim. Muito pelo contrário, a tão cantada democracia é uma forma do “racismo à brasileira” se mostrar, escondendo a hierarquia social discriminatória aqui estabelecida. A feijoada, enquanto prato nacional, estaria, assim, dentro desse proces-

so. Dizer que ela é escolhida como símbolo da nacionalidade, mesmo tendo vindo da senzala, porque aqui haveria uma “harmonia” racial e social, como se essa escolha fosse expressão desse fato, é mais uma maneira do “racismo à brasileira” se manifestar, tentando encobrir uma realidade profundamente discriminatória.

Alguns historiadores colocam a feijoada sendo alçada a símbolo nacional no processo de construção de uma identidade nacional da época Vargas, o que também aconteceu com o samba e o Carnaval, ultrapassando as referências regionais e criando referências unificadoras nacionais. Existindo feijoadas (pratos com feijões) semelhantes (com variações) em todo o Brasil e, em particular, na então capital, o Rio de Janeiro, a ideia é sustentável, embora o assunto necessite de maior aprofundamento.

Há alguns anos foi muito discutida a origem da feijoada. Alguns autores alardearam a tese de que a feijoada não teria sido criada pelos escravos nas senzalas, mas teria uma origem portuguesa. Alguns foram mais longe e atribuíram à feijoada uma origem mais nobre ainda, no *cassoulet* francês.

Essa insistência perdeu força, mas foi bem forte na época. Aqui, nesse trabalho, a preocupação com sua origem é algo secundário, de menor importância. Porém, a discussão sobre sua origem não o é.

Tal como a conhecemos, é possível que tenha uma origem brasileira mesmo, mescla de vários elementos, existindo há muito tempo. Mas essa ideia em si não é nova, está expressa em Câmara Cascudo, quando esse autor fala do binômio feijão/farinha, destacando a feijoada. Para ele, a feijoada é brasileira, mas com origens no cozido português, pois “[...] o que chamamos “feijoada” é uma solução européia elaborada no Brasil. Técnica portuguesa com o material brasileiro.” (CÂMARA CASCUDO, 2004, p. 446)

Mas a discussão recente foi realizada tendo uma insistência muito grande, acentuando as origens europeias e negando qualquer possibilidade de uma origem estar ligada à senzala, sendo, então, não africana, mas negra e escrava. Alguns chegaram mesmo a chamar

a versão de sua criação na senzala de “engodo”, quase como uma falsificação.

Não há como não perguntar as razões dessa insistência. Não seria ela mais uma demonstração do racismo à brasileira, reagindo contra a ideia de que o prato nacional brasileiro, o “cartão de visitas” culinário, um de seus mais fortes emblemas, tenha sido criado pelos negros escravos?

Alguns esqueceram que o escravo tinha que ser alimentado, pois era ele a riqueza do senhor e deveria ser mantido com vida e produtivo. Assim, não poderia ser dado o mínimo para a subsistência, devendo haver uma complementaridade. O básico alimentar era feijão com farinha acrescido (não diariamente, mas não muito eventualmente) de algum tipo de carne, em especial carne seca ou charque. A própria produção do charque riograndense era, fundamentalmente, comercializado para outros locais do Brasil justamente para ser alimento dos escravos.

É importante salientar que a comida dos escravos não era a mesma em todo o Brasil, variando tanto no espaço quanto no tempo. Variava se eram escravos da casa grande ou dos campos, se eram da cidade ou rurais. Em muitos casos havia, até mesmo, escravos com uma roça própria na qual podiam trabalhar em determinados dias. (CÂMARA CASCUDO, 1983) Enfim, a variedade da situação escravista no Brasil era muito grande e dificilmente se poderia falar em uma “dieta afro-brasileira” e colocar a feijoada dentro desse quadro. Mas também seria difícil negar. Mesmo que tenha origens citadinas e remotamente, no cozido português, teve a intervenção do gosto, da mão e do pensar de uma cozinheira escrava ou de com origens escravas.

Qualquer que tenha sido sua origem, o fato é que a feijoada ficou estabelecida como o “prato nacional”, o mais identitário de todos, tanto porque existiria em todo o país quanto por ser o que melhor representaria, no plano da comida, a nacionalidade. E, ainda hoje,

é contado e recontado, pelos brasileiros, seu nascimento nas senzalas, orgulhosamente.

A polêmica sobre a feijoada interessa não no que possa trazer acerca de suas origens, mas, sobretudo, por existir, ou seja, pela disputa que pode ser pensada como uma luta simbólica.

Se a versão do surgimento nas senzalas é um “mito”, vale lembrar que o mito fala. Assim, a existência dessa narrativa implica nas representações acerca das relações de classe e raça no Brasil. O mesmo vale para as versões que a negam. Embora algumas tenham sido geradas por estudos históricos e possam simplesmente indicar uma busca pela origem de certos traços culturais (efetuadas, muitas vezes, sob uma ótica difusionista), a sua discussão mostra muito mais sobre a sociedade brasileira do que sobre as origens do prato.

Não existe, nem poderia existir, dado que é uma construção cultural, uma única receita de feijoada. Existem os mais diversos tipos, variando não apenas no tempo e no espaço, mas também conforme a classe social e tradição familiar. Há feijoadas *gourmet*, *light*, tradicionais, simples, completas, enfim, uma gama dos mais variados tipos.

Então, qual a matriz de significados que diz que uma feijoada é uma feijoada ou não? Quais seus atributos ou marcadores? Sem procurar uma “essência” da feijoada, mas, justamente, buscando os pontos de referência que a identificam e ciente que essas referências são sinais diacríticos (diferenciais) que podem ser modificados, pode se verificar suas transformações.

Podemos verificar esse processo por vários meios, um deles, a análise das receitas de alguns tipos citados, a tradicional, a completa, a atual e a *light* a partir de seus ingredientes. Para completar, ainda faltaria verificar o seu modo de fazer.

Para todas, o acompanhamento é o mesmo: arroz, couve, fariinha, molho de pimenta e laranja, basicamente. Embora cada um dos diversos tipos de feijoada também apresente diversas receitas,

aqui serão colocadas apenas as mais frequentes e as que estão na internet, sendo de acesso ao grande público.

Feijoada tradicional¹

Ingredientes

- 1,5 kg de feijão preto
- 5 linguiças
- 3 pedaços médios de bacon
- 1 kg de costela de porco salgada
- 1 kg de lombo de porco salgado
- ½ kg de costela de porco fresca
- ½ kg de lombo de porco fresco
- 1 kg de carne seca
- 2 pés
- 2 orelhas
- 2 rabos
- 2 línguas de porco (todos salgados)
- 2 cebolas grandes picadas
- 4 dentes de alho picado
- 6 folhas secas de louro
- 1 laranja descascada (sem a parte branca e sem sementes)

1 <http://www.comidaereceitas.com.br/legumes-e-verduras/feijoada-tradicional>. Acesso em: 29 out. 2015.

*Feijoada completa*²

Ingredientes:

- 500 g de carne seca bovina
- 500 g de costela de porco salgada ou defumada
- 1 unidade pé de porco salgado
- 1 unidade de rabo de porco salgado
- 1 unidade de orelha de porco salgada
- 500 g de lombo de porco defumado ou salgado
- 2 unidades de paio
- 2 unidades de linguiça portuguesa
- 100 g de bacon
- 1 kg de feijão preto
- 2 cebolas médias picadas (para o tempero do feijão)
- 100 g de alho picado (para o tempero do feijão)
- 6 folhas de louro (para o tempero do feijão)
- 2 laranjas com casca (bem lavadas)

*Feijoada atual*³

Ingredientes

- 500 g de feijão preto
- 300 g de carne-seca
- 300 g de carne defumada

2 Disponível em: <<http://www.cybercook.com.br/receita-de-feijoada-completa>>. Acesso em: 29 out. 2015.

3 Disponível em: <<http://gshow.globo.com/receitas/feijoada-completa>>. Acesso em: 29 out. 2015.

- 300 g de paio
- 300 g de linguiça calabresa
- 300 g de costela de porco
- 250 g de bacon
- 1 cebola média picada
- 1 dente de alho picado
- 2 colheres (sopa) de cheiro verde picado
- 1 pitada de colorau
- 1 pitada de cominho em pó

*Feijoada light*⁴

Ingredientes:

- 100 g de lombo congelado
- 150 g de lombo salgado
- 100 g de carne seca magra
- 150 g de feijão preto
- Louro a gosto
- Cheiro verde picado a gosto
- Cebola picada a gosto
- Dente de alho picado a gosto
- 1 colher (sopa) de margarina *light* sem sal

Poderia-se realizar uma rápida comparação das receitas aqui colocadas verificando diferenças e semelhanças. Em primeiro lugar, suas receitas têm como base feijões pretos. Em alguns lugares, feijão preto é chamado de “feijão de feijoada”, ficando os outros

4 <http://www.tudogostoso.com.br/receita/775-feijoada-light.html>

tipos para o cotidiano. Em segundo lugar, deve conter algum tipo de proteína animal, alguma carne bovina (em geral seca ou charque), suína, embutidos (as linguiças) e os chamados “miúdos” ou “abates” (pé, rabo, orelha, língua, joelho em alguns casos a pele). A quantidade e variedade desses elementos vão caracterizar e o tipo de feijoada distinguindo umas das outras.

As de tipo tradicional e completa são considerados pratos muito “fortes” para o gosto atual, trazendo alguns ingredientes que não fazem parte do cotidiano alimentar da população, tais como os chamados “miúdos”. São esses os chamados “pertences da feijoada” (junto com charque e linguiça) e, justamente, aqueles que são indicados pelos que defendem a origem escrava, na senzala, como marcadores de sua origem.

A simplificação verificada nas outras versões (atual e *light*) é uma adequação aos tempos que pedem uma redução de calorias, creditando ao prato o qualificativo de “saudável” ou de “mais saudável” ou de “menos forte”, embora em nenhum caso uma feijoada seja classificada como “fraca”. Ao que parece, o discurso médico chegou à feijoada fazendo com que esta sofresse tal adaptação. Interessante notar que a receita propõe a utilização de margarina ao invés de gordura animal, sendo que margarina contém gordura trans, considerada, por esse mesmo discurso médico, como maléfica ao organismo.

Embora aqui se tenha apontado apenas alguns aspectos da questão, o caso da feijoada brasileira pode ser exemplo de um fenômeno de construção do “típico” ou emblemático a partir do cotidiano transformado. Se o cotidiano traz o feijão com arroz, o momento especial traz a feijoada. Símbolo nacional, é parte do patrimônio cultural e alimentar brasileiro.

Embora possa ter sido alçada a esse posto através de uma promoção estatal, a não há como negar que ela é assim percebida pelos brasileiros. Não há necessidade de inscrição dessa comida em listas patrimoniais, de formalização da feijoada para que ela seja sentida como um emblema da condição de ser brasileiro. Ela é aceita e

percebida como sendo “sua”, elo unificador e expressão de um pertencimento.

Cantada em verso e prosa, enquanto um cozido, é um daqueles pratos populares onde sempre pode comer mais um: “Vamos por mais água no feijão”.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALVES FILHO, I.; DI GIOVANNI, R. *Cozinha brasileira (com recheio de História)*. Rio de Janeiro: Revan, 2000.
- BESSIS, S. *Mille et une bouches: cuisines et identités culturelles*. Paris: Autrement, 1995. (Coll. mutations/mangeurs, n. 154).
- CÂMARA CASCUDO, L. *História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1983. (v. 1, 2).
- COUTY, L. Alimentação no Brasil e nos países vizinhos. In: TAMBARA, E. (Org.). *Viajantes e cronistas na região dos gaúchos*. Pelotas: Seiva Publicações, 2000.
- DA MATTA, R. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p. 22-23, jul. 1987.
- DA MATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DOUGLAS, M. Les structures du culinaire. *Communications*. Paris, v. 31, n. 1, p. 145-170, 1979.
- FERNANDES, C. *Viagem Gastronômica através do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Estudio Sonia Robatto, 2003.
- FISCHLER, C. Présentation. *Communications*. Paris, v. 31, n. 1, p. 1-3, 1979.
- FISCHLER, C. *d' Homnivore*. Paris: Odile Jacob, 1990.

- FISCHLER, C. *Manger magique*. Aliments sorciers, croyances comestibles. Paris: Autrement, 1995. (Coll. mutations/mangeurs, n. 149).
- FLANDRIN, J-L. *Le Goût a son histoire*. Paris: Autrement, 1989.
- FRY, P. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- GOODY, Jack. Identité Culturelle et Cuisine Internationale in. *Autrement*, n. 108, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le triangle culinaire. *L'Arc*, v. 26, p. 19-29, 1965.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'Origine des Manières de Table*. Paris: Plon, 1968.
- LIMA, V. C. As Dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- MINTZ, S. W. Comida e antropologia. *RBCS*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-41, out. 2001.
- PERLÈS, C. Les Origines de la Cuisine- L'acte alimentaire dans l'histoire de l'homme. *Communications*, Paris, v. 31, n.1, p. 4-14, 1979.
- TEMPASS, M. C. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. 2005. 156f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- VIANNA, H. 1995. *O mistério do samba*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

Do croqui à academia: a biografia cultural de um vestido

Aline Lopes Rochedo

INTRODUÇÃO

Reúno neste artigo alguns elementos abordados na pesquisa etnográfica sobre pessoas, objetos e relações sociais que resultou em minha dissertação em antropologia.¹ O fio condutor do trabalho é um vestido longo, geométrico e tricolor, criado em 1971, pelo estilista brasileiro Rui Spohr, em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Naquele ano, a roupa foi adquirida por Heloisa Pinto Ribeiro, hoje Heloisa Brenner, dama da alta-sociedade do Brasil meridional.

Ao seguir os trajetos de um objeto ainda hoje em circulação e transformação simbólica, identifiquei interações e práticas engendradas em torno do item. Trouxe o vestido como personagem, adotando a letra maiúscula no início do substantivo, mudando sua classificação de comum para próprio, marcando-o como sujeito na narrativa.

1 A dissertação *Do croqui à academia: a biografia cultural de um vestido* foi defendida em maio de 2015, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Em minha escrita, foi identificado como “o Vestido”, portador de história, identidade e significado em transição e negociação.

Parti do pressuposto de que, se pessoas têm biografias e ciclos de vida, essa noção pode ser aplicada a coisas (KOPYTOFF, 2008), e tentei apreender identidades que se enroscam e se modificam na medida em que os personagens se relacionam e circulam. Considerando a biografia do Vestido relacionada às biografias das pessoas ligadas a ele, busquei identificar momentos relevantes nesses processos de transformação e negociação.

Narrativas, fotografias, periódicos e documentos obtidos com os interlocutores em seus acervos ou na internet me conduziram a três eventos pontuais nos quais o *status* do Vestido se alterou, eventos estes já vividos quando cheguei ao campo, no final de 2012: a criação/apresentação/venda do bem, em 1971; o resgate da roupa pela proprietária para vesti-la na sua festa de 80 anos, em 2011; e uma exposição temporária sobre moda realizada em um museu de arte, em 2012, quando o artefato sintetizou a carreira profissional de quase 60 anos do seu criador. A partir daí, meu desafio foi recuperar essas memórias com os três personagens e acompanhar o objeto “em movimento” até o final da escrita da dissertação, em abril de 2015.

Ter depoimentos de Rui e Heloisa e dispor do Vestido, que não foi integrado a nenhum acervo museológico após deixar a exposição no Museu de Arte Brasileira (MAB), permitiu-me dirigir o foco para as transformações simbólicas de sujeitos e do objeto em movimento e interagir com os personagens. Essa experiência, permeada por desafios éticos (SCHUCH, 2010), conduziu-me a tensões relativas a disputas ao redor de um artefato cuja singularidade se constrói em novas relações sociais na sua circulação.

O fato de ter sido exibido em um espaço museal fez com que o Vestido encorajasse o estilista a reivindicar *status* de artista, desejo antigo que esbarrava — e ainda esbarra — em discussões entre moda e arte. No primeiro ano da investigação, a dona do objeto até exultou

a exposição no MAB, apesar de ter sido tornada invisível na narrativa dos curadores.² Mas o retorno do item ao cotidiano e a realização da pesquisa foram, aos poucos, afetando relações e potencializando disputas sobre o futuro do objeto.

Ao resgatar e relativizar as trajetórias individuais de Rui e Heloisa e compreender como ambos construíram subjetividades, como se constituíram como sujeitos e como se percebem, examinei memórias atrás do contexto da criação do Vestido e de sua circulação e aponte fronteiras culturais e simbólicas entre criador e cliente. Considerei que o artefato participa de um fenômeno social na medida em que remete a relações humanas convergentes e motiva a criação de laços emocionais, morais e sociais, positivos ou não, aproximações e distanciamentos com consequências para dependências que extrapolam os limites físicos do objeto. Ao problematizar o fenômeno, procurei desvendar elementos subjacentes de sujeitos entre si e com um vestido com o qual convivem.

Para recuperar os passos do longo e entrelaçá-lo às vidas de Rui e Heloisa, recorri à noção de objeto biográfico, cunhada por Violette Morin (1969). A socióloga identificou duas categorias para os objetos, protocolar e biográfica, e a diferença estaria na relação que cada uma estabelece com seus portadores ou proprietários — *grosso modo*, o modelo biográfico envelhece com o guardião e lhe confere identidade, e o protocolar não proporciona experiência “personalizada”, sendo facilmente substituído. (MORIN, 1969) Janet Hoskins incluiu a ideia de narrativa. Para ela, nos narramos através de determinados objetos e há artefatos com os quais não estabelecemos esse tipo de relação. (HOSKINS, 2010, 2013)

2 O Vestido integrou o módulo “Costureiros”, que reuniu peças criadas pelos “grandes costureiros brasileiros” dos anos 1970 e 1980, como Dener Pamplona de Abreu, Clodovil Hernandez, Markito e Zuzu Angel, para citar alguns. Na composição do núcleo, constam informações sobre a data ou período da peça, a autoria e o material. Não eram fornecidas informações sobre os proprietários ou portadores dos itens, que podiam ser familiares, fundações, colecionadores ou clientes.

Encontrei em Hoskins (2010, 2013) elementos para pensar construções narrativas através do Vestido, uma vez que Rui e Heloisa reificam características de suas personalidades e vidas na medida em que descrevem e recordam eventos que perpassam um mesmo artefato e expressam valores por meio dos comentários tecidos nesses contornos. Estilista e cliente elegeram a peça para falar sobre si mesmos quatro décadas após a confecção da peça por razões diferentes — ela, no aniversário de 80 anos, ao lado de seu retrato de 40 anos, também portando o longo; ele, como síntese de sua carreira, em um museu.

Segui o método etnográfico cujas concepções são tradicionalmente empregadas pela antropologia, pois comportamentos só podem ser compreendidos e explicados se o pesquisador tomar como referência o contexto social onde atuam. (VICTORA; KNAUTH; HASSEN, 2000; ECKERT; ROCHA, 2008) Experiências de observação direta e observação-participante no ateliê de Rui e no apartamento de Heloisa, entrevistas com curadores e especialistas de moda, conversas formais e informais com sujeitos que orbitam as vidas do Vestido, de seu criador e de sua dona, encontros com os interlocutores em eventos sociais — como desfiles, colóquios de moda e coquetéis —, pesquisas em documentos, fotografias de acervo, periódicos, livros e a produção de um diário de campo entre setembro de 2012 e março de 2015 me ajudaram a recolher dados e formular questões para explorar de forma articulada as biografias.

TRANÇANDO PERSONAGENS

Rui é o mais famoso costureiro do sul, com nome nacional. [...] No casarão belle époque da rua Pinto Bandeira, o costureiro mantém uma clientela tão importante quanto fiel. D. Miriam Obino Cirne Lima, esposa do ministro da Agricultura,

periodicamente vem ao sul para novas encomendas. (CORREIO DA MANHÃ, 1971, p. 3)

Na terça-feira da semana que passou, em estréia beneficente, Rui desfilou sua moda de outono-inverno nos salões da Associação Leopoldina Juvenil. No dia seguinte, suas freguesas e imprensa assistiram ao desfile desta mesma coleção na maison da Pinto Bandeira. (CORREIO DO POVO, 1971, p. 31)

Esses fragmentos foram extraídos de reportagens repercutindo os desfiles de 1971, nos quais o costureiro Rui apresentou um vestido verde, vermelho e preto arrematado pela senhora Heloisa Pinto Ribeiro — o primeiro se realizou em um clube de elite de Porto Alegre; o segundo, na *maison*, exclusivo para “as freguesas”. Há mais matérias sobre os eventos, mas estas me parecem suficientes para se dimensionar o prestígio desfrutado pelo costureiro naqueles dias.

No ateliê, no dia do desfile, Heloisa se instalou na plateia em busca de algo “colorido”, “clássico”. “Quando eu vi o Vestido, fiz sinal para o Rui: ‘Esse é meu’”, disse ela em 2013. “Eram três versões, a mesma ideia em três versões diferentes, porque iguais não teriam graça”, explicou-me Rui, que manteve a modelagem, variando as cores e os recortes. Heloisa até se recorda dos “modelos irmãos”: um era muito claro; o outro, sóbrio demais. “Por este, me apaixonei. Adoro verde e vermelho, cores fortes”, justificou.

Já eu conheci a roupa em uma visita ao ateliê de Rui, em Porto Alegre, em 2012, quando realizava outro estudo sobre elites e avistei um retrato datado de 1971 de uma mulher. Naquela ocasião, soube pela responsável pelo acervo que a fotografada era uma cliente do estilista chamada Heloisa e que ela havia celebrado seus 80 anos, em 2011, com a roupa que comprara quatro décadas antes.



FIGURA 1: O retrato de Heloisa Pinto Ribeiro
Foto: Aline Lopes Rochedo (2012).

Na primeira conversa com Rui, em 2013, ele acrescentou um novo capítulo: o estilista recebera, poucas semanas após a festa de Heloisa, o convite para participar com uma de suas criações de uma mostra de moda no MAB da Fundação Armando Alvares Penteado (FAAP), em São Paulo. A roupa seria exibida em um módulo dedicado a costureiros de destaque entre 1950 e 1980. Tentado a indicar a criação repetida por Heloisa em seus 80 anos e festejada pelos colunistas sociais de Porto Alegre, Rui pediu autorização à cliente, e ela lhe emprestou o Vestido.

O estilista considerou a possibilidade de enviar a roupa para São Paulo em uma caixa pelo Correio, mas os curadores o instruíram a aguardar, pois enviariam alguém para buscá-la. Um dia, uma equipe

contratada pela organização da mostra chegou ao ateliê para retirar o Vestido. Mas antes, uma pessoa identificada como museóloga examinou a peça para a elaboração do seguro — calculado em 9,5 mil reais — para o embarque do artefato de Porto Alegre para São Paulo. Como recordou o estilista,

[...] a museóloga e os ajudantes colocaram luvas brancas de algodão e começaram a olhar o Vestido por dentro e por fora [...]. Aí veio um cartão grande, duro, do tamanho do Vestido. Aí abriram outra coisa e tiraram um papel de seda. Daí dobraram, cobriram, colocaram uns mini alfinetes, ficou duro, como uma múmia, e saíram com ele assim, dois homens. [...] E a museóloga disse que a partir daquele momento era uma obra de arte. [...] Chamei todo mundo na hora para ver o que estava acontecendo.



FIGURA 2: A museóloga e sua magia
Foto: Acervo de Heloisa Brenner.

O Vestido seguiu para a capital paulista a bordo de um caminhão climatizado e com umidade controlada, condições semelhantes às da galeria onde ficaria exposto por dois meses. Poucos tempo depois, Rui e sua mulher, Dóris, viajaram para São Paulo a convite dos organizadores e prestigiaram o coquetel de abertura da exposição *Moda no Brasil: criadores contemporâneos e memórias*, no MAB. Na volta à capital gaúcha, enviaram à Heloisa o catálogo da mostra e o cartão abaixo:

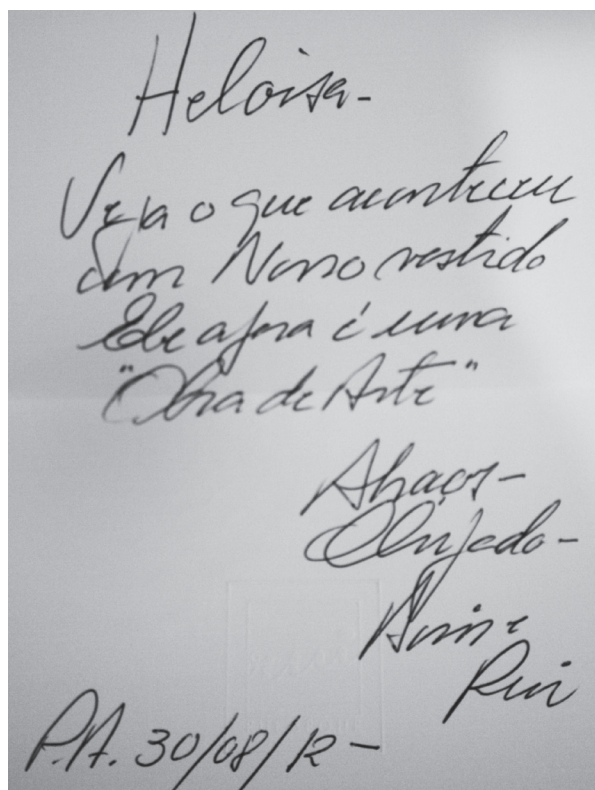


FIGURA 3: O recado de Dóris e Rui para Heloisa
Foto: Aline Lopes Rochedo (2013).

O cartão me foi apresentado por Heloisa na primeira vez em que estive em seu apartamento, em 2013, poucas semanas depois do meu

encontro com o criador da roupa. Chamou a minha atenção a letra maiúscula no pronome possessivo, indicando que o Vestido era “Nosso” — de Heloisa, Rui e, consequentemente, de Dóris. Na ocasião, a anfitriã ainda me surpreendeu com o seguinte comentário:

Sabes que comemorar meus 80 anos foi a melhor coisa que eu fiz? Eu não ia fazer festa, mas meu marido e meus filhos insistiram. Foram eles que me ofereceram. Foi bom, reuni filhos, netos, dancei com eles. Foi muito bom. Então perdi meu marido uns meses depois, e um dos meus filhos também faleceu. Isso não faz um ano. E eu não quero mais fazer festas.

O marido, Carlos Brenner, faleceu em janeiro de 2012, já perto dos 90 anos, e o filho, Jorge Pinto Ribeiro, em agosto do mesmo ano, vítima de um câncer aos 57 anos. Pelas datas, constatei que o filho morrera no período em que se iniciava a exposição para a qual o Vestido fora mandado, e que o cartão e o catálogo enviados por Rui e Dóris chegaram a Heloisa uma semana após o velório.

Ao abrir o álbum da festa de 80 anos, Heloisa comentou que aquela fora a última vez em que reunira os quatro filhos e o marido para brindar seu aniversário. Perguntei se poderia ver o Vestido. “Está com o Rui. Deixei com ele. Parece que tem outra exposição.” A peça havia sido doada? “Não, não, está emprestada.”

Cumpre observar que, no nosso primeiro encontro, Rui manifestou o desejo de ter a veste doada a seu acervo. Como a cliente não tem filhas, “apenas” netas, explicou-me, elas talvez não dessem “valor” à sua única criação exibida em um museu. A doação, portanto, elevaria as chances de um futuro seguro para o objeto.

Eu não comentava o desejo de Rui com Heloisa, embora a indagasse sobre seus planos para o Vestido. “Não sei... Só não quero que me vistam com ele quando eu morrer, porque quero ser cremada e não seria bom queimarem uma obra de arte”, respondia ela, rindo. Nas conversas derradeiras, porém, Heloisa passou a dar sinais de que a roupa poderia ficar na família. Um indício foi o comentário de que

“o mais importante” na vida do Vestido estaria no fato de ela, a proprietária, ter cuidado dele por tantos anos. A constatação seguia em uma direção distinta da fala de Rui, para quem a roupa era importante “porque, agora, é uma obra de arte”. Eram conexões e narrativas conflitantes em torno do mesmo objeto biográfico. (HOSKINS, 2010, 2013) Quanto mais a pesquisa avançava, mais cada um reivindicava protagonismo na saga do Vestido.

ENTRE A PÁTINA E A MODA

Para compreender as diferentes formas de se enredar em um mesmo objeto, tentei recuperar as trajetórias de Rui e Heloisa. Quando acessei a dona do Vestido, o estilista já a tinha definido como “herdeira da aristocracia rural”. A exemplo de outras moças de sua condição social e de sua geração, ela fora lapidada em colégio católico e assimilou costumes e valores da “boa sociedade” do Brasil meridional. Aos 18 anos, casou-se com um médico recém-formado e com ele teve quatro filhos. Na década de 1980, separada, uniu-se a outro médico, permanecendo na rede de relações. Sua residência e seu estilo de vestir são contidos e clássicos.

Ao aceitar celebrar seus 80 anos com um jantar dançante oferecido pelo segundo marido e pelos filhos, em 2012, Heloisa o fez decidida a usar uma das roupas do próprio armário. A eleita teria de favorecer a silhueta, e decotes foram descartados já de início. “Não tenho mais corpo”, justificou. Considerou o longo Rui, comprado em 1971, perfeito pelas mangas compridas, pelo corte reto e pelo decote contido. Achou-o justo nos quadris, então o levou a uma costureira “de confiança” para alargar alguns centímetros nas laterais, passando-o de manequim 42 para 44. “Roupas de alta-costura sempre têm uma sobra para dentro”, explicou-me. Como não calça salto alto desde que operou o quadril e um joelho, subiu alguns centímetros da barra para não tropeçar com a sapatilha.

Em junho de 2011, na Associação Leopoldina Juvenil, clube de elite de Porto Alegre, a aniversariante recebeu seus convidados portando o Vestido ao lado de um retrato seu com a roupa 40 anos antes, retrato este sustentado por um cavalete. “Eu fiz questão de expor a foto”, enfatizou. Na festa, o Vestido dançou no salão, apareceu nas fotografias e foi assunto em colunas sociais, assim como o retrato.



FIGURA 4: Heloisa, o Vestido e o retrato
Foto: Acervo de Heloisa Brenner.

Repetir um vestido Rui 40 anos depois da compra pode ser pensado como uma prática cada vez mais rara, mas ainda existente em famílias “tradicionais”: a recuperação nos próprios acervos de artefatos chamados *vintage*. A essa estratégia distintiva, McCracken (2003) chamou de *pátina*, ou seja, seria a prova física e simbólica de autenticidade de *status* longo através de objetos que acumulam signos da idade. A prática não é recente — McCracken situa a origem no século XVI —, mas oferece vantagens em relação a outros antídotos usados por detentores de “dinheiro antigo” para se diferenciar de “novos ricos”.

É fato que, quando eu visitava Heloisa, ela gostava de narrar os objetos de seu apartamento. Conduzia-me pelos salões, recuperando a árvore genealógica com ajuda de bibelôs, fotografias, cristais e outras relíquias. Algumas revelavam redes de relações e gostos e hábitos de consumo. Assim, Heloisa seria o que McCracken (2003) chamou de consumidora curatorial e até quando falava sobre itens comprados mais recentemente, ela os remetia a lugares e pessoas, acrescentando informações sobre usos ou locais de fabricação. Suas palavras transmitiam responsabilidade pela continuidade do legado familiar e ânsia em garantir a permanência das memórias suas e de sua família.

McCracken (2003) afirma que, no século XVIII, a moda entrou em cena como estratégia reativa à *pátina*, como uma forma de reivindicar *status* que se contrapõe às práticas de exaltação do acúmulo de camadas de tradição através de gerações, tão em voga entre nobres a partir do século XVI. São formas de consumo e de relação com os objetos que coexistem em nossa sociedade. Heloisa valoriza a *pátina* para se legitimar e reivindicar aquilo que “sempre” lhe pertenceu, existindo no Vestido e com o Vestido existindo nela, porque a família e a tradição em ambos estão contidas e juntas devem permanecer.

Já Rui nasceu Flávio Spohr no final dos anos 1920, em Novo Hamburgo, localidade de colonização alemã na Região Metropolitana de Porto Alegre. Ser filho de um operário que ascendeu à condição

de industrial bem-sucedido na produção calçadista não lhe garantia credenciais simbólicas para ditar moda. O patriarca também não apoiava a vontade do filho de desenhar roupas femininas. Para complicar mais, nem existia a figura do costureiro no Brasil — havia costureiras, modistas e alfaiates —, sendo esta uma atividade que desembarcava no país em moldes, artefatos, narrativas e periódicos.



FIGURA 5: Rui e sua criação, no ateliê
Foto: Aline Lopes Rochedo (2014).

Quando o pai de Flávio morreu, o rapazote com pouco mais de 20 anos deixou o emprego em um banco, pegou sua parte da herança e cruzou o Atlântico para se formar costureiro. Retornou à cena gaúcha cerca de três anos depois como Rui, profissional formado em Paris, em escolas de alta-costura francesas. Desembarcou de volta a Porto Alegre falando francês, falando de moda e disputando terreno com profissionais estabelecidas. E foi, aos poucos, tornando-se grife desejada pelas elites. (SPOHR; VIÉGAS-FARIA, 1997; BRAGA; PRADO, 2011; NORONHA, 2013)

Claro que sua atuação nos meios de comunicação — do jornal à televisão, passando pelo rádio — ajudou a popularizar seu nome e seus conselhos sobre estilo. Dessa forma, Rui conquistou admiradores nas diversas camadas sociais e consolidou o nome entre grandes costureiros que emergiam em diferentes pontos do país. Em suas narrativas, o estilista reafirma sua posição na memória da cidade de Porto Alegre, da moda gaúcha e da moda brasileira, mas está ciente de que já não detém mais o monopólio da legitimidade de outros tempos.

O FUTURO DO VESTIDO, A QUEM PERTENCE?

Não comentei com Heloisa o desejo de Rui em receber a roupa como doação a seu acervo até o final de 2014, quando a pesquisa se encaminhava para o fim. Suspeitava que, por seu comportamento curatorial, a chance do Vestido ficar com uma das netas era grande. No acervo, possivelmente, o item seria preservado, mas a história da família poderia se perder. E o longo já havia adquirido pátina, era capaz de autenticar o *status* da proprietária. Não tanto visualmente, porque pouco se percebe a ação do tempo sobre o tecido da roupa conservada com esmero, mas com a exibição de uma fotografia de 1971. Foi até pela boa conservação que Heloisa optou por fazer do Vestido o seu “autorretrato”: com o atestado de antiguidade do objeto, ela não era uma recém-chegada à sua posição social.

Para Rui, reencontrar suas criações após décadas não foi algo extraordinário em 60 anos de carreira. É até comum algumas roupas com 30 anos retornarem ao ateliê para reformas “de mãe para filha” ou para a pessoa que o comprou anos depois. Outra prática informada é a doação de vestidos ao acervo pelas clientes ou por seus herdeiros. E isso acontece especialmente por falta de espaço nas moradias contemporâneas, compactas, para guardar objetos antigos, objetos que se tornam “estorvos”. A preocupação do estilista diz respeito à falta de espaço para armazenar os objetos acumulados em seis décadas, incluindo vestidos retornados por clientes e itens remanescentes de coleções passadas. Ainda assim, Rui manifestou diversas vezes a esperança de receber o longo de Heloisa.

Ocorre que a pesquisa avançava com Heloisa intensificando a ênfase no fato de o Vestido ser importante “porque eu o guardei por mais de 40 anos”. Em uma ocasião, chegou a me perguntar: “Aliás... por que ele ainda está lá no Rui?”

Em junho de 2014, telefonei a Heloisa para cumprimentá-la por seus 83 anos e ela contou que tinha solicitado a roupa a Rui, pois os netos pediram que usasse “o vestido famoso”. Perguntei se a peça estava em seu roupeiro. “Não, já voltou lá pro Rui. Ele mandou buscar. Parece que tem uma apresentação, nem sei direito.”

Eu queria reencontrar os interlocutores para a conversa derradeira, preferencialmente todos juntos. Pretendia repassar a história do Vestido e compartilhar com eles os dados que organizava havia mais de dois anos. Em uma conversa com Rejane Martins, a assessora de Rui, sugeri um encontro com seu cliente, o Vestido e Heloisa. Insisti para que fosse naquele fim de ano. Rui faria 85 anos em 23 de novembro e realizaria o evento anual em homenagem a Santa Catarina de Alexandria, padroeira da moda, no dia 25, na butique. Que tal aproveitar a data? Rejane consultou Dóris, a esposa do estilista, e esta assentiu.

No dia marcado, toquei a campainha da butique. Cruzei a porta e logo vi o Vestido sobre um manequim. Na parede, próximo

ao artefato, estava o retrato de Heloisa, o mesmo que eu vira no acervo em setembro de 2012. Quem passava pela porta se deixava atrair pelo longo ou era a ele conduzido por algum anfitrião, e parava para admirá-lo e fotografá-lo com celulares e câmeras. Ninguém ousava tocá-lo, ali exposto como obra de arte. Uns poucos conheciam um breve resumo contado na hora por Rejane ou Dóris, que prometiam mais detalhes para a minha “palestra” já noticiada em uma coluna social, na véspera do evento.

Acomodamo-nos junto ao Vestido — Rui, Heloisa e eu — e o anfitrião fez apresentações e agradecimentos, enfatizando sua satisfação com mais uma homenagem a Santa Catarina e com a pesquisa sobre uma de suas criações, objeto que esteve numa exposição de moda, em 2012. Exultou o *status* de “obra de arte” acrescentado ao longo de mais de 40 anos. E me passou a palavra.

Resumi a “história” da roupa e meu percurso para acessar os personagens e com eles organizar a saga. Como se tratava de um público diverso, e o intuito também era marcar o encerramento, preparei uma fala interativa pautada pela gratidão. Repassei a palavra a Rui na hora de descrever a elaboração do laudo técnico do Vestido antes do embarque para São Paulo, um momento que ele contava com graça e riqueza de detalhes. Heloisa ingressou na narrativa discorrendo sobre seu encantamento pelo longo quando o viu pela primeira vez.

Encerrei afirmando desconhecer o futuro do Vestido. Foi então que Rui pediu o item à Heloisa, e ela respondeu que não sabia se o doaria, pois precisavam “conversar”. Após a terceira insistência, sorrindo, a dona da roupa se limitou a proferir frase similar àquela dita a mim em nosso primeiro encontro: “Só sei que falei para meus filhos que não me vistam com o Vestido quando eu morrer, porque quero ser cremada e não gostaria que queimassem uma obra de arte”. Todos acharam graça, vieram os aplausos, Rui repassou a palavra a convidados e funcionários, que glorificaram o estilista e sua generosidade para acolher estudantes e pesquisadores.

Três meses depois, no período de finalização da escrita da dissertação, acessei os principais interlocutores. Eu precisava das assinaturas de Rui e Heloisa para uma autorização de cessão de imagem para publicação de fotos em um artigo por mim escrito ainda em 2013. Enviei por e-mail para Rejane uma cópia do texto que redigi e o formulário da editora. O documento preenchido e assinado chegou pela internet. Telefonei para Heloisa e ela pediu que eu fosse ao seu apartamento.

A dona do Vestido me recebeu na semana seguinte e, como de costume, indaguei sobre a roupa. “Está aí”. Voltou? Heloisa lembrou o pedido feito por Rui em novembro para que doasse a peça a seu acervo, solicitação que ficou sem resposta naquela ocasião. Eu desconhecia o fato de que ela solicitara o item na saída da festa. Para Heloisa, a doação “não fazia sentido”, uma vez que ela comprou a roupa. Questionei se não temia que o longo “famoso” se perdesse, e ela reconheceu que, talvez, o futuro do Vestido estivesse mais seguro no acervo. Mas ficaria com ele, e essa era a sua decisão (pelo menos) naquele momento. Para a minha surpresa, acrescentou: “Ele está aí, às ordens. Se precisares dele para uma festa, me telefona”. E tornou a sustentar que a importância do objeto se justificava pela longevidade e pelo fato de ela, a dona, ter zelado por ele durante tantos anos.

Sobre me oferecer o Vestido, pareceu-me uma estratégia para marcar propriedade, para mostrar quem ainda está no comando do objeto, para se colocar como protagonista na trajetória do artefato e retomar o controle sobre sua circulação. Heloisa tentava destituir Rui de direito que ele pudesse reivindicar.

Sem bordados nem babados, o longo reluz entre pessoas que conhecem e reconhecem as credenciais biográficas da roupa, da proprietária e do criador. O brilho se intensifica a partir da justaposição de camadas de consagração na moda, na alta sociedade e nas artes, todas resultantes do curso percorrido em sua vida social enquanto coisa transitando dentro de fora do estado de mercadoria (APPADURAI, 2008; KOPYTOFF, 2008) e interagindo com as pessoas

que o contemplam, vestem, possuem, querem possuí-lo ou desejam nele se perpetuar.

Rui assistiu à alquimia social (BOURDIEU; DELSAUT, 2008) da museóloga e (re)significou sua percepção sobre o traje: já não era mais uma de suas criações — tornou-se sua extensão, sua memória e reflexo da sua personalidade, ainda que a roupa tenha passado a maior parte da vida no roupeiro da cliente.

Heloisa, por sua vez, retirou o Vestido do estado de mercadoria, colocando-o no registro de objeto singularizado e acrescentando a ele a dimensão de portabilidade. Coube a ela regular os usos do artefato, ainda que ele já tenha sido criado para circular por eventos extraordinários. O “vestido Rui”, exibido na exposição em São Paulo, é também “o vestido de Heloisa”. No processo de ir para o MAB e na sua volta, a roupa acabou (re)significada pelo criador e pela proprietária. Para Rui, é uma obra de arte; para Heloisa, colecionadora de arte e antiguidades, trata-se de um objeto com pátina. (MCCRACKEN, 2003)

Marcel Mauss (2003) observou que, nas sociedades capitalistas, o objeto trocado em uma transação mercantil é alienado de quem foi parte no passado, diferentemente do que ocorre na sociedade de dívida, pautada pela reciprocidade sustentada pelas obrigações de dar, receber e retribuir. De posse do objeto comprado, seu novo dono adiciona suas propriedades ao bem e tem liberdade para consumi-lo, destruí-lo ou criar valor sem comunicar àqueles que o produziram.

Mas, pontua James Carrier (1991), alguns itens contêm propriedades singulares, como obras de arte, artigos de *design* e artesanato. Com esses objetos, os criadores podem desenvolver uma ligação especial — mesmo os colocando à venda, eles os acompanham por meio de assinaturas ou, no caso da alta-costura, da etiqueta ou logomarca que identifica a *maison*. Se fosse reconhecido como “arte” pelo menos entre os sujeitos a ele ligados, o Vestido talvez estivesse mais conectado ao criador, este reconhecido como artista. A dona do objeto, porém, parece ter resolvido o impasse negando

a existência de uma relação de “nós” com o estilista, enfatizando que ela pagou pelo artefato, e o artefato, portanto, lhe pertence. Ademais, o criador, embora conste da etiqueta, não “manda” no longo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao seguir os ensinamentos de Miller (2013) sobre materialidade, as proposições de Appadurai (2008) e Kopytoff (2008) sobre a vida social e biografia cultural das coisas e a proposta de Gell (2013) sobre agência — objetos materiais incorporam intencionalidades e provocam ações —, percebemos humanos e objetos entrelaçados e agindo dialeticamente sobre o ambiente em um processo de construção mútua. O vestido Rui de propriedade de Heloisa exposto no MAB não existiria sem o estilista, e talvez não sobrevivesse sem a dona — é certo que sua biografia teria sido diferente se as variáveis não fossem as mesmas. Mas o longo não é passivo. Pessoas interagem com ele, e ele interage com as pessoas; as pessoas lhe atribuem sentido, e ele retribui; pessoas o fazem, e ele faz pessoas.

Em minha dissertação, tracei a biografia cultural de um vestido de alta moda, relacionando-a com as trajetórias de Rui Spohr, o criador, e de Heloisa Brenner, a proprietária. Seguindo o objeto em sua condição circulante e recuperando deslocamentos iniciados na década de 1970 através de narrativas inicialmente provocadas pelo artefato, mapeei instâncias de consagração que alteraram as identidades dos personagens.

Instigada pelo desafio proposto por Kopytoff (2008), comecei explorando dinâmicas e relações sociais por um caminho alternativo: seguindo um objeto material, um vestido. Esperava acessar motivações e ações humanas de dois sujeitos ao redor de um mesmo artefato fabricado em um ateliê do sul do Brasil. Trata-se de uma peça do vestuário feminino produzida para o consumo das elites e que pode ser aparentemente banal, frívola e trivial, mas que se revelou uma rica

fonte de sequências de ações e intencionalidades na medida em que a pesquisa avançava sobre transformações simbólicas vividas numa ciranda de instâncias legitimadoras. (BOURDIEU, 2008) Transformações estas iniciadas pelo menos 40 anos antes da minha chegada ao campo e que jamais estiveram desconectadas do elemento humano e de contextos específicos.

Situei o ponto de partida da investigação em um retrato de Heloisa, de 1971, que avistei no acervo de Rui, em 2012, quando fazia outra pesquisa. Senti-me atraída pelo componente humano da imagem e por interesse em elites e em estratégias de distinção. Em um breve relato, a responsável pelo acervo resumiu as primeiras quatro décadas da vida do traje usado na foto pela senhora retratada — o Vestido foi comprado quando a cliente tinha 40 anos e voltou a adornar a proprietária quando esta celebrou 80 anos.

Segundo Gell (2013), objetos não agem por si. Suas produções, seus usos e a atribuição de significados são recebidos dos sujeitos e precisam ser pensados em caráter relacional. Dessa forma, no percurso etnográfico, também considerei o Vestido como uma personagem que indica gostos e provoca ações e sentimentos. Verifiquei, ainda, a existência de uma relação entre objeto e sujeitos e transformações nas diferentes instâncias de consagração pelas quais o Vestido passava, alterando identidades e construções narrativas do estilista e da cliente. As pessoas fazem objetos e são feitas por eles, alertou-me Miller (2013). Não foi por acaso que a exibição temporária do Vestido num museu de arte criou condições para o estilista se perceber e ser percebido por muitas pessoas como “artista”.

O Vestido agenciou e continuará agenciando novas percepções e relações por resultar de intencionalidades e circular entre sujeitos que lhe atribuem significados. Extensão do criador e da proprietária, a peça os estimula a buscar um caminho para compor, organizar e legitimar suas narrativas biográficas. Ademais, essa peça de roupa motiva condutas, altera posturas e recebe tratamento privilegiado no conjunto do vestuário da proprietária e nos relatos do criador sobre a própria trajetória.

Nos dois meses em que estive no MAB, em São Paulo, o Vestido emanou Rui. Heloisa, por sua vez, foi tornada invisível naquele ambiente, demandando conhecimento de outras dimensões da biografia do artefato por vias alternativas para ser alinhavada à narrativa. A peça também chamava a atenção pela materialidade, até para aquele que a assina. O estilista relatou com entusiasmo a experiência de ver sua criação no coquetel de abertura do evento, quando o Vestido foi posto ao lado de trabalhos de outros “grandes costureiros”.

Entendido como arte por Rui, o Vestido se distanciou, em termos simbólicos e morais, do dispositivo de mercadoria, da associação à troca comercial e do valor de uso enquanto roupa, pois sua inclusão na mostra potencializou a singularização e ampliou os significados para além de valores econômicos presumidos e de usos. Não significa, porém, que o objeto seja compreendido apenas num registro de arte, nem que a classificação seja permanente, adequada ou amplamente reconhecida.

Penso que essa pesquisa contribuiu com a disciplina ao reforçar que humanos atribuem agência a um objeto, da fabricação à maneira como o significado lhe é atribuído, passando pelos usos possíveis e negociados por meio de diferentes interações. Se pessoas foram provocadas pelo Vestido, isso se deu por seu conteúdo humano. Não digo que todos os sujeitos com quem o longo interagiu o tenham compreendido da mesma forma, e isso ficou claro nas tensões que orbitaram o futuro da roupa, tanto para Rui quanto para Heloisa. Por isso, foi imprescindível investigar as trajetórias do criador e da cliente, além daquela do Vestido e refletir sobre a participação da pesquisadora no processo.

Entendo que Heloisa, na festa de seus 80 anos, e Rui, na exposição, usaram o Vestido como objeto biográfico (HOSKINS, 2010), definindo a partir desse artefato identidades pessoais e sociais. E o objeto tem em Rui e Heloisa elementos que dão sentido à sua biografia. Quando pedia ao estilista e à cliente para falarem sobre o longo, eles também discorriam sobre suas vidas, suas experiências,

suas predileções, seus gostos e seus valores. Como ensina Hoskins (2010, p. 2), histórias geradas em torno de objetos promovem uma forma diferente de introspecção, estimulando a fala sobre temas importantes para aqueles que as narram e promovem reflexões sobre o significado de suas vidas.

O Vestido é um objeto cuja identidade se atualiza, até porque coisas não são estáticas — quando não mudam na aparência, revelam novos significado, provocam, atuam na relação com os sujeitos. E o artefato, sozinho, não diz muito, nem em sua relação apenas com Heloisa ou só com Rui. É importante inserir esses três personagens em sistemas que se interpenetram. Os objetos fazem as pessoas — antes de realizarmos coisas, crescemos à luz de coisas transmitidas por antepassados. As coisas nos conduzem, assim como o ambiente cultural ao qual nos adaptamos e no qual apreendemos gostos, estilo de vida, maneiras de simbolizar e dar sentido ao entorno. (BOURDIEU, 2008) Interligados, cruzados e percebidos em suas interações, portanto, Vestido, Heloisa e Rui mostram possibilidades de dar sentido ao mundo e negociar identidades num universo que ainda carece de estudos antropológicos, que é o das elites.

Em suma, o objeto participou do jogo social mediando novos sentidos, dando a Rui e Heloisa a esperança de sobrevivência por meio de sua materialidade. É uma roupa dos anos 1970, mas é também uma roupa em transição, transformação e negociação. Experimentou a contemplação, a troca mercantil, as desarticulações e tantas consagrações, como este estudo acadêmico que aqui se encerra, mas que vai ao encontro de meus interesses e deve abrir novas possibilidades de pesquisa.

Sei que muitas questões precisam ser aprofundadas, e que outras nem foram abordadas. Espero pelo menos ter me somado a pesquisadores que chamam a atenção para a potência dos objetos como mediadores e parceiros em investigações acerca de fenômenos humanos, pois ao lado deles podemos pensar determinados grupos sociais. Atentar para as coisas aparentemente banais pode nos levar a fenômenos que dificilmente chegaríamos seguindo apenas pessoas.

REFERÊNCIAS

A MODA QUE VEM DO SUL. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 3, 18 abr. 1971.

APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Eduff, 2008, p. 14-88.

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

BOURDIEU, P.; DELSAUT, Y. O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia. In: BOURDIEU, P. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2008. p. 113-190.

BRAGA, J.; PRADO, L. A. *História da moda no Brasil: das influências às autorreferências*. São Paulo: Disal Editora/Pyxis Editorial, 2011.

CARRIER, J. Gifts, Commodities and Social Relations: a maussian view of exchange. *Sociological Forum*, v. 6, n. 1, p. 119-136, mar. 1991.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. Etnografia: saberes e práticas. In: GUAZELLI, C. A. B.; PINTO, C. R. J. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

GELL, A. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 2013.

HOSKINS, J. *Biographical Objects: how things tell the stories about people's lives*. Nova York; Londres: Routledge, 2010.

HOSKINS, J. Agency, Biography and Objects. In.: TILLEY, C. et al. (Org.) *Handbook of Material Culture*. Washington: Sage, 2013.

KOPYTOFF, I. A Biografia Cultural das Coisas: a mercantilização como processo. In.: APPADURAI, A. (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Eduff, 2008, p. 89-142.

LETÍCIA, A. Rui: a moda do corte. *Correio do Povo*. Porto Alegre, p. 31-31. 18 de abril 1971.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In.: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

McCRACKEN, G. *Cultura e consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MILLER, D. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rui de Janeiro: Zahar, 2013.

MORIN, V. L'objet biographique. *Communication*. Paris, n. 13, p. 131-139, 1969.

NORONHA, R. F. *A identidade regional celebrada no vestir: Rui Spohr e a moda que vem do Sul*. 2013. Dissertação (Mestrado) — Mestrado em Processos e Manifestações Culturais, Feevale, Novo Hamburgo, 2013.

SCHUCH, P. Antropologia de Grupos Up, ética e pesquisa. In.: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010, p. 29-48.

SPOHR, R; VIÉGAS-FARIA, B. *Memórias alinhavadas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

VICTORA, C.; et al. Introdução. In.: VICTORA, C.; et al. (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 13-18.

A memória coletiva do candomblé em um terreiro congo-angola da Bahia contemporânea: algumas leituras sobre a patrimonialização de espaços étnico-raciais

Marlon Marcos Vieira Passos

Tambor está velho de gritar
Oh velho Deus dos homens
deixa-me ser tambor
corpo e alma só tambor
só tambor gritando na noite quente dos trópicos.

Nem flor nascida no mato do desespero
Nem rio correndo para o mar do desespero
Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero
Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero.

Nem nada!

Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra
Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra
Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra.

(José Craveirinha, Eu quero ser tambor)

A TÍTULO DE INTRODUÇÃO

Há muito tempo, no ramo das ciências sociais e humanas, se sabe que toda memória, mesmo que individual, é uma construção social, portanto, em última instância, é memória coletiva. Sabe-se, também, que a antropologia nasce imbuída de pressupostos preservacionistas. Erguida de ambiências museológicas inclinadas a preservar, essa ciência social, a antropologia, irá se debruçar intensamente sobre assuntos que promovem a patrimonialização dos bens culturais que definem ou representam simbolicamente determinada sociedade.

É a partir da noção de construção social da memória (SANTOS, 2012) que irei traçar aqui algumas reflexões acerca das especificidades litúrgicas em um terreiro de candomblé de herança congo-angola,¹ mas que se fundamenta em interseções com o jeje e o ketu, delineando, assim, o que poderíamos chamar de um entrecruzamento de nações justapostas em uma relação de coexistência em um único terreiro, nesse caso, o Unzó Tumbenci, da mameto kwa nkisi (mãe de santo) Zulmira de Zumbá,² fundado em 1936, na Quinta das Beatas, em Salvador, atualmente funcionando no município de Lauro de Freitas, na Bahia.

Este artigo busca refletir sobre o fenômeno da patrimonialização em espaços de marcação ou afirmação étnico-racial, ajustando nesta análise, a importância ou eficácia dos processos de tombamento de templos sagrados afro-brasileiros. Inclina-se, também, a verificar as especificidades desse modelo de terreiro que abertamente se

1 Congo-angola é um modelo de nação de candomblé fundamentado em princípios culturais legados à América, através do processo diaspórico africano, pelas etnias marcadas pelo tronco linguístico e cultural denominado banto. Na Bahia, existem outros modelos divididos entre as heranças iorubanas e gbé, essa mais conhecida como jeje.

2 Zumbá é um inquice ligado aos lamaçais, senhora da vida e da morte; pode ser associada ao vodum Nanã, que também é chamada de orixá por conta da sua assimilação no ketu.

amalgama a várias nações de candomblé e afirma preservar liturgias específicas de cada uma delas.

Aqui, portanto, esboçam-se análises da relação entre patrimônio cultural e identidades, que marca, de maneira fundamental, o cenário religioso de matrizes africanas corporificado na Bahia sob a nomenclatura “candomblé”.

O artigo desdobra-se em três partes: a primeira história, brevemente, fala sobre o Unzó Tumbenci sob a liderança de Zulmira de Santana França, atual sacerdotisa-mor, enfocando a sua trajetória espiritual que a levou ao encontro do jeje e do ketu. A segunda detém-se a analisar, à luz da antropologia, algumas ações acerca de tombamentos na Bahia, memória coletiva, associando, do ponto de vista teórico, patrimônio cultural e identidades e a patrimonialização de espaços de afirmação étnico-racial, no meu caso estudado, os terreiros de candomblé. A terceira parte apresentará minhas considerações finais sobre o que foi traçado aqui, como reflexão socioantropológica do tema apresentado em ressonância com leituras interdisciplinares de patrimônio e memória social.

A TRAJETÓRIA DE ZULMIRA DE ZUMBÁ E O UNZÓ TUMBENCI

Segundo os relatos orais, o Terreiro Tumbenci foi fundado por Maria Silvana Muniz, mais conhecida como Marieta Beuí, em 1936. A mameto Beuí foi iniciada por Olegário Vicente de Araújo, sendo este iniciado pela lendária Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim) considerada como “fundadora” da nação congo-angola entre o povo de santo na Bahia e parte do Brasil. Era costume entre filhos e netos de Maria Neném nomear seus terreiros de Tumbenci em deferência ao título do terreiro fundado por ela — grande matriarca dessa nação de candomblé.

Marieta Beuí, filha dos inquices Matamba e Inkossi, fundou o seu Tumbenci em 1936, na Quinta das Beatas, região hoje conhecida como

Cosme de Farias, bairro popular na cidade do Salvador. Em 1941, ela iniciou seu segundo barco (conjunto de filhas e filhas de santo recolhido ritualmente para iniciação), estando nesse, uma criança de 7 anos, chamada Zulmira de Santana, dedicada ao inquice Zumbá, que 10 anos depois se tornaria a nova mameto kwa nkisi por causa da morte precoce de Marieta Beuí, em 1951.

A trajetória de dona Zulmira explica muito da sua relação amalgâmica com o candomblé e as suas denominadas nações. Quando foi iniciada, nos idos de 1941, aos 7 anos, teve como mãe pequena, a segunda pessoa na hierarquia a quem uma mona inquice (o mesmo que iaô nos candomblés de ketu e vodunci nos de jeje; são os iniciados sem as obrigações de sete anos de iniciação, os neófitos) deve respeitar e obedecer, Luiza Franquelina da Rocha, que nessa época era iniciada no ketu, na casa de Nezinho da Muritiba. Dona Luiza não daria certo no ketu e teve outra iniciação que começou no candomblé do Ventura, em Cachoeira, e veio a ser terminada no Bogum, em Salvador. Portanto, dona Luiza passou a pertencer à nação de jeje-mahi depois de ter sido também iniciada no ketu. Anos depois, ela se tornaria a famosa Gaiaku³ Luiza, do terreiro Huntoloji, em Cachoeira.

O panorama até aqui apresentado serve para demonstrar como a trajetória convergente de duas mulheres concretiza a noção que podemos ter sobre o chamado entrecruzamento de nações, fugindo das arriscadas (às vezes ingênuas) assertivas sobre o purismo ritual tão propalado em terreiros considerados mais tradicionais e de linhagem: como exemplo, o Ilê Axé Opô Afonjá.

Com apenas 17 anos de idade, dona Zulmira perdeu sua mameto Beuí, morta aos 64 anos, em 1951, e se viu obrigada a assumir o cargo como nova mameto do Unzó Tumbenci. Para isso, fora orientada por seus mais velhos, e sob a mediação de Zumbá, a procurar dona Luiza, que teria sido sua mãe pequena na época da sua feitura. Encontrando

3 Gaiaku é o título sacerdotal máximo em um terreiro jeje-mahi; muitas também, nessa nação, são chamadas de doné; são termos correlatos a iyalorixá no ketu, ou mameto kwa inquice no congo-angola, significando, mãe de santo.

a já Gaiaku Luiza, em 1958, ela completa suas obrigações para se tornar, de fato e de direito, uma mameto kwa nkisi, e ainda, sob a égide dos conhecimentos da gaiaku que também foi feita no ketu, ela fundamenta seu inquite Zumbá com elementos litúrgicos do ketu, tornando-se uma filha de Nanã/Zumbá, recebendo das mãos da gaiaku/iyalorixá a cuia⁴ do ketu e se tornando, além de uma mameto, também uma iyalorixá com direitos e deveres nos cultos desta nação.

A história que se conta é marcada de narrativas que desenham as grandes dificuldades vivenciadas por mameto Zulmira. Em algumas de suas falas, ela diz:

Nunca perdi minha fé apesar de toda dificuldade. Depois que minha mãe Beuí morreu, assumi, aos 17 anos, em 1951, a responsabilidade de cuidar, como mameto, da Roça. contei com a ajuda de minha mãe biológica, de meu marido e de pessoas que os inquires puseram no meu caminho. Venci porque foram eles que me escolheram para esta difícil missão que cumpro até hoje com muito amor.

Depois de muitas tormentas por ter que construir o terreiro várias vezes na região da Quinta das Beatas, dona Zulmira, em meados dos anos 1960, chegou, com seu terreiro, ao município de Lauro de Freitas, na atual avenida Luís Tarquínio, em uma região considerada nobre. A espacialidade do Tumbenci foi prejudicada pelo forte processo de urbanização da área. Ainda assim, a casa possui uma imprescindível fonte dedicada a Zumbá, e certas árvores e ervas plantadas também necessárias para a realização dos rituais.

De acordo com as informações dadas pela mameto, seu cargo de sacerdotisa em uma casa congo-angola, começou por iniciar, com

4 A cuia significa o ritual do Deká. Momento pelo qual é dado o direito ao exercício sacerdotal a filhos e filhas de santo com suas obrigações de sete anos devidamente cumpridas. No caso de dona Zulmira, além de ter o título de mameto herdado de sua mãe Beuí, foi conferido a ela, por gaiaku Luiza, o título de iyalorixá.

o auxílio de gaiaku Luiza, uma filha de santo que foi feita sob as prescrições rituais da nação ketu. Só depois que ela começou a usar sua navalha ritual em filhos e filhas da nação congo-angola.

Sua trajetória espiritual a fez dominar grande repertório litúrgico pertencente ao universo religioso do jeje-mahi. Ou seja, ela ocupa hoje um lugar de destaque também no Huntoloji, terreiro da saudosa Luiza, que hoje tem gaiaku Regina como herdeira do trono dessa casa, mas que tem como mãe grande, atualmente, a própria irmã, no caso a mameto Zulmira.

Em síntese, temos uma única sacerdotisa, no caso, a mameto Zulmira, a transitar legitimamente, reconhecida por muitos dos seus pares, por três nações distintas que, evidentemente, comungam aspectos semelhantes e orientam suas diferenças por mediações linguísticas em rituais que corporificam o sentido religioso de cada uma dessas nações.

No terreiro Tumbenci, ela faz questão de marcar a sua predominância congo-angola. Ao mesmo tempo em que ensina rituais e saudações, como troca de benções, de acordo à nação específica de cada um dos seus filhos e filhas. Lá dentro se ouve o mukuiu para os angoleiros, e o motumbá para os de ketu (o mesmo que a benção). Obriga que se chamem os objetos com o nome na nação correspondente, ou seja, por exemplo, *adicissa* para angola, e *eni* para o ketu, que é a esteira, fundamental instrumento nessa prática religiosa.

O Unzó Tumbenci educa a nossa atenção, como pede Tim Ingold,⁵ para os complexos aspectos que formam o lugar dos terreiros. Ali, na irrevogável relação entre os humanos fiéis e os não humanos, acontece a vida e as histórias das pessoas e das coisas em relações

5 Em Tim Ingold (2012), me agrada a ideia de “educação da atenção”, a atenção para o fluxo de vida, a perspectiva de uma ciência fora das formulações positivas, o diálogo com a imaginação fora da noção de irreal, a presença da ficção como instrumento de análise científica na antropologia, a vida como processo e não como acabamento.

simétricas entre si, como analisa Bruno Latour.⁶ Longe de ser entendido como um terreiro atípico, o Tumbenci é um típico terreiro baiano perfilado pelas mediações que compõem a sua trajetória.

Essas mediações, enquanto categoria de análise, vistas em Bruno Latour reportando-se a uma noção de trajetória que envolve a história dos humanos e não humanos, podem ser observadas também à luz de leituras antropológicas a favor da patrimonialização⁷. A grande diferença, nesse caso, se dá em termos de que tipo de preservação se busca dar a bens considerados tangíveis e intangíveis. Ou seja, as coisas têm uma história assim como os humanos; essa história é um contínuo de mediações alterando os significados históricos sob, também, a agência dos objetos que são postos em conservação. A coisa estacionada em um museu, por exemplo, não só se altera pela interferência humana, como também altera a percepção humana acerca dos seus significados. Nisso, o entendimento histórico deve ser descrito como fluxo trazendo novos significados para objetos que não estão estagnados à luz de uma legenda promotora de sentidos congelados em certa época histórica.

Nesse caso, a partir dessa leitura, existe fluidez nos bens patrimoniais, e eles não se alteram, e não se tornam bens só através da perspectiva ou agência humana, os objetos se convidam a se tornar patrimônio. Aqui, podemos verificar um pouco da sacralidade das coisas no sentido religioso afro-brasileiro, entendendo a relação humana com a pedra, os tecidos, as missangas, os ossos e os couros de animais, o vento, água, as folhas, a cumeeira, o chão, as construções e o lugar do terreiro. É isso que analisarei a seguir.

6 A noção de mediações substituindo a de intermediações no universo relacional entre humanos e as coisas, será vital para as descrições antropológicas que busco fazer.

7 Usado aqui no sentido de tornar patrimônio os bens culturais de determinada sociedade, ainda que ressoe tão somente dentro de uma perspectiva preservacionista, este artigo amplia a noção ou redução analítica.

Um dos grandes avanços da concepção de patrimônio cultural no Brasil se marcou com a aprovação do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, retirando essa concepção da exclusividade do patrimônio de pedra e cal, o tangível, alastrando a possibilidade de patrimonializar os bens culturais de caráter intangível. (ABREU; CHAGAS, 2003)

Antes disso, foram várias investidas de intelectuais que pediam o reconhecimento das riquezas culturais intangíveis brasileiras, como Mário de Andrade, por exemplo. É importante salientar que mesmo no universo do tangível havia hierarquias que rechaçavam a possibilidade de se reconhecer como patrimônio cultural nacional um terreiro de candomblé. Para ilustrar essa assertiva, basta consultar os arquivos com processos e procedimentos feitos por antropólogos na Bahia pedindo o tombamento de casas tidas como tradicionais, como o famoso caso da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká) com as investidas do antropólogo, professor da Universidade Federal da Bahia, Ordep Serra. Esses documentos, ainda que marcados pela noção preservacionista, museológica, podem ser analisados em uma perspectiva histórica e socioantropológica, e podem ser encontrados nos arquivos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e no Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac).

O tempo avançou e muitas conquistas foram alcançadas, principalmente durante a era do governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva. As grandes casas de candomblé da Bahia, as reconhecidas como tradicionais e dentro do modelo jeje-nagô (as de Ketu), além de serem tombadas, foram assistidas e reformadas. O tombamento se expandiu, ora feito pelo Ipac, ora pelo Iphan, a depender do prestígio desses templos: quanto mais famoso fosse, se circunscrevia na ação federal, menos, ia para a estadual. Em última instância, nos tempos atuais, se percebeu que em muitos terreiros, mesmo

com certa visibilidade, como o Huntoloji de Cachoeira, da gaiaku Luiza, o tombamento só serviu como prestígio sem alterar as condições de conservação e melhorias de suas espacialidades.

É importante que, à luz de alguns teóricos sobre o estudo no patrimônio no Brasil, eu faça algumas considerações sobre o conceito de patrimônio e a sua utilização no universo dos bens culturais. Gonçalves (2003, p. 26) argumenta o seguinte sobre a categoria “patrimônio”:

Muitos são os estudos que afirmam constituir-se essa categoria em fins do século XVII, juntamente com os processos de formação dos Estados nacionais, o que é correto. Omite-se, no entanto, seu caráter milenar. Ela não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico e na Idade Média. A modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos assumidos por ela. Podemos dizer que a categoria ‘patrimônio’ também se faz presente nas sociedades tribais.

Alongando-se nessa discussão trazida por José Reginaldo Santos Gonçalves (2003), e ainda seguindo suas análises, podemos reter na categoria “patrimônio” a noção de “colecionamento” que pode ser verificada em todas as sociedades ocidentais e não ocidentais. Pensar no não ocidental é de suma importância para mim que elaboro um estudo sobre terreiros de candomblé, focando suas reinvenções com base em tradições étnico-africanas que compuseram as fissuras rituais que distinguem as casas de candomblé através do conceito chamado “nação”.⁸

8 As nações são formulações complexas acerca da tradição ritual advinda de certa matriz sociocultural africana. Desde os estudos de Nina Rodrigues até o ensaio clássico do professor Vivaldo da Costa Lima (2003), a herança religiosa negro africana na Bahia foi dividida em três grandes modelos de expressão linguística: para os bantos, a nação foi denominada congo-angola; os jejes se dividiram em mahi e savalu; os ioruba foram denominados como candomblé de ketu ou nagô. Para essa linhagem de expressão linguística ligada ao ioruba,

Ainda seguindo essa lógica em Gonçalves (2003, p. 26), e tendo em algum momento que me apropriar da noção de patrimônio em minhas análises, corroboro esta sua reflexão:

O que se precisa fazer nessa discussão, penso, é a possibilidade de transitar analiticamente com essa categoria entre diversos mundos sociais e culturais. Em outras palavras: como é possível usar esta noção comparativamente? Em que medida ela pode nos ser útil para entender experiências estranhas à modernidade?

Ponho-me a formular algumas respostas sobre essas perguntas ao analisar um terreiro de candomblé que foge à regra funcional do que seria tradicional e implicaria, assim, em uma dificuldade maior em sua patrimonialização e tombamento. Não preciso sair da Bahia à busca de sociedades “mais exóticas” para fazer análises comparativas entre o ocidental e o não ocidental, ou o moderno e o tribal; aqui, além de analisar estruturas ainda privilegiadas como os templos católicos que são mais beneficiados com políticas públicas de proteção e conservação, assisto também uma diferenciação grande no próprio universo afro-brasileiro. A alcunha de “casa tradicional” acarreta muitas possibilidades para os terreiros sob essa pecha. Uma casa tradicional alia a si uma suposta linhagem e, para muitos, uma noção de pureza ritual, que a coloca acima e estanque de casas “impuras” porque visivelmente misturadas.

Para fundamentar minhas reflexões acerca do que e por que aferimos a certos objetos e pessoas a noção de patrimônio e a outras não, recorro, de novo, à noção de mediações vista em Bruno Latour (2012) para entender a lógica das hegemonias e a sustentação dos poderes. As coisas e as pessoas não estão estanques, mas as trajetórias e mediações se diferenciam. E, a partir dessas mediações, o poder se constitui mesmo sabendo que em alguns casos ele

temos uma tradição menos destacada (quantitativamente) que é o candomblé ijexá.

pode ser hegemônico, mas nunca será absoluto, como bem disse Michel Foucault (1979).

O caso Tumbenci, fundado por Marieta Beuí e tido originalmente como de raiz exclusiva congo-angola, foi completamente alterado pela história de vida da sucessora de dona Beuí, a mona inquice (filha de santo) conhecida sacerdotalmente como Jaoci (sua dijina ou nome iniciático), de nome civil Zulmira de Santana França (depois de casada, em 1960), e quando assumiu o terreiro, aos 17 anos de idade, em 1951, passou a ser conhecida como mameto Zulmira de Zumbá.

A mameto Zulmira, em sua trajetória espiritual, já começou amalgamando-se a duas nações: o angola, de sua mãe Beuí, e o ketu, na época, de sua mãe pequena Luiza Franquelina da Rocha. Em 1951, de maneira precoce, a mameto Beuí veio a falecer. Ficou para a menina Zulmira o cargo de mãe de santo. Para que isso se concretizasse, várias obrigações rituais deveriam ser feitas e o inquice da nova mameto a orientou a procurar aquela que foi sua mãe pequena na iniciação, a segunda pessoa que responde pela vida espiritual da muzenza ou mona inquice. Dona Luiza da Rocha, que fora iniciada primeiro no ketu, por Nezinho da Muritiba, não dando certo nessa casa e nessa nação, passou por outra iniciação no candomblé do Ventura, no qual não foi concluída e ela veio a se tornar uma vodunci de Oyá, de fato, na nação jeje-mahi, no candomblé do Bogum, localizado na cidade do Salvador, raspada pela doné Romaninha.

Quando mameto, Zulmira encontrou dona Luiza, depois de anos de sua iniciação, quando ela já era uma gaiaku, sacerdotisa do jeje-mahi, mas que trazia muitos conhecimentos do ketu, nação para qual ela tinha entrado primeiro. Portanto, dona Luiza, além de uma gaiaku, era também uma iyalorixá e, ao dar as obrigações de mameto Zulmira, a tornou uma iyalorixá que podia iniciar filhos nessa nação, além, é claro, de poder fazer o mesmo em sua nação de origem, o congo-angola.

Dona Zulmira, ao se reencontrar com gaiaku Luiza, passou a frequentar seu terreiro, o Huntoloji, com *status* de sua filha mais

velha, a primeira em quem a gaiaku pôs as mãos na cabeça (raspou). Ao se desenhar essa trajetória, assistimos as complexas mediações para as quais a vida empurrou mameto Zulmira em sua saga espiritual. Ela foi (e ainda é) construída no fluxo de três nações, nas quais ela atua cotidianamente, perfilando um tipo mais raro de sacerdócio na Bahia, que a coloca em um lugar de estranheza em relação ao tradicional hegemônico do candomblé baiano.

Nunca houve uma pureza ritual no candomblé desde que ele se tornou uma religião conventual nos termos do antropólogo Luís Nicolau Parés (2006). As chamadas casas pequenas sempre deram trânsito a todas as nações. Pai Rufino de Oxum, morto nos anos 1980, ficou famoso (entre outros e outras) na Bahia por tocar e dançar no ketu, no angola e no jeje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é vazia a afirmação de que um terreiro é um lugar de luta e resistência, ao mesmo tempo em que é uma ponte de transformação criando outros lugares, inspirando-me em Martin Heidegger. Lugar da memória, lugar do saber, lugar da afirmação, lugar dos humanos, lugar das coisas, lugar das mediações, lugar dos deuses.

O Unzó Tumbenci representa especificidades de uma história que precisa ser contada não para ser “preservada”, mas sim, para ser vivida.

A trajetória da outra grande personagem ou atriz desses enredos aqui esboçados, a mameto Zulmira de Zumbá, nos conduz a reflexões sobre os amálgamas culturais experienciados pelo povo de santo do Brasil. A experiência de vida dela a consagra, para uma socioantropologia do candomblé na Bahia, como uma espécie de patrimônio cultural em contínua transformação e em mediações que a tornam

relevante para se entender o papel de ação existencial das mulheres negras e pobres que deram e dão lições contrárias à pobreza e ao racismo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GONÇALVES, J. R. S. Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru-SP: EDUSC, 2002.
- LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria de rede*. Salvador: EDUFBA; Bauru: São Paulo, 2012.
- LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- NOBRÉGA, C; ECHEVERRIA, R. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio, 2006.
- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.
- PASSOS, M. M. V. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos. Uma análise sócio-antropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã*. Monografia (Trabalho de Final de Curso) — Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2004.

RABELO, M. C. M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-braileiros. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, M. C. M. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

SANTOS, M. S. A construção social da memória. In: SANTOS, M. Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2012, p. 39 - 99.

STEIL, C. A.; CARVALHO, M. C. M. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

“Iemanjá morena e sorridente”: memórias da Umbanda em Salvador/BA através dos jornais

Mariana Mendes de Moura

INTRODUÇÃO

Não é novidade a utilização de jornais pelos especialistas que atuam no domínio das ciências humanas; eles constituem importante ferramenta para o conhecimento de um dado contexto sociocultural. Ao tomá-los por fonte de pesquisa e submetendo-os a uma leitura minuciosa, é possível desvendar as ideologias e os discursos de poder subjacentes. Os jornais indicam as transformações sofridas pela sociedade, o processo diacrônico que caracteriza a história, evidenciando no seu conteúdo as alterações no âmbito das mentalidades. (LE GOFF, 1996) Reflete os valores e comportamentos da sociedade onde está inserido, reformulando e cristalizando regras e visões de mundo.

Levando em consideração que “a notícia é uma instância de significação constituída de forma complexa, em cuja produção intervem agentes e forças sociais diversas” (TRAQUINA, 2004 apud MENDES, 2013, p. 285) esclareço que nesse espaço optei pela exposição

e análise dos dados extraídos por meio da investigação documental, o que significa em primeira mão tratar dos discursos midiáticos construídos e veiculados pelos jornais soteropolitanos do século XX que expressam a ideologia de alguns segmentos dessa sociedade como os produtores do jornal, intelectuais, políticos, lideranças religiosas e demais “formadores de opinião” sobre a umbanda.

Desse modo, ao adentrar no universo dos arquivos, busquei auxílio na teoria de circularidade cultural de Ginzburg (1987) cuja ideia central é negar que a mentalidade e o comportamento das camadas populares sofrem de um efeito esponja apenas absorvendo valores extrínsecos, ao contrário, esse segmento social caracteriza-se por uma face criativa e transmissora de símbolos e valores, que por sua vez, também podem ser incorporados pela elite. Nos termos do autor, trata-se de “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo [...]”. (GINZBURG, 1987, p. 13) Posso afirmar que essa teoria tornou-se uma importante ferramenta metodológica no momento de refletir sobre o trabalho realizado com documentos e a etnografia feita nos centros de umbanda, uma vez que sensibilizou o meu olhar para perceber os encontros e desencontros entre ideologias e discursos defendidos por cada segmento social, cultural e religioso.

Inversamente ao que ocorre em termos de produção bibliográfica com o candomblé na Bahia, a umbanda ainda não foi alvo de um número significativo de trabalhos científicos que incluísse um levantamento nos jornais da cidade. Por essa razão, tomei a iniciativa de realizar um levantamento sobre a umbanda, concentrando-me nas matérias do jornal *A Tarde*. Esse jornal está em circulação desde 1912, sendo o mais antigo jornal baiano em atividade. Desde 2010, conta com parte do seu acervo digitalizado para consultas. O acervo que dispõe das edições microfilmadas pode ser acessado na Biblioteca Pública do Estado da Bahia, no Arquivo Público Estadual e na sede da própria.

Os especialistas na área das religiões afro-brasileiras apelavam tradicionalmente a esse tipo de documentação para o conhecimento das informações contidas nos cadernos policiais, opiniões de leitores, anúncios sobre política e justiça e comercialização de produtos. Os jornais alcançaram tamanha relevância por ser um dos principais veículos de informação desde o século XIX. Em Salvador, encontra-se no Arquivo Público Estadual, Arquivo Público Municipal, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e Biblioteca Pública do Estado da Bahia um rico acervo sobre a história do estado. Tais observações evidenciam que muito do conhecimento produzido pelos intelectuais a partir do século XX sobre os diversos aspectos da religiosidade afro-baiana é fruto de registros jornalísticos.

MEMÓRIAS IMPRESSAS

De acordo com Concone (1987, p. 65), em relação à umbanda, “qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão, ao insucesso”. Isso porque a umbanda é reconhecida por ser extremamente aberta e flexível em sua constituição doutrinária e ritual. Considero inclusive mais adequado falarmos em “umbandas” ao invés de “umbanda”. Por conta disso, lançarei mão de uma explicação generalizada dessa religião.

Em suma, a umbanda é uma religião afro-brasileira ou brasileira (como também é reconhecida por certos grupos umbandistas e intelectuais), altamente sincrética que foi formada essencialmente pelo encontro de elementos e práticas provindas de religiões de matrizes africanas, indígenas e europeias. Suas entidades geralmente são divididas em linhas e falanges. O culto é genericamente fundamentado nas figuras do caboclo (elemento indígena), do preto-velho (elemento africano) e dos exus e pombagiras. O culto aos orixás está presente, contudo, geralmente são tidos como forças da natureza e/ou energias puras universais. O contato com os seres espirituais

acontece mediante a incorporação do espírito no corpo do médium. Caracteriza-se por ser um culto organizado de forma hierárquica, no qual cada adepto exerce uma função específica (sacerdote, presidente, cambone, *ogan* etc.). Baseia-se no princípio espírita kardecista da caridade, crê na concepção evolucionista de carma e na teoria da reencarnação. Frequentemente, opõe-se à “Quimbanda”, tida por alguns umbandistas como a parte da religião que só trabalha para o mal e apela aos serviços mágicos dos espíritos não evoluídos, ou seja, dos exus e pomba-giras pagãos, os quais não foram batizados e não se sujeitam a trabalhar com disciplina nos Centros. Há um consenso na literatura acadêmica de que a umbanda teria surgido nas primeiras décadas do século passado no Rio de Janeiro e, a partir daí, difundiu-se para o resto dos estados brasileiros. Na literatura afro-brasileira existe um vasto material que trata sobre a umbanda, geralmente relacionando-a ao desenvolvimento urbano-industrial brasileiro. (ORTIZ, 1978)

A umbanda existe na Bahia e os números apontam que em Salvador, segundo consta no Mapeamento dos Terreiros (SANTOS, 2008), foram catalogados 20 Centros. No Mapeamento de Terreiros do Recôncavo (2012) constam 420 terreiros, sendo que 77 (15%) se auto-identificaram como pertencente à nação umbandista. E no Mapeamento do Baixo Sul foram registrados 116 terreiros, sendo 47 (43%) de umbanda, um número surpreendente onde a maior representatividade está identificada como pertencente a essa nação.

Encontramo-la na cidade de Salvador, para além dos Centros, nas esculturas da Padilha e da Oxum em forma de sereia nas barracas da Feira de São Joaquim; nas casas das pessoas que trabalham individualmente com suas entidades caboclos, pretos-velhos, marinheiros e ciganas e possuem um lugarzinho reservado para acender a vela branca de sete dias para o anjo da guarda junto a um copo de água fluidificada; nos despachos da encruzilhada contendo champanhe, cigarros e rosas vermelhas; nos “centros espíritas” que dão banho de pipoca de Obaluaye para limpar os seus médiuns e faz oferenda para

Iemanjá no dia 2 de fevereiro; nas saudações à Iemanjá na virada do ano; e até mesmo, com uma atribuição simbólica de intolerância religiosa, nos discursos dos pastores evangélicos neopentecostais que alegam expulsar dos fiéis os caboclos, as padilhas, os exus e as Marias molambos da vida do seu rebanho e, por fim, nas matérias de jornais antigas aos quais recorri para escrever esse trabalho.

Durante o levantamento, notei como “raça e religião negra” é um assunto normalmente abordado de maneira preconceituosa e subversiva ao longo de todo século XX pelos setores sociais letrados que utilizavam essa modalidade da imprensa para expor seus pontos de vista. A prova mínima disso está na inclusão das matérias que abordavam o universo afro-religioso na agenda da cidade junto das notícias de entretenimento, folclore e turismo, no caderno de Turismo e Automobilismo ou caderno de Utilidades e Serviços. Para não falar dos escritos de colonistas que, em prol de um pensamento racionalista, abordavam com o tom jocoso o que fugisse a esse esquema de entendimento. O que dizer diante de um título como este: “*Mulher ‘casa’ com outra em terreiro de Umbanda e ‘envergonha’ o filho*” (MULHER..., 1978), que remete a um pensamento homofóbico?

É observável através da leitura dos jornais a imagem construída sobre a religiosidade negra que circulava no seio da sociedade baiana. Em termos gerais, pode ser lida a partir das seguintes considerações:

- a) A condenação de suas práticas religiosas a entraves na construção de uma “nação civilizada”, obedecendo a uma ótica evolucionista;
- b) A transformação dos seus deuses em símbolos carnavalescos e suas crenças em folclore;
- c) Imposições de estereótipos e reducionismos às religiões negras, conceituando-as de práticas mágicas, feitiçarias e misticismos;
- d) O negro visto como o “outro”, tido como um ser de pensamento e práticas irracionais que mesmo sendo “inserido” gradativamente no universo branco e civilizado, ainda assim permanecerá em uma posição desigual e menosprezada.

Importante salientar que o meio jornalístico também vai atuar como um palco de conflitos religiosos, dando visibilidade à disputa simbólica entre os diferentes segmentos religiosos baianos, desse modo, nota-se as trocas de farpas entre católicos e seguidores das diversas religiões afro-brasileiras, entre evangélicos e católicos e, principalmente, o que vai ser tema de discussão neste trabalho, a relação entre as religiões estabelecidas há muito mais tempo na capital baiana — candomblé, catolicismo, pentecostalismo (e suas variantes) e espiritismo kardecista — com a umbanda.

A UMBANDA VIRA NOTÍCIA

É nos jornais que está guardada parte da memória coletiva da umbanda baiana. Fragmentos da história de um grupo religioso que não conta mais com os seus protagonistas e, se por um instante, analisar-se essa história sob um prisma linear, ficará explícito sua trajetória marcada por descontinuidades e conflitos. A análise do material coletado mostrou-me que, por algum tempo (pouco tempo), os umbandistas puderam vislumbrar uma representação por parte da imprensa, com notícias que chegavam a uma frequência quase mensal. Esse aparecimento mais rotineiro da umbanda no cenário midiático soteropolitano deu-se basicamente na década de 1970.

Um período em que o Brasil sobrevivia a uma ditadura militar e o mito da democracia racial ainda era amplamente utilizado como propaganda pelo governo, fazendo ascender a umbanda que se apresentava como uma religião brasileira, na qual se exaltavam os símbolos nacionais através das suas entidades. A umbanda teve uma boa convivência com o governo militar, muitos de seus líderes eram militares, isso proporcionou aberturas e alianças entre os umbandistas e o governo. Durante a ditadura, os registros das tendas de umbanda deixaram de constar na jurisdição policial e passaram para a civil. Outra conquista foi seu reconhecimento como religião no censo oficial.

Nessa década, foram fundados o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (Condu), no Rio de Janeiro, e a Federação Umbandista do Grande ABC, e foi realizado o Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1973). (CUMINO, 2011) Portanto, além da conjuntura política favorável, nota-se que o movimento de expansão da umbanda pelo país está estritamente ligado à atuação da imprensa.

Se a umbanda estaria em fase de consolidação em meados dos anos 1920 no Rio de Janeiro ou no Rio Grande de Sul (ORTIZ, 1978), na Bahia haveria algum indício que confirmasse sua presença nessa mesma época? De acordo com os jornais baianos, sim.

O Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda completou no dia 28, 54 anos de fundação que o presidente Miguel Arcanjo do Santos celebrou com uma festa e descida dos orixás. Miguel diz que nesse período sua casa já fez caridade e benefícios a 1.475 pessoas. Não pretende sair nunca da Umbanda pois é a sua missão aqui na terra e que a seita só tem lhe causado o bem até hoje não havendo do que se queixar. E como a pratica de forma honesta frisou que “continuo pobre até hoje, o que não é ruim para mim”. Seu centro é no Alto do Pará, Rocinha, 32, Largo do Tanque. (CENTRO OGUM DE RONDA..., 1976, p. 12)

Em junho do mesmo ano, outro indicativo da existência de um terreiro bastante antigo. Abaixo transcrevo as notícias de falecimento do pai de santo Osvaldo Manoel da Silva, conhecido como “Coice de Burro”.

Segundo Maria de Lourdes filha de “Coice de Burro” ele tinha aproximadamente 30 filhos entre o primeiro e o segundo casal. Ela revelou que seu pai foi seminarista, tendo deixado o seminário para cuidar do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã em 1927. Nesse terreiro, nos dias de culto ele reunia mais de 100 filhos-de-santo.[...] Florentino Manoel da Silva, primeiro Ogan do terreiro, falou tristonhamente: “Durante muitos meses nossos tambores ficaram silenciados. O Ogan disse que “Coice de Burro” retornou recentemente

de São Paulo, onde foi fazer algumas obrigações” — Esta foi a sua última viagem. (COICE DE BURRO... 1976, p. 1)

Num ritual bastante sério, com acompanhantes levando o caixão três passos à frente, três passos atrás, e entoando muitos cânticos de apelo ao orixás, para que lhe dê um bom lugar foi sepultado ontem à tarde nas Quintas dos Lázaros o famoso babalorixá baiano Osvaldo Manoel da Silva, o “Coice de Burro”, famoso babalorixá baiano do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã — Você foi o homem que soube fazer amigos e o bem. Foi simples e sincero, fez do culto religião. Você não o explorou. Sentimos a perda de um soldado vanguardeiro do culto afro-brasileiro — assim disse o Bel. Fernando Pedreira, que falou em nome da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, momentos antes do corpo descer à sepultura.

Pai, mãe e filhas de santo e ogans, de vários terreiros do interior e da capital acompanharam o enterro de “Coice de Burro”. Foram necessários cinco ônibus além de carros particulares, para levar todos quantos queriam dar o último adeus a Osvaldo. No topo da ladeira que dá acesso ao cemitério, o corpo parou. O caixão de verniz foi retirado da Kombi e carregado nos braços dos amigos. O ritual de cânticos foi iniciado com o “Lessê-ogum” (cântico das almas) e o refrão era entoado a uma só voz. [...] Choros e desmaios eram vistos a toda hora, e no velório, já no cemitério, uma senhora idosa parecia estar manifestada, o que podia ser observado pelos trejeitos da cabeça, olhos fechados e o balançar do corpo. [...] Nos meios umbandistas “Coice de Burro” era considerado como pai de santo “jogo duro” e que já teria matado muita gente. Mas, pelo discurso do assessor da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, Fernando Pedreira, o famoso babalorixá era bom e sincero. Dentro de 15 dias será conhecido o novo dono do terreiro Gagá Umbanda Afuramã. Depois que for feita o “srun” (obrigação de sete dias) já se saberá mais ou menos quem será o novo pai de santo. A pessoa mais cotada para assumir o cargo é Maria de Lourdes da Silva, filha de “Coice de Burro”. Ela ainda não é feita mas pode tomar o cargo até ser feita. (COICE DE BURRO..., 1976, p. 3)

A termos de comparação, é conveniente salientar que em São Paulo o surgimento do primeiro centro umbandista registrado em cartório data de 1930, com o nome de Centro Espírita Antonio Conselheiro. “Mas é apenas então, 1952, que o termo umbanda vai aparecer no título da casa”. (PRANDI, 1990, p. 53)

Isso quer dizer que caso o termo “umbanda” não tenha sido inserido posteriormente no nome das casas de culto, há possibilidade de Salvador ter possuído terreiros fundados em meados da década de 1920 que já utilizavam nos títulos de suas casas o termo “umbanda”, por outro lado, não se tem conhecimento de que esses terreiros tivessem registro em alguma entidade ou órgão oficial.

Interpretando as informações fornecidas pelos jornais, podemos destacar alguns pontos no caso do Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda:

- a) Uma divisão hierárquica nos cargos da casa, devido à utilização do termo “presidente” ao mencionar o seu fundador;
- b) A influência dos ideais kardecistas de “praticar caridade”¹ e “cumprir uma missão na terra”;
- c) A influência da visão católica sobre o caráter edificador da pobreza;
- d) A possibilidade desse Centro ter sido o mais antigo de Salvador, fundado em 1922, mesma época em que a umbanda estava se constituindo no Rio de Janeiro.

No caso do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã, “Coice de Burro” parecia desfrutar de grande popularidade entre os umbandistas baianos. Seu sepultamento conta com um notável número de pessoas, inclusive com a presença do assessor da Federação de Culto Afro-Baiano. O texto revela ainda detalhes do enterro que teve a participação de pessoas

1 “A influência das idéias de Allan Kardec difusas no meio umbandista pode ser aferida pela generalizada presença da concepção de caridade. A sua prática é ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora”. (NEGRÃO, 1994)

demonstrando publicamente grande comoção e até mesmo, entrando em transe. Rituais também são citados, como o do “Lessê-ogum” (cântico das almas) e o “srun”, ambos rituais presentes no candomblé. De acordo com Cacciatore (1977, p. 231), “sirrum” significa:

Cerimônia fúnebre, realizada durante sete dias, pela morte de um Pai, Mãe, ou filhos de santo, em terreiros jejê-nagô. Também pode ser realizada ao fazer um mês, um ano, sete e catorze anos de morte. [...] Nome dado aos cânticos de encerramento, cantados no sétimo dia do axexê. F.p. — ior.: “sé” — definitivamente ; “run” — pereceu.[...].

A declaração de que sua filha assumiria o seu cargo no terreiro mesmo antes de ser “feita”, demonstra a intenção de continuidade e de que esse terreiro umbandista praticava o ritual de feitura, característico do candomblé. É digna de atenção a fala do *ogan*, que comenta sobre a última viagem de “Coice de Burro” para São Paulo a fim de cumprir obrigações rituais. Essa passagem sugere a existência de um vínculo religioso entre os dois estados.

Outra referência sobre o terreiro de “Coice de Burro” pode ser encontrada no livro produzido como resultado da Oficina de Pesquisa e Memória do Ponto de Cultura do Cine Teatro Solar Boa Vista, em 2009. Essa obra registra as narrativas de moradores do bairro de Engenho Velho de Brotas e, em uma delas, uma moradora menciona a presença do terreiro de “Vavá Coice de Burro”.

É intrigante pensar que em candomblés da Bahia (2008, p. 49), Edison Carneiro apresenta uma listagem feita em 1937, na qual registrou cerca de 100 candomblés no estado. Desse número, Carneiro afirma ter examinado 67, inscritos na União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (LIMA, 2004), porém, em nenhum momento aponta a existência da umbanda.

Nem mesmo a designação de caboclo pode servir para os candomblés ameríndios, pois que esses candomblés são formas degradadas dos candomblés jejes-nagôs e às vezes também

dos malês e dos bantos”. Angola não supõe necessariamente a influência exclusiva desta nação. [...]. (CARNEIRO, 2008, p. 50)

Por outro lado, Carneiro (2008) dedica um capítulo para tratar da umbanda explicando a sua formação apenas no Rio de Janeiro. Qual seria a razão da ausência da umbanda em Salvador na escrita Edison Carneiro?

Diante das informações contidas nos jornais, podemos considerar que a existência da Umbanda em Salvador é mais que antiga, os dados apontam uma presença já na década de 1920. Trata-se de dados importantíssimos para a história da umbanda, não apenas para a cidade de Salvador, pois penso que alcança uma abrangência maior, uma vez que já havia terreiros de umbanda em Salvador desde a segunda década do século XX. Tem-se, assim, o Centro umbanda São Jorge Ogum de Ronda, fundado em 1922, e o Terreiro Gagá Umbanda Afuramã, em 1927. No entanto, não há registro oficial ou dados fornecidos por pesquisadores, através do qual se possa verificar a quantidade de centros que foram formados a partir dessa década. No Mapeamento dos Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008), o terreiro mais antigo data de 1950.

Em Salvador, no ano de 1973,² o movimento umbandista registrou a sua fase de maior crescimento. Nessa década, ocorreu o aumento de terreiros e centros por conta da conquista da liberdade religiosa em 15 de janeiro de 1976 (A LE..., 1976), ano de liberação da licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do Decreto-Lei nº 25.095. (SANTOS, 2008)

A década de 1980, por sua vez, é marcada pelo decréscimo dos terreiros de umbanda na cidade de Salvador, o que acredito ter refletido na imprensa, uma vez que nesse período há uma queda no número de matérias publicadas nos jornais. Essa mudança no número de centros de umbanda pode ser associada ao fortalecimento do discurso

2 Esse dado está disponível no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Fonte: <http://www.ibge.gov.br/seculoxx/arquivos_xls/palavra_chave/associativismo/umbandistas.shtm>.

africanista entre os intelectuais e líderes de terreiros de candomblé, bem como na agenda política dos movimentos sociais negros.

Tal discurso priorizava e valorizava a busca das origens culturais africanas e o resgate dessas raízes no Brasil. A identificação dos terreiros de candomblés mais antigos da Bahia com esse discurso resultou em um movimento antissincretismo, liderado pela ialorixá Mãe Stella do Ilê Axé Opô Afonjá e, então, na II Conferência de Tradição Orixá e Cultura, que aconteceu em julho de 1983, quando foi elaborado um manifesto contra o sincretismo afro-católico. (SANTOS, 2008)

Ano	Quantidade
Ano 1930	1
Ano 1950	2
Ano 1960	1
Ano 1970	73
Ano 1980	48
Ano 1990	64
Total	189

TABELA 1: Matérias sobre a umbanda publicadas pela imprensa baiana/jornal *A Tarde*

A aderência ao discurso africanista que trazia embutido as noções de pureza associadas aos candomblés de nação nagô (DANTAS, 1988) contrastava com a identificação de cunho nacionalista característica da umbanda. Nesse contexto, é plausível deduzir que para se adequar ao discurso majoritário, muitos umbandistas bem como adeptos dos candomblés de caboclo migraram para os candomblés de nação ketu.³

3 Sobre o trânsito religioso nos anos 1980 em Salvador, ver Santos (2008).

MÁRIO DE XANGÔ, “O CHEFE DE UMBANDA”

“A minha seita é completamente diferente do Candomblé! Sou de Umbanda e não vejo como descaracterizar o Candomblé baiano.”. (UMBANDA, 1974)

Esse trecho define, em parte, os conflitos vivenciados por Mário de Xangô, babalorixá carioca que chega a Salvador em 1973 e logo tem o seu nome divulgado pela imprensa que passa a classificá-lo de “o chefe de umbanda”.

Mário Bernardo, ou Mário *Exê Oba Kawo*, veio diretamente dos “terreiros da Guanabara para a Bahia”; umbandista desde os 7 anos, confirmado aos 14 e aos 20 anos e portador de inúmeros títulos pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro na condição de conhecedor, e divulgador do culto de umbanda. (ENTIDADE..., 1976)

Ao chegar a Salvador, deparou-se com uma “umbanda desorganizada”, decidindo, assim, se estabelecer para cumprir a missão de divulgar a prática umbandista do Rio de Janeiro e São Paulo que considerava a mais correta.

Na Bahia tem poucos umbandistas, os poucos terreiros que serão criados aqui, se basearão nos moldes de Rio e São Paulo, onde a Umbanda é realizada de portas abertas para a caridade, fugindo ao folclore, ao turismo, “Em suma, a Umbanda é um ritual nosso autêntico, onde respeitamos os orixás e não uma entidade para inglês ver [...] Atualmente as várias casas que praticam e seguem a linha de Umbanda possuem programações que se desenvolvem por toda semana, e já contam com 3 terreiros situados em Brotas, 1 no Sertanejo, na Ribeira, Liberdade, e 2 que serão considerados dentro de pouco tempo (se tudo der certo) os mais famosos de Salvador. (MARIO DE XANGÔ, 1974)

Abriu seu terreiro no bairro de Nazaré, em um lugar chamado Cova da Onça, no qual permaneceu alguns anos. De acordo com um

morador da região, antigo vizinho de Mário, ele morava sozinho, mas em sua casa a movimentação de pessoas em busca de consultas espirituais era constante. Quando perguntei o que a vizinhança achava da movimentação religiosa que a presença de Mário trazia ao local, ele respondeu da seguinte forma:

Mário de Xangô não era de tocar macumba não, o negócio dele era mais jogar búzios, ler cartas, tarot, essa coisas... Não incomodava ninguém, não tinha coisa de tambor. Meu pai foi muito amigo dele. Mário veio do Rio de Janeiro e vivia sozinho aí, mas gente não faltava na casa dele, era muito namorador... Eu não pude conviver muito tempo com ele porque ele já chegou com uma certa idade por aqui. Depois ele foi embora, fiquei sabendo que voltou para o Rio de Janeiro, não sei direito.⁴



FIGURA 1: Babalorixá diz que a umbanda tem apoio na Igreja Católica
Fonte: A Tarde (1978, p. 2).

4 Entrevista feita em 10 de setembro de 2012 com João Henrique (nome fictício), que mora vizinho à antiga residência de Mário de Xangô, no bairro de Nazaré.

Mas ao que tudo indica, ao sair de sua residência em Nazaré, na qual vivia de aluguel, Mário não foi direto para o Rio de Janeiro. Dos 19 anos em que passou vivendo em Salvador, ele mudou de casa aproximadamente duas vezes, habitou ainda os bairros de Pau da Lima e Itapuã e, nesse último, morou no hotel Quatro Rodas, no qual jogava búzios para turistas. (BABALORIXÁ BAIANO..., 1992, p. 4)

Observa-se, através do desentendimento com a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros (Tribuna da Bahia, 14 de fevereiro de 1978, p. 5), o sentimento de resistência por parte dos umbandistas, já que o não reconhecimento da União de Umbanda da Bahia pela Federação representava um fator de submissão da umbanda ao candomblé e feria a sua identidade religiosa. Por outro lado, essa atitude da Federação dos Cultos Afro-brasileiros reproduz o imaginário de uma realidade muito mais abrangente, resultante de um discurso poderoso de tradição e identidade — em que o candomblé ocupava a posição central — construído e, ao mesmo tempo, apoiado por intelectuais, pelos movimentos políticos negros e pelo governo que se apropriava desse discurso com vistas a promover e vender as religiões de matrizes africanas como um produto para atrair turistas.

A força desse discurso já se anunciava desde a década de 1960, muito embora, tenha sido na década de 1980 que se deu sua consolidação. Mário de Xangô fundou a União de Umbanda da Bahia em 1974 e, durante o período em que a presidiu, denunciou a Federação dos Cultos Afro-brasileiros por perseguir os umbandistas e obrigá-los a se filiarem nessa instituição, não reconhecendo o cadastro na União de Umbanda na Bahia.

A proposta de Mário de Xangô, por meio da criação da União de Umbanda da Bahia, era reunir os centros, tendas e terreiros de umbanda da região, promover palestras, congressos, eventos e, sobretudo, dar visibilidade ao movimento umbandista.

XANGÔ: UMBANDISTAS BAIANOS ESTÃO SENDO PERSEGUIDOS.

Os praticantes da Umbanda na Bahia estão sendo perseguidos pela Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, segundo denunciou ontem o presidente da União de Umbanda da Bahia, o babalorixá Mário de Xangô. Ele revela que a Umbanda, que é uma religião distinta do candomblé, está sendo obrigada a filiar seus terreiros à Federação para não serem considerados marginais.

Mário de Xangô disse que pretende lutar pelo reconhecimento oficial da União de Umbanda da Bahia, que já existe há cinco anos, para que possa ter sua representação oficial sem necessidade de submeter-se a outras seitas como o candomblé. Para ele, a Umbanda é uma religião, enquanto o candomblé, é uma seita fetichista.



Segundo ele, a Umbanda não pretende se aposar das festas de origem católica, como afirmou Dom Avelar Brandão na semana passada, pois fazem uso em seus rituais das imagens que também são usadas nos altares das igrejas e nossos filhos são batizados como católicos e seguem seus ensinamentos”.

Desmentiu que a Umbanda queira se aposar das festas populares nem descaracterizá-las, pois não tem aconselhado seus filiados a participarem organizadamente dessas festas. Para ele, o fato de um ou outro membro da Umbanda estar presente numa festa de largo, não significa que seja orientação da União dos Umbandistas.

FIGURA 2: Xangô: umbandistas baianos estão sendo perseguidos

Fonte: Xangô... (1978, p. 5).

Pode-se dizer que o maior evento promovido pela instituição foi a Festa de Iemanjá na Pituba, realizada pela primeira vez em 1974. Foi idealizada por Mário de Xangô, que alimentava esperanças de que a festa se tornasse uma tradição religiosa em Salvador, constando, inclusive, no calendário oficial. No entanto, após a sua morte em 1992, não encontrei nenhuma matéria que registrasse a realização desse evento, o que me levou a pensar que ele só durou enquanto Mário de Xangô esteve vivo para organizá-lo.

YEMANJÁ AGUARDA OS PRESENTES QUE LHE OFERECEM NO SEU DIA

No dia 31 do corrente, a partir das 18h:30m, a União de Umbanda da Bahia estará promovendo na Praia da Pituba — esquina da rua Pará com Otávio Mangabeira — A Terceira Grande Noite de Yemanjá. A programação que irá até as 3 horas do dia 1 de janeiro terá seu ponto alto à zero hora, com fogos, sirenes,

buzinas, apitos, focos de luzes e palmas para homenagear a Rainha das Águas.

Mário de Xangô, babalorixá de Umbanda e organizador da festa, fala sobre as dificuldades que a União de Umbanda da Bahia vem encontrando:

— É uma pena que os responsáveis pelas festas populares de Salvador, ainda não tenham colocado a festa de Yemanjá entre o seu ciclo de festividades. Vamos realizar a III Grande Noite de Yemanjá com sucesso comprovado nos anos anteriores. Participarão das festividades além da Federação de Umbanda de Feira de Santana, os centros, tendas e terreiros de nossa cidade.

A programação será iniciada às 18h:30m com uma concentração dos centros, tendas e terreiros no local. Às 19h:30m homenagem às caravanas do interior do estado. Às 21 horas início dos trabalhos dentro do ritual do culto de Umbanda, ao som dos atabaques. Zero hora entrega dos presentes com a saudação dos presentes. Às 3 horas do dia primeiro de janeiro de 1977, encerramento das festividades. (A TARDE, 11 de dezembro de 1976, p. 1)

A festa em homenagem a Mãe das Águas, celebrada na madrugada do dia 31 de dezembro — aos moldes da comemoração feita no Rio de Janeiro, Brasília e em outras cidades brasileiras que na época já haviam incorporado essa tradição ao calendário afro-religioso —, chegou a provocar a expectativa de reunir 20 mil pessoas na praia da Pituba, em 1977. Eram filhos de fé e simpatizantes vindos da capital e do interior, especialmente representados pela Federação de Umbanda de Feira de Santana, comandada por Braulino de Ogun Nagô. Anualmente, uma moça era escolhida para representar Iemanjá e, através dela, era feita a entrega do presente oficial da festa; na ocasião, a moça pegava uma jangada e ia até o fundo do mar para fazer a oferenda, em seguida, era permitido às outras pessoas entregarem seus presentes. Feito o ritual de entrega de presentes, prestavam agradecimentos às entidades que cuidaram do ano anterior e saudavam as divindades que tomariam conta do novo ano. (A Tarde, 2 de janeiro de 1979, p. 3)

Esse evento pode ser analisado sob o viés da teoria de Eric Hobsbawn (HOBSBAWN; RANGER, 1984, p. 12) sobre a invenção das tradições:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade em relação ao passado histórico apropriado.

A falta de reconhecimento do governo pelo movimento umbandista é verificável por meio da fala de Mário de Xangô, que reclama a desconsideração das instituições oficiais, mesmo diante de um número significativo de participantes na festa. A comemoração contava apenas com o apoio do corpo de bombeiros, mas não integrava o calendário oficial de festas da cidade. Mesmo após 18 de anos de realização da Grande Festa de Iemanjá (a que viria a ser a última participação de Mário), ele lamenta essa relativa indiferença dos órgãos oficiais de turismo.



FIGURA 3: “Festa a Iemanjá”

Fonte: FESTA... (1979, p. 3).

Além da “Grande Festa de Iemanjá”, a União de Umbanda da Bahia promovia outros eventos, como a Grande Noite dos Pretos-Velhos, a Festa de São Jorge, dos Santos Mirins Cosme e Damião e o Baile de Nanã dedicado às professoras. Palestras, conferências e congressos também foram realizados. Nesse tipo de evento, líderes e sacerdotes vindos de fora da Bahia ensinavam os fundamentos da religião, geralmente repassando o aprendizado adquirido de alguma federação que faziam parte. A noção de que o estudo da doutrina é importante é uma herança da origem espírita kardecista, e torna-se um critério estabelecido para o desenvolvimento espiritual do adepto.

Mário de Xangô faleceu em 17 de março de 1992, vítima de um ataque cardíaco. Não se sabe ao certo se ele partiu com a sensação de que havia cumprido a sua “missão na terra”, nesse caso, em Salvador. Tornou-se um ícone da umbanda baiana, mas o seu reconhecimento parece ter sido mais expressivo nas páginas dos jornais. Lá, Mário se fez fundador de um culto que já existia, pois não devemos esquecer que a presença da umbanda em Salvador antecede a chegada do babalorixá que trouxe na bagagem a sua vivência de culto carioca. Seria injusto dizer que não houve identificação por partes de alguns terreiros com as práticas umbandistas de Mário de Xangô, por outro lado, também não é seguro atribuir a ele o título de “fundador da umbanda”. Em Salvador já havia umbanda, contudo, Mário de Xangô estranhou esse outro modo de fazer umbanda, particularmente baiano. Esse choque cultural e religioso o levou a qualificar essa diferença de “desorganização”, tentando em vão homogeneizar uma religião que já nasceu heterogênea, comparando e elegendo os centros que pretendia dirigir em Salvador com os já existentes, evidenciando assim, aspectos de uma disputa do campo religioso intra-umbanda.

Creio que das contribuições que Mário de Xangô tenha, por ventura, garantido à umbanda soteropolitana, a maior delas tenha sido a fama. Desse modo, a umbanda nunca foi tão representativa em nenhum outro momento de sua história na Bahia. É o que demonstra a sua visibilidade nas páginas dos jornais.

REFERÊNCIAS

- A LEI, o candomblé e umbanda. *Jornal A Tarde*, p. 6, 20 set. 1976.
- BABALORIXÁ BAIANO Mário Xangô morre de enfarte. *Jornal a Tarde*, p. 4, 19, mar. 1992.
- BABALORIXÁ DIZ QUE A UMBANDA tem apoio na igreja católica. *Jornal A Tarde*, p. 2, 14 fev. 1978.
- BABALORIXÁ SEPULTADO dentro do ritual afro. *Jornal da Bahia*, p. 1, 17 jun. 1976. Capa.
- BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, D. et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CARNEIRO, É. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARNEIRO, É. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- CARNEIRO, É. *Os cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.
- CARNEIRO, É. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981b.
- CENTRO OGUM DE RONDA nos seus 54 anos. *Jornal a Tarde*, p. 12, 31 ago. 1976. Caderno 2.
- COICE DE BURRO foi sepultado: Quintas. *Jornal da Bahia*, p. 3, 17 jun. 1976.
- CONCONE, M. H. V. B. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.
- CUMINO, *História da Umbanda*. Uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2011.
- DANTAS. B. G. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ENTIDADE regional vai unir umbandistas baianos. *Jornal A Tarde*, p. 2, 28 jan. de 1976.

FESTA a Iemanjá. *Jornal A Tarde*, p. 3, 2 jan. 1979.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GIUMBELLI, E. Z Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, p. 183-217.

HOBBSAWN, E; RANGER, Te. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1984.

LE GOFF, J. *História e memória*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.

LIMA. V. C. O Conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia. *Afro-Asia*, n. 12, p. 65, 1976.

LIMA. V. C. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações*. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA. V. C. *Intra-grupais. Salvador-Bahia: Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA*, 1977.

LIMA. V. C. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

MARIO DE XANGÔ. *Diário de Notícias*, 14 abr. 1974.

MENDES, G. S. A Construção da Notícia sob a Ótica Etnográfica: Contribuições da Antropologia para os Estudos de Jornalismo. *Comunicação & Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 283-303, jun. 2013.

MULHER “casa” com outra em terreiro de Umbanda e “envergonha” o filho. *Jornal A Tarde*, p. 8, 5 ago. 1978.

NEGRÃO, L. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 5, n. 1, 2, p. 113-122, 1993.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PARÉS, L N. *A formação do Candomblé — história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PARÉS, L. N. As religiões negras do Brasil: por uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista U S P*, São Paulo, n. 28, p. 64-83, dez/fev.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos — Revista da Associação de Pesquisa e Documentação Histórica*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 202-215, 1992.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social: Rev.Sociol.* USP, S. Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, set. 1990.

Salvador: CEAO. n. 12, p. 65-90, 1978.

SANTOS, J. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. UFBA: Centro de Estudos AfroOrientais, 2008.

SANTOS, J. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SILVA, V. G. S. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

UMBANDA é diferente de candomblé. *Jornal A Tarde*, p. 3, 29 abr. 1974.

XANGÔ: umbandistas baianos estão sendo perseguidos. *Jornal Tribuna da Bahia*, p. 5, 14 fev. 1978.

Sobre os autores

ANA CLAUDIA DE SÁ TELES MINNAERT

Mestre em saúde coletiva e doutora em antropologia pela Universidade Federal da Bahia. É especialista em regulação e vigilância sanitária da Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Participa do grupo de pesquisa Panoramas Urbanos e do grupo de estudo sobre alimentação, ligado ao Centro de Estudos Afro-Orientais. Atua na área da antropologia urbana, antropologia da alimentação e saúde coletiva.

ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA

Doutora em antropologia social, Paris V Sorbonne, em 1994, com pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporaine na Université Paris VII, em 2001, e no Institute for Latin American Studies na Freie Universität Berlin Rüdeshimer, em 2013. É pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Antropóloga na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisadora no Laboratório de Antropologia Social e professora na Universidade Feevale/RS. Coordenadora junto com Cornelia Eckert do Projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (Laboratório de Antropologia Social), com sede no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da UFRGS, Porto Alegre.

ALINE LOPES ROCHEDO

Doutoranda em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É mestra em antropologia social pela UFRGS, bacharela em comunicação social/jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e pesquisadora do Núcleo de Antropologia Visual do grupo História da Arte e Cultura de Moda, no Instituto de Artes da UFRGS.

ANTONIO MARCOS DE OLIVEIRA PASSOS

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (2012-2014). Presidente do Conselho Regional de Museologia 1ª Região, gestões 2011/2013 e 2014/2016. É servidor público no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Faz parte do Programa Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Baía de Todos os Santos da UFBA. Tem interesse em antropologia do desenvolvimento, antropologia do direito e antropologia do patrimônio.

ARLEI SANDER DAMO

Doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005) e professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma instituição. Autor dos livros: *Do dom à profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França* (Editora Hucitec) e *Futebol e identidade social* (Editora da UFRGS), e coautor, com Ruben Oliven, de *Megaeventos esportivos no Brasil: um olhar antropológico* (Editora Autores Associados) e *Fútbol y cultura* (Editora Norma, Buenos Aires). Além do interesse por temas diversos em antropologia do esporte, desenvolve e orienta pesquisas nas áreas de antropologia da economia e da política.

BRENO TRINDADE DA SILVA

Mestre em antropologia pela Universidade Federal da Bahia, em 2014, e bacharel em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em 2008. É analista técnico no Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Possui pesquisas em patrimônio cultural e comunidades tradicionais, além de atuar em contextos de laudos antropológicos em comunidades quilombolas.

CÍNTIA BEATRIZ MÜLLER

Doutora em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), credenciada como professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e docente do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Integra como pesquisadora o Núcleo de Antropologia e Cidadania da UFRGS e o Grupo de Estudos Amazônicos da Universidade Federal Fluminense. Lidera do grupo de pesquisa Pacto – Estudos em Antropologia da Política e do Direito, UFBA, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Tem como área de atuação antropologia do direito, direitos especiais e laudos antropológicos.

CORNELIA ECKERT

Doutora em antropologia social, Université Paris V, Sorbonne, 1992 com pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporaine na Université Paris VII, em 2001, e no Institute for Latin American Studies na Freie Universität Berlin Rüdesheimer, em 2013. É professora no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/IFCH/UFRGS). É pesquisadora

do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Coordena junto com Ana Luiza Carvalho da Rocha o projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (com sede no IFCH, UFRGS).

EDMUNDO FONSECA MACHADO JÚNIOR

Graduado em história pela Universidade Católica do Salvador. Mestrado em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe e cursa doutorado em antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É pesquisador credenciado junto ao grupo de pesquisa Pacto – Estudos em Antropologia da Política e do Direito, UFBA, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Tem como área de atuação antropologia urbana e laudos antropológicos.

HELISA CANFIELD DE CASTRO

Nutricionista e antropóloga. Realizou mestrado em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é doutoranda no mesmo programa. É membro-colaborador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Cultura e Alimentação, da UFRGS. Tem experiência na área de nutrição social em temas ligados à segurança alimentar e nutricional e demais políticas públicas de alimentação e nutrição com enfoque nos aspectos socioculturais da alimentação do corpo e da saúde. Realiza pesquisa sobre padrões e práticas alimentares junto a classes populares e, mais recentemente, junto a imigrantes haitianos no estado do Rio Grande do Sul.

LARISSA MARIA DE ALMEIDA GUIMARÃES

Mestre em ciências sociais pela Universidade Federal do Pará. Realizou estudos de pós-graduação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e

Artístico Nacional (IPHAN), em atuação na Superintendência do IPHAN no Pará. Atua na área de antropologia da imigração, antropologia da religião e antropologia urbana, realizando trabalhos na área do patrimônio cultural de natureza imaterial no estado do Pará. Também realizou trabalhos na área de estudos judaicos, tendo desenvolvido pesquisa sobre os hábitos e práticas alimentares de grupos de judeus em Belém do Pará e estudos de imigração no Rio Grande do Sul.

FERNANDO FIRMO

Doutorou-se em antropologia pela Universidade de Brasília, em 2013. É professor adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Em 2014, recebeu o prêmio de melhor fotografia no Festival Théo Brandão de Filme e Fotografia Etnográfica, com o filme *Marujo olho vivo*. Coordena o Coletivo de Imagens, Etnografia e Sonoridades da UFBA.

JULIANA MESOMO

Doutoranda em antropologia social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestra pelo mesmo programa. Dedica-se a pesquisas sobre temas urbanos e suas relações com a economia, o Estado e o mundo do trabalho. Participa do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica.

LORENA VOLPINI

Doutoranda em antropologia pela Universidade Federal da Bahia. É pesquisadora do grupo de pesquisa Panoramas Urbanos. Suas áreas de atuação são a antropologia urbana e antropologia da política. Durante a pesquisa que deu origem ao trabalho publicado neste volume, a autora recebeu o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa

do Estado da Bahia e foi bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

MARIA ALEJANDRA SANZ GIRALDO

Mestra em antropologia social pela Universidade Federal de Rio Grande do Sul, em 2015. Autora do livro *Fiesta de Pico: Champeta, Espacio y Cuerpo en Cartagena*, Colômbia. Concluiu sua pesquisa de mestrado sobre o *funk* carioca. Interessa-se pelas manifestações culturais populares tradicionalmente marginalizadas, porém centrais na configuração das relações urbanas.

MARIA EUNICE MACIEL

Doutora em antropologia social, Université Paris V, Sorbonne, 1994. É professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Coordena o Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Antropologia e Alimentação da UFRGS, o Núcleo de Estudos em Arte, Cultura e Estilos de Vida do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e está vinculada ao Núcleo de Pesquisa em Estudos Contemporâneos do PPGAS.

MARIANA MENDES DE MOURA

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (2011-2013). Possui licenciatura em história pela Universidade Federal de Sergipe (2010). Tem interesse em antropologia cultural com ênfase na pesquisa de religiões de matrizes africanas no Brasil.

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

Poeta, graduado em história e bacharel em comunicação (jornalismo) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, concluiu doutoramento e bacharelado em antropologia, na UFBA. Trabalhou em assessoria de comunicação em eventos culturais, sendo também articulista quinzenal do jornal *A Tarde*. Publicou alguns livros de crônicas, poesias e estudos socioantropológicos, entre eles: *Memórias do mar* (Poesia, 2013), *Sob a égide das águas* (Crônicas Jornalísticas, 2014), *Poemar* (Infantojuvenil, 2015) e *Oyá- Bethânia: os mitos de um Orixá nos ritos de uma estrela* (Antropologia, 2016).

ORDEP SERRA

Bacharel em letras e mestre em antropologia social pela Universidade de Brasília. Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado em literatura e cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Estagiou também no Centre Louis Gernet da École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professor aposentado do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA, ainda participante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Coordenador do Movimento Vozes de Salvador e do fórum “A cidade também é nossa”.

URPI MONTOYA URIARTE

Doutora em história social pela Universidade de São Paulo (1997), com pós-doutorado na Universidade Federal de Pernambuco (2009). É professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Coordena o Grupo de Pesquisa Panoramas Urbanos desde sua fundação, em 1999. Atua na área da antropologia urbana, buscando aproximá-la de outras tradições acadêmicas, tais como o urbanismo, a geografia e a sociologia.

Formato: 149,5 x 230mm
Tipo do texto: Leitura
Impressão do miolo: EDUFBA
Papel do miolo: Alta Alvura 75g/m²
Capa e acabamento: Cian Gráfica
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m²
Tiragem: 400 exemplares

ISBN 978-85-232-1502-6



9 788523 215026

