

Corporalidades, bem viver e saberes urbanos: entre paradas LGBTs e “cracolândias”, a quem pertence a cidade?

*Marcos Aurélio da Silva¹
Susana Sandim Borges²*

Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O trabalho apresenta dois estudos sobre performances e territorialidades na cidade, em busca de etnografar o que dizem sobre as políticas de ocupação do espaço urbano ou sobre o direito à cidade, a partir das interfaces da Antropologia com a saúde, a comunicação, as artes e as políticas (públicas, dos movimentos sociais, da vida). Tomamos aqui o sentido de política como não exclusivo às políticas do Estado, incluindo aí também as políticas dos coletivos urbanos engajados nessas performances, que produzem vida e saúde em contextos diversos e adversos, com a presença ou ausência do Estado. A discussão se baseia em dois campos etnográficos: os “territórios marginais” dos usuários de crack em situação de rua em Cuiabá, cuja presença na paisagem urbana contrapõe uma cidadania higienista, e as “territorialidades itinerantes” de sujeitos LGBTs da Baixada Cuiabana, da invisibilidade na paisagem urbana às políticas de visibilidade que tem seu ápice nas paradas da diversidade. Apesar de distintos, tais campos indicam produções de vida e políticas em que esses grupos expõem seus olhares e constroem seus saberes na cidade, muitas vezes numa crítica aberta às políticas cotidianas oficiais e empresariais de ocupação do espaço.

Palavras-chave: antropologia urbana; corporalidade; bem viver; cidade; políticas públicas.

¹ Professor adjunto do Instituto de Saúde Coletiva (ISC) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), na UFMT. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2012), com pós-doutorado junto ao INCT Brasil Plural (UFSC, 2014). Pesquisador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPPlus/UFMT) e do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (Transes/ INCT Brasil Plural).

² Especialista em Saúde Pública, mestre em Antropologia pela UFMT e pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPPlus/UFMT). Faz parte do quadro efetivo de nível superior da Secretaria Estadual de Saúde de Mato Grosso.

Corporealities, good living and urban knowledge: between LGBT parades and “cracolândias”, to whom does the city belong?

Abstract: The work presents two studies on performances and territorialities in the city, in an attempt to ethnograph what they say about urban space occupation policies or about the right to the city, based on Anthropology's interfaces with health, communication, arts and politics (public, social movements, life). Here we take the sense of politics as not exclusive to State policies, including here also the policies of collectives engaged in these performances, which produce life and health in diverse and adverse contexts, with the presence or absence of the State. The discussion is based on two ethnographic fields: the “marginal territories” of street crack users in Cuiabá, whose presence in the urban landscape contradicts a hygienist citizenship, and the “itinerant territorialities” of LGBT subjects from the Baixada Cuiabana, from invisibility in the urban landscape to visibility policies that have their peak in the diversity charts. Despite being different, such fields indicate productions of life and policies in which these groups expose their views and build their knowledge in the city, often in an open criticism of the daily official and business policies of occupying the space.

Keywords: urban anthropology; corporeality; good living; City; public policy.

Corporalidades, buen vivir y conocimiento urbano: entre paradas LGBT y “cracolândias”, ¿a quién pertenece la ciudad?

Resumen: El trabajo presenta dos estudios sobre performances y territorialidades en la ciudad, en un intento de etnografiar lo que dicen sobre las políticas de ocupación del espacio urbano o sobre el derecho a la ciudad, a partir de las interfaces de la Antropología con la salud, la comunicación, las artes y la política. (público, movimientos sociales, vida). Aquí tomamos el sentido de política como no exclusivo de las políticas de Estado, incluyendo aquí también las políticas de los colectivos comprometidos en estas actuaciones, que producen vida y salud en contextos diversos y adversos, con presencia o ausencia del Estado. La discusión se basa en dos campos etnográficos: los “territorios marginales” de los consumidores de crack callejero en Cuiabá, cuya presencia en el paisaje urbano contradice una ciudadanía higienista, y las “territorialidades itinerantes” de los sujetos LGBT de la Baixada Cuiabana, desde la invisibilidad en el del paisaje urbano a las políticas de visibilidad que tienen su punto máximo en los gráficos de diversidad. A pesar de ser diferentes, tales campos señalan producciones de vida y políticas en las que estos grupos exponen sus visiones y construyen su conocimiento en la ciudad, muchas veces en una crítica abierta a las políticas cotidianas oficiales y empresariales de ocupar el espacio.

Palabras clave: antropología urbana; corporeidad; buen vivir; Ciudad; políticas públicas.

*É preciso estar atento e forte
Não temos tempo de temer a morte.*
Caetano Veloso e Gilberto Gil, na canção Divino Maravilhoso (1969)

As reflexões que compõem este ensaio³ são elaborações iniciais de um projeto de pesquisa iniciado em 2020, na UFMT, em Cuiabá, tentando conectar a Antropologia Urbana e a Saúde Coletiva, em um olhar sobre as produções de vida e os saberes urbanos, etnografando formas de bem viver (ACOSTA, 2016) nas cidades. Pensando no conceito idealizado (porque não totalmente praticado por nós) de saúde “não só como ausência de doença, mas um completo bem-estar físico, psíquico e social” (SOUZA E SILVA et al., 2019), preconizado pela OMS desde sua criação na década de 1940, defendemos aqui que viver com saúde significa também o direito à cidade (LEFEBVRE, [1968] 2001), ou a uma vida cidadina não marcada por exclusões e violências, tampouco apenas voltada à produção capitalista. Assim, entendemos que grande parte do conhecimento que produzimos com nossas pesquisas nas ciências humanas – particularmente na Antropologia – pode ser entendido como narrativas sobre formas de produzir a vida (INGOLD, 2015) ou mesmo de lutas por um “bem viver” pelos nossos sujeitos de pesquisa. Como nos ensinam os povos andinos e amazônicos, de onde este conceito foi tirado, bem viver também significa imaginar mundos possíveis (ACOSTA, 2016), o que faz das reflexões sobre a cidade um exercício de “utopia experimental” (LEFEBVRE, 1968: 110). Mais que isso, é considerar que existem saídas para a hecatombe⁴ que vivemos e para as próximas que estão por vir. E quando pensamos nestas tragédias, para muitos dos sujeitos que serão lembrados aqui, a pandemia de 2020 é apenas a cereja do bolo, de vivências permeadas por exclusões, hierarquias e políticas que oscilam entre a vida e a morte.

As cidades modernas, produtos do capitalismo industrial e da sociedade de consumo, há muito nos dão a promessa desse bem viver. Se instauram em nossos imaginários, tanto como símbolo de um certo progresso individual (LEFEBVRE, 1968), quanto como uma “selva de pedra”, caótica e perigosa. As ciências sociais ao tomarem a cidade como objeto há mais de cem anos, seja com Simmel (1903) ou com os “etnógrafos” da Escola de Chicago (HANNERZ, 2015), construíram também essa dualidade, com experimentos etnográficos que mostravam como as grandes levas de imigrantes encontravam possibilidades de construir novos mundos nas metrópoles, ao mesmo tempo, em que a heterogeneidade e o individualismo eram vistos como perda de laços sociais e fonte de “patologias sociais”

³ Versões preliminares do presente ensaio foram apresentadas no *Colóquio Sujeitos, Estado e Políticas Públicas*, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, de 11 a 13 de novembro de 2020, pelo Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (TRANSES) e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (IBP), e também na *Roda de Conversa do ICHS*, na Universidade Federal de Mato Grosso, em 19 de novembro de 2020. Uma parte importante também foi adaptada da dissertação de mestrado defendida por Borges (2016).

⁴ O ano de 2020 é particularmente especial nesse ponto, principalmente se tomarmos o Brasil como exemplo, em que três fenômenos se combinam nesta hecatombe: a pandemia de Covid-19, as queimadas criminosas do Pantanal e da Amazônia e o aumento da violência tanto policial, contra as populações pobres e pretas, quanto da violência civil (no âmbito da casa e das ruas) contra mulheres e LGBTs (KRAWCZYK e ZAN, 2020).

(PARK, 1915; WIRTH, 1938). Assim, o caos, a desigualdade e a violência foram se naturalizando como aspectos citadinos e pouco se equacionou a possibilidade de um bem viver com o crescimento vertiginoso das metrópoles.

Quando se consolida décadas mais tarde, a Antropologia Urbana, ao olhar de “perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) as realidades dessas “grandes massas”, em urbes cada vez maiores, deu conta de mostrar como as sociabilidades se produzem nas mais adversas condições da cidade, deixando esse olhar “de fora e de longe” para urbanistas, sanitaristas e políticos. É vasta a literatura antropológica brasileira na área que, desde os anos 60, nos mostra projetos de vida (VELHO, 1978), pedaços e circuitos (MAGNANI, 1998), territorialidades itinerantes e marginais (PERLONGHER, 1987), densas redes (DURHAM, 1973; CAIAFA, 1985) que, de certa forma, apontam para cidades possíveis de serem imaginadas e “bem vividas”. Mas não se trata de pensar que um desses olhares invalida o outro, muito menos pensar apenas na cidade como espaço de sociabilidades. Talvez seja mais produtivo pensarmos nessas dualidades como necessárias umas às outras: a cidade que inclui e a que exclui, assim como a cidade do acolhimento e da expulsão, são duas faces de uma mesma moeda, talvez necessárias ao capitalismo perverso.

Entre biopolíticas e necropolíticas, a quem pertence a cidade?

Na vida moderna, ou no período histórico de formação dos Estados-nação, as cidades sempre foram motivo de preocupação, no sentido de como controlá-las, não (apenas) como megaestruturas urbanas, mas, principalmente, como população. Seja pelas movimentações políticas dos trabalhadores urbanos (BENJAMIN, 1939), seja pelo acometimento de doenças que se tornaram graves nas cidades pela proximidade das habitações (FOUCAULT, 2008; FREIRE COSTA, 2004), o Estado sempre viu com desconfiança a produção de multidões que a cidade permite (BUTLER, 2018). De onde se constituiu um urbanismo preocupado com as doenças vindas das aglomerações urbanas, assim como uma polícia que sempre foi um braço privilegiado das nações modernas, indo, nos últimos 200 anos, do controle de comportamentos familiares (FREIRE COSTA, 2004), sexualidades e performances de gênero (GREEN, 2000; TREVISAN, 2000), até a repressão ao uso de (algumas) substâncias e a punição à violação de corpos e patrimônios materiais.

Foi a partir de instituições jurídicas, educacionais e sanitárias – aliadas ao capitalismo meritocrático e desenvolvimentista como meio de produção – que o Estado moderno pôde produzir formas de controle mais sutis e que contam com a participação ativa dos governados. Foucault (1987, 1995) cunhou o termo biopoder para pensar em dispositivos de controle em que o poder é visto como positivo e produtivo, ao produzir corporalidades e subjetividades conformes a seus grandes eixos de saber e poder. Podemos pensar as cidades como um laboratório de biopolíticas (FOUCAULT, 1995), quando estar amparado nesse poder estatal pode significar proteção e garantia de vida, a chamada seguridade social, em contraposição a políticas explícitas e implícitas de morte, permitidas, incentivadas ou perpetradas por esse mesmo Estado, em seu “deixar” ou “fazer morrer”.

A partir deste suposto “direito de morte e poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1999), que marca a governamentalidade moderna, algumas figuras foram proscritas da paisagem urbana, o que não significa que foram banidos, mas passaram a ocupar certos interstícios da cidade e das relações sociais, passando a povoar zonas de abjeção na paisagem e nas representações simbólicas: os loucos, figuras

da desrazão; as pessoas em situação de rua, como símbolos de uma vida nômade; “malandros”, como figuras do não-trabalho; as prostitutas e os sujeitos de sexualidades não heterocentradas, como parte de um dispositivo que fixa uma normalidade que os coloca essencialmente na diferença. São figuras cuja história oscila entre uma afronta ao biopoder e à captura pelo mesmo. Esta captura, no entanto, gera “normalidades”, mas produz também *dissidências* – sempre haverá os que resistem – e *exclusões* – os que não serão considerados capazes.

Os dois exemplos etnográficos que serão destacados neste ensaio, as paradas LGBTs e as cracolândias, são instituições consolidadas na paisagem e na semântica urbana das cidades brasileiras, podendo ser lidas na chave do direito à cidade e da luta dos seus sujeitos pelo “bem viver”, no sentido de sintetizarem em suas histórias coletivas e individuais estas possibilidades de vida e morte. De um lado um grupo que busca garantir direitos de livre circulação e de cidadania plena a todas as expressões de gênero e sexualidade; de outro aqueles que se perderam no “caminho da cidade” para se encontrar na “territorialidade perversa” (PERLONGHER, 1993) do uso de substâncias proscritas e suas sociabilidades (RUI, 2014). Os dois exemplos podem ser lidos também a partir do conceito de saúde da OMS, em que os fatores de adoecimento não se medem em termos biomédicos. Nos faz pensar nos sujeitos urbanos que, ao reivindicarem o próprio direito à vida e políticas de Estado que a garantam (biopolíticas), lutam contra a iminência da morte presente nas relações de poder mantidas, permitidas ou invisibilizadas por este mesmo Estado (necropolíticas).

Em linhas bem gerais, biopolíticas, na acepção foucaultiana, são as políticas do Estado moderno que se baseiam em dados de nossas vidas supostamente biológicas como natalidade, mortalidade, expectativa de vida, números que buscam garantir o equilíbrio e a força econômica do Estado-nação, produzindo *vida*. Já as necropolíticas – e esse conceito foi cunhado pelo filósofo Achille Mbembe (2016) – dizem respeito às políticas nem sempre explícitas de um Estado que aceita e até incentiva – por sua omissão – a *morte* de segmentos de sua população – algo que vimos nas colonizações escravocratas, que sustentaram a formação dos Estados modernos, ou na Alemanha nazista, de forma bastante explícita, mas que podemos perceber no Brasil contemporâneo, quando vários segmentos sociais vivem à mercê da violência do próprio Estado ou “esquecidos” e invisibilizados. Ou seja, biopolíticas e necropolíticas estão num *continuum* e não necessariamente se opõem dentro da mesma organização estatal.

O Estado de bem-estar social nos fez crer que a biopolítica poderia ser uma forma de bem viver por apontar para uma possibilidade de capitalismo com justiça distributiva ou com alguma promessa de diminuição da desigualdade. No entanto, uma das principais contribuições das ciências humanas, nas últimas décadas, tem sido cada vez mais mostrar como tal Estado de bem-estar não chegou de fato a ser pleno, principalmente no caso brasileiro. O Estado biopolítico, por sua vez, se fez presente em nossas subjetividades e corporalidades, nas demandas e lutas dos movimentos sociais e nas vozes dos chamados “vulneráveis” em suas lutas por sobrevivência, nas buscas por uma vida vivível ou pelo “bem viver”. Nesse sentido, a antropologia da saúde é, há muito, uma antropologia política ou das políticas da vida (FASSIN, 2012: 376):

Contra o senso comum, a antropologia política propõe uma dupla grade de leitura. A primeira é construtivista: ela mostra que o que chamamos de saúde é também o resultado do esforço individual e coletivo dos agentes por meio de modelos e imagens, à custa de conflitos e controvérsias, mobilizando alianças e desenvolvendo estratégias. A segunda é realista: ela analisa como os supostos fatos da natureza são também produto

de estruturas e agenciamentos, de modos de diferenciação e de processos de desigualdade, da ação pública e das iniciativas privadas que têm como efeito prevenir ou acelerar a usura ou o sofrimento.

Significa dizer que, a despeito de agentes patógenos invisíveis ou questões genéticas, saúde e doença são sempre processos construídos de forma coletiva, ao mesmo tempo em que, ao se inscreverem em corpos (não biológicos, mas) engajados relacionalmente em contextos socioambientais, tornam visíveis as desigualdades políticas e socioeconômicas, produtoras (ou potencializadoras) elas mesmas dos adoecimentos. Nesse sentido, buscamos seguir aqui a lição de Maluf (2018: 34) que defende uma antropologia crítica que não se a furte “a olhar o Estado e as políticas públicas de baixo”, pensando nas “brechas e resistências entre as quais podem surgir novas políticas da vida, novas éticas de coabitação, novos modos radicais de pensar a democracia e enfrentar as desigualdades”.

Como nos mostra Foucault, em praticamente toda a sua obra, a cidade petrifica o biopoder e as biopolíticas, seja nos traçados urbanos, nas práticas biomédicas higiênicas, na produção de personagens como o *louco*, o *homossexual* e o *marginal*, constituindo uma teia de tecnologias em que nos constituímos como sujeitos. Freire Costa (2004) já nos mostrou, no caso brasileiro, como uma ordem médica buscou produzir uma nova norma familiar na nascente metrópole do Rio de Janeiro, num modelo higienista que marcaria a formação das cidades brasileiras. Um modelo que, então, tanto congratula os que se “adequam” quanto pune os desviantes. Seria possível dizer então que as cidades modernas *concretizam* tanto biopolíticas quanto necropolíticas, num constante “fazer viver” a alguns poucos e um “fazer morrer” de hordas de indesejáveis? Tais políticas não seriam visíveis nas formas desiguais como o Estado distribui suas ações, seu planejamento urbano e seu poder policial – que chegam de forma diferente a cada território da cidade, para uns mais vida, para outros mais morte?

Se a luta dos que desfilam nas paradas LGBTs (SILVA, 2016a, 2016b) pode ser lida como o desejo de “mais biopolítica” vinda de um Estado que historicamente se utiliza delas como forma de controle, adestramento e docilização de corpos (FOUCAULT, 1987), é que elas também implicam uma forma de reconhecimento sem o qual a necropolítica – seja do Estado ou de outros segmentos sociais – parece ser um destino certo. Talvez seja possível ler esse campo, que circunscreve e também constrói as sexualidades, a partir de um bordejar de seus sujeitos entre políticas da vida e da morte. No século XIX, a construção científica da homossexualidade enquanto doença – e o homossexual enquanto personagem (FOUCAULT, 1999) – tinha como corolário pensá-la para além dos domínios da religião e da moralidade, onde orbitava entre a possessão demoníaca e a delinquência, fato que se deu pela ação do médico austríaco Karl Maria Kertbeny, em 1869, ele mesmo um dos primeiros ativistas dos direitos sexuais (FRY e MACRAE, 1985). Ao oferecer aos sujeitos desviantes uma classificação, uma tipologia, o biopoder também oferece um controverso abrigo.

São fatos que iniciam uma longa história que hoje culmina em contextos como os de países ocidentais, onde as relações de mesmo sexo e as diversidades sexuais e de gênero oscilam entre a proteção de leis, a parcialidade delas, o desrespeito a conquistas históricas e a busca de novas conquistas no campo dos direitos civis e à própria existência, com índices de morte ainda altos para a população LGBT. No entanto, a cidadania dessa população se torna possível e vai gerar uma extensa política de identidades, em que esses sujeitos têm sua agência reconhecida, suas sexualidades normalizadas ou naturalizadas pelos discursos médicos e jurídicos, o que lhes garante o direito articularem suas identidades e alguma

proteção de leis e políticas – apesar de estarem à sua própria sorte em situações imprevisíveis de violência LGBTfóbica. Fassin (2012: 381) diz que o biopoder tem sido frágil em atender as demandas das populações que almeja controlar através da distribuição de formas identitárias de cidadania e que estejam de acordo com a ordem estrutural, não restando a elas outra alternativa que não a luta pela vida e não necessariamente por uma cidadania. É o que ele vai chamar de biolegitimidade, ou seja luta-se por uma legitimidade como ser vivente e não como sujeito social. Quando se refere aos casos de saturnismo que se deram no contexto de imigrantes africanos em Paris, Fassin (2012: 380) explica que

foi o apelo à deterioração dos corpos que conseguiu obter a reação política local e nacional, que as indignas condições de habitação dos estrangeiros não tinham provocado. A legitimidade da doença venceu a ilegitimidade da população. Esse mecanismo moral que vai procurar na vida o que a existência social não basta para justificar, no caso a realocação das famílias imigrantes, opera hoje em numerosos níveis de ação pública.

Aos LGBTs, de certa forma, a possibilidade de formar coletivos, em meio a hostilidade cidadina, lhes permite diálogo maior com a biopolítica, inclusive com o precário direito à realização de paradas que contestam os poderes públicos (SILVA, 2016b), mas que são autorizadas e permitidas por eles. Mas são manifestação que enfatizam uma existência ou resistência que, segundo Butler (2018: 31-2), é um “exercício performativo do direito de aparecer”:

quando as pessoas se reúnem nas ruas, uma implicação parece clara: elas ainda estão aqui e lá; elas persistem; elas se reúnem em assembleia e manifestam, assim, o entendimento de que sua situação é compartilhada, ou o começo desse entendimento. E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia “dizem”: nós não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando a palavra no momento; o que eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida”.

Àqueles que não conseguem se organizar nesse jogo, lhes resta o poder necropolítico, as políticas da morte. Os usuários de substâncias entorpecentes em situação de rua não gozam do mesmo status de uma identidade possível, dificilmente são vistos como agentes de suas próprias vontades, como pessoas que podem ter algum tipo de organização – contrariamente, Susana mostrou o caso de trabalhadores comuns que eram usuários e circulavam nesses espaços da rua. Ao olhar dos transeuntes e dos agentes do Estado, eles encarnam o “viciado zumbi”, capaz de cometer crimes em nome do vício, o que lhes deixa entre uma biopolítica que só chega na forma de encarceramento e a necropolítica da polícia e da vizinhança.

A eles nem a biopolítica identitária, nem a biolegitimidade redentora. Ao representarem a não-razão, a não-residência, o não-trabalho, eles dificilmente têm suas vidas vistas como possíveis. Ao se apropriarem da cidade e de seus corpos, de forma contrária a uma certa urbanidade estabelecida e suas etiquetas, ocupando os interstícios da cidade, são rapidamente levados a zonas de abjeção de nossos ideários, permeadas pelas culturas do medo e da violência (MACHADO, 2014). É importante pensar que dificilmente vai se buscar compreender a questão pela via de sua complexidade, o que nos levaria certamente a um ponto de vista sociocultural e histórico da experiência do crack nas grandes cidades, onde gestores, políticos e religiosos alardeiam, sem nenhum fundamento, a existência de uma epidemia (ADORNO, 2011). Como nos mostra Fassin (2012), questões de saúde que fujam do âmbito biomédico não costumam conquistar relevância aos olhos do Estado, o que acaba dando ensejo à tentativa de transformar o crack num

problema biomédico e não social, de onde as vivências de rua pudessem suscitar outros saberes e possibilidades de estar na cidade.

Os LGBTs conseguiram, em parte, sair da esfera policial e médica, através da via dos direitos humanos onde viceja a luta dos movimentos sociais e a luta por implantar uma biopolítica desejada. Talvez seja possível dizer que os LGBTs sempre tiveram sobre si biopolíticas, uma vez que o nascimento da sexualidade como conceito identitário se dá em meio a elas, biopolíticas que vão da aniquilação ao adesismo, e ainda se busca por mais pois essa população continua vulnerabilizada. Usuários de crack em situação de rua, dificilmente constroem uma identidade coletiva política, de onde a maior dificuldade de serem reconhecidos como sujeitos das biopolíticas, como atores e não meros zumbis que perderam suas personalidades. Mas cabe à ciência antropológica estabelecer pontes, abrir diálogos e reconhecer saberes que desafiam grandes marcadores, se quisermos reconhecer o direito à cidade que esses sujeitos possuem (LEFEBVRE, 1968).

A Antropologia da Saúde e a etnografia dos saberes e do *habitar* urbanos: nem lá, nem aqui, mas estar junto

Em um artigo que hoje já conta com mais de 50 anos sem perder a sua vitalidade, Lefebvre (1968: 111-8) nos fala de uma teoria-metodologia que possa recuperar da cidade o *habitar*, não em sua forma idealizada como “retorno às cidades tradicionais”, mas em sua dinâmica cotidiana a partir das práticas cotidianas dos sujeitos que fazem a cidade. Para o autor, as ciências da cidade (incluindo principalmente o urbanismo) parecem sonhar com uma volta ao passado, em que a cidade possa espelhar o campo – o que percebemos não apenas nos traçados das políticas que buscam dar mobilidade e segurança, mas também numa indústria imobiliária que aposta neste retorno ao passado em seus *cases* de marketing de empreendimentos imobiliários “exclusivíssimos”. Defendendo que projetos de reforma urbana devem contar com aqueles que foram excluídos de projetos anteriores, Lefebvre aponta para um urbanismo que se aproxime do *habitar humano*, ou seja, que pense a cidade a partir do que ela é e não como resquícios de um passado sempre mais glorioso.

Habitar, nesta concepção, não se restringe ao sentido de morar, ocupar um ambiente determinado, como a casa ou o bairro, mas produzir ambientes enquanto nos produzimos como sujeitos, não tomando esses ambientes como meros palcos de atuação, mas embebidos de corporalidades e subjetividades. Na antropologia contemporânea, o sentido de habitar tem sido retomado por Tim Ingold (2015) para questionar a ideia de habitação como construção de um projeto prévio, idealizado e de olhos voltados ao passado. O habitar, na formulação do autor:

concerne à maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem suas próprias vidas, e como a vida prossegue. Criticamente, então, a habitação não é meramente a ocupação de estruturas já construídas: não está para a construção como o consumo está para a produção. Significa antes essa imersão dos seres nas correntes do mundo da vida, sem a qual atividades concepção, construção e ocupação simplesmente poderiam não acontecer. (INGOLD, 2015: 34)

Alguns talvez questionem se tal ideia, absorvida por engenheiros, urbanistas e sanitaristas, não implicariam um vale tudo impossível de se viver nas cidades. Longe disso, o que defendemos aqui é um olhar para o cotidiano que não pressuponha, de antemão, problemas e sujeitos, a partir de idealizações que remetem a um passado utópico, mas que se baseie em situações que são reais para os que de

fato praticam a cidade – quem nunca teve a impressão de circular por sistemas viários jamais utilizados por quem os traçou, profissionais que se utilizam da ciência mergulhados mais em mapas e pranchetas do que na vida urbana em si?

Uma das lições da Antropologia Urbana é a metodologia da *caminhada*, da circulação pelas ruas, através do que chamamos observação participante. Os antropólogos são incentivados neste circular pela cidade como formas de experienciar a cidade e suas dinâmicas. É também deste lugar que podemos questionar que essa ideia de anonimato e de indiferença (SIMMEL, 1903), promessas da cidade moderna, que permitiria aos sujeitos circular com liberdade pela cidade, não é para todos. Como antropólogos, sentimos a cidade em nossos corpos, ainda que não possamos experimentar as exclusões de nossos sujeitos de pesquisa, por nem sempre compartilharmos os mesmos marcadores sociais da diferença. Mas é desse caminhar que extraímos sentidos: os dois campos etnográficos experienciados aqui não envolveram entrevistas como metodologias privilegiadas e buscaram, de alguma maneira, “estar junto” com os sujeitos e pensar a cidade a partir dessas relações.

Quando queremos invocar a sua qualidade como trabalho que não cessa, a etnografia geralmente é pensada num complexo de atividades que vai do campo à escrita. Se ela é um instrumento da autoridade científica (CLIFFORD, 1997) do antropólogo que garante que “esteve lá”, junto aos seus “nativos”, sobre os quais poderá escrever, sabemos que ela continua enquanto perspectiva teórico-metodológica, quando “estamos aqui”, na escrita, revendo nossos dados de campo e produzindo novos sentidos sobre nossos diários e não apenas escrevendo relatórios (GEERTZ, 2009). Mas ressaltamos que os trabalhos que trazemos aqui só se constituíram porque optamos pelo “estar junto”, que não garante “autoridade etnográfica” apenas para nós, mas também para os sujeitos aqui representados, cujas vozes não costumam produzir ecos nas ciências “oficiais” da cidade.

É o que nos permite afirmar que os dois exemplos de apropriação da cidade que enfocamos aqui parecem distintos a princípio: de um lado usuários de crack em situação de rua de Cuiabá, de outro, os participantes de uma das maiores paradas da diversidade LGBT do centro-Oeste brasileiro que, anualmente, toma as ruas da capital mato-grossense. Basta “estarmos juntos” para encontrar as semelhanças: eles simbolizam os “indesejáveis” do tecido urbano e produzem neste “estar na rua” um discurso (DE CERTEAU, 1998) que reverbera histórias de resistência ao necropoder, constituindo e sonhando, a seu modo, mundos possíveis.

É assim que podemos concordar com Néstor Perlongher (1993) para quem, muitas pesquisas da nascente antropologia urbana, nos anos 70, se preocuparam em mostrar a formação das comunidades e grupos urbanos, mas esqueceram de pensar naqueles que se perderam no “caminho da cidade”. Nos dois exemplos etnográficos que embasam nossas reflexões, de um lado, aqueles que “se encontraram na cidade”, mas precisam lutar constantemente por ela; de outro, uma horda de sujeitos e sonhos perdidos no sonho metropolitano.

Na sua pesquisa de mestrado em Antropologia, Susana Sandim Borges, que foi orientanda do outro autor deste artigo, percorreu os trajetos de usuários de crack de Cuiabá para desvendar, não eles, mas os olhares de desaprovação, repulsa e abjeção lançados a eles. Olhares que, seja dos gestores, dos empresários ou daqueles que passam, fundamentam políticas em que o objetivo principal é limpar a cidade desses sujeitos, tidos como “anormais” e legitimam ações que historicamente não resolvem o problema: encarceramento, dispersão, internação compulsória. Eles simbolizam em seus corpos, livres e sujeitos, uma outra possibili-

lidade de estar na cidade que choca o nosso olhar “biopolítico” e faz com que vejamos neles poucos traços de humanidade, justificando ações necropolíticas, ainda que elas não estejam de acordo com os preceitos da lei e das políticas de saúde. Susana estava atenta a como gestores da saúde e da segurança pública fundamentavam-se justamente nessas “políticas ocultas” do Estado – já não tão ocultas nos últimos meses.

Os sujeitos da pesquisa de Susana não viviam a tão propalada epidemia de crack, como muitas vezes alardeiam gestores de saúde e mídia. Talvez o crack fosse o menor dos problemas deles, com histórias de vida multifacetadas. Suas trajetórias pareciam quase sempre apontar para o não cumprimento dos modelos esperados de família, mulher, homem, trabalhadora, trabalhador, filha, pai, mãe... Se sua sujeira corporal e os lugares por onde circulam – geralmente as bordas da cidade, como a região da rodoviária – apontam para a quebra da etiqueta do “estar na cidade” e justificam sua “perda de cidadania”, esses caminhos não foram trilhados sozinhos por eles, mas representam coletividades das quais eles fazem ou faziam parte, com suas biopolíticas corporificadas, suas práticas de exclusão e a produção de “territorialidades perversas” (PERLONGHER, 1993) no tecido urbano.

A negação do armário

No oposto a essa situação, se hoje milhares de pessoas performam pelas ruas destas cidades modernas em paradas da diversidade sexual ou LGBTs – ainda que muitas delas totalmente comercializadas e num bom diálogo com desejos do Estado e da economia – elas não deixam de performar e falar sobre práticas de exclusão e apagamento que marcam a história das sexualidades não heterocentradas. A primeira parada, realizada há 50 anos em Nova York, se deu para comemorar a resistência à invasão policial ao bar Stonewall, acontecida um ano antes, resistindo a uma política, já centenária naquela altura, de violência, encarceramento, medicalização e morte. No Brasil, a história de horrores (de meados do século XIX a meados do século XX) (GREEN, 2000; TREVISAN, 2000) chegou a contar com internação compulsória o implante de testículos e ovários, ou para a aplicação de hormônios para “impor” masculinidade ou feminilidade a esses sujeitos, além da terapia de eletrochoque. Tais ações do Estado, fartamente documentadas nos arquivos policiais e médicos de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, eram destinadas principalmente sobre aqueles que ao utilizar o espaço da rua eram percebidos como “invertidos sexuais” – ou seja, nem todos os praticantes de relações de mesmo sexo foram vítimas destas políticas, forçando muitos ainda hoje a esconderem suas identidades sexuais ou a evitarem os espaços públicos, pois não se sentem legítimos para ocupá-los.

Mas os milhares de sujeitos das paradas, ao deslizarem e inscreverem suas corporalidades pelas paisagens urbanas, performam a “negação do armário”. Ocupam as ruas das quais foram historicamente excluídos e para as quais ainda não possuem total legitimidade de ocupar, sem serem alvo de múltiplas violências, principalmente as pessoas trans e travestis, que lidam diariamente com a transfobia do Estado e da cidade, alijadas de circularem livremente pelo espaço público. Não é à toa que as imagens que mais se destacam em paradas como a de Cuiabá – que acompanhamos etnograficamente deste 2014 – são as imagens de afeto entre pessoas de mesmo sexo e a visibilidade dos corpos trans e travestis. Nestas performances, celebram o domínio da rua, encenam a livre circulação e a vida em comunidade.



Foto 1 – A bandeira do arco-íris e os corpos em festa, na Parada de Cuiabá, em 2016. **Autor:** Marcos Aurélio da Silva.

Nas narrativas da história dessa parada, que se realiza em Cuiabá desde 2003, os organizadores enfatizaram a grande apreensão na realização da primeira edição. Apesar de paradas serem já comum naquele momento – com o gigantismo da parada de São Paulo –, houve medo de aparecer, o que fez alguns participantes cogitarem o uso de máscara. Mas na hora, com um número surpreendente de participantes, ninguém parecia mais se preocupar, enquanto dançavam e seguravam a bandeira do arco-íris, na lógica do “quero mostrar quem eu sou e pronto”:

Alguns ainda tentaram se esconder das câmeras de TV, mas logo já gritavam e brincavam debaixo da bandeira. Alguns a família nem sabia. Mas tinha gente que estava lá com família. As pessoas tinham as imagens dos grandes centros. Elas foram pelo colorido, pela alegria. Os alunos das escolas participaram. Ninguém foi agredido. A primeira parada foi bem recebida. (Alexanders, dirigente do Livre-Mente, ONG organizadora da Parada da Diversidade de Cuiabá)

Figuras centrais dessas paradas, o caso das mulheres trans e travestis é emblemático. São elas, ao lado das *drag queens*, as personagens marcantes dessas paradas, comandando os microfones nos carros de som, proferindo discursos que pedem por suas vidas, exibindo corpos *transgressivos* que se impõem numa paisagem que historicamente e cotidiana as expulsa para as margens da cidade. A parada celebra uma multidão em assembleia (BUTLER, 2018), em clima de festa e política (SILVA, 2016b, 2017), com a segurança da Polícia Militar e o “apoio” festivo dos olhares curiosos dos que passam. São vidas precarizadas que lutam por biopolíticas – de saúde, educação e segurança –, imaginam e sonham mundos possíveis, ainda que, ao final da festa, voltem todos às normalidades e normatividades do cotidiano e suas necropolíticas.



Foto 2 – Corpos LGBTs em assembleia e o “direito de aparecer”. **Autor:** Marcos Aurélio da Silva (2016)

Acreditamos que é nesta chave que a cidade pode ser lida, entre biopolíticas e necropolíticas, sendo elas faces de um mesmo poder que circula entre o Estado e nossos corpos. Talvez seja uma forma possível de pensar que a luta pelo bem viver e por mundos possíveis não excluem o Estado. Imaginamos e defendemos Estados e cidades possíveis e de bem viver, em que as diferenças não sejam foco de abjeção, em que as multiplicidades desses saberes sobre a cidade e de sujeitos sejam mais importantes que os modelos idealizados que tanto sofrimento produzem.

Encontro com Linda e as vidas que se perdem a “caminho da cidade”

Andar entre ruas, pedras e sujeitos é olhar para cada esquina de maneira diferente. São desafios teóricos e práticos de estar tentando compreender ocupações e resistências. Enxergar paisagens em que a arquitetura histórica cuiabana se contrapõe com o desenvolvimento urbano, por exemplo, requer considerar um espaço urbano marcado por desigualdades sociais. Saindo das generalizações e entrando nas particularidades urbanas, encontro⁵ Linda. Deitada sob o sol cuiabano, impossível acreditar numa invisibilidade humana. A opção em mostrar essa imagem é para questionar o termo invisibilidade. São sujeitos invisíveis?



Foto 3: Visibilidades humanas. **Autora:** Susana Sandim Borges (2015).

⁵ Esta parte deste ensaio é parte da dissertação de mestrado de Susana Borges (2016). A primeira pessoa do singular remete a esta autora.

Enxergava Linda caminhando pela cidade desde 2014, mas só fui conhecê-la um ano depois. Sentava-me para lanchar e aproveitava para conversar com outros interlocutores que não eram consumidores de crack. Entre os assuntos preferidos, eles falavam sobre trabalho, família, movimento do comércio, fiscalização, programações da televisão, presença dos hippies e “noiados”. Numa dessas conversas, Linda passou por nós e chutou uma garrafa de plástico que estava no chão, próximo ao lixo. Os interlocutores começaram a reclamar da “grosseria” dela. “Viu, ela nem cumprimenta mais”. Paula (vendedora) explica:

Juntei roupa, dava dinheiro e ela não deu valor. Ficava sumida por vários dias e eu toda preocupada. As pessoas chegavam para as doações e eu guardava tudo para ela. Mas ela insistia nas grosserias. Eu avisava “Linda, se tem freguês, você não pode agir assim. Já pedi para não se aproximar”. Um dia perdi a paciência e falei um monte de coisas. Fiquei chateada. Ela sumiu. Depois apareceu para pedir desculpas. Avisei que não. Eu disse “não”. Por várias vezes a ajudei e a desculpei. Mas ela sempre pisava na bola. Cansei. Se a pessoa não quis e não quer ajuda eu não posso fazer nada. (Paula, 18 de dezembro de 2015)

Escutei em silêncio a fala e a expressão de Paula. O outro interlocutor interrompeu e descreveu Linda como alguém doente. A gente sabe que ela é doente, mas ela entende as coisas. Em comum, os interlocutores gostariam de “salvar” Linda daquela situação. Não conseguindo, optaram em deixá-la de lado, uma vez que acreditam que a responsabilidade daquela vida seja dela. A discussão em torno do “salvamento humano” é bastante presente no senso comum e poderia fazer uma análise histórica relacionando esse sentimento com valores cristãos, mas sigo com Linda e o que importa para ela. Trazendo arte e música, apresento meu encontro com uma interlocutora que quer crack, comida, ver os filhos, diversão e arte.

Observando Linda em algumas de suas caminhadas e diante desses relatos envolvendo interlocutores que gostariam de “salvá-la”, quis conhecê-la. Meses antes, tinha perguntado numa roda de usuários do que é feito o crack. Linda respondeu, mas não me deu atenção. Comecei minha aproximação cumprimentando-a através do apelido: “*Oi pequena*”; “*bom dia, pequena*”; “*Só no corre, né pequena*”. Em determinados momentos, ela respondia e em outros, não. Minha aproximação com Linda, assim como com os demais, foi aos poucos. Sentava-me ao seu lado nos bancos da praça Alencastro, praça da República ou no banco do ponto de ônibus do Morro da Luz⁶. Esperava ela acordar e puxava assunto. Suas respostas variavam. Entre pedido de dinheiro para comer e comprar calcinhas, conversávamos sobre o “corre” do dia. As conversas eram rápidas e engraçadas, porque Linda tinha um jeito divertido de ser. Era risonha e gargalhava com frequência. Vê-la sorrindo não significa dizer que Linda estava feliz e sim que ela é humana. Descrevo Linda entre passagens e paisagens urbanas, mostrando que olhar para os sujeitos da pesquisa além do crack é humano e necessário.

Domingo de manhã, subindo a Avenida Getúlio Vargas, escuto bem alto “você!” Sorrio, porque vejo Linda correndo com os braços abertos em minha direção. Nos abraçamos e ela me fez rodar. Sorrindo disse: “*Linda, que bom encontra-la. Essa alegria toda é porque vamos conversar bastante?*” Numa gargalhada, ela respondeu: “*vamos sim, vem cá, senta aqui*”. Pegando na minha mão, me levou para as escadas de uma loja. Levantando seus pés, perguntou: “*fofinha, a gente conversa, te peço as coisas, te vejo pelas ruas, mas de onde você me conhece?*”

⁶ O Morro da Luz e o Beco do Candeeiro, no centro de Cuiabá, são conhecidos como “cracolândias” em Cuiabá, assim como uma rua próxima a Rodoviária, já na saída da região central.

Linda, meu nome é Susana. Sou estudante de antropologia pela Universidade Federal de Mato Grosso. Comecei minha pesquisa estudando as relações sociais em torno do crack na região da rodoviária. Para ir até a rodoviária precisava de dois ônibus. Um para chegar no centro e o outro para chegar até a rodoviária. Nessas paradas de um ônibus para outro comecei a observar que alguns sujeitos que estavam na região da rodoviária, também circulavam por aqui. O consumo do crack também acontece nessa região. E comecei a frequentar aqui. Você é uma pessoa que circula bastante e já tinha escutado sobre você. Um dia você passou perto de uma venda de coco em que eu estava próxima e chutou o lixo. Os vendedores ficaram chateados porque pediam para você não fazer isso. Sempre tento uma aproximação porque penso que, talvez, você possa participar da pesquisa. No mais, achei bom estarmos conversando nas escadas dessa loja. (Susana, 20 de dezembro de 2015).

Linda escutou atenta ao que eu falava. Até que levantou e disse: “*you é doida de ir na rodoviária. Um dia me pegaram com força e eu que não volto lá. Aprendi a dar porrada. Mexeu comigo, tá lascado. Oh, vai lá não*”. Respondo: “*Então, pequena, fui bastante na rodoviária. Fui durante o dia e não me aconteceu nada*”. Quando terminei de falar, Linda levantou e disse: “*eu sabia que os vendedores ficavam chateados comigo. Chutei o lixo, sim. Eu sou atrevida mesmo, sei disso e chuto lixo quantas vezes precisar*”. Ela deu uma volta na calçada e se sentou novamente do meu lado. Linda estava séria e finalizou o assunto: “*eu achei que eles me enxergavam diferente, mas eu só percebi isso quando chutei aquela porcaria de lixo*”. Passou as mãos no cabelo e disse: “*fofinha, conta aqui para mim*”. Linda começou a tirar dinheiro e moedas do seu bolso. O assunto estava encerrado sobre nomes e apresentações e novas conversas surgiram. “*Conta aqui quanto eu tenho. Preciso de R\$ 30*”. Digo: “*Linda, você tem vinte e quatro reais e vinte centavos*”. No que ela diz: “*Não, conta direito. Olha aqui mais*”. Tirou duas moedas de 10 centavos. “*Linda, agora você tem vinte e quatro reais e quarenta centavos*”. Ela me puxa: “*Vem comigo, vamos procurar*”. “*Procurar dinheiro*”, pergunto. “*Sim, eu sempre acho pelo chão*”. Levantamos e fomos procurar dinheiro.

Linda possui um olhar rápido. Observa o chão, as pessoas, o movimento dos carros e os meus. Ria quando me olhava. Eu retribuía o riso e ela apertava minhas bochechas, o que me fazia rir mais e assim seguimos até as proximidades do Beco do Candeeiro, local histórico do centro de Cuiabá. Próximo a um amontoado de lixo ela grita: “*corre*”. A sensação foi desagradável por não entender o que estava acontecendo e pela rapidez da ação. E em instantes Linda se explicou:

Fofinha, aqui é a região da pasta policial. Eles passam por cima dos lixos. Cuidado com lixo. Fofinha, você tem que ficar esperta na rua. Pode ficar cansada, não. Quando eu falar, corre, você corre. Sabe o que acontece com lixo na rua? Passam por cima. Eu odeio lixo. Tem que ter cuidado. Vamos passar pelo beco e não passe perto do lixo. (Linda, 20 de dezembro de 2015)

Caminhar pelas ruas no calor de Cuiabá, era um verdadeiro exercício. Minha falta de preparo físico era percebida pelos próprios interlocutores. Mas isso não foi empecilho para a pesquisa e fazia dessas observações um momento para relaxar. No entanto, o que Linda traz na fala é que o lugar serve de apreensão de drogas e que a vida de quem está nas ruas é vista como lixo e por isso a necessidade de ficar “esperta”. Seguindo esse raciocínio, para Linda chutar lixo talvez seja uma maneira de se livrar daquilo que ela não é. O chute é uma proteção e me empurrar foi sua maneira de me proteger.

Próximo ao Beco do Candeeiro, o cheiro de urina aumentou. Linda atravessou seu braço entre os meus. E seguimos para um novo território, um lugar de passagem, de sociabilidade visualizada na apropriação e segregação. Os imóveis eram próximos uns dos outros. Homens, mulheres, mesas de bar, bebidas, caixas de

som, instrumentos musicais davam as notas sinfônicas do lugar. Passamos por uma casa e uma mulher correu, seguida por um homem que gritava “volta aqui”. Linda chama novamente minha atenção. “Para de ficar olhando. Eles são casados e eles não estão brigando. Aqui é assim mesmo. Agora, se você ficar aí parada, olhando para eles, vai chamar a atenção e vão querer bater em você. Se eles te pegar, vou ter que entrar na briga”. Linda começa então a simular que está brigando. Murros e pontapés são disparados no ar, enquanto dizia “toma isso, e isso, e isso”. Observou minha expressão e avisou “aqui é assim”. Pergunto: “Linda, e o crack por aqui?” Olhou para mim, balançou os braços e começou:

Conheço droga desde os oito anos de idade. Minha vida foi só confusão. A pedra veio depois. Aí veio a pedra, aí veio tudo. Tiraram meus filhos. Tive que assinar os papéis. Tá lá meu nome num papel – eu não vou mais ver meus filhos. Eu não posso ver meus filhos, eu não posso nem chegar perto deles. Você sabe o que é isso? Dói demais. Eles me prendem se eu desobedecer. Tá lá meu nome no documento. Todo mundo sabe que não posso nem chegar perto. Mandaram eu assinar. A mulher mandou, o juiz mandou, a polícia mandou. Fazer o quê? Obedecer. Casei novinha, meu marido me batia. Larguei dele. Minha família me internou e dizia que era por causa das drogas. Me amarraram, eu gritava: “não, me solta. Não”. Eles batiam e mandavam eu ficar quieta. Fiquei naquele hospital de doido. Precisava, toda hora, tomar remédio. Eca. Triste demais. Eu não gosto nem de lembrar, é tanta coisa. Quando eu era nova, fui miss. Eu já fui a mais bonita da cidade. Desfilava e todo mundo gostava de mim. Ainda bem que sou atrevida e estou aqui. Estou na rua porque quis. Aqui tem de tudo. Aqui é minha casa. Me viro, mas tomo cuidado. Aqui não é fácil, mas é divertido. Hoje eu estou aqui, amanhã sei lá. O crack está em toda parte. Qualquer lugar tem pasta base. Aí qualquer lugar tem o crack. (Linda, 20 de dezembro de 2015)

Sua fala terminou quando saíamos do beco. “Pronto, você já conhece o Beco, já sabe da pasta policial e só precisa ter cuidado com o lixo”. Dessa vez eu que apertei sua bochecha. A resistência dos sujeitos da pesquisa está presente. São vidas permeadas pela ambiguidade, onde o crack aparece e conecta saberes, sujeitos e lugares. Sair do beco, após compartilhar experiências com Linda, me fez parar e olhar de maneira diferente para a estátua de três garotos que simbolizam o Beco do Candeeiro. O centro de Cuiabá possui inúmeros grafites e estátuas que criticam a constituição espacial e social. Afastei-me de Linda e me aproximei da imagem.



Foto 4: Obra do escultor Jonas Corrêa. **Autora:** Susana Sandim Borges (2015).

De acordo com um trabalhador da região, a estátua foi construída e reconstruída (porque quebraram uma das cabeças) próximo ao Beco do Candeeiro para que Cuiabá não esqueça o homicídio de três adolescentes conhecidos na região. Os assassinatos aconteceram neste centro histórico da cidade. Depois da denúncia do Ministério Público Estadual, um policial militar respondeu criminalmente pela morte dos adolescentes. De acordo com relatos que se repetem na região, o crime justificou-se porque os adolescentes eram “usuários de drogas” e “davam muito trabalho”.

Contornei a imagem e ao tocar nela escutei Linda distante dizer: “*olha isso, não. Tira a mão daí. Para quê ver isso? Sai daí e vem aqui*”. Percebi o incômodo de Linda e fui ao seu encontro. Fui surpreendida com um beijo no rosto e um agradecimento por ter me afastado da imagem. A imagem era uma representação de violência e dor e ela não queria compartilhar daquele momento. Lado a lado, atravessamos a rua. Ela sai na frente e encosta no grafite. “*Olha isso. Isso que é bom de ver. Linda, a imagem é linda*”. Ela sorri e começa a dançar. Aproxima-se de mim e olhando para a arte na parede, pergunta: “*o que você vê?*”. “*Eu vejo uma mulher colorida*”. Ela riu e continuou: “ *você acha que ela é feliz?*” Respondo: “*Ela parece feliz. O que você vê e o que você acha?*” Linda se projeta: “*Ela é uma princesa e ela é muito feliz. E eu queria ser ela. E eu já fui tão bonita quanto ela*”.



Foto 5: Grafite próximo ao Morro da Luz onde a arte é admirada pelos sujeitos da pesquisa. Autora: Susana Sandim Borges (2015).

Rodopiando como bailarina, Linda tem seu momento de realeza. Volta para o meu lado e, entre abraços e beijos, despede-se de mim. “*Agora você vai embora e eu volto para o Beco. Se voltar na rodoviária, cuidado. Gosto de você*”. Parada ao lado da “princesa”, vejo Linda atravessando a rua.

Os caminhos percorridos tiveram direções diversas. Em todos eles o crack não apareceu como prioridade ou como único assunto a ser discutido. Isso permitiu refletir sobre visibilidades “invisíveis”. De maneira geral, os sujeitos da pesquisa são visíveis pela problemática corporal, mas invisíveis em termos de vozes e direitos. A partir dos sujeitos da pesquisa, é possível reconhecer que as mulheres

com seus desfavorecimentos históricos e sociais se tornam mais vulnerabilizadas que os outros sujeitos. Acompanhá-las e perceber relações de gênero possibilitou pensar no assunto. Diferente de outras mulheres que, neste contexto, podem se utilizar do sexo como moeda de troca, Linda prefere ser exclusivamente pedinte, mas relata a iminência constante da violência sexual e encontra nas vestimentas, mecanismo de proteção, com o uso calças jeans ou legging debaixo de vestidos, na intenção de se proteger. Os códigos-territórios (PERLONGHER, 2008) não são apropriados da mesma maneira para todos os sujeitos da pesquisa. A prostituição e o consumo de crack estão presentes tanto no centro quanto na região da rodoviária, no entanto, as ações são praticadas de maneiras diferentes, são dinâmicas contextuais.

Os encontros urbanos são oportunidades de conhecer outros saberes e sentidos. Eles trazem questões éticas, políticas e subjetivas para pensar. Os sujeitos da pesquisa traçam linhas de fuga que mostram suas práticas de existência. Eles são múltiplos, complexos, falam de si, falam dos outros, interagem, movimentam, resistem, vivem e morrem sem alarde e sem comoção social. Os sujeitos da pesquisa são humanos.

Iminência da morte, o “novo normal” e o direito à cidade: algumas lições da Pandemia de 2020

Das muitas lições que vão ficar em relação à Pandemia de 2020, ressaltamos duas: uma delas é em relação ao nosso direito de ir e vir ou de circular pela cidade; a outra é que, apesar do vírus não escolher quem infectar, a doença não é a mesma para todos. De repente, descobrimos que não seria possível estar em grandes grupos, circular por ruas cheias, participar de festas, frequentar bares e outras aglomerações que marcam a nossa vida na cidade. Algumas de nós, entenderam que se trata de uma ação necessária, pois que é uma questão de vida ou morte para muitos que fazem parte dos grupos de riscos – sendo que muitos de nós nem sabemos se somos destes grupos. Outros de nós, incentivados por chefes de Estado e descrentes da ciência e da Saúde Pública, não abriram mão de seu direito de estar na rua ou de expor-se ao perigo, colocando seus círculos de relações também em risco.

Mas há um terceiro grupo, que constitui a maioria da nossa população, que são os que não tiveram escolha, pessoas que ao olhar das forças econômicas são apenas mão-de-obra, números, vidas que valem menos. São apenas CPFs contra CNPJs que se julgam os verdadeiros donos do país. E são esses CNPjs que vemos circular em carreatas, bradando do interior de seus carros confortáveis contra o *lockdown* e o isolamento social e pedindo ao Estado que salve a economia. E muitos trabalhadores, sem escolha, são obrigados a continuar no trabalho, enquanto boa parte da classe média tem opção de teletrabalho.

Talvez seja possível ler também essa questão entre as biopolíticas e as necropolíticas das cidades. Enquanto pesquisadores, gestores, planejadores de políticas na área da saúde precisamos considerar que a iminência da morte – como o coronavírus nos coloca –, não é uma novidade para a maioria dessas pessoas que não têm escolha. Para elas – a exemplo dos casos citados neste artigo –, estar na rua é já estar na iminência da morte, seja por conta da violência urbana, das ações policiais ou pelo descaso do Estado. São pessoas que vivem a cidade na carne e não simplesmente observam a cidade do conforto de seus carros a caminho do shopping.

Enquanto boa parte da classe média já se ajusta com máscaras e álcool-gel para exercer seu direito à cidade, boa parte de nossa população, segue ainda mais vulnerabilizada pelas políticas e exclusões sociais marcadas por racismo, sexismo e LGBTfobia. Como dizer a essas pessoas que a utilização de transporte coletivo é um foco de transmissão de Covid-19, quando esse mesmo ônibus há muito está sujeito a assaltos ou simplesmente muito velho, colocando a vida de passageiros em risco? Como dizer a essas pessoas que moram em favelas, por exemplo, que estão mais seguras dentro de casa, quando pensamos nas balas perdidas e nas ações policiais que não pedem licença para “entrar” em suas casas, da mesma forma que fazem com as classes médias e alta? Como dizer aos jovens de nossas periferias que festas e bares são focos de contaminação de Covid-19, quando suas vidas estão sujeitas a ações de repressão e ao uso de armas de fogo por agentes do Estado, muitas vezes apenas por conta da cor de suas peles? Como dizer às prostitutas, cis e trans, que continuar trabalhando é um risco à saúde, quando o próprio fato de serem mulheres já as coloca em risco diariamente, seja quando circulam pela rua, seja dentro de casa? Como incentivar boas práticas de saúde às mulheres que, confinadas ao lar e responsáveis pelo cuidado de todos, se veem abandonadas e à mercê da violência conjugal, que teve alta nos seus registros policiais no período da pandemia? Imaginemos que muitas delas nem puderam denunciar.

A exemplo do que vimos em relação aos usuários de crack em situação de rua e à população LGBT, os trabalhadores urbanos não estão a salvo das possibilidades necropolíticas que podem tornar ilegítima a sua circulação ou sua ocupação de certos espaços da cidade, tal como se faz com moradores de rua, trabalhadores braçais, prostitutas, usuários de crack em situação de rua, população trans e travesti, pessoas não brancas, de sexualidades não heterocentradas, ou simplesmente mulheres, ou simplesmente pobres, ou simplesmente negros. Muitas dessas pessoas dificilmente circulam por aí sem estar sob o olhar atento de quem os vê com desprezo ou desconfiança. Isso sem considerar questões de acesso à saúde, em que os mesmos preconceitos fazem com que a maioria nem procure os serviços disponíveis.

Políticas públicas para a pandemia precisam levar em conta esses aspectos da cidade que são tão adoecedores quanto vírus e bactérias. Os que nunca tiveram seu direito à cidade negado hoje sofrem e já falam num “novo normal”, super bem adaptados às normas sanitárias. Para outros, sem pleno direito à cidade, a iminência da morte sempre foi o “normal”.

*Recebido em 30 de novembro de 2020.
Aceito em 27 de dezembro de 2020.*

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.

ADORNO, Rubens de C. F. Atenção à saúde, direitos e o diagnóstico como ameaça: políticas públicas e as populações em situação de rua. *Etnográfica*, 15 (3): 543-567, 2011.

BENJAMIN, Walter. “Paris, a capital do século XIX”. In: *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/IOESP, [1939] 2006. pp. 53-67.

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

CAIAFA, Janice. *Movimento Punk na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.

CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. RJ: Ed. UFRJ, 2002. pp. 17-62.

DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

FASSIN, Didier. “O sentido da saúde. Antropologia das políticas de vida”. In: SAILLANT, F.; GENEST, S. (orgs.). *Antropologia Médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012. pp. 375-390.

FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (eds.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, M. “Os recursos para o bom adestramento”. In: FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE COSTA, Jurandir. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, [1983] 2004.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2009.

GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

HANNERZ, Ulf. “Os etnógrafos de Chicago”. In: *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis: Vozes, 2015. pp. 28-68.

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

KRAWCZYK, Nora; ZAN, Dirce. Pandemia, violência policial, fundamentalismo religioso e outras ameaças. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 18 de agosto de 2020. Disponível em <https://diplomatique.org.br/pandemia-violencia-policial-fundamentalismo-religioso-e-outras-ameacas/>

- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.
- MACHADO, Lia Zanotta. “O medo urbano e a violência de gênero”. In: MACHADO, L. Z.; BORGES, A. M.; PATRIOTA DE MOURA, C. (orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, 2014. pp. 103-125.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 12-29, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedacão: cultura popular e lazer na cidade*. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998.
- MALUF, Sônia W. “Antropologias e políticas em contextos de crise: saudades do futuro”. In: CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa (orgs.). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília: Sobrescrita, 2018. pp. 24-36.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaio*. n. 32, 2016.
- PARK, Robert Ezra. “A Cidade: sugestões para a Investigação do comportamento humano no meio urbano” (1915). In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. pp. 25-66.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].
- PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. *Saúde Loucura 4: Grupos e Coletivos*. São Paulo: Hucitec, 1993. pp. 49-69.
- RUI, Tanielli. Usos da “Luz” e da “cracolândia”: etnografia de práticas espaciais. *Saúde e Sociedade*, 23 (1): 91-104, 2014.
- SILVA, M. A. O corpo na cidade: festa, militância e os caminhos das políticas LGBTs em Mato Grosso e no Brasil. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 8 (1): 142-171, 2016a.
- SILVA, M. A. Numa tarde qualquer: Uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo. *Bagoas*, 10 (15): 101-130, 2016b.
- SILVA, M. A. Tatuagem, deboche e carnaval: algumas reflexões sobre a política LGBT contemporânea a partir de uma antropologia do cinema e de uma festa que não existe mais. *Teoria e Cultura*, 12 (2): 53-71, 2017.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, 11(2): 577-591, 2005.
- SOUZA E SILVA, Marcelo José de; SCHRAIBER, Lilia Blima; MOTA, André. O conceito de saúde na Saúde Coletiva: contribuições a partir da crítica social e histórica da produção científica. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 29 (1): e290102, 2019.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 4ª edição. Rio de Janeiro, Record, 2000.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- WIRTH, Louis. “O urbanismo como modo de vida” (1938). In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. pp. 90-113.