

O “Lugar” do Corpo e das Subjetividades no Contexto Urbano: os limites da mobilidade em uma perspectiva interseccional¹

Nathália Caroline Dias (PPGAS-MN/UFRJ)²

Monique Batista do Nascimento (PPGAS-MN/UFRJ)³

Introdução

Nas últimas décadas – sobretudo no contexto da virada do século XXI –, é possível observarmos o desenvolvimento de novas teorias acerca dos contornos definidores do espaço e do lugar, destacando-se aquelas presentes nos estudos pós-modernistas e feministas. Nesse cenário, alguns conceitos chamam a atenção devido a renovação analítica pela qual veem passando. Dentre eles, o conceito de “fronteira” torna-se relevante quando recuperado pelos debates no campo da antropologia. As críticas apontadas por tais saberes concentram-se, principalmente, na suposta naturalidade tradicionalmente conferida às separações territoriais entre nações, sociedades e grupos culturais. Essa naturalidade pode ser compreendida pela perspectiva de que as identificações simbólicas e sócio-históricas que formam os conjuntos sociais refletiriam uma série de rupturas espaciais, não considerando as problemáticas envolvidas – especialmente os conflitos e negociações referentes à própria demarcação de fronteiras. Nas teorias antropológicas, essa premissa de descontinuidade entre os territórios conformou as bases de diversos estudos pautados pelo contato, disputas e contradições entre sujeitos que se veem em “lados opostos” de uma mesma fronteira (GUPTA, FERGUSON, 2000).

Um interessante exemplo de como estudos clássicos em antropologia procederam a esse modo de identificação entre sujeitos e grupos sociais com seus respectivos territórios é

¹ Trabalho apresentado no VIII Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), no Grupo de Trabalho 04: Corpos, lei e sociedade.

² Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN/UFRJ). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: nathalia.cdias@hotmail.com.

³ Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN/UFRJ). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: monique.nascimento29@gmail.com.

apresentado no livro do antropólogo Edward Evan Evans-Pritchard intitulado *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota* (1993). Analisando os modos de vida dos Nuer – um povo vivendo nos pântanos e savanas ao redor de ambas as margens do Rio Nilo, na África Oriental –, o autor observa esse ambiente geográfico e os meios de subsistência nuer como essencial para a melhor compreensão de suas instituições políticas. Nesse sentido, Evans-Pritchard (1993, p. 8) dedica a parte inicial de sua pesquisa a uma descrição detalhada da região habitada pelos Nuer, afirmando que “o sistema político nuer é coerente com sua ecologia”. Assim, em resumo, ele explora como os segmentos de uma “tribo” nuer refletem as características da própria “tribo”, com nomes, sentimentos e territórios particulares, cada divisão tribal sendo acompanhada por algum tipo de divisão na área geográfica – como um trecho vasto de mata ou um rio, por exemplo. Nos menores segmentos de uma “tribo”, os membros encontram-se em contato contínuo uns com os outros. Logo, dada a proximidade territorial, mais fortes são seus laços sociais e seus sentimentos de identificação, particularmente em torno de uma linhagem do clã dominante. Contudo, essas definições sobre os limites de cada grupo político são sempre divergentes, visto que um grupo só se forma a partir de relações de oposição a outros compreendidos como diferentes de si.

De acordo com os antropólogos Akhil Gupta e James Ferguson (2000), o caso dos Nuer pode ser retomado para demonstrar essa tendência teórica de analisar o espaço como algo neutro – como se ele fosse “o retângulo de uma folha de papel”, nas palavras de Foucault (2013) – sobre o qual se sobreporiam as diferenças culturais, a história dos grupos envolvidos e seus modos de organização social. Conforme assinalam, “é dessa forma que o espaço funciona como um princípio organizador central nas ciências sociais, ao mesmo tempo em que desaparece da esfera de ação analítica” (GUPTA, FERGUSON, 2000, p. 32). Para tanto, um caminho de abordagem possível seria aquele que parte da crítica da suposta correspondência entre espaço, lugar e cultura, questionando-se sobre como se constituem as identidades culturais dos sujeitos que se encontram vivendo nas fronteiras – ou seja, daqueles que habitam mais de um espaço simultaneamente. Outro questionamento importante refere-se, por exemplo, a como lidar com as diversas culturas presentes em uma nação sem integrá-las de modo limitado sob uma identidade nacional consensual, homogênea e dominante. Desse modo, Gupta e Ferguson (2000) abordam a relevância de lidar com as diferenças culturais sem invariavelmente referi-las a uma cultura localizada no espaço. Ressalta-se, assim, como os grupos sociais – sejam as nações, sociedades ou as chamadas “culturas locais” –, que se supõe autônomos e independentes, na verdade, encontram-se interligados e interdependentes através de múltiplos processos de transformação sociocultural e econômica. Portanto, como analisaremos adiante,

não se trata de contrapor “nós” *versus* “eles” – isto é, aqueles que se encontram no interior das fronteiras geográficas/identitárias contra aqueles que expressam outras identidades em seu exterior.

Nessa perspectiva, partimos do pressuposto de que a vida social de um grupo não se encontra vinculada exclusivamente a um determinado espaço limitado do território, bem como que comunidades podem se formar estando seus membros à distância uns dos outros – inclusive, considerando-se uma distância à nível global. Nesse sentido, torna-se fundamental a compreensão das dinâmicas de poder envolvidas nas relações espacializadas pautadas, sobretudo, pelas imposições políticas e econômicas inerentes ao capitalismo global contemporâneo (GUPTA, FERGUSON, 2000). Logo, tomando de partida esse papel desempenhado pelo sistema capitalista nas desiguais relações de poder entre os sujeitos, contribuindo para o processo de diferenciação cultural, propomos ir além de suas implicações, considerando também os marcadores sociais de gênero, raça/etnia e sexualidade nos modos diversos pelos quais os sujeitos experienciam e percebem suas vidas cotidianas, particularmente através de seus corpos e subjetividades. Como abordaremos ao longo deste trabalho, esses marcadores sociais são capazes de evidenciar os limites da mobilidade no contexto urbano, em grande medida, pelo risco dos sujeitos em questão se tornarem objeto de múltiplas formas de violências – dentre elas, misoginia, racismo e LGBTfobia. Assim, os símbolos e conjunturas sócio-históricas que conformam suas identidades tendem a ser acompanhados por uma série de rupturas e restrições espaciais que podem comprometer o direito desses sujeitos à liberdade, à saúde, à dignidade humana e à vida.

Relações de poder no urbano: desigualdades espacializadas de gênero

Analisando o fenômeno contemporâneo denominado de “compressão de tempo-espaço”, a cientista social e geógrafa feminista Doreen Massey (2000) explora as relações entre o espaço e o lugar pensando, especialmente, como conferimos sentidos aos “lugares” e como nos relacionamos com eles. As inquietações da autora giram em torno da compreensão de como – diante de tantas mudanças vivenciadas no mundo pós-moderno – é possível a coexistência de uma “unidade e fragmentação nas sociedades complexas” – se pudermos aqui nos referirmos às palavras de Gilberto Velho (1994). Em sua análise sobre a compressão de tempo-espaço, Massey (2000) toma como ponto de partida a apreensão acerca de quem são os indivíduos que a vivenciam e como a fazem, sendo privilegiados ou dela sofrendo prejuízos. Como ela ressalta, a própria noção de “compressão de tempo-espaço” exige um enfoque sobre o contexto no qual

se desenvolve, atentando-se para um imaginário social que possa refletir o olhar ocidental, ou seja, aquele do colonizador.

Indo além do etnocentrismo inerente a essa visão, Massey aponta os fatores que podem influenciar nossa mobilidade e a percepção que construímos sobre espaços e lugares ao nosso redor. A partir da definição de que a compressão de tempo-espaço “refere-se ao movimento e à comunicação através do espaço, à extensão geográfica das relações sociais e a nossa experiência de tudo isso. A interpretação habitual é a de que isso resulta quase exclusivamente das ações do capital e de sua internacionalização crescente” (MASSEY, 2000, p. 178). No entanto, sublinha a autora, o capitalismo se mostra como insuficiente enquanto fator exclusivo para determinar as experiências vividas nos/com espaços e lugares. Dentre os diversos fatores que podem influenciar tais experiências, destacam-se os marcadores sociais de raça/etnia e gênero, que refletem grupos sociais aos quais é impossibilitado a mobilidade, em grande medida, pelo risco de sofrerem violências diversas – o mesmo ocorrendo com a população LGBTQIAPN+, como abordaremos adiante neste trabalho.

Em outro texto – presente em seu livro *Space, place and gender* (1994) –, Massey dedica-se a analisar como os espaços e os lugares, bem como nossa percepção dos mesmos e nossa mobilidade através deles são, frequentemente, estruturados a partir do gênero. Trazendo alguns exemplos de sua própria biografia pessoal, ela evidencia como as experiências com os espaços e os lugares refletem contextos sócio-históricos particulares. Para os fins deste trabalho, acreditamos ser relevante mencionar dois episódios nos quais Massey percebeu haver espaços de seu cotidiano na vida urbana nos quais sua presença enquanto mulher era interdita ou, quando muito, tolerada desde que ela assumisse uma posição submissa. O primeiro deles refere-se a um momento em que ainda estava na infância, quando notou haver longos trechos de planície que eram utilizados apenas pelos meninos para praticarem seus jogos de futebol e rúgbi. Naquele cenário, esses campos se apresentavam para Massey como “outro mundo” – um mundo proibido para ela. O segundo episódio aborda um acontecimento já em sua adolescência, quando visitava uma Galeria de Arte e presenciou seus amigos homens vendo telas que retratavam mulheres nuas, as quais foram pintadas por outros homens. O desconforto de Massey diante daquele contexto de objetificação – tanto daquelas mulheres que compunham os quadros, mas de si mesma, em extensão, por também ser uma mulher – lhe gerou sentimentos e percepções de como aquele “espaço” da Alta Cultura não era para ela. Logo, essa experiência lhe mostrou que, para a Alta Cultura, seu lugar enquanto mulher seria como objeto, não como sujeito. Portanto, Massey (1994) ressalta como o marcador de gênero influenciou para que suas experiências nesse espaço fossem completamente diferentes daquelas de seus amigos homens.

Nessa perspectiva, os espaços e os lugares refletem a existência de dinâmicas de poder existentes entre os gêneros, com homens – especialmente, homens brancos, cisgêneros, heterossexuais, de uma elite econômica e intelectual, e/ou oriundos do norte global – em posição de privilégio e dominação sobre os demais em sociedade. Nesse debate acerca das desigualdades de poder envolvendo os diferentes gêneros no que se refere às experimentações e percepções dos espaços e lugares, torna-se relevante uma aproximação com os argumentos da filósofa Donna Haraway (1995). Assim, pensando tais desigualdades relacionando-as a uma suposta “objetividade científica”, Haraway chama a atenção para refletirmos sobre como os contrastes entre os gêneros (também) se manifestam no “espaço” científico. Segundo ela, a ciência ocidental – que se desenvolve com o propósito de ser neutra e imparcial acerca dos fenômenos observados – representa as perspectivas de homens brancos europeus compreendendo-se a si mesmos como os detentores da definição universal sobre o mundo. Nesse sentido, sendo mais uma forma de dominação sobre os “outros”, essa ciência (dos homens) se consolida pautada por uma “objetividade científica descorporificada”. Ao “desmascarar” essa falsa noção de objetividade, Haraway (1995) destaca a relevância das subjetividades e da “corporificação” na ciência, localizando as desigualdades de poder e a construção social de corpos e seus significados. Sendo assim, as mulheres se localizam enquanto “o outro corporificado”, aquele grupo ao qual não é permitido não ter um corpo e uma perspectiva determinada na ciência – o mesmo valendo para os demais espaços e lugares de suas experiências de vida.

Seguindo ainda essa argumentação, importa mencionar o que Massey (2000, p. 179) nomeia de “geometria do poder” da compressão de tempo-espaço, referindo-se ao modo desigual como diferentes grupos sociais e indivíduos se localizam em meio aos fluxos e interconexões de movimento e comunicação em relação à essa mobilidade diferenciada. Resultando em uma diferenciação social extremamente complexa, Massey observa como a compressão de tempo-espaço reforça uma série de questões políticas – isto é, de poder. Em suas palavras,

Não se trata simplesmente de uma questão de distribuição desigual, de que algumas pessoas se movimentem mais do que outras e que alguns tenham mais controle do que outros. Trata-se do fato de que a mobilidade e o controle de alguns grupos podem ativamente enfraquecer outras pessoas. A mobilidade diferencial pode enfraquecer a influência dos já enfraquecidos. A compressão de tempo-espaço de alguns grupos pode solapar o poder de outros (MASSEY, 2000, p. 180).

Diante das múltiplas sensações e percepções possíveis ligadas aos modos de

experienciar os espaços em uma conjuntura de compressão de tempo-espaço – dentre elas, a insegurança e a vulnerabilidade –, Massey (2000) pontua que se faz presente e cada vez mais crescente um forte “sentido do lugar” como forma de lidar com tantas transformações, conferindo significados aos espaços e construindo uma identidade que se quer segura e estável. Entretanto, torna-se relevante lembrar que tal identidade não é coerente e seus significados não são compartilhados de forma homogênea por todos aqueles que convivem em um mesmo território – como uma cidade, por exemplo. “Se se reconhece que as pessoas têm identidades múltiplas, pode-se dizer a mesma coisa dos lugares. Ademais, essas identidades múltiplas podem ser uma fonte de riqueza ou de conflito, ou de ambas” (MASSEY, 2000, p. 183). E um desses principais conflitos tem sido a constante associação entre lugares e “comunidades”, uma vez que tal identificação tem sido cada vez mais rara. Portanto, não é mais necessário que as comunidades estejam em um mesmo lugar geográfico para que existam, podendo ser formadas de diversas formas, como a partir de redes de sujeitos que possuem interesses em comuns, de grandes religiões, ou de grupos definidos conforme suas etnias e/ou valores políticos, ideológicos, pessoais, dentre outros.

Sendo assim, no processo de construção dos lugares e de seus sentidos, o que se destaca são as relações sociais que se desenvolvem em seu interior, bem como seus movimentos e comunicações externos para o mundo. Como sublinha Massey (2000, p. 184, *grifo da autora*), “trata-se, na verdade, de um lugar de *encontro*”, conformando a confluência positiva do global com o local. Nesse contexto, a delimitação de fronteiras – trabalho árduo até mesmo para uma experiente geógrafa como Massey – deve concentrar-se na conexão de um “interior” com um “exterior”, não em sua contraposição que, por sua vez, refletiria a existência de uma contraposição entre um “nós” *versus* “eles”. Assim, seria particularmente essa conexão o que constituiria o lugar. Ao encontro de suas conclusões, Gupta e Ferguson (2000, p. 45) afirmam que “as fronteiras são justamente esses lugares de ‘contradições incomensuráveis’”, não caracterizando-se como um local fixo no mapa entre outros dois locais também fixos, mas sim como uma “zona intersticial de deslocamento e desterritorialização, que conforma a identidade do sujeito hibridizado”. Por conseguinte, “fronteira” aqui é compreendida como o local pertencente ao sujeito pós-moderno, ao passo que também o constitui.

Negociações e intersecções em torno da (homos)sexualidade no urbano

No texto *A fuga para a cidade* (2008), o filósofo Didier Eribon mobiliza reflexões imprescindíveis acerca das constantes negociações que os homossexuais – referindo-se,

particularmente, a gays e lésbicas – têm de gerenciar para seguirem suas vidas cotidianas com um mínimo de segurança. Dentre elas, destacam-se aquelas que buscam resguardar ou manter protegida dos “outros” em sociedade sua sexualidade através de uma série de autocontroles, como a constante vigilância de seus gestos corporais, afetos ou mesmo de seus vestuários. Conforme afirma, mesmo os homossexuais nas sociedades ocidentais – compreendidas pela perspectiva de uma ideologia individualista, como veremos –, que se supõe sentirem-se mais livres e seguros, também tenderiam a essas negociações, posto que elas atuam como uma forma de resposta – ou de agência, acrescentaríamos – diante dos diversos tipos de violências sofridas. Nesse sentido, torna-se oportuno indicar não apenas as violências físicas experienciadas por esses sujeitos, mas também sublinhar a existência das violências simbólico-morais, psicológicas, sexuais, materiais e institucionais. Assim sendo, como observa Eribon (2008, p. 30), os homossexuais tendem a desenvolver um “saber prático” para lidar com o mundo a sua volta – saber este que passaria a ser tão interiorizado a ponto de deslocar-se para a dimensão inconsciente dos sujeitos.

Mesmo recorrendo a uma série de condutas – controlando seus corpos, por exemplo –, algumas vezes, os homossexuais são reconhecidos e esse reconhecimento é acompanhado por ódio e agressões dos “outros” (ERIBON, 2008). Ao encontro do autor, em seu artigo *Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro* (2006), a antropóloga Laura Moutinho analisa a trajetória de jovens homossexuais negros que vivem na capital fluminense relacionando o tema da sexualidade com a interracialidade e a pobreza. Abordando, sobretudo, as negociações da homossexualidade com a vida no contexto urbano, a autora traz um exemplo de como a homofobia – ou LGBTfobia, como compreende-se nos tempos atuais – pode se manifestar mesmo quando a vítima busca não expressar sua vivência livremente. Através da trajetória “dramática e paradigmática” de Mateus, um jovem de 16 anos que mora no bairro Parada de Lucas, subúrbio do Rio de Janeiro, Moutinho (2006) observa como o cotidiano das pessoas homossexuais está permeado de discriminações. Ao lermos as falas de Mateus, é possível percebermos como o jovem externaliza sua inquietação diante da homofobia vivenciada nas ruas, em um misto de medo e tristeza diante da invasão do outro – que no cotidiano urbano se caracteriza como um completo estranho – em sua vida.

Nesse sentido, Eribon (2008) ressalta como a possibilidade de ser objeto de algum tipo de violência devido a sua sexualidade – violência compreendida neste trabalho de uma forma mais ampla como LGBTfobia – conforma os contornos de uma identidade pessoal delimitada pela capacidade de (re)aprender “técnicas” de controle de seus corpos, por meio da restrição

dos gestos e falas que indiquem a (homos)sexualidade para os “outros”. Tomamos aqui a noção de “técnicas do corpo” como esta foi desenvolvida por Marcel Mauss (2003) para referir-se aos modos tradicionalmente presentes em contextos sócio-históricos particulares de nos servirmos de nossos corpos e que expressam o lugar que ocupamos na sociedade. Assim, gestos corporais e manifestações de afetos entre os homossexuais – considerados tão espontâneos como qualquer outra expressão de si na lida com seus corpos – precisam passar por um processo de (re)aprendizagem para serem expressos diante de contextos sociais nos quais possíveis agressores encontram-se presentes. Não desconsiderando os impactos psicológicos dessas violências, Eribon (2008) explora como a migração de gays e lésbicas para os grandes centros urbanos atua como um dos princípios estruturantes de suas subjetividades através da “fuga” dessas violências – fazendo alusão aqui ao título de seu texto. Vindos de um ambiente homofóbico, a cidade (grande) se apresentaria para os homossexuais como um lugar mais tolerante e com diversas possibilidades de sociabilidade com seus pares. Nesse contexto, torna-se relevante recuperar a argumentação de Gupta e Ferguson (2000) sobre o processo de migração e a memória atrelada à “terra natal”. Segundo os autores,

Os lugares lembrados têm amiúde servido como âncoras simbólicas para gente dispersa. Há muito que isso é verdade para os imigrantes, que usam a memória do lugar para construir imaginativamente seu novo mundo. Nesse sentido, a “terra natal” permanece um dos símbolos unificadores mais poderosos para povos móveis e deslocados, embora a relação com ela possa ser construída de modo diferente em cenários diferentes (GUPTA, FERGUSON, 2000, p. 36).

Nesse contexto – ainda que sentimentos conflitantes possam surgir ante a possibilidade de algum refúgio ou “âncora simbólica” em sua cidade de origem –, para os homossexuais que migram para os grandes centros urbanos em busca de viverem livremente sua sexualidade e identidade, de um modo geral, as cidades pequenas configuram-se como lugares aos quais não querem voltar, uma vez que lhes trazem à memória uma série de traumas e violências sofridas por serem quem são. A partir dessa memória, os homossexuais constroem imaginativamente sua nova vida nas grandes cidades e seus lugares de origem são percebidos como aqueles dos quais se quer manter distância tanto geográfica quanto simbólica – posto que não querem mais voltar às situações de repressão e violências cotidianas, tão pouco “ao armário” que a sociedade homofóbica os prendeu.

Recorrendo a metáforas militarizadas, Eribon (2008, p. 31) observa como “a cidade sempre foi o refúgio dos homossexuais”, que foram formando “enclaves” – regiões “protegidas” dentro do território inimigo, como este termo é compreendido em seu sentido de

guerra – nas grandes cidades como uma forma de fugir da homofobia que sofriam nas cidades menores. Apesar de estar se referindo particularmente a década de 1960, ele destaca que, desde o início do século XIX, foi-se construindo esse imaginário das grandes cidades e das capitais como o *locus* privilegiado para a existência e livre vivência de um “mundo gay”. Nesse momento, cidades como Nova York, São Francisco, Paris, Berlim, Londres e Amsterdam ganhavam então evidência. Uma importante reflexão apresentada por Eribon (2008) refere-se à idealização entre os homossexuais acerca de um “outro lugar” no qual eles poderiam realizar todos os seus anseios livres de coerções, julgamentos, preconceitos e violências. Esse “outro lugar” poderia ser compreendido como um exemplo do que o filósofo Michel Foucault (2013) aborda ao pensar sobre a existência em toda sociedade de utopias que se referem a lugares particulares, as quais possuem temporalidades também particulares. Conforme o autor, “é bem provável que cada grupo humano, qualquer que seja, demarque, no espaço que ocupa, onde realmente vive, onde trabalha, lugares utópicos, e, no tempo em que se agita, momentos ucrônicos” (FOUCAULT, 2013, p. 19).

Para além das regiões de passagem, daquelas destinadas a paradas momentâneas e das regiões fechadas para o descanso e moradia, Foucault chama a atenção para os lugares que se diferenciam completamente desses, neutralizando-os ou mesmo purificando-os. Denominados por ele de “contra espaços”, estes referenciar-se-iam às utopias localizadas, aos “lugares reais fora de todos os lugares” (FOUCAULT, 2013, p. 20). Ao abordar espaços completamente diferentes, “outros”, os quais contestam de forma mítica e real o espaço no qual vivemos, Foucault (2013) ressalta que não convém aqui a noção de utopia, mas sim de “heterotopia”. Desse modo, em paralelo com Eribon (2008), é possível compreendermos os “enclaves” formados pelos homossexuais nos grandes centros urbanos como esse “outro lugar”, um lugar real fora – ou “protegido” no interior – de outros lugares, nos quais a “comunidade” LGBTQIAPN+ pode realizar o que imaginaram no urbano.

Diante desse cenário, importa complementar o debate lembrando também haver entre as pessoas LGBTQIAPN+ um imaginário coletivo sobre a existência – ainda nos dias atuais – daqueles lugares nos quais é impossível viverem suas sexualidades (e identidades de gênero) sem correrem sérios riscos de punição ou mesmo de morte institucionalizados pelo Estado. Entretanto, para os fins deste trabalho, a cidade centra-se como pano de fundo por suas características de anonimato, individualidade e, conseqüentemente, de liberdade que imprime aos modos de vida dos sujeitos. Tais características, vinculando-se a valores individualistas nas chamadas sociedades ocidentais modernas, conferem ao indivíduo a percepção de ser mais um na multidão, um estranho sobre o qual ninguém sabe, especialmente sobre sua sexualidade –

situação oposta àquela vivenciada nas cidades menores, onde supõem-se que todos se conhecem e se reconhecem.

Portanto, a “cidade” – o grande centro urbano – caracteriza-se como uma sociedade complexa refletindo, assim, a existência simultânea de diversos estilos de vida e visões de mundo autônomos e independentes, conforme o antropólogo Gilberto Velho (1994) observa a partir da análise de uma situação social ocorrida no final dos anos 1970, na cidade do Rio de Janeiro. O episódio em questão acontece em Copacabana, Zona Sul carioca, quando o autor presencia a incorporação de um “preto velho” – um espírito, uma entidade, da umbanda – em um senhor no meio da multidão de pessoas anônimas que não se conheciam. Ao estar incorporado durante cerca de uma hora, o senhor foi reconhecido e identificado por alguns daqueles que passavam pela rua como um “preto velho”, ao qual deveriam recorrer e fazer seus pedidos. A partir desse caso, Velho (1994) assinala como é difícil para o antropólogo, ao realizar etnografia, transmitir para seus leitores como situações como essa do “preto velho” são consideradas comuns para os sujeitos envolvidos, mesmo havendo aqueles que se surpreendiam com a cena, ou se sentiam curiosos. Apesar de notar que nem todos os que passavam pela rua se mobilizavam a participar, o autor evidencia o forte respeito daqueles interessados.

Os indivíduos ali participantes congregavam-se em torno de crenças e valores compartilhados, suspendendo-se por aquela uma hora as diferenças sociais que os separavam – como o exemplo indicado pelo autor das relações entre empregadas e patroas. Segundo ele, “a relação hierárquica entre essas categorias desaparecia na fila de consulentes, sem nenhuma precedência explícita, a não ser aquela estabelecida pelo momento de chegada” (VELHO, 1994, p. 15). O episódio presenciado por Velho representa uma situação social sobre a qual alguns antropólogos debruçaram-se evidenciando o momento de encontro de diferentes sujeitos, pertencentes a múltiplas categorias sociais – como classe social, raça/etnia, gênero, idade, sexualidade, dentre outros – que se reúnem em torno de interesses em comum. Compartilhando por um determinado tempo uma “definição comum da realidade” e operando na mesma “província de significados”, esses sujeitos expressariam certa homogeneidade em seus comportamentos e atitudes, apesar de manterem algum nível de variação individual (VELHO, 1994, p. 17). Nesse sentido, o episódio do “preto velho” demonstra uma situação social na qual a interação e a negociação da realidade se fazem presentes no que de comum estava sendo compartilhado naquele contexto cultural.

Outro exemplo presente na antropologia que evidencia a densidade de uma situação social é o trabalho do antropólogo Max Gluckman (2010) sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia moderna. Em seu ensaio, o autor aborda como o sistema social na África do Sul

encontrava-se dividido em grupos raciais de distintos *status* consistindo-se de relações de interdependência no interior de cada um deles e entre os próprios grupos. Analisando, sobretudo, as relações entre “brancos” e “africanos” (zulus) que vivem em área de reserva, Gluckman (2010) pontua como as comunidades de africanos que moram nesses territórios mantêm constantes relações econômicas, políticas e sociais com o restante da comunidade branca da África do Sul. Logo, tornou-se fundamental, para a compreensão das questões estruturais que afetavam a área de reserva, uma observação de como essa localidade se relacionava com o sistema social mais amplo do país. Desse modo, o episódio da ponte no distrito de Mahlabatini descrito pelo autor – assim como a reunião distrital na magistratura de Nongoma, ocorrido no mesmo dia – destaca-se por seu valor analítico enquanto “matéria-prima” a partir da qual o antropólogo pode abstrair a estrutura social da sociedade que pesquisa.

Semelhante à situação do “preto velho” na Zona Sul do Rio de Janeiro, a situação social da ponte na Zululândia reflete o encontro de sujeitos diversos, os quais suspenderam temporariamente suas diferenças sociais devido a seus interesses em comum. Dentre os sujeitos que se reuniram para a inauguração da ponte, estavam cerca de vinte e quatro europeus e quatrocentos zulus, incluindo administradores e autoridades de ambos os grupos. Entretanto, apesar de as diferenças hierárquicas entre os distintos status dos grupos raciais envolvidos não estarem expressas explicitamente naquela situação, os mesmos encontravam-se separados e localizados em espaços diferentes ao redor da ponte. Assim, “brancos” e zulus tinham seus lugares bem demarcados naquela cerimônia – refletindo a estrutura social da Zululândia moderna. Portanto, ressalta-se como essa separação entre os status marcada por corpos diferentes – pretos e brancos – era acompanhada por uma separação desses corpos no território. Ambos não deveriam se misturar, especialmente, nos ambientes públicos. O que pode ser observado pela experiência pessoal de Gluckman (2010, p. 242) conforme ele relata que “embora eu estivesse vivendo na propriedade de Matolana e tivesse grande intimidade com a sua família, tivemos que nos separar para nossas refeições, no ambiente cultural do hotel de Nongoma”.

Retomando o caso dos “enclaves” homossexuais aos quais Eribon (2008) se refere, podemos lê-los à luz de uma antropologia urbana brasileira enquanto grupos que se formam nos grandes centros metropolitanos a partir de ações coletivas organizadas segundo as crenças e valores em comum de seus membros. Diante das características próprias ao mundo urbano, essa “comunidade” reúne indivíduos de categorias diversas, mas que comungam de uma mesma sexualidade (ou identidade de gênero). A partir da situação social do “preto velho” vivenciada em Copacabana e das discriminações e perseguições que os cultos de possessão sofrem no

Brasil, particularmente, aqueles ligados às religiões de matriz africana, Velho (1994) observa como essa expressão religiosa era – e ainda é – considerada em alguns contextos como “errada”, “pecaminosa”, “blasfêmia”, sobretudo quando colocada em paralelo com determinadas religiões cristãs. Nesse contexto, o autor pontua como essas crenças precisaram recorrer a uma vivência subterrânea para sua continuidade ao longo dos anos. Posto isto, podemos compreender tanto a expressão religiosa da umbanda como os “enclaves” homossexuais nas grandes cidades representando a maleabilidade e a fluidez das chamadas sociedades complexas, sendo estas algumas de suas expressões fundamentais. De acordo com Velho (1994, p. 25),

essa maleabilidade e fluidez é um dos aspectos mais cruciais para um esforço de compreensão das sociedades complexas, particularmente nas grandes metrópoles. Cria uma possibilidade de jogo de papéis e de identidade, que é uma das marcas mais expressivas de seu estilo de vida. Os limites entre norma, conformismo, transgressão, constantemente são colocados em xeque. Todas as noções de normalidade e desvio têm um caráter eminentemente instável e dinâmico. Essa multiplicidade de experiências e papéis sublinha a precariedade de qualquer tentativa excessivamente fixista na construção dos mapas socioculturais.

Nesse sentido, as experiências nos/com grandes centros urbanos refletem a vivência em conjunto de uma série de sujeitos com suas respectivas visões de mundo. É essa coexistência que constituiria a própria dinâmica das chamadas sociedades complexas. No entanto, como este trabalho propôs evidenciar, os espaços e os lugares não se encontram separados por fronteiras como em um mapa cartográfico – eles não são naturalmente transpostos para um mapa sociocultural. A vida real – se for possível uma compreensão do que é o real – é muito mais complexa, os valores e significados socioculturais e psicológicos que dão sentido às experiências vividas nesses espaços e lugares são muito mais complexos. O que se destaca são suas conexões, as experiências nas fronteiras, não suas divisões. Nas palavras de Velho (1994, p. 27, *grifo do autor*), “a continuidade e as transformações da vida social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso, entre esses *mundos* e os códigos a eles associados”.

Considerações finais

Diante dos recentes desenvolvimentos teóricos sobre espaço e lugar, particularmente nos estudos pós-modernistas e feministas, conceitos fundamentais para esse debate ganharam renovação analítica. Nesta pesquisa, a escolha foi por percorrer uma argumentação em torno do conceito de “fronteira”, analisando como esta não se encontra dada nos territórios vividos,

refletindo uma série de conflitos e incoerências quando de uma suposta transposição para a vida sociocultural em questão. Sendo assim, partimos do pressuposto de que os modos de experimentação dos sujeitos não se encontram dados naturalmente em determinados espaços e lugares e que a formação de comunidades pode ocorrer mesmo à distância, sendo fundamental a contextualização sobre as desigualdades de poder envolvidas nas relações espacializadas – considerando-se os marcadores sociais de classe, gênero, raça/etnia, sexualidade, dentre outros. Esses marcadores experienciados nos/através dos corpos dos sujeitos atuam diretamente na forma como interpretam e percebem suas experiências nos centros urbanos.

A partir das sociedades complexas – também compreendidas como sociedades ocidentais modernas –, é possível percebermos a “incorporação” de uma ideologia do individualismo. De acordo com essa ideologia, há o princípio de relações mais igualitárias, resultando na noção de indivíduo como um valor moral fundamental – que se transforma na base para o estabelecimento das instituições jurídicas, políticas e filosóficas. Desse modo, o indivíduo moderno constitui-se como moralmente autônomo, não sendo necessário estar em relações de dependência com outros (DUMONT, 2008). Apesar de essa ideologia não possuir características estanques e mutuamente exclusivas, seus valores de liberdade, singularidade, autonomia e de escolha individual dos sujeitos se destacam, especialmente quando pensamos na fuga dos homossexuais em busca de viverem suas identidades sem as limitações impostas pelas chamadas “sociedades tradicionais” – cidades pequenas – e sua ideologia do holismo (DUARTE, 2003).

Referências bibliográficas:

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EdUSP, 2008.

ERIBON, Didier. “A fuga para a cidade”. In: *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer*. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FOUCAULT, Michel. “As heterotopias”. In: *O corpo utópico; As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. pp. 237-364.

GUPTA, Akhil, FERGUSON, James. “Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença”. In: ARANTES, Antônio Augusto (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-41, 1995.

MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MASSEY, Doreen. “Um sentido global do lugar”. In: ARANTES, Antônio Augusto (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 103-116, 2006.

VELHO, Gilberto. “Unidade e fragmentação em sociedades complexas”. In: *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar. 1994.