



**STELLA ZAGATTO PATERNIANI**

**Política, fabulação e a ocupação Mauá:  
etnografia de uma experiência**

Campinas

2013





**UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**STELLA ZAGATTO PATERNIANI**

**Política, fabulação e a ocupação Mauá:  
etnografia de uma experiência**

**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Suely Kofes**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA STELLA ZAGATTO PATERNIANI E ORIENTADA PELA PROF<sup>a</sup> DR<sup>a</sup> MARIA SUELY KOFES.

Campinas

2013

iii

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Marta dos Santos - CRB 8/5892

P272p Paterniani, Stella Zagatto, 1988-  
Política, fabulação e a ocupação Mauá : etnografia de uma experiência / Stella Zagatto Paterniani. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Maria Suely Kofes.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia política. 2. Movimentos sociais. 3. Direito à moradia. 4. Habitação – aspectos sociais - Centro (São Paulo, SP). 5. Narrativa. I. Kofes, Suely, 1949-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em inglês:** Politics, fabulation and Mauá squatting : ethnography of an experience

**Palavras-chave em inglês:**

Political anthropology

Social movements

Right to housing

Housing - Social aspects - Centro (São Paulo, SP)

Narrative

**Área de concentração:** Antropologia Social

**Titulação:** Mestra em Antropologia Social

**Banca examinadora:**

Maria Suely Kofes [Orientador]

Antonádia Monteiro Borges

Carolina Cantarino

**Data de defesa:** 24-05-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Antropologia Social



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 24 de maio de 2013, considerou a candidata STELLA ZAGATTO PATERNIANI aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Handwritten signature of Maria Suely Kofes in black ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges

Handwritten signature of Antonádia Monteiro Borges in black ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Carolina Cantarino Rodrigues

Handwritten signature of Carolina Cantarino Rodrigues in black ink, written over a horizontal line.



Ao meu avô Ernesto e à minha tia Maria Lídia,  
cujas presenças se fazem sempre na ausência,  
*in memoriam.*



## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas e algumas instituições contribuíram para a feitura desta dissertação, direta e indiretamente. Registro, aqui, nomes daqueles a quem agradeço e expresso meu reconhecimento e admiração.

Agradeço à Fapesp, pela bolsa concedida, e ao parecerista anônimo, cujas cuidadosas leituras e pertinentes sugestões foram de muita valia para a forma final desta dissertação.

Agradeço aos moradores da ocupação Mauá e aos militantes do movimento de moradia que fui conhecendo ao longo desses anos de pesquisa. Agradeço a cada um que conheci e também aos que passaram por mim apenas com olhares, sorrisos e “bons-dias”. Agradeço especialmente a Nelson da Cruz Sousa, pela acolhida, por me ensinar tanto sobre a vida e a luta, pela confiança em mim depositada e pela amizade desenvolvida.

Agradeço à minha orientadora, por quem nutro uma profunda admiração, Prof<sup>a</sup> Suely Kofes, por ter partilhado comigo um pouco de sua sabedoria, erudição e delicadeza. Seu amor à antropologia contagiou-me, ainda em meus últimos anos de graduação, e suas aulas foram decisivas para minha escolha em fazer o mestrado na Antropologia. Seu cuidado dentro e fora de sala de aula, com autores, estudantes e a “teoria etnográfica” me são, a todo o tempo, inspiradores.

O percurso desta pesquisa iniciou-se antes de meu ingresso no mestrado. Agradeço à Prof<sup>a</sup> Luciana Tatagiba, que me orientou por dois anos em uma intensa e instigante Iniciação Científica. Foi ela quem fez aflorar, em mim, o gosto pela pesquisa, sempre estimulando e compartilhando questionamentos e angústias com paixão e entusiasmo.

Além dessas duas mestres, no pleno sentido do termo, há outros que foram marcantes em minha formação na Unicamp, ainda na graduação. Sou grata aos professores Maria Filomena Gregori, Maria Lygia Quartim de Moraes, Heloisa Pontes, Laymert Garcia dos Santos e Marcos Nobre.

Uma menção se faz especial. Ao Prof. Dr. John Manuel Monteiro (*in memoriam*), cujo repentino falecimento deixou a antropologia brasileira enlutada; o departamento de antropologia da Unicamp aos prantos; o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

consternado pela perda de seu recém-empossado diretor; orientandos, desamparados. A mim, também, a tragédia se fez sentir. Alguém escreveu que o processo de luto é contínuo, e que cada luto são todos os lutos, sempre e novamente trazidos à tona. John foi meu professor durante a graduação e compôs a banca do processo seletivo no ano em que prestei o mestrado. Durante minha entrevista, perguntou-me: “Por quê na antropologia?”. Não por acaso, essa pergunta abre a Introdução desta dissertação. Foi a maneira que encontrei para agradecer-lo por nosso encontro e deixá-lo, de certa forma, documentado.

Agradeço à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Antonádia Borges, que acompanhou este trabalho desde o início, e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Carolina Cantarino, por terem aceito compor a banca de qualificação e a de defesa. Agradeço pelo brilhantismo e generosidade em suas arguições: apontaram-me potencialidades do texto que eu sequer tinha percebido ou conseguido formular até então. A Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Evelina Dagnino por vezes instigou-me e trouxe novas questões e, junto com o Prof. Dr. Jorge Villela, cujos comentários em uma versão preliminar de parte desta dissertação foram relevantes para o desenrolar desta, aceitou o convite para ser suplente na banca de defesa. A ambos, agradeço.

Aos professores Omar Ribeiro Thomaz, Nádia Farage, Mauro Almeida e Ronaldo Almeida, na Unicamp, e Fernanda Peixoto, na USP, sou grata por terem conduzido as aulas das disciplinas que cursei no mestrado, com provocativas discussões e apreço pela criatividade e pelo rigor conceitual. Agradecimento, este, que estendo aos colegas e para além das trocas em sala de aula: Aline Tavares, Ana Carolina Campos Almeida, Berhman Garçon, Camila Midori, Roberta Neves, Diego Amoedo, Fernanda Antonioli e Luisa Pessoa, na Unicamp, e Murilo Corrêa e Ana Flávia Bádue, na USP. A Murilo, agradeço pelo incentivo e pelos pontos luminosos em desbravar novos caminhos teóricos. A Mariana Petroni, Ernenek Mejía, Bernardo Freire, Larissa Nadai, Roberto Rezende, Ana de Francesco e todos os discentes do PPGAS/Unicamp, agradeço pelas companhias, trocas e estímulos. Ao Prof. Ronaldo agradeço, também, por ter presidido a banca de qualificação, durante a ausência de minha orientadora.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer e a Cléber Lambert, que discutiram e comentaram, generosamente, partes e versões desta dissertação, em encontros de discussão organizados, respectivamente, pelos programas de pós-graduação em antropologia da

Unicamp e da UFSCar. Carlos Filadelfo leu rigorosa e generosamente toda a dissertação, já perto de seu final, e levantou questões de fôlego; travamos debates e discussões valiosíssimas, sobre a antropologia, a política e o campo de pesquisa que compartilhamos. A ele, especialmente, agradeço. Susel Oliveira da Rosa ensinou-me que “não é preciso ser triste para ser um militante”, e também leu a qualificação; a ela e a Heitor Frúgoli Jr., agradeço pelo estímulo.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva (NEPAC/Unicamp), cuja consolidação é uma conquista que me traz felicidade e entusiasmo profissional, especialmente a Karin Blikstad, Larissa Meneses, Carolina Ferro e Thiago Trindade, agradeço pela interlocução, pelos projetos comuns e pelas inflamadas discussões.

Às advogadas do Centro Gaspar Garcia: Ana Navarrete, Fabiana Borim e Daniella Carvalho, agradeço pela ajuda com os processos e os conceitos jurídicos e políticos envolvendo a Mauá, os movimentos e o centro de São Paulo. E pela parceria no I Curso de Formação que realizamos em 2012. Sou grata a Luiz Kohara, exemplo de envolvimento e compromisso com os movimentos de moradia.

Durante o primeiro semestre de 2012, tive a oportunidade de participar do Programa de Estágio Docente (PED), na disciplina de Introdução à Antropologia, ministrada pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Suely Kofes. Além da possibilidade de pensar em conjunto uma proposta de curso, pude reler algumas obras fundamentais para minha formação. Agradeço à turma de ingressantes em Ciências Sociais daquele ano pelas questões nas quais cada um insistia.

Agradeço aos funcionários do IFCH: Beneti, por cuidar de nosso Instituto e deixar o cotidiano mais leve, Benê, pela camaradagem e trabalho sempre impecável, Sueli, pelos cuidados, e Maria José, Sônia e Márcia pela solicitude nos encaminhamentos para a defesa.

Há encontros, parcerias e compartilhares fundamentais; a todos os amigos, agradeço por estarmos juntos. A Hugo Ciavatta agradeço pela parceria total, em São Paulo, antes e depois dela. A Julian Simões, pela compreensão sempre encontrada e pelas trocas em tantos níveis. A Lucas Jardim, pelas angústias compartilhadas e pela atenta leitura do texto de qualificação. A Rodrigo Bulamah, pelas discussões, companhia e valiosas sugestões analíticas. A Daniel Belik, pela interlocução fundamental, desde há muito. A Carolina

Perini, pelas acolhidas e pela cuidadosa leitura de parte desta dissertação. A Tomaz Amorim, pelas divergências e convergências. A Maria Livia Nobre Góes, por tanto, mas também pela ajuda no entendimento do processo jurídico envolvendo a Mauá. A ela e a Angélica Morales, também, por deixarem São Paulo mais confortável. A Bruna Queiroz Prado, por compartilhar, além da antropologia, a arte; e, pela arte e poesia, a Livia Carolina, Natália Gregorini, Gustavo Torrezan e Fabricio Urbaneja. A Gabriela Nery e Stephs Rezende, pelas conversas. A Paula Saes e Lauren Souza, pela leveza nos momentos de encontro. A Luiza Sassi e Lucas Carvalho, pelas esclarecedoras conversas e indicações bibliográficas. A Felipe Durante, pela ajuda com os rumos e desenrolares de burocracias e processos. A Bruna Gomes, Daniela Foli e Luini Zona, pelo cultivo do nosso espaço-tempo comum, um comum composto pelos mais diferentes possíveis.

Roberto Rezende, o Bob, muito gentilmente elaborou os mapas desta dissertação. Rodrigo Bulamah e Lucas Jardim também ajudaram-me com as traduções das citações.

Raphaela Comisso acolheu-me com um teto em São Paulo, durante o ano da pesquisa de campo. Depois, vieram Fernanda Mateus e Teresa Sanches para ocupá-lo e habitá-lo conosco. A elas, agradeço. À Teresa, agradeço pelo apoio e pela paciente e doce companhia nesse caminho que desbravamos e percorremos juntas.

Agradeço a meus pais, Maria Elisa e José Euclides, por terem incutido em mim a busca pelo sentido pleno do habitar e, sobretudo, por me ensinarem sobre a incondicionalidade do amor. Não sei o que é existir sem ter ao lado meu irmão, Felipe; a ele, agradeço a presença e a cumplicidade sublime. Minha avó Yanned é um porto seguro curador e fundamental. Toda a minha gratidão.

*A noite reúne a casa e seu silêncio  
Desde o alicerce desde o fundamento  
Até a flor imóvel  
Apenas se ouve bater o relógio do tempo*

*A noite reúne a casa a seu destino*

*Nada agora se dispersa se divide  
Tudo está como o cipreste atento*

*O vazio caminha em seus espaços vivos.*  
Sophia de Mello Breyner Andresen

*É preciso criação e povo.*  
Gilles Deleuze





Ocupação Mauá (dupla exposição), 2012. Foto da autora.



## RESUMO

Em 2007, um imóvel ocioso no bairro da Luz, em São Paulo, foi ocupado: a comunidade Mauá. Quase cinco anos depois, os moradores receberam uma ordem de despejo. Sua reação foi *lutar*: para que as famílias sejam atendidas (isto é, inseridas em programas de política pública habitacional) e, ao mesmo tempo, para que o despejo não ocorra. Com o pedido de liminar de reintegração de posse, vêm à tona, de maneira mais intensa, processos de construção de uma coletividade que contempla a diferença e relações entre a ocupação, o poder público e o proprietário do prédio ocupado. Esta é uma etnografia de uma experiência, em dois níveis: o da experiência da ocupação e dos confrontos e embates a partir da liminar de reintegração de posse; e da minha experiência de encontro e confronto com essa experiência objetivada.

Entendo que a ocupação Mauá não se esgota na sua arquitetura e, sim, contém potencialidades e outras coletividades. Por isso, inicialmente, faço uma breve discussão sobre o *ocupar*, antes de apresentar a Mauá e seus entornos e situá-la no centro da cidade de São Paulo. *Dignidade* e *vida* aparecem como categorias orientadoras do habitar (na ocupação), nas *falas* durante atos públicos na rua ou reuniões públicas com o governo e atores estatais. Porquanto a luta pelo direito à moradia ampara-se na ideia de viver dignamente, a ordem de despejo equipara-se a uma sentença de morte – da qual contudo, é possível escapar pela luta.

As intenções metodológicas da pesquisa foram: a) não entender o movimento social como bloco homogêneo, nem os atores e seus posicionamentos como previamente definidos (mas sim como relacionais e situacionais) e b) refutar a cisão entre “novos” e “velhos” movimentos sociais. Uma das hipóteses é que os múltiplos sentidos de coletividade são construídos, sobretudo, na conexão entre passado, presente e futuro, por meio de narrativas. Como resultado, proponho entender a política como composta por elementos de resistência, reivindicação e refiguração.

**Palavras-chave:** Antropologia da política, movimentos sociais, direito à moradia, habitação – aspectos sociais – Centro, narrativa, direito à cidade.



## ABSTRACT

In 2007, an idle property at the neighborhood of *Luz*, in the city of *São Paulo*, was squatted: the Mauá squatting [*ocupação Mauá*]. Almost five years after the squatting, the inhabitants received an eviction order. Their reaction was to struggle: for the families to be attended (that is, to be contemplated in programs of public housing policy) and, at the same time, for the eviction not to happen. Together with the injunction of repossession, we can intensely observe processes of construction of a collectivity that contemplates the difference and relations between the squatting, the public power and the building owner. This is in ethnography of an experience, in two levels: first, the experience of the squatting and the confrontation and shocks from the moment of the injunction of repossession; second, of my experience of encounter and confrontation with this objectified experience.

I understand that the Mauá squatting is not only its architecture, but it also contains potentialities and other collectivities. That is the reason I begin with a brief discussion about the squatting, before introducing Mauá and its surroundings and situate it in the center of São Paulo city. *Dignity* and *life* show up as guiding categories of dwelling (in the squatting), in speeches during public protests at the street or public reunions with government and state actors. Inasmuch as the struggle for the right to housing is supported by the idea of living with dignity, the eviction equates to a death sentence – from which, however, is possible to escape through the struggle [*luta*].

The methodological intentions of this research were: a) not to understand the social movement as a homogeneous block, neither its actors and positions as previously defined (instead, to understand them as relational and situational) and b) to refute the split between “new” and “old” social movements. One of the hypothesis is that multiple senses of collectivity are mainly built in the connection between past, present and future, through narratives. As an outcome, I propose to understand the politics as composed by resistance, claiming and prefiguration elements.

**Key words:** Anthropology of politics, social movements, right to housing, habitation – social aspects – downtown, narrative, right to the city.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa da região da Luz. Em destaque, área impactada pelo Projeto Nova Luz.....	87
Figura 02: Saída da estação Luz da linha amarela do metrô. Avenida Cásper Líbero.....	91
Figura 03: Saída da estação Luz do metrô, linha amarela. Ao fundo, a ocupação Prestes Maia.....	91
Figura 04: Rua Mauá, uma calçada.....	92
Figura 05: Rua Mauá, calçada oposta.....	92
Figura 06: Fachada e entrada da ocupação Mauá.....	94
Figura 07: Saguão de entrada com as siglas: MSTC, MMRC, ASTC-SP, FLM.....	96
Figura 08: Corredores da Mauá.....	97
Figura 09: Detalhes de portas; uma porta.....	98
Figura 10: Vista do pátio interno da Mauá.....	99
Figura 11: Vista do pátio interno da Mauá (II).....	100
Figura 12: Crianças jogando futebol no pátio interno da Mauá.....	101
Figura 13: Vista da Estação da Luz, de dentro do prédio da Mauá.....	137
Figura 14: Assembleia geral extraordinária da Mauá do dia três de maio de 2012 começando.....	146
Figura 15: Assembleia geral extraordinária da Mauá do dia três de maio de 2012, cheia.....	148
Figura 16: Mapa da região da Luz. Em destaque, a ocupação Mauá; a saída da estação Luz do metrô; a estação Sé do metrô; o Fórum João Mendes, na praça homônima; a Rua Benjamin Constant e a do Ouvidor.....	154
Figura 17: Ato durante a Virada Cultural.....	160
Figura 18: Stêncil. Foto de Aninha Apolinário.....	162
Figura 19: Mauá pintada, 1º de dezembro de 2012.....	196
Figura 20: Detalhe da pintura da Mauá em sua etapa final.....	197

\* Todas as fotografias foram tiradas pela autora durante o ano de 2012, com exceção da Figura 18, de Aninha Apolinário. Os mapas foram elaborados por Roberto Rezende.



## LISTA DE SIGLAS

ASTC-SP	Associação dos Sem-Teto da Cidade de São Paulo
BNH	Banco Nacional de Habitação
CMH	Conselho Municipal de Habitação
CMP	Central de Movimentos Populares
DEM	Democratas
GARMIC	Grupo de Articulação para Moradia do Idoso da Capital
HIS	Habitação de Interesse Social
IPTU	Imposto Predial e Territorial Urbano
FLM	Frente de Luta por Moradia
MMC	Movimento de Moradia do Centro
MMRC	Movimento de Moradia da Região Centro
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
MSTC	Movimento dos Sem-Teto do Centro
MTSTRC	Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto da Região Central
OWS	<i>Occupy Wall Street</i>
PSD	Partido Social Democrático
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PT	Partido dos Trabalhadores
ULC	União das Lutas de Cortiços
UMM	União dos Movimentos de Moradia
ZEIS	Zona Especial de Interesse Social



## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - Caminhos.....	1
Estrutura da dissertação.....	9
INTRODUÇÃO - Considerações metodológicas.....	13
i. Clássico e anticlássico: etnografia.....	13
ii. O problema do “movimento social”.....	18
Cortando a rede.....	24
Ecos antropológicos.....	30
CONTEXTUALIZAÇÃO - Ocupar: vias.....	45
Resistências, reivindicações, prefigurações.....	46
<i>Occupy Wall Street, Occupy Everywhere, Occupy... São Paulo?</i> .....	52
Circunscrevendo: São Paulo, o centro.....	58
O centro sob a ótica das ocupações.....	65
Uma história das ocupações.....	74
PARTE I - “ <i>Somos uma só</i> ”.....	85
A Luz.....	85
Chegadas e acolhidas na ocupação Mauá.....	90
Atividades de formação: “consciência, corpo, compromisso”.....	108
Assembleias.....	119
De um ato a uma reintegração de posse: <i>muro da vergonha</i> .....	124
Arremates: políticas e identificações.....	128
PARTE II - “ <i>Quem não luta, tá morto</i> ”.....	139
Trâmites jurídicos.....	144
Ato em defesa da Mauá: resistir e lutar.....	148
Exposições e construções para fora.....	155

A reunião com o Batalhão da Polícia Militar.....	162
Da vida nua... ..	167
(A criação do Comitê Lutar Não É Crime).....	170
... à irreducibilidade da vida.....	175
Arremates: narrativa, memória e tradução.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
EPÍLOGO.....	195
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	203
ANEXOS.....	217

## APRESENTAÇÃO

### Caminhos

Apresento, aqui, de modo ensaístico, uma etnografia de uma experiência. A experiência a que me refiro tem dois níveis de compreensão. Primeiro, a experiência de uma ocupação – a ocupação Mauá, um prédio ocupado pelo *movimento de moradia*; ou, dito de outra forma, por três *Movimentos de moradia*<sup>1</sup> – na região da Luz, no centro da cidade de São Paulo. Essa experiência é composta por processos de construção de uma coletividade que contempla a diferença e de outras coletividades que a compõem como uma coletividade maior. Entendo que a ocupação não se restringe ao prédio ocupado, mas, sim, se espalha em relações com outros grupos, atores, entidades, coletividades; em eventos, memórias e situações que vão se descortinando, incorporando-se e se diferenciando, também, da Mauá. Simultaneamente, existe também o esforço em se criar a *comunidade Mauá*, isto é, construí-la como coletividade coesa, especialmente perante o proprietário do prédio ocupado. Esses processos de fortalecimento de uma coletividade via incorporação e diferenciação vêm à tona, de maneira mais intensa, quando do pedido de liminar de reintegração de posse do prédio ocupado por parte do proprietário.

Outro nível de compreensão da experiência diz respeito ao meu encontro com a experiência da ocupação para os diretamente envolvidos nela; dito de outra forma, meu encontro com uma experiência objetivada<sup>2</sup> e os meus confrontos com os próprios processos (subjacentes ao) de objetivação. Esta etnografia é uma dentre tantas possíveis, que privilegia relações que fui percebendo, a partir de meu contato com pessoas e situações

1 O sentido de pertencimento ao *movimento*, bem como a definição de *movimento*, é plural. Isto será explorado ao longo da dissertação. O termo aparece em itálico porque estou utilizando-o, aqui, enquanto conceito nativo; no desenrolar da dissertação, o termo nativo se tornará também construto teórico e de agora em diante – à exceção da Introdução –, o grafarei redondo, com a variação da caixa alta: quando escrevo “movimento” refiro-me a um termo nativo que pode evocar um ator, uma ideia, uma abstração, um campo, uma rede; quando escrevo “Movimento” estou circunscrevendo o nome a organizações com siglas e nomes específicos, que compõem o movimento, como Movimento de Moradia da Região Centro. Esse é um recurso que utilizarei ao longo da dissertação: os conceitos nativos aparecem, pela primeira vez, grafados em itálico. Depois, vão sendo incorporados no texto, com seus sentidos sendo etnograficamente desvelados, e a grafia passa a ser redonda a partir da segunda aparição do termo. É o caso, sobretudo, de *luta*, *atividade de formação*, *fala* e *moradia digna*.

2 Com a expressão “experiência objetivada” quero me referir tanto ao que os moradores da Mauá como a que outros envolvidos (estudantes, pesquisadores, mídia, militantes de outros movimentos, poder público) fazem: os distintos esforços e maneiras de construção da *comunidade Mauá*, à maneira da cultura presumida e inventada, como argumenta Wagner (2010).

vinculadas de diversas maneiras ao movimento de moradia. Pretendi, originalmente, investigar significados atribuídos à participação em um movimento social; ao longo do percurso de pesquisa fui levada a, fundamentalmente, compreender relações entre permanência e transitoriedade, ou entre ação e estrutura; ou, ainda, relações de reversibilidade envolvendo o movimento de moradia e a Mauá, enquanto atores distintos. Fui também levada a questionar e desnaturalizar os três principais conceitos que compunham a pergunta orientadora: movimento social, participação e significação. Nesta apresentação, mostrarei os motivos e caminhos da escolha por esse recorte de pesquisa, e da abordagem que proponho. Na Introdução, discutirei o conceito *movimento social* e tecerei algumas considerações sobre *significação*; ao longo da dissertação, versarei sobre a *participação*.

Formuladas de maneiras mais ou menos precisas, questões acerca de movimentos sociais acompanham-me já há alguns anos<sup>3</sup>, com uma intenção orientadora da investigação: desvelar modos de ação-pensamento, ou formas de racionalidade, invenções ou modos de organizar a experiência, ou a existência, desafiadores ao cálculo. Esses modos estariam presentes – e esta é uma hipótese – em movimentos sociais. Noutras palavras, a negação do *homo economicus*, da reificação da vida (Lukács, 2003)<sup>4</sup>, assolada pela racionalidade instrumental, subjetiva, a racionalidade burocrática administrativa (Horkheimer, 1937; 1976)<sup>5</sup>. Esperançosamente, perceber que a cisão entre meios e fins, característica de uma

---

3 Refiro-me à minha pesquisa de Iniciação Científica, com financiamento do PIBIC/SAE da Unicamp, nas quotas de agosto/2008 a julho/2009 e de agosto/2009 a julho/2010, sob orientação da Prof<sup>ta</sup> Dr<sup>a</sup> Luciana Tatagiba, do Departamento de Ciência Política da Unicamp.

4 Como Lukács aponta, por exemplo, no trecho: “Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva” (Lukács, 2003).

5 Max Horkheimer, em seu *Eclipse da razão*, teoriza o que entendo aqui por racionalidade instrumental. Típica do capitalismo, ela tem o capital como centro da vida social. Fazemos um esforço para pensar a racionalidade como a estrutura de uma razão específica, a forma como razão e ação se entrelaçam e se orientam mutuamente – ou, no caso, se disassociam: a racionalidade instrumental é aquela que, ao contrário do que sugere a visão corrente do termo “instrumental”, não se caracteriza estritamente pela busca de fins, na qual desimportariam os meios; antes, a racionalidade instrumental, como a entendemos, é a *cisão* entre meios e fins – seu fim último é, *grosso modo*, a manutenção acrítica da ordem. A perversidade de tal racionalidade é, então, o esvaziamento da razão de seu atributo primeiro – qual seja, orientar a ação com respeito a fins definidos pelo sujeito (segundo a acepção weberiana) –, e o sucumbir ao pragmatismo dos fins *apriorísticos*, que comete violência contra a própria razão, e até contra a própria instrumentalidade (“A atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins. (...) A redução da razão a um mero instrumento afeta finalmente até

violenta existência sem sentido de estar-no-mundo, não era devastadora e insuperável (Adorno e Horkheimer, 1985)<sup>6</sup>. O pessimismo e o quase-desespero não foram frutos só das leituras de chamados frankfurtianos; vieram aliados a um profundo descontentamento com o movimento estudantil – com o qual me envolvi durante a graduação –, suas táticas e estratégias políticas e a baixa participação efetiva dos estudantes, bem como a ausência de discussão real nos espaços destinados a ela, que eu associava à falta de elaboração de sínteses e de ações comuns envolvendo os diversos grupos que compunham o movimento estudantil.

Questionava-me. Consumia-me a angústia do desejo de ação questionadora de concepções de mundo vigentes, bem como o desejo de transformação. Onde estava a poesia, a arte, a criatividade? Onde estava o diálogo, o respeito à diversidade e a fidelidade a objetivos coletivamente construídos; onde estava a responsabilidade com ao menos um embrião de luta emancipatória? Resolvi, então, pesquisar movimentos sociais, motivada por ambições tanto críticas e políticas como passionais. Consciente dos riscos que corria e das críticas a que estava sujeita – como cair na própria perversidade da cisão entre meios e fins ao abandonar o movimento estudantil para mergulhar no universo acadêmico –, numa angústia produtiva, resolvi assumir a empreitada, orientada por algo que me protegia da

---

mesmo o seu caráter como instrumento” (Horkheimer, 1976).

Horkheimer desmembra o conceito de razão em razão subjetiva e objetiva. A primeira tem relação com o “funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento” (Horkheimer, 1976) e tem como interesse a auto-preservação do sujeito, enquanto a segunda aproxima-se do conceito weberiano de ação racional com respeito a fins. Entretanto, ainda segundo o autor, a razão objetiva fora degenerada na época das luzes; ao criticar a religião em defesa da razão, pensadores iluministas puderam incorrer no erro de preencher um conceito pelo outro, sem alterações estruturais. Decorre disso a condução a um estado de coisas em que a razão de potencial crítico degenerou-se no cientificismo, pregando a Ciência como “explicação universal” e atribuindo a si mesma um caráter mitológico. “A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa” (Horkheimer, 1976).

O advento da razão subjetiva, então, vai de encontro às origens mitológicas e objetivas; estas, por terem justamente seu caráter *objetivo* esvaziado, estariam em processo de evaporação; contudo, ainda subsistiriam pois, aliadas à força física e aos interesses materiais, são elementos de coesão social. Seriam permanentemente destroçadas pela *formalização da razão*, ou “sua transformação em estupidez” (Horkheimer, 1976): a ideia de que os objetivos humanos dependem de gostos e aversões os quais não significam nada em si mesmos; uma atividade só seria racional quando utilitária. A visão instrumentalizada – concernente, portanto, à razão subjetiva – está intimamente ligada à busca pelo produtivo e da subordinação dos instrumentos aos fins.

6 Adorno e Horkheimer escrevem em um contexto específico, em que diagnosticam, ao mesmo em *Dialética do esclarecimento*, que “não há saídas”. Para eles, era preciso esperar outro momento histórico para vislumbrar alternativas à racionalidade instrumental. Aqui, partilho desse diagnóstico mas o utilizo, para fins de minha argumentação, como uma conjectura lógica – e não como uma transposição anacrônica.

cisão tão temida: a busca por sentido. Desejava perceber que havia, enfim, portas e janelas.

Não é à toa, portanto, que as portas nos corredores do prédio da ocupação Mauá chamaram-me tanto a atenção, bem como as janelas. As primeiras estão todas dispostas nas mesmas laterais – as que circundam o prédio, que possui um pátio interno, e cujas portas de apartamentos, portanto, abrem-se para pequenos redutos particulares que, quando atravessados na inteireza de seus cerca de 10m<sup>2</sup>, conduzem-nos às janelas, nas paredes opostas às das portas, do outro lado do quarto. Essas, por sua vez, abrem-se para o principal espaço comum da ocupação: o pátio interno<sup>7</sup>. É já na constituição do espaço que se mostra um dos eixos desta pesquisa: as relações dentro-fora, as definições de “dentro” e “fora” e sua permeabilidade e relacionalidade, ou seja, as relações de identificação, diferença e alteridade.

Lévi-Strauss (1986) já apontara para a recusa de si e a identificação com o Outro enquanto elementos basais para um programa da disciplina antropológica, que ele reconhece anunciado por Rousseau. A recusa de si entendida enquanto recusa de identificações forçadas e a identificação com o outro só seriam possíveis com o fim da auto-proclamação da superioridade do homem, ou seja, com o fim de uma razão dominante e geral, a descartiana “razão do Cogito”, para Lévi-Strauss. Essa crítica de Lévi-Strauss (1986) é de natureza diversa da crítica de Horkheimer (1976), no que diz respeito à racionalidade. O antropólogo francês não critica *especificamente* a “razão do Cogito”, mas sim a universalidade e generalidade de uma razão (no caso, a do Cogito). O pensador da Teoria Crítica, por sua vez, critica a racionalidade instrumental, e faz o diagnóstico de que ela estaria alastrada por toda a vida e todas as vidas, sem possibilidade de saída, subversão ou alternativa (Adorno e Horkheimer, 1985). Assim, ainda que crítico à racionalidade instrumental, Horkheimer (1976; Adorno e Horkheimer, 1985) assume justamente a postura que Lévi-Strauss critica: a de considerar uma razão como universal. A crítica que dirijo a essa ideia de Horkheimer, portanto, se aproxima da crítica de Lévi-Strauss: uma crítica à universalidade de uma razão.

Alternativamente à universalidade de uma razão, o que desponta são outras lógicas

---

<sup>7</sup> Creio que essas informações preliminares, aqui, são suficientes. Uma descrição mais minuciosa da Mauá será feita na parte I desta dissertação.

que não as ditas “ocidentais”, não menos refinadas do que essa: as lógicas dos “selvagens”, que seriam dissociadas da racionalidade prática, o que não significa serem desprovidas de realismo empírico (Lévi-Strauss, 1997; Sahlins, 2001). Essas lógicas de classificação não se pautariam por maiores ou menores graus de utilidade – diferentemente da teoria ocidental do conhecimento, que diz que conhecemos as coisas *como* sua utilidade, e não pelo seu uso. A diferença é sutil, porém reveladora da exterioridade da compreensão das coisas em relação à experiência dos sujeitos: no conhecimento ocidental, não se experimenta para definir e propor usos; conhece-se como utilidade consolidada. O corolário disso é o modo como se organiza a experiência, historicamente, no ocidente: “uma união epistemológica do *empírico* com o *instrumental*, que juntos constituem o *racional*” (Sahlins, 2001: 174, grifos meus), isto é, a associação do real ao útil. No pensamento selvagem, por outro lado, a “relação entre inteligibilidade e utilidade é, com frequência, invertida: as coisas geralmente se tornam úteis de acordo com a maneira como são conhecidas, e não o inverso, de modo que seus “usos” transcendem de longe os interesses econômico-materiais.” (Sahlins, 2001: 174)

Ao frisar, portanto, que tal união do empírico com o instrumental é *um* modo de organizar a experiência, Sahlins recorre a outros modos existentes de organizá-la, como a classificação que os chewa de Malawi fazem de animais e plantas: *são* empíricas e objetivas, mas não correspondem às nossas, porquanto orientadas por outros critérios. Os havaianos identificam diferentes “corpos” (*kino*) e diferentes “espíritos” (*akua*), e essas identificações *são* determinadas por bases empíricas, são juízos mediados por concepções de um modo específico de vida. Modo em que há uma *disjunção* entre o empírico e o instrumental como o concebemos; em que o verídico não se reduz à objetividade do instrumental; que conhece a flexibilidade do pensamento mítico e, portanto, a não-universalidade (ou: a relatividade) do vínculo entre significado e signo. Não obstante – e o próprio Sahlins adverte – “é também conhecimento comum antropológico o fato de que o esquema “racional” e “objetivo” de qualquer grupo humano nunca é o único possível” (Sahlins, 2001: 168).

Esses reconhecimentos compõem o pano de fundo desta pesquisa. Assim, as principais diferenças do projeto que originou esta pesquisa em relação a outras abordagens

de pesquisa sobre movimentos sociais eram não pressupor *a)* o movimento social como um ator homogêneo nem *b)* a definição prévia dos atores envolvidos e seus posicionamentos, mas a afirmação da importância de uma atenção às relações. O reflexo disso foi aproximarme metodologicamente da etnografia, que “não só carrega consigo o potencial para críticas filosóficas abstratas da política, mas é ela mesma uma forma de crítica política, tanto em suas práticas de fazer emergir evidências quanto em suas elaborações descritivas e analíticas” (BIEHL e McKAY, 2012: 1212, tradução minha<sup>8</sup>): é a etnografia enquanto método, especialmente, que diferencia esta pesquisa de outras pesquisas sobre movimentos sociais, vinculadas *a priori* a teorias específicas de entendimento do campo, como a teoria da Mobilização de Recursos, a teoria do Processo Político e a teoria dos Novos Movimentos Sociais<sup>9</sup>. Eis, portanto, a questão central desta dissertação: pesquisar um movimento social sem se filiar *a priori* a nenhuma escola teórica da literatura específica sobre movimentos sociais – o que já leva, inevitavelmente, à problematização do uso da expressão *movimento social*, que será feita na Introdução.

Entretanto, com as idas a campo, ainda antes de meu ingresso no mestrado, percebi um problema na construção do objeto: a dimensão que eu buscava, desafiadora ao cálculo, porquanto definida pela negativa (“não-cálculo”) era genérica demais, não esclarecia nem ajudava a entender o funcionamento, a constituição, a *raison d'être* da experiência coletiva que eu assumia como hipótese compor o movimento de moradia. Ao entender a percepção de que a dicotomia cálculo/não-cálculo na orientação da ação coletiva era reducionista e não fazia jus à compreensão do tema de pesquisa, justamente por seu binarismo dicotômico, a intenção passou a ser, portanto, pesquisar algumas noções cruciais ao movimento – fundamentalmente, noções de coletividade.

Propus-me, então, a compreender o movimento de moradia como “sujeito” e como “coletivo”, que comporiam um tipo específico de associativismo que denominei, no projeto desta pesquisa, como “político”. Construí essa especificidade amparada em Walter

---

8 No original: “Ethnography, we argue, does not only hold potential for abstract philosophical critiques of politics, but is a form of political critique itself, both in its evidence-making practices and in its descriptive and analytical elaborations”. Ao longo da dissertação, todas as traduções que vierem com os originais em nota de rodapé foram feitas por mim; quando não o forem, especificarei o tradutor entre parênteses, logo após a citação.

9 Para um balanço dessas teorias, ver Alonso (2009) e Tatagiba (2009).

Benjamin (1994), Jacques Rancière (1996) e Jeanne Favret-Saada ([1977] 1980). Benjamin (1994) diferencia dois tipos de experiência: a individual e a coletiva, e atenta ao destroçamento da segunda no mundo desencantado, quando “a arte de narrar está em vias de extinção” (Benjamin, 1994: 57). O fortalecimento da experiência da solidão individual (*Erlebnis*), em detrimento da experiência coletiva e da tradição compartilhada (*Erfahrung*), cuja reconstrução “deveria ser acompanhada de uma nova forma de narratividade” (Gagnebin, 1985: 9), é o diagnóstico benjaminiano sobre a modernidade. É nesse contexto que surge o sujeito, mas é nele também performada a desindividuação – surge também a multidão.

O mundo desencantado não é o mundo sem encanto, no sentido comum do termo. O termo “desencantamento do mundo”, proposto por Max Weber, alude a um mundo desmagicizado, que tampouco é um mundo sem “magia” no sentido corrente do termo. Como explica Pierucci (2003), no mundo desencantado há a experiência de forte perda de sentido, que vem atrelado ao processo de racionalização de todas as esferas da vida social. No lastro da Teoria Crítica, a experiência da perda de sentido é típica de um mundo dominado pela razão instrumental; pela violência cometida contra a capacidade do sujeito de determinar autonomamente os fins de sua própria ação e a orientação de seu próprio pensamento. Ao considerar este diagnóstico, uma das questões que me aparecia era: os movimentos sociais poderiam, em alguma medida, então, conter em si estratégias ou performances reencantadoras do mundo?

Rancière (1996) propõe como especificidade da racionalidade da política a lógica do desentendimento – que diz respeito não unicamente à não-compreensão de palavras de discurso, mas à própria situação dos que falam. Mais tarde, percebi que a noção de política trabalhada por Feltran (2003), amparada em Arendt (1987, 2000, 2001) aproximava-se do que eu estava tentando construir: “A política (...) faz aparecerem critérios compartilhados de entendimento do mundo” (Feltran, 2003: 39). Hannah Arendt escreveu num mundo que passara recentemente pela experiência do nazismo; a política, para ela, era a possibilidade de um recomeço: “a realização de um mundo habitável, que só poderia se realizar num processo dialógico, do qual participam indivíduos que pensam, refletem, falam e por isso habitam o mundo; política, para Arendt, é pensar, falar e agir livremente no espaço público”

(Feltran, 2003: 59). Todo diálogo e, portanto, toda possibilidade de realizar a política fora abandonada nas experiências totalitárias. Tendo eliminado esses diálogos eliminou-se a constituição de critérios comuns que permitem discernir sobre o que é e o que não é plausível na vida: “Eliminados os espaços compartilhados de entendimento da vida, (...) elimina-se a própria política” (Feltran, 2003: 55). A política, portanto, é a possibilidade de falar, de se fazer ouvir e de ser entendido. É ter sua fala entendida como fala que faz sentido, e não como ruído ininteligível (Rancière, 1996; Feltran, 2003).

Podemos encontrar algo semelhante ao que diz Rancière (1996) sobre a importância da fala e de se fazer entender e a situação dos que falam na etnografia de Jeanne Favret-Saada ([1977] 1980), ao estudar camponeses na região do Bocage, na França. Ao perceber que feitiçaria e enunciação caminham lado a lado como método, tema e exercício, a antropóloga percebe que é menos importante decodificar o que se diz do que entender a relação entre o falante e aquele a quem o falante se dirige.

Esse entendimento da política me permitiu também perceber, já ao final do processo de escrita, um dos eixos desta dissertação: o de que não faz sentido uma distinção entre políticas de resistência, reivindicativas ou de refiguração. Quer em maior ou menor grau, todos esses elementos – de resistência, de reivindicação e de refiguração – compõem a política, de maneira mais ampla, ou a ação política, de maneira específica. Esse argumento, que arrisco concernente à política de modo geral, é consonante com o argumento que construo na Introdução: o de que tampouco faz sentido uma distinção entre “novos” e “velhos” movimentos sociais.

Reunindo esses pontos de vista, então, perguntava-me se os movimentos sociais seriam (ou poderiam ser) potenciais sujeitos dessa nova forma de narratividade a que Jeanne-Marie Gagnebin (1985) se refere, e a hipótese era que sim: os múltiplos sentidos de coletividade poderiam ser construídos pelos movimentos sociais, enquanto coletividades, ao trabalharem sob formas mais ou menos inventivas – no resgate de experiência coletiva de que trata Benjamin (1994) – e, simultaneamente, ao historicizarem sua condição e se conectarem com outras tradições coletivas, no esforço de tornar inteligíveis suas motivações, objetivos e argumentos. Isto é: ao mesclar invenção e tradição. Apresentarei isto ao longo da dissertação, e penso que essa mescla de invenção e tradição é clara,

sobretudo, na discussão sobre a memória no movimento. Importante frisar que essa construção de coletividade só é possível se considerada de maneira holística: a coletividade enquanto uma totalidade, não desprovida de, mas, sim, fundamentada na *vida*.<sup>10</sup>

Entretanto, percebi meu olhar inicial um pouco normativo no que diz respeito ao significado de coletividade: eu buscava como o movimento se constituía coletividade, sem ceder espaço, contudo, para os processos de diferenciação. Percebi um entendimento da coletividade – embora não intencional –, ainda, como inteiriça, sem espaço para segmentaridades, fissuras e rompimentos. Na ansiedade por uma apreensão *integral* daquilo que eu constituía como meu objeto de pesquisa, não assumia, portanto, plenamente, minha orientação metodológica de não entender o movimento como um bloco homogêneo. Felizmente, ao longo da pesquisa, pude perceber outros sentidos presentes na participação em movimento social, tanto enquanto coletivo como quanto sujeito de fala, interlocução, afirmação e compreensão. É essa coletividade, que contempla a diferença e, não obstante, constrói-se como singular, que pretendo apresentar nas páginas desta dissertação.

### **Estrutura da dissertação**

Na Introdução, teço considerações metodológicas e epistemológicas sobre o conceito “movimento social” e, a partir do diagnóstico de que ele foi esvaziado etnograficamente ao longo dos anos, também teço breves considerações sobre significação, apresentando meus referenciais teóricos. Início trabalhando uma questão que foi a mim direcionada ao longo da pesquisa: O que (ainda) há pra se dizer sobre movimentos sociais (e por que) na antropologia? Desenvolvo um argumento que entende como clássico da postura antropológica – entendendo clássico como aquilo que existe na dialética entre imanência e transcendência, entre o falar de si e o falar do Outro, o existir para si e o existir

---

<sup>10</sup> O próprio Lukács, ao incorporar o conceito de racionalização de Weber, diz que o processo de racionalização está intimamente ligado à autonomização das “funções parciais da sociedade” e a tendência de cada uma delas “perseguir por conta própria seu desenvolvimento e segundo a lógica de sua especialidade. (...) Essa tendência aumenta com a divisão crescente do trabalho, cada vez mais racionalizada. (...) Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade. E (...) a necessidade de apreender a totalidade não pode desaparecer.” (Lukács, 2003). Diz-se que, em filosofia, as respostas já estão nas perguntas; encontro, aí, em Lukács, um embrião para o argumento que subverte seu diagnóstico da reificação estendida para toda a vida: a apreensão da totalidade. Voltarei a isso ao longo da dissertação.

no mundo –: negar respostas fáceis baseadas em dicotomias e deixar-se levar pelo campo.

A Contextualização trata de espriar um pouco a ideia de lugar e de ocupar, apresentando e discutindo a *ocupação* – que tem, inclusive, pipocado, de diversas formas e especialmente nestes últimos anos, em movimentos ao longo do mundo, conhecidos como *Occupy*. A ocupação Mauá, contudo, não se insere nem reivindica pra si esse movimento global, embora reconheça sua luta; mas ocupações como a Mauá já foram outrora reivindicadas por outro movimento, o chamado movimento antiglobalização, que ecoa nos recentes *Occupy* e que, por já ter proposto “contaminações” entre movimentos hoje aparentemente incomunicáveis, recuperarei, também, brevemente, na Contextualização. Indicarei conexões passíveis de serem estabelecidas entre movimentos aparentemente cindidos; ou reflexões a partir da percepção de aproximações e distanciamentos. Por isso, discutirei com uma bibliografia sobre o movimento antiglobalização, sobre o *Occupy* e com alguma bibliografia brasileira sobre movimentos sociais e ocupações. Por fim, apresentarei um pouco da história de São Paulo, por ser onde se situa a ocupação Mauá.

Feita essa discussão, que não pretendo exaustiva mas exploratória, inicio a parte I com uma apresentação da região da Luz, onde se situa a Mauá. Uma vez que a ocupação não é um ente ensimesmado, mas contém em si potencialidades e Outros, pretendo, então, uma etnografia cujo um ponto de cruzamento seja a Mauá. Importante destacar que a etnografia contempla tanto mecanismos e processos de dentro da Mauá como para fora dela. A parte I será destinada a uma etnografia disso que, em campo, chamam de *movimento*. Apresentarei três atividades que considero de suma importância para se compreender algumas dimensões da Mauá: atividades de formação; uma assembleia; e um ato de rua, a partir de meu trabalho de campo, na cidade de São Paulo, ao longo do ano de 2012.

Na parte II, apresento as dinâmicas jurídicas pelas quais passa a Mauá desde sua primeira ocupação, em 2003, mas, mais intensamente, ao longo do ano de 2012. Sigo com outros registros etnográficos: um *stencil* na Mauá, um despejo na Av. São João, e outra narrativa, a da construção do Comitê Lutar Não É Crime, a partir de uma longa história de acusação, julgamento e absolvição de um militante. Aproximo todos os processos ao perceber como as dinâmicas jurídicas são fundamentalmente políticas – a ameaça de

reintegração de posse impacta diretamente a vida dos moradores da Mauá – e, com isso, argumento pela irredutibilidade da *vida*, presente em categorias que apareceram muito em campo e que parecem orientar as ações e o fortalecimento do *movimento*. As categorias a que me refiro são: *dignidade*, *vida* e *luta*. Concluo essa parte com considerações sobre o *habitar* e a criatividade presente no *movimento*, tencionando não considerá-lo do ponto de vista de suas ausências ou negativas, mas de suas positivities.

As considerações finais retomam os pontos mais importantes da dissertação: a proximidade de meu trabalho de criação, neste texto, e do trabalho de criação dos moradores da Mauá, no seu cotidiano; a constituição da coletividade e das coletividades contemplando a diferença; algumas aproximações e distanciamentos entre o Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC, um dos movimentos que compõem a ocupação Mauá) e o *Occupy Wall Street*; o entendimento da política como composta por elementos de resistência, de reivindicação e de prefiguração.

No epílogo, conto como foi retornar à Mauá depois de algum tempo sem frequentá-la. A volta foi impactante: o prédio estava todo pintado de branco. Reúno também alguns eventos recentes envolvendo a Mauá, o movimento de moradia e o novo prefeito eleito, Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores.



## INTRODUÇÃO

### Considerações metodológicas

*A exogamia não se opõe à endogamia, senão que a supõe.*

Claude Lévi-Strauss, 1949

#### i. Clássico e anti-clássico: etnografia

O que há de original para se dizer sobre movimentos sociais? Mais especificamente: sobre o movimento de moradia, (e por que) na antropologia? Essas foram provocações a mim direcionadas algumas vezes ao longo da pesquisa<sup>11</sup>. Para trabalhá-las, teço, aqui, algumas considerações um tanto quanto digressivas a partir do que é um clássico, e o que seria clássico da e na antropologia; que desembocará numa discussão metodológico-epistemológica sobre (o que é) etnografia e como se constrói o objeto de estudo antropológico.<sup>12</sup>

O clássico, em oposição ao romântico, tomando como referência o campo artístico literário, possui características distintivas fundamentais: a atemporalidade, a universalidade, a completude. Desvinculo-me de esquemas didáticos que caracterizam (como atemporal, universal e completo) um esquemático classicismo, e recupero o crítico literário Lorenzo Mammi, que afirma que clássico só existe em dialética com o anti-clássico; relação esta que se dá “entre uma leitura (clássica) do antigo como modelo atemporal e uma leitura (anti-clássica) do antigo como pluralidade de dados particulares que podem e devem ser revitalizados numa prática contemporânea que o recrie” (Mammi, 1999:\_\_). Noutras palavras, pode-se dizer que um clássico existe na dialética entre imanência e

---

11 Agradeço ao Prof. Dr. John Monteiro (*in memoriam*), à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Bibia Gregori e ao Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz pelas instigantes provocações.

12 Como dito na Apresentação, grafarei, ao longo da dissertação, “movimento” ou “movimento social”, sem itálico, por entender que o termo nativo torna-se, ao longo da dissertação, também constructo analítico. Nesta Introdução, contudo, mantenho diferenciações na grafia, porque estou justamente problematizando o modo como a literatura específica utiliza o termo como conceito. Assim, somente na Introdução, escrevo “movimento social”, redondo, ao me referir ao conceito utilizado pela bibliografia específica, especialmente ao longo das décadas de 1970 e 1980; e “*movimento*”, em itálico, ao introduzir considerações etnográficas e restar claro que estou me referindo ao termo nativo. A partir da Contextualização, tento fazer o amálgama entre conceito nativo e conceito analítico etnograficamente e, por isso, abandono o uso do itálico.

transcendência, entre o falar de si e o falar do Outro, o existir para si e o existir no mundo.

Seguindo a consideração de Mammi, é em seu belo prefácio a *Poemas escolhidos – Sophia de Mello Breyner Andresen* que Vilma Arêas pontua um classicismo *sui generis* da escritora portuguesa: “opõe-se ao idealismo atemporal, mas também gera em seu interior seu próprio contrário dialético” (Arêas, 2004: 21). Na obra de Sophia, a dialética entre imanência e transcendência se expõe na evidência, no que a própria autora perscrutava como o princípio maior de sua poesia: a “perseguição do real”. Seu classicismo anticlássico seria constituído pelo mergulho na temporalidade e nas camadas profundas da cultura de seu país. Tendo pertencido à resistência ao regime salazarista, sido candidata pela oposição em 1969 e um dos membros fundadores da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos, Sophia disse de sua arte:

[A poesia] pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha inteligência, uma fidelidade mais pura do que aquela que eu posso controlar. Pede-me uma intransigência sem lacuna. (...) Pois a poesia é a minha explicação com o universo, a minha convivência com as coisas, a minha participação no real, o meu encontro com as vozes e as imagens. (Breyner Andresen, *in* Arêas, 2004: 189)

Proponho, a partir então do entendimento de clássico como quase uma postura, e não como uma caracterização *ad hoc*, direcionar-me ao campo mais circunscrito da antropologia e reposicionar a questão: o que é clássico da postura antropológica? O que, na antropologia, perscruta a relação entre imanência e transcendência; o que constitui a disciplina como relação entre objeto de pesquisa e antropólogo? O que é *clássico*, no sentido da dialética entre a atemporalidade – ou, talvez, a permanência – e a invenção, na disciplina antropológica?

Recorramos ao clamado fundador da antropologia enquanto disciplina, influente sobretudo na tradição britânica: Bronislaw Malinowski. O autor polonês definiu o trabalho do antropólogo como *etnográfico* por excelência. Para os interesses da minha argumentação até aqui, então, um trabalho etnográfico é um trabalho *classicamente antropológico*, cujo valor científico reside na distinção entre resultados da observação direta e assunções

nativas, por um lado, e inferências do pesquisador, por outro. O etnógrafo deve esforçar-se por perceber a atitude mental dos grupos pesquisados que se expressam nas atividades cotidianas: “os imponderáveis da vida real. (...) Aprender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, *sua* visão de *seu* mundo” deve ser o objetivo final do etnógrafo. (Malinowski, 1984: 29; 33).

Desde essas assunções de Malinowski, equaciona-se etnografia com pesquisa de campo – a imersão no modo de vida de um povo distante, diferente, exótico, *selvagem*. Mariza Peirano (1992) conceitua a pesquisa de campo como mito e evento histórico da antropologia: mito cuja historicidade reside fundamentalmente em Malinowski e é atualizado por gerações seguintes de antropólogos. O mito da pesquisa de campo na antropologia é, contudo, abalado diante da publicação, em 1967, dos diários do próprio Malinowski (1967), reveladores de sofrimentos psíquicos, físicos e emocionais do pesquisador durante seu trabalho de campo no Pacífico Sul<sup>13</sup>. Tal revelação impactou negativamente o princípio de paridade que deveria permear a relação entre antropólogo e grupo pesquisado, imbutido no programa didático da Introdução aos *Argonautas...* (Peirano, 1992: 5). Este princípio, embora enunciado pelo antropólogo polonês, conta também com históricas afirmações de seu contrário: são notáveis, na história da antropologia, situações de humilhação e violência decorrentes de desigualdades políticas e econômicas entre pesquisadores e pesquisados, especialmente em casos de pesquisas em colônias. Mauro Almeida (2003) conta-nos um caso de pessoas entrevistadas por Cora Dubois em uma ilha do sudeste asiático:

Essas ilhas eram possessões coloniais holandesas que foram ocupadas pelos japoneses. Os informantes que haviam sido submetidos a testes de Rorschach por Cora Dubois (1960 [1944]) foram degolados pelos japoneses sob a acusação de colaboração com os norte-americanos. (Almeida, 2003: 11)

Um caso emblemático sobre a violência na história da antropologia é o da Missão Etnográfica e Linguística Dacar-Djibuti, uma longa viagem ocorrida de 1931 a 1933 de,

---

<sup>13</sup> De setembro de 1914 a agosto de 1915, na região de Mailu, e de outubro de 1917 a julho de 1918, nas Ilhas Trobriand.

como sugere o nome, leste a oeste africano. Michel Leiris, secretário-arquivista da missão, tem seu diário de bordo publicado em 1934, tão logo a missão regressa à França. Descrições das artimanhas, chantagens e violência que os expedicionários cometiam contra os moradores dos lugares pelos quais passavam (Leiris, 2007) são reveladoramente publicizadas e geram desconforto – inclusive entre os membros da equipe de pesquisa.

Apesar de sua origem estar imbricada nos interesses colonialistas e, assim, fazer de suas práticas também dimensões da atividade dominatória, é simplista tomar a antropologia como mero instrumento colonial. Essa imbricação tem sido cada vez mais problematizada, numa espécie de expurgação, exegese ou reinvenção da história da própria disciplina, se considerarmos que cada re-contação tem sua dimensão de invenção interessada. Não é casual que a publicação dos diários de Malinowski tenha ocorrido somente no final dos anos 1960, momento em que as relações presentes e passadas entre antropólogos e nativos são impactadas por mudanças políticas e econômicas ocorridas principalmente na África e na Ásia – onde as pesquisas de campo eram majoritariamente realizadas. Nessas regiões, entre os anos 1950 e 1970, movimentos e guerras de independência nas e das colônias<sup>14</sup> lançaram as bases para uma literatura antropológica pós-colonial, em que o conhecimento sobre esses grupos passou a ser ativamente produzido por eles mesmos. A antropologia, então, para além de apreender o mundo do qual ela também compartilha, recebe e contém as determinantes e as determinações desse mesmo mundo, que atua, portanto, no modo como será apreendido. Talal Asad (1975) afirma que a antropologia social é um mero fragmento da consciência burguesa e, justamente por isso, “sempre conteve em si profundas contradições e ambiguidades – e, portanto, as potencialidades para transcender a si mesma” (Asad, 1975: 18)<sup>15</sup>.

No lastro da discussão sobre o comprometimento da antropologia com os interesses coloniais, há outra atual polêmica acerca da etnografia que diz razão a seu estatuto de verdade, ou ao estatuto de verdade contido no seu produto textual final – expressão também do processo que culmina em tal produto final. Alguns autores, como Roldán (2002),

---

14 Moçambique viveu um período de guerra de independência de 1964 a 1975; Guiné-Bissau, em 1974; Senegal, em 1958; Nigéria, em 1960; Egito, em 1953.

15 No original: “Bourgeois consciousness, of which social anthropology is merely one fragment, has always contained within itself profound contradictions and ambiguities – and therefore the potentialities for transcending itself”.

acreditam que as notas de campo têm centralidade no processo de feitura da etnografia e, por isso, a validade (ou veracidade) seria característica do texto etnográfico. Para Roldán, a “autoridade etnográfica” não depende da retórica ou da capacidade de persuasão do autor através de recursos literários como construção, expressão ou invenção, mas, sim, decorre de posição intrínseca ao etnógrafo: objetivar a validade, ou aplicar a “*ethnographic reasoning*” às notas de campo, ao material “bruto”.

Outros autores, como Jeanne Favret-Saada, tangenciam a discussão sobre o estatuto de verdade ao afirmar ser a característica fundamental da etnografia o deixar-se levar pelo campo. Seu livro *Les mots, la mort, les sorts* (1980) enfatiza o preceito malinowskiano de que o nativo está sempre certo, especialmente se ele conduz o investigador em direções inesperadas. A autora relembra Evans-Pritchard, que não tinha nenhum interesse em feitiçaria enquanto esteve entre os Azande, mas cede à importância por eles dada à bruxaria e se deixa levar por seus nativos em sua pesquisa de campo (Evans-Pritchard, 2005b). Essa assunção da antropologia britânica é também porta de entrada para um fugaz comentário da autora sobre o fazer etnográfico – tema que orienta todo o livro – e, mais especificamente, sobre o enquadramento de si mesma nesse fazer: deixar-se levar pelo campo é, talvez, a única embocadura possível para a pesquisadora franco-tunisiana autodefinir-se como etnógrafa.

Além do deixar-se levar pelo campo, há outra postura que acredito ser característica da etnografia, especialmente da etnografia embebida na produção pós-colonial: não ceder a um modo de entendimento da realidade a partir de dicotomias. Ou, dito de outra forma, assumir que as fronteiras não são evidentes e que os sujeitos, objetos e definições são relacionais e contingentes. A grande perversidade do comprometimento com essa postura metodológica é a possibilidade de ceder a uma falácia epistemológica: não é porque as fronteiras não são evidentes e o conflito é contingente que as opressões e as dominações inexistem ou são ineficazes; dicotomizações são operações políticas realizadas a todo o tempo; o que identifico como uma postura fundamentalmente etnográfica é não essencializar essas dicotomizações nem fixá-las atemporalmente<sup>16</sup>. Tomo, então, as duas

---

16 Um bem-sucedido trabalho em que o refinamento da análise não significou um destroçamento da política – muito pelo contrário – é a obra de Edmund Leach, *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (1996).

assunções sobre o que é clássico (no sentido acima delineado, de conter em si a transcendência e a imanência) da postura antropológica: deixar se levar pelo campo e negar respostas fáceis baseadas em dicotomias.

## **ii. O problema do “movimento social”**

Como a discussão precedente se relaciona com a questão que propus trabalhar, acerca do que se há para dizer sobre movimentos sociais na Antropologia? Explico. Uma das questões oriundas da pesquisa de campo do mestrado foi: o que estou chamando de “movimento social”? O termo é comumente utilizado em pesquisas que abarcam os chamados movimentos urbanos, movimentos rurais, feministas, negros, LGBTT etc. Mas a quê estou me referindo? A uma manifestação social, a um grupo social, a um conceito analítico...?

Em seu balanço crítico sobre as pesquisas sobre movimentos sociais no Brasil, Ruth Cardoso (1983) avalia a postura acadêmica dos anos 1960 e 1970 nos estudos sobre o assunto. As ciências sociais em geral, nos anos 60, articulavam suas análises em torno de dois temas marcantes: a dependência e a marginalidade, enfatizando as especificidades do desenvolvimento latino-americano e criando marcos teóricos para o estudo da industrialização periférica. A ideia de marginalidade social trazia embutida a imagem de sociedades divididas entre os incluídos e os excluídos do sistema; essa era uma expressão da descrença oriunda do não-cumprimento, por parte do proletariado, de seu papel histórico de agente revolucionário, como teria disseminado a leitura marxista que aqui ganhara força nos anos 1950. Se o proletariado não cumpriu com seu papel histórico, as “massas marginais” tampouco o assumiram, e “o desencanto com o novo esquema também não tardou” (Cardoso, 1983: 314). Na década de 1970, a inspiração foram as obras de Castells (1974), Borja (1975), Lojkin (1981), que discutiam como a luta de classes se desdobrava em lutas urbanas e como as “manifestações libertárias (...) eram uma nova face do povo, que recusava a disciplina produtiva e reivindicava o direito a uma vida melhor” (Cardoso, 1983: 315): atualizar-se-iam, nos conflitos urbanos, os conflitos de classe. O pano de fundo das “novas contradições urbanas” seriam as manifestações da década de 60: estudantes nas

ruas em maio de 68, movimento feminista emergente, objetores de consciência, negros, comunidades hippies etc.

Mas o deslumbramento que a emergência desses atores causou na academia, especialmente por conta do momento político repressivo – a ditadura militar no Estado brasileiro, de 1964 a 1985 – e da oposição ao Estado por eles proposta (Sader, 1988), engendrava um problema: a bibliografia passou a desconsiderar as funções econômicas e de produtor de políticas públicas do Estado, tendo sido este reduzido a seu aparato repressor e autoritário. O caráter antigoverno dos movimentos foi “muitas vezes confundido com uma crítica radical ao sistema político” (Cardoso, 1983: 318) e o antagonismo ao Estado criou a condição para a unidade desses atores protagonistas: o Estado era o inimigo autoritário comum. Tatagiba (2009), em balanço crítico sobre os estudos de movimentos sociais, afirma: “Nesse contexto, a afirmação da autonomia era uma bandeira fundamental de luta que conformava uma referência capaz de expressar novos códigos ético-políticos”. Tanto Cardoso (1983) como Tatagiba (2009) problematizam a ênfase dos estudiosos de movimentos sociais, nos anos 1970, à autonomia perante o Estado e o entendimento da autonomia como não-relação. Em primeiro lugar, Cardoso afirma que esses estudos

deixaram de lado que as administrações mais modernas e os planejadores mais eficientes *dialogam com os usuários e consumidores de serviços estatais*. Ficou desconsiderada a semelhança e concomitância das formas de protesto contra planos urbanísticos que ocorrem aqui e em outros países democráticos. (Cardoso, 1983: 320, grifo meu)

Ao que a ponderação de Tatagiba acrescenta: “O problema foi a reificação do conceito de autonomia, como traço permanente e inexorável da identidade dos movimentos”. (Tatagiba, 2009).

No mesmo artigo, Cardoso destaca as associações de bairro e suas formas e estratégias de ação coletiva, desde os anos 1950 em diálogo com o poder público e esgarçando a linha da tensão-mestra do populismo no que diz respeito à participação popular: atendimento a demandas combinado com limitações na ampliação da representação. Assim, a leitura feita pela autora (nos anos 1980) é que os movimentos dos

anos 1970 não são de uma espontaneidade mágica, mas sim sujeitos portadores de histórias e relações com o poder público desde a década de 1950. Reivindicar saneamento básico e moradia em meio à ditadura – e obter conquistas – foi algo pouco problematizado na academia nos anos 1970. A exceção, que Cardoso recupera, fora o trabalho de Moisés (1978), que demonstrava preocupação com “a continuidade da presença popular naquilo que foi a história política à margem dos partidos” (Cardoso, 1983: 324). A implementação de políticas sociais exigiria, por definição lógica, algum tipo de relação com a população. São os programas sociais que abrem espaço para que o movimento social amplie sua rede e se conecte a outros atores que abraçam a luta pelo aprofundamento da democracia no acesso a serviços públicos coletivos.

Segundo o balanço feito por Tatagiba (2009), nos anos seguintes, nova agenda de pesquisa se impunha aos pesquisadores: quais os desafios da ação coletiva no processo de redemocratização, quando a relação entre Estado e movimentos sociais é politicamente possível e real? Apesar de soar instigante nesta aqui breve retrospectiva, o que se viu nos anos seguintes foi um “imobilismo teórico”, nos termos de Doimo (1995), rendido a uma polarização do debate entre leituras de e pela autonomia dos movimentos sociais, por um lado, e da avaliação de sua institucionalização (ou condenada cooptação) em relação ao Estado ou a espaços institucionais, por outro. Aliado a este imobilismo, lembro, está o problema conceitual, em sua raiz: entender como político apenas o partido, o Estado e o que se refere a ele, expressamente. A denominação é “movimento social”, e não “movimento político”, isto é, refere-se à uma suposta “sociedade civil em movimento” – desconectada do Estado e antagônica a ele; daí a ausência de consideração, por parte da literatura à qual Cardoso refere-se, do diálogo (ou, como prefiro, da relação) entre as administrações públicas e os cidadãos.

Com o alargamento institucional do processo democrático, com a criação de espaços participativos, a tentativa acadêmica de se movimentar teoricamente parte dos dois princípios que enunciei no início desta Introdução, e aposto clássicos da postura antropológica: deixar-se levar pelo campo e negar respostas fáceis baseadas em interpretações dicotômicas. O campo exigiu um outro entendimento de autonomia – relacional –, que comporta, fundamentalmente, fronteiras mais fluidas entre sociedade civil

e Estado, e a não-suposição do movimento social como homogêneo ou como dado *a priori*. A definição de autonomia indicada por Tatagiba vem a calhar:

A autonomia é aqui compreendida, de forma muito preliminar, como a capacidade de determinado ator de estabelecer relações com outros atores (aliados, apoiadores e antagonistas) a partir de uma liberdade ou independência moral que lhe permita co-definir as formas, as regras e os objetivos da interação, a partir dos seus interesses e valores. Por essa chave, a autonomia não pressupõe ausência de relação, mas a disposição e a capacidade de participar com o outro sem perder certa “distância crítica” que permite colocar a própria relação como objeto de reflexão. (Tatagiba, 2009)

Um universo em que, não obstante as diferenças, as fronteiras não sejam tão evidentes. É esse o argumento expresso em *Africanizing anthropology* (2001), com referência a fronteiras de tipos e identidades que engendram posições políticas, como as díades colonizador/colonizado; branco/negro; civilizado/selvagem. É esse tipo de contribuição que a literatura chamada pós-colonial certamente pode dar aos estudos dos movimentos sociais: ajudar metodológica e epistemologicamente a pensar processos de identificações contextualizadas, multi-situadas e implodindo polaridades e dicotomias – ao mesmo tempo (e isto é fundamental) em que se reconhece a construção de sujeitos políticos, isto é, os limites da fluidez<sup>17</sup>. Tanto as ideias quanto os atores e seus projetos políticos e modos de fazer sentido de suas ações no mundo não são estanques, imutáveis, indisputáveis; são passíveis de transformação e re-significação. As relações estão o tempo todo em relação. Serem dinâmicas não implica, contudo, serem absolutamente fluidas e passíveis de todo e qualquer arranjo possível. Os arranjos são os limites da existência de um reconhecimento, de identificações que, ainda que situacionais, possibilitem o reconhecimento da coletividade enquanto tal. A importância dos *nexos* a partir dos quais as relações se estabelecem também está contida em Stanley Tambiah (1985), bem como a transcendência em se trabalhar com dualismos.

Assim, fazer jus ao *movimento* era justamente não pensá-lo em termos dicotômicos

---

<sup>17</sup> Sobre a literatura pós-colonial, ver, fundamentalmente, Costa, 2006. Em sua dissertação de mestrado, Inácio Dias de Andrade (2010) desenvolve algumas ideias de como a literatura pós-colonial pode ser inspiradora para o estudo dos movimentos sociais.

nem utilizar, *a priori*, a categoria “movimento social”. Não obstante, era um termo que aparecia muito na pesquisa de campo. Percebi, então, minha confusão: não distinguir uma categoria nativa de uma categoria analítica e, ainda, de um conceito acionado em campo. Principalmente porque *movimento* e “movimento social” são termos aparente e facilmente intercambiáveis. Enquanto, contudo, o primeiro aparece muito nas reuniões, no dia a dia, nas conversas com as lideranças e com a base, o segundo aparece na mídia e na academia, em teses, dissertações, livros e artigos. Chamou-me atenção esse intercâmbio: seriam, ambos, a mesma coisa? Estariam querendo dizer a mesma coisa?

Fazer da categoria nativa uma categoria analítica é tarefa bem-vinda e antropológicamente tenaz, porquanto leva a sério a fala nativa e seu pensar sobre si mesmo, suas elaborações. Nos termos de Antonádia Borges (2003: 11), é forjar “constructos teóricos de dupla valência, que encontram sentido, a um só passo, na teoria nativa e (...) na teoria antropológica”. Em sua pesquisa, a autora propõe o conceito de lugar-evento, a partir de sua etnografia, em uma região em Brasília chamada Recanto das Emas. Esses lugares-eventos são *invasão, barraco, lote, asfalto* e “*tempo de Brasília*”: signos do modo de vida local e, ao mesmo tempo, frutos de um trabalho de objetificação (por parte da antropóloga).

Mas não era isso que eu estava reconhecendo em minhas leituras nem fazendo em minha pesquisa. Não via a criação do amálgama a partir do que era visto em campo; partia-se (eu, inclusive) de um conceito utilizado academicamente ao longo das décadas precedentes, especialmente nos anos 1980, que, independentemente do quinhão etnográfico presente em sua consolidação, se me aparecia, agora, sem mediação etnográfica. Isto é, parecia (e parece) existir um consenso compartilhado, porém não precisamente formulado, sobre “movimento social” enquanto um conceito analítico – o que, se por um lado pode soar absurdo (em se tratando de movimento social, essa ideia tão arraigada que facilmente evoca passeatas, reuniões e assembleias num imaginário comum), por outro lado denota um certo entusiasmo perante os movimentos sociais no final do século XX, na academia, em detrimento de um trabalho etnográfico mais detido e atento. Por ter sido expurgada qualquer mediação etnográfica do conceito, e ele restara conceito analítico vazio – inútil em termos de ganho analítico e afeito a imprecisões.

Na falta do exercício etnográfico, da descrição, “[do] que eles [os atores] fazem para

expandir, para relacionar, para comparar e para organizar”, como propõe Latour (2006: 346), tal confusão se estabeleceu por um período desta pesquisa. Balbi e Boivin (2008) lembram que é a etnografia que permite

(...) dotar de conteúdo essas abstrações imprecisas, polissêmicas e ambíguas, que são os conceitos de “política”, “Estado”, (...) “governo” etc., sem por isso congelá-las ou torná-las noções que transmutam processos sociais complexos em (supostas) entidades reificadas.

(...)

(...) a perspectiva etnográfica apresenta-se como um recurso privilegiado para desnaturalizar conceitos que (...) caracterizam-se por ser, ao mesmo tempo, categorias nativas de nossas próprias sociedades e ferramentas teóricas de nosso trabalho: isto é, permite revelar o caráter contingente – tanto social como histórico – dos sentidos que se pode associar a eles. (Balbi e Boivin, 2008: 10-11)<sup>18</sup>

Este pressuposto do valor etnográfico ecoa no argumento de Edward Said, em *Orientalismo* (2007). Nessa obra, Said expõe mecanismos, métodos e procedimentos do que chama da “prática do orientalismo”, isto é, “o conhecimento do Oriente que coloca as coisas orientais na aula, no tribunal, na prisão ou no manual, para escrutínio, estudo, julgamento, disciplina ou governo” (Said, 2007: 74) e cuja premissa é supor o objeto como ontologicamente estável, passível de escrutínio e de ter suas origens, apogeu e declínio examinados por um estudioso do tema.

Compartilho da visão de Ruth Cardoso que, já em 1987 (2011: 283), lançava embriões para a crítica decorrente do problema aqui apresentado e que vivi na experiência de pesquisa. Ela identifica a então operante distinção entre “novos” e “velhos” movimentos sociais como expressão da atribuição de identidades classificatórias de oposição, e não relacionais, entre *movimentos*. A esse congelamento de identidades viriam atrelados,

---

18 No original: “(...) dotar de contenido a esas abstracciones imprecisas, polisémicas y ambiguas, que son los conceptos de “política”, “Estado”, (...) “gobierno” etc., sin por ello congelarlas tornándolas en nociones que la de transmutar procesos sociales complejos en (supuestas) entidades reificadas.

(...)

(...) la perspectiva etnográfica se presenta como un recurso privilegiado para desnaturalizar conceptos que (...) se caracterizan por ser, al mismo tiempo, categorías nativas de nuestras propias sociedades y herramientas teóricas de nuestro trabajo: esto es, permite desnudar el carácter contingente – en tanto social e histórico – de los sentidos que suelen asociarseles.”

segundo a antropóloga, a ausência de olhar para interlocutores<sup>19</sup> (e, portanto, ausência de busca por identidade relacional), e uma falta de precisão na conceituação da participação<sup>20</sup> – a qual, por sua vez, retroalimentava o não-reconhecimento da identidade como relação.

### **Cortando a rede**

Das leituras, das discussões do projeto inicial e da pesquisa eu retive o que não fazer, portanto, nesta dissertação: não elaborar uma *história de um movimento social*, porquanto não objetivá-lo, isto é, não reconhecer “o movimento social” como objeto de pesquisa; não transformá-lo num outro “orientado”. Reconhecer, sim, o conceito como noção acionada no campo, mas não utilizá-lo como conceito analítico.

Intuitivamente, há um consenso público sobre o que seria o *movimento*: uma coletividade com um nome, uma sigla, talvez uma sede, lideranças, base, às vezes estatuto, reuniões de coordenação, assembleias, atos de rua, conversas com o poder público, ocupações, reintegrações de posse, estudantes, opinião pública... Já escapou-me o limite. Quando parei de me referir ao *movimento*? Quando cruzei a fronteira? Qual é essa fronteira?

Esta pesquisa toma como referência um tipo específico de movimento social, um movimento social urbano, o chamado movimento de moradia. E já é possível indicar uma primeira dimensão do “imobilismo teórico” a partir da falta de precisão que essa expressão engendra. Nomeia-se “movimento de moradia” um esforço de grupo que se relaciona com instituições governamentais e não-governamentais, políticas públicas, pessoas públicas; com o concreto armado da cidade; com a infraestrutura urbana pública (transporte, saúde, educação, assistência social); com as famílias que frequentam reuniões de base e assembleias; com a polícia militar e a guarda civil metropolitana; com argumentos, bandeiras, formas de amparar e dar legitimidade às suas reivindicações; com decisões do

---

19 Chamo a formulação de Cardoso de embrionária justamente porque ela ainda supõe o movimento social como um ator, o que, em alguma medida, carrega certo grau de homogeneização, um ranço do entendimento do movimento como um bloco monolítico. Minha orientação é entender as identidades como relacionais e, ainda, destituídas de atores como elemento fundamental – isto é, não entender o “movimento social” como um *corpus* homogêneo.

20 Retomarei este ponto mais adiante.

Judiciário; com pesquisadores; com partidos políticos e com o sistema eleitoral. Mas então o que é que os próprios participantes chamam de *movimento*? Conforme a pesquisa se desenvolvia, o *movimento* poderia ser muita coisa, sem muito rigor.

Uma primeira delimitação possível é entender como *movimento* pessoas reunidas que *lutam*, cotidianamente, para assegurar seus direitos sociais mínimos. No caso do movimento de moradia, a luta é pelo *direito à moradia digna para pessoas de baixa renda*, sendo que *baixa renda* caracteriza famílias cuja renda mensal é entre zero e três salários mínimos. Segundo a bibliografia específica, as origens do movimento de moradia podem ser encontradas no final dos anos 1970 e início dos 1980, nas lutas de moradores de cortiços contra as altas taxas de água, luz e IPTU, e os despejos sem aviso prévio; e pela regulamentação de loteamentos (Bloch, 2007: 85; Ros Rossetto, 2003). Ocupações, manifestações, participação em conselhos e espaços de negociação com o Estado, eleição de representantes políticos institucionais (como vereadores), investimentos em ter boas relações com pessoas do governo, abaixo-assinados: todos são instrumentos de luta do movimento.

A afirmação do direito à moradia digna aciona um campo de conflitos – um tempo-espaço de desentendimento –, atualmente muito evidente nas disputas no centro da cidade de São Paulo. De um lado, propostas como a da Nova Luz<sup>21</sup>; reintegrações de posse em ocupações de imóveis ociosos; expulsão dos moradores de rua do centro da cidade. De outro lado (o lado do *movimento*), propostas de ocupação dos imóveis vazios do centro, respaldados na função social da terra e na Habitação de Interesse Social (HIS)<sup>22</sup>; luta por maior participação da população nos espaços de decisão e debate sobre a política habitacional paulistana; preocupação com garantir outros direitos, intimamente relacionados à questão da moradia, como saúde, previdência e educação, à população.

Contudo, esses extremos são ideais. Ações, estratégias, horizontes e projetos são matizados: desde aqueles que reivindicam a construção de moradia na periferia com infraestrutura – isto é, afastam-se da luta pelo centro, ainda que muitas vezes façam a luta

---

21 Sobre o Projeto Nova Luz, ver a Contextualização e a Parte II desta dissertação.

22 A função social da terra e da propriedade está prevista na Constituição Federal; a definição de Habitação de Interesse Social pode ser encontrada no Estatuto da Cidade, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/LEIS\\_2001/L10257.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/LEIS_2001/L10257.htm) (acesso em 05/07/2012). Para uma discussão sobre o tema, ver Ros Rossetto, 2003; Rolnik, Cymbalista e Nakano, 2002.

no centro –, até os que reivindicam a reforma urbana, ou aliam a questão da moradia à luta anticapitalista; passando ainda pelos que reconhecem o movimento como demonstração de aprofundamento da cidadania e democracia.

Conheci *Movimentos*, como a União das Lutas de Cortiços (ULC), o Movimento dos Sem-Teto do Centro (MSTC), o Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC), o Movimento de Moradia do Centro (MMC), o Fórum de Cortiços, a Frente de Luta por Moradia (FLM), a União dos Movimentos de Moradia (UMM); percebi algumas lógicas de funcionamento, como o princípio de segmentaridade que aglutina organizações de bairro e *grupos de base* em Movimentos maiores, os quais, por sua vez, organizam-se em Movimentos regionais, nacionais e internacionais; conheci lideranças (assim chamadas e autoproclamadas, não necessariamente coincidentes). Mas, sobretudo, percebi que as pessoas transitam. E que essas chamadas organizações funcionam sobretudo como aportes situacionais dessas pessoas.

Há dois grandes Movimentos que funcionam como entidades articuladoras<sup>23</sup> dos Movimentos de moradia que atuam na cidade de São Paulo – a União dos Movimentos de Moradia (doravante União)<sup>24</sup> e a Frente de Luta por Moradia (doravante Frente)<sup>25</sup> –; elas, por sua vez, integram outros Movimentos nacionais ou internacionais e, ao mesmo tempo,

---

23 Entendo por entidades articuladoras as entidades que congregam diversos Movimentos, os quais, por sua vez, são geralmente compostos por associações de bairro ou *grupos de base*.

24 A UMM inicia como uma organização municipal que tem como objetivo agregar, conforme as lutas se intensificam, aqueles que participam das ocupações generalizadas no período; em 1992, porém, adquire caráter estadual e começa a desenvolver vínculos com a Central dos Movimentos Populares (CMP), de caráter nacional. Como entidade articuladora no nível estadual, a UMM organiza uma espécie de federação de entidades e Movimentos locais e regionais aglutinados em torno de lideranças políticas fortes e segmentadas espacialmente. Dentro de cada macro-região existem grupos menores, denominados *grupos de origem*, cujo referencial geográfico mínimo são os bairros em que atuam os coletivos menores: são as unidades elementares de toda a estrutura, e fortemente autorreferenciadas pelos próprios militantes. Atualmente, a UMM organiza-se internamente em *Movimentos* e *Secretarias*. Os *Movimentos* dividem-se entre Região metropolitana – a qual, por sua vez, divide-se em Capital, ABCD e Macro-Sudeste – e Interior – com as Macros Jundiaí, Campinas, Baixada e Sorocaba. Só na capital, a União congrega quinze *Movimentos* – os quais, por sua vez, aglutinam *grupos de base* e associações locais –, que somam, segundo dados oficiais da entidade, mais de vinte mil famílias cadastradas. Há coordenações de nível estadual e regional, bem como Secretarias que discutem temas transversais – como formação política, mulheres, LGBTT, juventude etc. A UMM integra redes nacionais (União Nacional Por Moradia Popular, Fórum da Reforma Urbana) e internacionais de luta pela moradia (Habitat International Coalition América Latina, Secretaria Latinoamericana Vivienda Popular, Rede Mulher e Habitat).

25 A Frente de Luta por Moradia foi criada em meados dos anos 2000, a partir da saída do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC) da União, por divergências quanto às formas de ação enfatizadas pela União. Sob um diagnóstico de que a União estava perdendo seu caráter de “luta”, isto é, tornando-se pouco combativa e aliada aos governos, o MSTC encabeçou a saída da União e a criação da Frente.

congregam Movimentos menores (de bairro ou regionais) em torno do que definem e compartilham como *direito à moradia digna para pessoas de baixa renda*. Enfatizando os movimentos que atuam no centro da cidade, a primeira organiza, dentre outros Movimentos, o MMC, a ULC e o Grupo de Articulação para Moradia do Idoso da Capital (GARMIC), e já fez parte dela o Fórum de Cortiços. Da segunda, faz parte o MSTC e já fez o MMRC. Atualmente, MMRC e Fórum de Cortiços organizam-se em outra entidade: a Central de Movimentos Populares (CMP)<sup>26</sup>.

Esses Movimentos atuam em conjunto na cidade e *no* centro, militantes de corpos a posto, ocupando imóveis ociosos e saindo às ruas em manifestações; e *para* o centro, ou visando o centro, isto é, disputando programas e políticas públicas para que famílias de baixa renda tenham direito a morar dignamente no centro da cidade. Embora essas entidades sejam importantes no cenário político municipal e estadual, elas não aglutinam todos os Movimentos, isto é, estar vinculado a elas não é condição *sine qua non* para fazer parte do movimento de moradia. Há pessoas e Movimentos (como o MMRC e o Fórum de Cortiços) que não integram nem a Frente nem a União, mas nem por isso deixam de fazer ações conjuntas com ambas nem de disputar e reivindicar políticas públicas, e fazem ou podem fazer parte do *movimento*, do movimento de moradia.

O que fiz nos parágrafos precedentes, segundo minha proposta de não fazer uma “história do movimento” nem considerá-lo passível de escrutínio, foi apresentar alguns elementos fundamentais para compreender as relações que o definem enquanto *movimento* e *Movimentos*. Essa orientação levou-me a não tentar preencher o conceito “movimento social” de significação, mas abandoná-lo, a princípio, enquanto conceito analítico, em prol da percepção e descrição de relações. Decidi eleger um ponto de partida que me permitisse perceber relações, relações em ação, relações em pauta e em intenção em meio ao *campo* que me ia cada vez mais se desdobrando. Evidentemente, o estabelecimento de “movimento social” enquanto conceito operante engendra já múltiplas relações, mas meu interesse foi

---

26 A Central de Movimentos Populares (CMP) é entidade nacional e foi criada em 1993, com o intuito de reunir movimentos sociais que lutavam por distintos direitos: de mulheres, de negros, de moradia. A questão da moradia é, atualmente, a mais candente na CMP, cujos militantes são muito próximos ao Partido dos Trabalhadores (PT) e têm boas relações com pessoas “do governo”. Recentemente, a Frente entrou para a CMP, o que faz cair por terra uma leitura apressada de que a União seria mais “próxima dos governos” e a Frente, mais “autônoma”.

ver como relações que compõem o *movimento* são construídas e operam. Era preciso, enfim, um ponto de partida, um n[ó] central que tivesse algo a ver com o universo evocado – ainda que em certo grau intuitivamente – pela expressão “movimento social”.

Não foi preciso muito esforço. Enquanto essas inquietações apareciam e se alimentavam, eu mantinha contato com aquele que me levava para dentro do que viria a ser esse nó central: respectivamente, Nelson e a ocupação Mauá<sup>27</sup>.

Conheci Nelson há mais de três anos atrás quando, envolvida em pesquisas do hoje Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva (NEPAC/Unicamp), acompanhei uma entrevista feita com ele<sup>28</sup>. Era uma entrevista semi-estruturada, para uma pesquisa cujo objetivo era estabelecer nexos entre movimento de moradia e Estado. Nelson recebeu-nos na ocupação Mauá. Era a primeira vez que eu adentrava uma ocupação – e só fui entrar de novo no final de 2011. Eu quase que nada disse, encantada com aquele novo universo que se me descortinava tão bruscamente.

Coincidentemente, quando do início do meu trabalho de campo durante o mestrado, a primeira atividade que acompanhei, a convite do próprio Nelson, foi uma *atividade de formação* do MMRC – a qual, inclusive, ocupa parte desta dissertação. Naquele dia, ele fez uma longa fala mesclando sua trajetória à do MMRC e falou também da importância de se registrar a memória das lutas e do Movimento. Daí foi um pulo para conhecer a Mauá e passar a frequentá-la. Na verdade, o que eu fiz foi seguir o Nelson: ia a todas as reuniões e em todos os atos de que ele participava, almoçávamos juntos, tomávamos cerveja, enfim, íamos constituindo, também nós, uma relação que ora expandia ora esbarrava nos limites de pesquisa. Estar “perto” oscilava com estar “fora” e estar “dentro” (Comerford, 1999). Algumas situações foram emblemáticas. Enquanto eu seguia Nelson, a primeira notícia: às vésperas da ocupação completar cinco anos, o proprietário do prédio da Mauá reabriu um processo antigo e já cumprido, exigindo a reintegração de posse do imóvel. Numa acalorada assembleia extraordinária na Mauá, fui convidada a *fazer uma fala* de apoio ao *movimento*, e minhas palavras não foram senão viscerais: éramos companheiros, eu os admirava, naquela *luta* que era *deles* mas era também *nossa*. “Estudante”, “apoiadora”,

---

27 Discutirei os sentidos de “ocupação” na Contextualização e falarei sobre a Mauá nas partes I e II.

28 Essa entrevista foi feita por Karin Blikstad, então mestranda e atualmente doutoranda em Ciência Política na Unicamp, e fazia parte de um projeto de pesquisa desenvolvido então pelo NEPAC.

“companheira”: era assim que se referiam a mim, termos que ora respeitavam fronteiras, ora as nublavam. Como quando Nelson, durante uma reunião da CMP, cochichou no meu ouvido, após ter sido indicado para compor um comitê contra os despejos causados pelos megaeventos vindouros (a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016) se eu poderia assumir o compromisso – ele já tinha aceitado – de ajudá-lo, isto é, integrar o Comitê junto com ele. Finalmente, outro tipo de envolvimento que se deu concomitantemente a esta pesquisa foi o I Curso de Formação, organizado pelo NEPAC, pelo Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos e por alguns Movimentos de moradia; participei, enquanto integrante do NEPAC, de todas as etapas – da formulação à execução do curso, cujos quatro encontros foram quinzenais e aconteceram aos sábados de maio e junho de 2012.

O que se seguiu da notícia da liminar de reintegração de posse foi o estopim para, ao me deixar levar pelo campo, *perceber* a Mauá – e não *optar* por ela – como o nós central, ou o ponto de partida do desvelamento de relações do universo que a envolvia, ou de seu contexto, na acepção de Dilley:

(...) contextos são conjuntos de conexões construídas como relevantes para alguém, para alguma coisa ou para um problema particular e este processo produz uma explicação, um sentido, uma interpretação para o objeto conectado. O contexto, ou enquadramento, também produz uma disjunção entre o objeto de interesse e suas imediações, por um lado, e aquelas características que são excluídas e vistas como irrelevantes, por outro. (Dilley, 1999: 2)<sup>29</sup>

Importante ressaltar, por fim, que não pretendo esgotar nem constituir um *fac-símile* das relações deste universo, por ser, ele próprio, passível de expansão e contenção.

À luz de tudo o que foi dito, penso que uma boa resposta para a questão sobre o que dizer sobre movimentos sociais na antropologia possa ser: diante do reconhecimento do movimento social como ator heterogêneo, que contém multiplicidades e disputas de

---

29 No original: “(...) context are sets of connections construed as relevant to someone, to something or to a particular problem, and this process yields an explanation, a sense, an interpretation for the object so connected. The context or frame also creates a disjunction between the object of interest and its surroundings on the one hand, and those features which are excluded and deemed as irrelevant on the other”.

sentido, resta-nos entender como ele se constitui uma coletividade – entendendo a coletividade como contenedora de diferenças, segmentaridades e circunstâncias. *O que está sendo dito, como está sendo dito, e o que isso significa?* pode ser o reposicionamento da questão. Ainda que tenhamos de, vez ou outra, usar, como Sophia de Mello Breyner Andresen, os versos de circunstância, como “espécie de armas brancas a serviço de causas que os ultrapassam” (Arêas, 2004: 24); talvez a primeira arma branca, circunstancial, tenha já sido eleger os movimentos sociais e sua constituição como coletivo como objeto de pesquisa – verso de circunstância que abriu caminho para essas reflexões e reposicionamentos do problema.

### **Ecos antropológicos**

Ao apresentar, acima, o problema do “movimento social”, indiquei a urgência dos conceitos etnográficos, frutos de trabalho de objetificação antropológica. Em 1958, Claude Lévi-Strauss proferiu um discurso intitulado “O campo da antropologia”, em que define a antropologia como um setor da semiologia, responsável pelo estudo do significado – ou, melhor dizendo, das relações entre o significado, o significante e o símbolo. Lévi-Strauss recupera a semiologia de Peirce e suas tríades analíticas (sendo a mais conhecida a tríade *representamen* (ou signo) – objeto (referente) – interpretante)<sup>30</sup> para amparar a questão orientadora do trabalho do antropólogo: *o que significa* aquilo que se observa? O que significam um sistema de crenças, uma forma de organização social, as relações estabelecidas num universo em constante constituição?

Ao elencar essa questão como orientadora da antropologia, implicitamente está-se elencando também como central a questão da referência. Porque ao se perguntar *o que significa*, é fundamental explicitar o complemento: o verbo significar é transitivo direto e indireto, isto é, algo significa algo *para alguém*. Seja, portanto: [*o que significa o observado*] *para quem?* a explicitação da questão. A resposta à explicitação – horizonte da

---

30 Segundo Peirce (1978): “Signo, ou *representamen*, é algo que, sob um certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo melhor desenvolvido. Ao signo, assim criado, denomina interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu objeto.”

antropologia, portanto – poderia ser ao mesmo tempo: para si e para o Outro. Para o antropólogo e suas referências de mundo, e para o mundo tornado objeto de pesquisa, recortado pelo antropólogo.

Além disso, há outro desdobramento da questão acima explicitada que não a precede, mas a endossa, por outro ângulo. É a questão expressa por Foucault (2002) acerca das condições de possibilidade da *epistémê*:

[A] partir de quê foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. (Foucault, 2002: xviii)

Um procedimento para desvelar (ou revelar-propor) o significado para si fazendo jus à complexidade do *representamen* para o Outro é – e lembro, novamente, a mesma citação de Borges (2003: 11) – através de “constructos teóricos de dupla valência, que encontram sentido, a um só passo, na teoria nativa e (...) na teoria antropológica”. Esses constructos são signos do modo de vida local e, ao mesmo tempo, frutos de um trabalho de objetificação (por parte da antropóloga).

Esse trabalho de objetificação é necessariamente um trabalho de tradução. Lembremos Roy Wagner (2010), quando escreve que o estudo da cultura é sempre o estudo das culturas presumidas. É o estudo de uma cultura inventada, o estudo de uma cultura *como se* ela existisse, por alguém pertencente a uma outra também inventada cultura. Desse modo, é justamente o princípio de tomar a cultura enquanto *presunção* que constrói um mínimo comum para que seja possível a comunicação entre ambas as culturas – ambas as invenções. “Nativos” e antropólogos igualam-se na condição de inventores; essa condição compartilhada torna possível o trabalho do antropólogo como objetificação-tradução<sup>31</sup>. O ato de invenção é o ato de traduzir a cultura estudada nos termos da cultura do antropólogo,

---

31 Utilizei o termo *cultura* porque é ele o utilizado por Wagner; é ele o termo inventado tanto por antropólogos como nativos – é ele o *barraco*, a *invasão*, o *lote*, o *tempo de Brasília* de Borges (2003).

o uso que [o antropólogo] faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que “traduz” um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador. (Wagner, 2010: 36)

Assim, Wagner afirma que as analogias, fruto da invenção das culturas pelo antropólogo, pertencem, simultaneamente, a duas distintas províncias de sentido (ou dois reinos distintos de significado): a da cultura inventada de si e a da cultura inventada do Outro. As analogias só existem em função da urgência da comunicação enquanto trabalho antropológico, ou seja, a comunicação exige elementos que transitem entre distintas províncias de sentido, o que supõe a não-incompatibilidade entre diferentes modos de fazer sentido. Cito novamente:

Toda expressão dotada de significado, e portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. (Wagner, 2010: 76)

Ainda n'*A invenção da cultura* (2010), Wagner nos diz que “[a antropologia busca] entender por meio da noção de cultura tanto sua [do homem] singularidade quanto sua diversidade” (Wagner, 2010: 28). Wagner retoma a moralidade como responsável pela criação da noção de totalidade, e a força moral a que Wagner se refere e na qual repousa e é segura a ideia de coletividade é a *metaforização*.

A ideia da moralidade enquanto criadora da coletividade não é nova no campo das ciências sociais. Tambiah (2006) recupera Lévy-Bruhl quando este sugere a causalidade enquanto *uma* forma de racionalidade (a da ciência moderna), e expressa o nexos entre moralidade e coletividade com outra formulação, a saber, entendendo a causalidade enquanto forma dominante de atribuir sentido a ações e relacionar meios e fins. Se a causalidade busca relacionar meios e fins é porque, com o perdão da obviedade, estes estão

cindidos. Tal cisão, entre meios e fins, segundo uma tradição epistemológica – na qual situo Weber, Horkheimer e Benjamin, dentre outros – é componente fundamental da racionalidade instrumental<sup>32</sup>, que prevê a ação racional cujos fins não são determinados pelo sujeito.

Essa forma de razão é dotada de um sentido próprio e muito específico: o da desistoricização. Inspiro-me em Marx (2010), quando escreve que o produto do trabalho torna-se estranho ao trabalhador e destituído de história perante todos os envolvidos na cadeia da produção e do consumo. Ou seja, o trabalhador não tem o domínio do produto em sua inteireza, mas apenas repete incessantemente sua função, uma etapa dentre várias na linha de produção de um objeto final:

O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se não fosse seu próprio, mas de um outro, como se não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (Marx, 2010: 85)

A desistoricização da existência, dos produtos, das relações entre os homens e dos resultados delas a que estou me referindo aqui tende a gerar abstrações e transformar a história em natureza: naturalizar produtos de consumo, objetos de desejo, sentimentos de mundo. Essa desistoricização é perversa e também sutil, porque não é anunciada, mas pressuposta. É escamoteada, porquanto velada, por instituições, pessoas e formas de pensamento que corroboram na manutenção de um *status quo* de desigualdades.

Entretanto, outras objetificações – em contextos que não os da vida orientada pelo capital – são possíveis. Ao tratar da antropologia, Roy Wagner escreve: “a antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos nos ajustando como “cultura”, mais ou menos como o psicanalista ou o xamã exorcizam as ansiedades do paciente ao objetificar sua fonte” (Wagner, 2010: 35). Nessa frase, ele nos indica outros processos de objetificação: o performado abertamente, pelo antropólogo, no interior de seu campo disciplinar, e o performado pelo xamã e pelo psicanalista.

---

32 Como conceituada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* (1985) e por Horkheimer em *Eclipse da razão* (1976).

Assim, quando se trata da desistoricização orientada pelo capital, é possível afirmar que, nesse ínterim, historicizar seria um processo de subversão para suplantar objetificações e naturalizações. A historicização contraposta a esse processo de desistoricização teria como orientação, suponho, uma moral reconhecida publicamente como justa. Por outro lado, quando olhamos para o trabalho do antropólogo e percebemos que ele também é feito de objetivações, tal objetivação justifica-se – e, mais que isso, é desejável – enquanto não priva o antropólogo de se reconhecer no produto final de seu trabalho, nas suas analogias e na sua expressamente intencional invenção.

Reconhecer o desvelamento do significado enquanto trabalho do antropólogo está presente também nos escritos de Marilyn Strathern (2006). Entretanto, a autora pondera:

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. (...) Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. (Strathern, 2006 [1988]: 33)

Daí advém uma encruzilhada, desafio antropológico: situar os construtos analíticos na sociedade que os produziu mantendo a complexidade do conceito nativo ao qual ele se refere exige a comparação entre mundos distintos – quiçá incomunicáveis? – que operam com categorias de organização de mundo e lógicas distintas umas das outras. Uma das mais pungentes é a antinomia indivíduo-sociedade, como aparece na tradição (ou no mundo) ocidental. Strathern lembra que as pessoas vistas sob o signo do indivíduo são conceitualmente imaginadas como “distintas das relações que as unem” (2006: 40); relações estas que formariam a sociedade:

A “sociedade” é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irreduzivelmente singulares. (Strathern, 2006: 40)

As pessoas melanésias, por outro lado, são concebidas tanto como indivíduos quanto como divídus: são as próprias pessoas “os compósitos das relações que as produzem” (Strathern, 2006: 40-41). Em *Do kamo*, já Maurice Leenhardt (1979), ao estudar a Melanésia, percebera uma noção de pessoa diferente da nossa. Recorreu a Lévy-Bruhl e sua noção de *participação* para indicar o que depois Strathern refina como a noção de divídus. Na noção de Leenhardt (1979), por meio de uma pluralidade de nomeações, ou relações, percebe-se como a pessoa melanésia se configura num encontro entre afetos individuais, grupos sociais e pensamentos (míticos ou não). A pessoa melanésia se manifesta em todos esses meios e é por eles mantida, configurando-se como *participativa*.

Eu disse, antes, que Tambiah faz uma recuperação de Lévy-Bruhl que sugere a causalidade enquanto uma forma de racionalidade. Também disse que as analogias, como propostas por Wagner (2010), só existem em função da urgência da comunicação enquanto trabalho antropológico, isto é, a comunicação exige elementos que transitem entre distintas províncias de sentido. Vou me deter, agora, nesse segundo ponto. Emprestei a expressão “províncias de sentido” do próprio Tambiah, que se refere a ideias de Lévy-Bruhl. O mote do que Tambiah chama do “debate iniciado por Lévy-Bruhl”<sup>33</sup> é que a “mentalidade primitiva” (o termo é de Lévy-Bruhl) não deveria ser considerada como primeva nem como uma forma patológica da moderna mentalidade civilizada, mas sim como uma manifestação de processos e procedimentos do pensar que seriam, como um todo e de uma forma geral, diferentes das leis que governam o pensamento científico lógico racional moderno. As representações coletivas do pensamento pré-lógico preconizado por Lévy-Bruhl não engendraram regras semelhantes àquelas seguidas pela lógica moderna, tais como as leis de contradição e as regras de dedução e prova.

Ainda segundo Tambiah (2006), Lévy-Bruhl propôs substituir a ideia de que o pensamento primitivo seria irracional ou teria se equivocado na aplicação das leis do pensamento pela ideia de que ele teria suas próprias características de organização, também dotado de coerência e racionalidade. Estas características organizatórias fundavam-se nas “leis de participação”. *Participação*, segundo Lévy-Bruhl, significava uma associação

---

33 Em Tambiah, 2006, especificamente no Cap. 05, *Multiple orderings of reality: the debate initiated by Lévy-Bruhl*.

entre pessoas e coisas, como ocorre no pensamento “primitivo”, a tal ponto de atingir identidade e consubstancialidade. O que o pensamento ocidental consideraria como aspectos de realidade logicamente distintos, o “primitivo” seria capaz de fundir numa única unidade mística<sup>34</sup>. Assim, a participação seria uma outra província de sentido, um outro reino de significado; causalidade e racionalidade não seriam equivalentes; a causalidade seria apenas *uma* forma possível de dar sentido ao mundo e organizá-lo.

Em suma, uma das principais asserções de Lévy-Bruhl, segundo Tambiah, é que a lógica da mentalidade mística e a da mentalidade lógico-racional coexistem, na humanidade, em todo lugar, embora seus pesos e importância possam diferir de modo ocasional<sup>35</sup>. É essa ideia de que as sociedades contêm distintas províncias de sentido e que os grupos sociais e as pessoas podem habitá-las circunstancialmente e transitar por elas que desejo reter da leitura de Lévy-Bruhl por Tambiah.

Ideia semelhante aparecia já em *Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands*, de Malinowski (1916), quando este percebeu, em campo, que entre os nativos de Kiriwina, a morte era um ponto de partida para dois destinos, independentes entre si, porém, concomitantes, para o morto no além [*afterlife*]. Cada um desses destinos tinha como princípio orientador um tipo de entendimento da forma do espírito do homem morto.

---

34 Nesse sentido, uma horda australiana não “possui” sua terra, de acordo com nossos termos de propriedade, simplesmente porque sequer há a possibilidade de conceber terra e horda como passíveis de separação. Quando um bororo se declara arara, é exatamente isso que ele quer expressar: uma inexplicável identidade mística entre ele e o pássaro. Esse sentido de participação implica uma união física e mística; não é uma mera representação (metafórica). Na mente primitiva, a conexão entre causa e efeito é imediata, e, portanto, não há espaço para ligações mediadoras. (Tambiah, 2006)

35 É em relação a essa alegada co-presença que podemos inserir alguns pontos do diálogo entre Evans-Pritchard e Lévy-Bruhl, conduzido em 1934, alguns anos antes da publicação de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (2005b). Evans-Pritchard apontou o perigo da dupla seleção pela qual os selvagens são descritos inteiramente em termos de suas crenças místicas, ignorando muito de seu comportamento empiricamente observável no cotidiano; e os europeus, descritos inteiramente em termos de pensamento científico lógico-racional, quando tampouco eles habitam esse universo mental o tempo todo. Deveríamos evitar caricaturas tanto da mentalidade primitiva quanto da moderna, e não representar os ocidentais como pensando cientificamente o tempo todo, enquanto a atividade científica é exceção, e praticada em circunstâncias específicas. Ainda segundo Tambiah (2006), a crítica de Evans-Pritchard corrobora com a premissa malinowskiana de que devemos ser especialmente sensíveis a situações nas quais uma pessoa pode, num certo contexto, comportar-se de maneira mística, e então mudar, noutra contexto, para uma enquadramento prático, empírico e cotidiano da mente. Por exemplo, um grupo nuer que santifica seus ancestrais – num momento específico, esses objetos e seu espaço ao redor tornam-se sagrados e os espíritos dos ancestrais estão imanentes ali; mas fora do palco dos rituais, os mesmos objetos são tratados casual e factualmente. Portanto, parece que é esse contexto no qual atitudes sagradas são evocadas e em que ocorrem mudanças de código, que permanece para nós como principal fenômeno a ser interpretado. (Tambiah, 2006)

A principal forma é *baloma*. Depois de morto, o espírito *baloma* vai viver em Tuma, uma pequena ilha a noroeste de Trobriand, habitada também por nativos vivos e frequentemente visitada por nativos da ilha principal. Outra forma do espírito de um morto é *kosi*, e o destino de um *kosi* é uma existência curta e precária após a morte, perto da vila, assombrando o jardim do homem morto.

Essas duas formas de espírito, contudo, não são excludentes: não há os mortos cujos espíritos tomam a forma de *baloma* e aqueles que são *kosi*. O espírito de um homem morto é *baloma* e é *kosi*. Ambas as crenças existem e engendram dois princípios diferentes que coexistem. O pensamento melanésio, observa Malinowski, não é compartimentado nem opera com as mesmas lógicas e distinções nossas.

O cuidado comparativo feito por Malinowski encontra semelhança em Strathern: a atenção para a pessoa enquanto divíduo não quer dizer que o que ocorra seja uma mera inversão lógica dos *loci* de realização da unidade e da diferença (ou da diferenciação) em relação aos nossos<sup>36</sup>. O que ocorre, segundo Strathern, não pode ser uma mera inversão de significados dos termos porque as antinomias presentes “lá” e “aqui” (respectivamente, indivíduo/sociedade; divíduo/socialidade, *grosso modo*) fundam-se em princípios distintos. Princípios *ontologicamente* distintos, em que o que distoia é a relação fundamental entre os dois (ou, os quatro) termos (indivíduo, sociedade; divíduo, socialidade): a relação (de causalidade) que funda a cisão entre indivíduo e sociedade é uma relação de dominação. E é justamente por serem cindidos que a relação entre indivíduo e sociedade é fundamento; porque a causalidade é fundamento; porque a dominação é fundamento. Nesses termos, essa relação é ausente na Melanésia: “Seja o que for aquilo a que se refiram, as transformações fundamentais das culturas melanésias não dizem respeito a essa relação [de dominação]” (Strathern, 2006: 41).

Sendo assim, a comparação que Strathern propõe pode ser condensada no seguinte trecho da autora:

[Na Melanésia,] as formas específicas não provêm de formas generalizadas, mas de outras formas específicas. Disso se segue que esses mesmos contrastes internos não podem ser

---

36 “A intenção não é a de uma afirmação ontológica no sentido da existência de um tipo de vida social baseada em premissas que estejam numa relação inversa às nossas.” (Strathern, 2006: 45)

exteriorizados para incluir o “nosso” como mais uma versão para comparação, como se fosse um “terceiro” (industrialismo euro-americano/ formação capitalista/ economia mercantil/ cultura burguesa ou o que quer que seja alegado no interesse da argumentação da perspectiva do antropólogo ocidental). (Strathern, 2006: 490)

Strathern apresenta duas totalidades: a totalidade da estética melanésia e a da sociedade ocidental. Essas construções são, contudo, estratégicas. No capítulo denominado *Comparação*, de seu livro *O gênero da dádiva*, a autora mostra como tal totalidade melanésia não existe (“as formas específicas não provêm de formas generalizadas”), mas sim como a Melanésia é composta por diversas sociedades que se implicam umas nas outras (“...mas de outras formas específicas”). O grande trunfo dessa estratégia é mostrar como também o “Ocidente” é uma ficção, e como a existência dessa *ficção ocidente* significa, de uma perspectiva melanésia, “que existe um disseminado compartilhamento de convenções estabelecidas.” (Strathern, 2006: 491)

A referência a cada sociedade como totalidade (melanésia e ocidental) exprime a reflexão da autora sobre o fazer antropológico: imbricada pela ficção de totalidade ocidental, a prática antropológica tende a criar outras totalidades fictícias, que de nada são fiéis às realidades estudadas. Porquanto não-fidedignas, a criação dessas totalidades ao mesmo tempo permite e impossibilita a comparação. Permite porque constrói algo como uma base mínima de acordo compartilhada; impossibilita porque essa base é irreal, e a comensurabilidade à primeira vista criada é, na verdade, escamoteada: a base mínima de acordo compartilhada é, na verdade, o reflexo da forma de racionalizar típica do ocidente, a saber, a lógica da mercadoria, a vida orientada pelo capital.

Mas a autora assume os limites de sua prática, como fica claro quando escreve “ao esforçar-me por transmitir essa incomensurabilidade” (Strathern, 2006: 491) ou no trecho a seguir:

O resultado é que o conhecimento que eu produzo sobre as sociedades melanésias não é comensurável com a forma que o conhecimento assume lá. O fato de que minha argumentação opera através de inúmeras oposições e contrastes, por exemplo, é inescapavelmente um resíduo de uma lógica da mercadoria preocupada com o valor ou com

as relações entre coisas, inclusive conceitos abstratos. (Strathern, 2006: 491)

Ao esgarçar a exposição sobre a real incomparabilidade entre sociedades, Strathern também está assumindo sua posição como antropóloga que também vive numa sociedade ocidental, cujo ofício é comunicar a seus convivas qualquer coisa sobre outras formas de viver. No caso, a melanésia, cujas relações são “ocultadas em formas específicas – mentes, conchas, pessoas, casas de culto, hortas –, a fim de serem extraídas delas” (Strathern, 2006: 492). Ao revelar o processo de ocultamento e revelação existente na Melanésia e, simultaneamente, assumir-se como ocidental, o método comparativo de Strathern deixa entrever também uma inspiração melanésia para a vida ocidental – que, agora, a aproxima das feministas e também de Marx: “questionar a natureza das coisas.” (Strathern, 2006: 492)

Diferentemente de Strathern, e por outro lado, Louis Dumont (1985), em seu *O Individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, trabalha com a comparação entre dois modelos que apontam para dois modelos de oposição. Ele recupera a crítica de Mary Douglas à transposição descuidada entre constructos analíticos, por um lado, e realidades e processos, por outro (“Devemos desconfiar de quem quer que diga que existem duas espécies de pessoas, ou duas espécies de realidade ou de processo” (Douglas *apud* Dumont, 1985: 16)), e a rebate apontando a existência de dois modos de considerar um conhecimento: o modo que exclui o sujeito conhecedor e o que o inclui. São dois também os modelos de organização social que ele identifica e sobre os quais disserta: o holismo e o individualismo. Ele os esclarece, a partir das relações entre a díade indivíduo/sociedade, em seu *Léxico de algumas palavras chave*, ao final d'*O individualismo*:

Na configuração ideológica individualista, a relação do homem com as coisas (com a natureza, com o objeto) é valorizada, ao contrário da relação entre homens. O contrário é verdadeiro para as ideologias holistas. (Dumont, 1985: 279)

Assim, Dumont identifica dois tipos de princípios orientadores de sistemas: o

princípio hierárquico, presente nas castas da Índia, e o princípio igualitário, presente no individualismo (do “ocidente”) moderno. O autor escreve:

O universal só pode ser atingido na espécie através das características próprias, e sempre diferentes, de cada tipo de sociedade. Por que ir à Índia se não for para contribuir para a descoberta de como a sociedade ou a civilização indiana, por sua própria particularidade, representa uma forma do universal ou para saber em que consiste essa representação? Definitivamente, só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal. Só aquele que está apto a consagrar todo tempo necessário ao estudo de todos os aspectos da cultura indiana tem a oportunidade, em certas condições, de transcender finalmente e aí chegar a encontrar alguma verdade para o seu próprio uso. (Dumont, 1992: 52)

Discussões sobre as totalidades, sobre a relação entre indivíduo e sociedade, ou sobre uso de outro léxico semântico engendram discussões de método. Em *Anthropology is not ethnography*, Ingold (2008) apresenta dois métodos que se erigiram em contraste no campo disciplinar antropológico: o nomotético e o ideográfico. O método nomotético, defendido por Radcliffe-Brown, por um lado, baseava-se em um tipo de comparação para elaboração de generalizações possíveis, por meio da observação empírica. O método ideográfico, de inspiração histórica, defendido por Kroeber, almejava o conhecimento do geral através da documentação do passado e do presente de um particular. (Ingold, 2008). Ingold sumariza as distinções entre os métodos em dois termos: a integração descritiva, em referência ao método ideográfico, e a integração teórica, relativa ao método nomotético. Esses métodos distintos dizem respeito, fundamentalmente, a entendimentos diferentes da relação entre o particular e o geral e, portanto, a um entendimento diferente do que seria (ou de como lidar com) a *totalidade* no campo da Antropologia. Ainda segundo Ingold, a integração descritiva preveria a descrição de fenômenos existentes numa experiência imediata, num mundo contínuo e coerente em que a integração é ontologicamente precedente à decomposição analítica, enquanto a integração teórica entenderia o mundo como uma multidão de particulares, de ações e interações humanas cujos nexos e características gerais só podem ser abstraídas pelo analista.

Ao questionar, contudo, a própria noção de tempo e de história, isto é, ao lembrar que não é o tempo cronológico que define a história, Ingold embaça a então nítida diferenciação entre os dois métodos, ao recusar os princípios que estão por trás da distinção. Em uma palestra, ele diz que a descrição do antropólogo é a de um momento, num processo infinito, e continua:

Nesse momento, entretanto, está comprimido o movimento do passado que o trouxe à tona, e na tensão dessa compressão repousa a força que o impulsionará ao futuro. É esse enlace entre um passado generativo e um futuro potencial no momento presente, e não a localização desse momento em uma cronologia abstrata, que o faz histórico. (Ingold, 2008: 74)<sup>37</sup>

Assim, Ingold reivindica um modo descritivo que recuse a distinção entre o descritivo e o teórico, entre o nomotético e o ideográfico. Ele trabalha com o princípio de que todo ato de descrição implica um movimento de interpretação. A recusa dessa separação tem por trás um entendimento de totalidade enquanto processo e, portanto, (nos termos do próprio Ingold), *open-ended*. É por isso que, ainda segundo Ingold (2008), um método que proponha desmembrar a totalidade para estudar fragmentos isolados e depois juntá-los (a integração teórica) é um método que deixa de lado a *vida*, ou a totalidade dos fenômenos – sendo impossível recuperá-la.

Malinowski (1916) apresentara um posicionamento semelhante. Ele conta, em *Baloma*, que, embora tenha tomado para si enquanto regra fundamental da pesquisa de campo a coleta de fatos puros, sem interpretações, percebeu ser fundamental a interpretação que busca leis gerais para um entendimento da totalidade pesquisada. Sem isso, corre-se o risco de redundar num mero colecionar exotismos. Segundo Malinowski, o trabalho de campo é a interpretação do caos que é a realidade social, subordinando-a a regras gerais. Assim como Ingold, ele se preocupa em não perder a dimensão da *vida*. Para tanto, sua proposta metodológica é proceder com o ordenamento, a classificação e a interpretação *em*

---

<sup>37</sup> No original: “In that moment, however, is compressed the movement of the past that brought it about, and in the tension of that compression lies the force that will propel it into the future. It is this enfolding of a generative past and a future potential in the present moment, and not the location of that moment in any abstract chronology, which makes it historical.”

*campo*, com referência à totalidade orgânica da vida social nativa<sup>38</sup>.

Em Strathern, também podemos identificar uma preocupação semelhante a isso que Ingold chama de *vida*. Seus cuidados metodológicos, como situar os constructos analíticos na sociedade que o produziu e a apresentação das formas fundamentais melanésias como regidas por outro princípio organizativo – ontologicamente distinto do nosso – parecem ser expressões do anseio em não se esquecer de que se está falando da *vida* de um povo. Finalmente, suas construções de totalidades-ficções parecem ser as estratégias para que (também) não nos esqueçamos disso.

Finalmente, lembro aqui outro autor que, pode-se dizer, preocupa-se com isso que estou chamado de *vida*, isto é, a totalidade que não se desmembra (senão se perde) e cujo elemento de centralidade é percebido em campo: Victor Turner. Entre os Ndembu, Turner (1968) dá centralidade justamente ao que percebe como central para eles: o conflito entre a matrilinearidade e a virilocalidade. Ambos os princípios são fundamentais da *vida* Ndembu e, do conflito entre eles, emergem os dramas sociais. Podemos fazer o exercício de que, analogamente, Malinowski percebe o *kula* enquanto central na vida em Trobriand e dá a ele, enquanto instituição e prática, centralidade em sua monografia *Argonautas do Pacífico Ocidental*; ainda, em *Baloma*, percebe os *baloma* e os *kosi* enquanto fundamentais e coexistentes na Melanésia. A relação entre *baloma* e *kosi* é independente e não excludente, o que reforça o argumento da leitura de Levy-Bruhl por Tambiah, acerca da possibilidade de habitar e transitar por distintas províncias de sentido.

A antropologia não é um estudo *dos* objetos de pesquisa, mas *com* eles. As questões levantadas por esses encontros são postas *no* mundo e *com* o mundo. Ingold continua sua proposta da antropologia como modo inquisitivo de estar-no-mundo, de estar *com*. Mas isso não significa que a antropologia seja uma arte da descrição. A antropologia proposta por Ingold é uma arte de *correspondência*, calcada no diálogo participativo (Ingold, 2011: 241). O antropólogo escreve para si, para os outros, para o mundo, ao mesmo tempo em que também faz parte desse mundo e, “nesse sentido, as observações do antropólogo respondem à sua experiência da habitação” (Ingold, 2011: 241)<sup>39</sup>.

---

38 No original: “(.) the ordering, the classifying, and interpreting should be done in the field with reference to the organic whole of native social life”. (Cap. VIII)

39 No original: “In this sense, the anthropologist's observations answer to his experience of habitation.”

Essa breve retomada desses autores justifica-se para endossar a ideia de que existem distintas províncias de sentido e é possível habitá-las circunstancialmente e transitar por elas. Tanto esse habitar quanto esse transitar podem ser notáveis no *movimento* – incluo aí, inclusive, o Estado, como possibilidade imanente ao *movimento*, quer como interlocutor, quer como instância participativa<sup>40</sup>. Mais ainda: ocupação de imóveis ociosos e protestos, e participação em espaços institucionais, à parte serem práticas contraditórias ou não, são coexistentes. Isso não significa uma esquizofrenia nas relações situacionais, mas sim uma existência tanto de lógicas orientadas pela causalidade como de lógicas semelhantes à da participação (no sentido lévy-bruhliano recuperado por Tambiah, de identidade e consubstancialidade). Goldman (2000), em seu estudo sobre as relações entre o movimento negro de Ilhéus e o processo das eleições municipais, afirma que “as lógicas postas em ação não são nem extrínsecas (...) nem simétricas. Elas coexistem, se interpenetram, se subordinam, se opõem e se compõem (...)” (Goldman, 2000: 328). Tudo isso, talvez, conforme algo como a “lógica da luta”, no *movimento*, que incorporaria práticas como a ocupação de imóveis ociosos e a participação em espaços institucionais. A “lógica da luta” incorporaria tanto o “tempo da política” como o “tempo da urgência”, como propõe Blikstad (2012) e, do meu ponto de vista, é uma tentativa de não ceder a interpretações ou análises dicotômicas do estudo envolvendo “movimentos sociais”.<sup>41</sup>

---

40 Utilizo o termo “participativo” com sua dupla valência: a de estar de corpo presente (e, possivelmente, ter poder de fala no espaço público) e a de compartilhar identidades não-excludentes.

41 Por motivo de escopo do trabalho, restringi-me a problematizar teoricamente, nesta Introdução, a dicotomia indivíduo-sociedade. Simetricamente, há uma outra dicotomia que também deve ser problematizada: a sociedade-Estado. Acredito que etnograficamente ela, ao longo das próximas páginas, aparecerá desafiada e nuançada. De qualquer modo, é à negação dessa dicotomia que me refiro quando entendo o Estado como um elemento também “imanente” ao movimento. Porém, um esforço de revisão bibliográfica ainda é necessário, especialmente para não correr o risco de uma leitura apressada que reproduza dicotomizações e entenda o “movimento social” como dinâmico e o Estado como monolito. Esclarecer isso será objetivo de um trabalho futuro.



## CONTEXTUALIZAÇÃO

### Ocupar: vias

Entender a coletividade sem espaço para contemplar a diferença tem seus riscos fundamentalmente conservadores e autoritários, tanto teóricos quanto políticos. Não são menores, contudo, os riscos e falácias decorrentes da proclamação de uma pluralidade desenfreada. A pergunta que nos fica é: qual é o limite? Qual é o limite político em que a alteridade esbarra, ou qual o limite que restringe e questiona a prática do poder? E qual o limite teórico para se pensar totalidades e pluralidades sem os riscos do conservadorismo e do relativismo sem rigor?

Doreen Massey (2000) parte do diagnóstico da compressão do tempo-espaço e do efeito desse fenômeno no sentido de *lugar*, o qual se tornaria necessariamente reacionário (cf. Zukin, 2000), uma vez que falar em *lugar* implicaria necessariamente na construção de identidades singulares e essenciais, construídas de maneira introvertida e sob a exigência de fronteiras e de um uso específico da memória. Ao rejeitar, contudo, a possibilidade de *lugar* ter seu sentido exclusivamente reacionário, a autora preocupa-se em propor uma noção alternativa de lugar, e escreve que “o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num *locus* particular. Trata-se, na verdade, de um lugar de encontro” (Massey, 2000: 184).

Essa noção de lugar é uma noção extrovertida, isto é, não-ensimesmada, que inclui o reconhecimento da existência de Outros e das ligações de um lugar com um mundo além de si. Nas palavras da autora, é uma noção que “integra de forma positiva o local e o global” (Massey, 2000: 184). Essa integração, explicita a autora, não significa “fazer conexões ritualísticas com o “sistema mais amplo” – as pessoas na reunião de bairro que trazem à tona o capitalismo internacional toda vez que se tenta discutir sobre coleta de lixo – e sim de que há relações reais com conteúdo real – econômico, político e cultural – entre qualquer local e o mundo mais amplo em que esse local se situa” (idem, *ibid.*).<sup>42</sup>

---

42 Podemos entender o reconhecimento da existência de Outros com maiores ou menores graus de semelhança e diferença entre os Outros e o nós (ou o si). A noção de lugar de Massey encontra ecos e limitações nas observações de Loera (2006), que nota, durante sua pesquisa no MST, ser difícil, para os

Prefiro expandir um pouco a expressão “relações reais” e não entender como “real” o que se opõe à ficção. Deleuze (1985) afirma que “o que se opõe à ficção não é o real, não é a verdade que é sempre a dos dominantes ou dos colonizadores, é a função fabuladora dos pobres, na medida em que dá ao falso a potência que faz deste uma memória, uma lenda, um monstro”. A função fabuladora é recuperada de Bergson e atualizada por Deleuze como uma potência criadora da mundos. Em *Bergsonismo*, Deleuze recupera a principal divisão bergsoniana: entre duração, dimensão portadora das diferenças de natureza, e espaço, dimensão que contempla apenas diferenças de grau. A duração é, em si, uma multiplicidade e, portanto, ao dividir-se, pode mudar de natureza: daí as duas dimensões aparentemente paradoxais, mas presentes na noção bergsoniana (à luz de Deleuze) de duração: continuidade e heterogeneidade.

Consideremos essa afirmação: as coisas duram. Dirá Deleuze: “Se as coisas duram, ou se há duração nas coisas, é preciso que a questão do espaço seja retomada em novas bases, pois ele não será mais simplesmente uma forma de exterioridade, uma espécie de tela que desnatura a duração (...); será preciso que ele próprio seja fundado nas coisas, nas relações entre as coisas e entre as durações (...).” (Deleuze, 1999: 37-38). Nesta dissertação, apresentarei uma constelação de relações possíveis, reconhecendo também minha faculdade de fabulação e minha própria duração – que, “tal como eu a vivo (...), serve de revelador para outras durações que pulsam com outros ritmos, que diferem por natureza da minha” (Deleuze, 1999: 23).

## **Resistências, reivindicações, prefigurações**

“I would prefer not to.” A frase incessantemente repetida por Bartleby, personagem de Herman Melville em *Bartleby, the Scrivener: a story of Wall Street* (1853), sumariza a resistência passiva do escrivão, que teve seu nome transformado em expressão: *Bartlebism* (em inglês, ou Bartlebismo, em português) caracteriza justamente a resistência passiva e

---

acampados, pensar o MST fora dos espaços do acampamento. “O movimento se traduz para eles através das práticas cotidianas do dia a dia do acampamento e não além dele” (Loera, 2006: 53, nota 21). Mas, por outro lado, pode ser justamente por estar imerso em muitos mundos, ou seja, por constituir-se também enquanto Outro, que o MST encontra essa possibilidade de se fazer coletivo. Por outro lado, ainda, essa mesma coletividade impõe limites nos quais a comunicação com outras coletividades possíveis esbarra.

insistente, que escancara absurdos e incongruências pela repetição, pela permanência, pela disposição em não ceder. Uma recusa e uma afronta à melancolia vivida até então<sup>43</sup>. Zizek, em seu livro *A visão em paralaxe* (2008), faz alusão à postura de Bartleby como a figura-chave de uma nova política, que se move da política de negação, resistência e protesto – parasitárias do que negam – a uma política que abre um novo espaço fora tanto de sua posição hegemônica como de sua negação. Uma política que, talvez, não seja pensada em termos de “meios” e “fins”.

A edição de dezembro de 2011 da revista *Time*, que elegeu “O manifestante” [*The protester*] como a pessoa do ano, também faz referência ao *Bartlebism*. O editorial da respectiva edição começa, modelarmente, com a seguinte frase: “A história frequentemente emerge somente em retrospecto. Os eventos tornam-se significativos apenas quando lembrados” (*Time*, 2011)<sup>44</sup>. E segue, reconhecendo no vendedor de frutas tunisiano que ateou fogo em si mesmo em praça pública o estopim para derrocadas de ditaduras na Tunísia, no Egito e na Líbia, e para abalar os regimes na Síria, no Iêmen e em Bahrein. O mesmo espírito de dissenso, afirma, teria estimulado mexicanos a se manifestarem publicamente contra os cartéis do tráfico de drogas; gregos a marcharem contra seus líderes; americanos a ocuparem espaços públicos para protestarem contra a má distribuição de renda; russos, contra uma autocracia corrupta. A seguir, o editor questiona-se: haveria um ponto mundial de inflexão devido à frustração? Porque – ele argumenta – parece que “já chega!” é a palavra de ordem comum em todos esses lugares.

Depois de 1989, com o ensaio de Fukuyama declarando o “fim da história”, que a humanidade teria atingido com triunfo o auge do liberalismo, o mundo observaria, de acordo com a reportagem escrita por Kurt Andersen que se segue ao editorial, um aumento nos padrões de vida. “O crédito era fácil, a complacência e a apatia cresciam, e os protestos nas ruas pareciam manifestações emotivas e sem sentido – obsoletas, excêntricas, equivalentes à cavalaria numa guerra em meados do século XX.” (*Time*, 2011)<sup>45</sup>. Evidentemente havia exceções – que confirmariam a regra –, como os protestos que,

---

43 Esta formulação é de Tomaz Amorim Fernandes Izabel, a quem agradeço.

44 No original: “History often emerges only in retrospect. Events become significant only when looked back on.”

45 No original: “Credit was easy, complacency and apathy were rife, and street protests looked like pointless emotional sideshows — obsolete, quaint, the equivalent of cavalry to mid-20th-century war.”

juntamente com sanções, ajudaram a pôr fim ao *Apartheid* na África do Sul em 1994.

Essa Grande Narrativa<sup>46</sup> do “fim da história” corresponde à “verdade dos dominantes” que Deleuze (1999) opõe, por sua vez, à função fabuladora. Lanço meu olhar brevemente a isso que os editores da *Time*, suscetíveis às perversidades que fazem os grandes divisores e as grandes narrativas, chamaram de “demonstrações que pareciam ineficazes e irrelevantes”. Nunca se parou de protestar – e o protesto, espero restar claro aqui, não pode ser “a continuação da política por outros meios”, como o editorial afirma, porque essa frase supõe um meio primeiro de se fazer a política (o não-protesto), inaceitável quando se considera uma noção aberta, *open-ended*, de política. No texto da revista há, inclusive, menção às manifestações de Seattle, em 1999 (como ineficazes e irrelevantes). Começarei por elas, recordando a dissertação de mestrado de Julia Ruiz Di Giovanni (2007).

Logo na introdução, a autora recupera Pablo Ortellado que, por sua vez, recupera Edgar Morin, quando este diz que “se o século XX terminou com a queda do muro [de Berlim], o século XXI começou com Seattle” (Ortellado, 2005 *apud* Di Giovanni, 2007: 14). A autora narra o que foi que aconteceu em Seattle:

No final de novembro de 1999, cinco dias de protestos contra a reunião ministerial da OMC em Seattle, EUA, levaram às ruas 50.000 manifestantes. Com grande impacto midiático, as manifestações implicaram a suspensão da cerimônia de abertura da conferência, impediram um discurso de Bill Clinton aos delegados numa noite de gala e levaram ao cancelamento da cerimônia de encerramento, contribuindo para acirrar as divergências entre os países-membros da organização. Com o fim da conferência sem uma agenda de continuidade acordada, Seattle tornou-se referência enquanto um “acontecimento fundador” que “instala o movimento global como ator permanente em cena” (Leite, 2003: 51). (Di Giovanni, 2007: 17)

Mas a irrupção de Seattle não se fez sem história, sem antecedentes, sem relações e referências. Novamente contrariando o editorial da *Time*, aqui a história parece não emergir

---

46 No sentido dado por Tania Stolze Lima e Marcio Goldman no Prefácio a *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2003).

em retrospecto, mas estar nos corpos e no presente, e ser reconhecimento de um amplo processo que tem como aliada a memória. Aliada não em consolidar como significativos eventos de um passado, mas como proponente de outra temporalidade, por meio de identificações que não respeitam o “passado/presente/futuro” de histórias cronológicas ou oficiais. O passado e presente, aí, parecem coexistir, conforme a acepção bergsoniana de duração, que se define, segundo Deleuze (1999), menos pela sucessão do que pela coexistência (de todo o passado em todo o presente – o “presente que não para de passar” e o “passado que não para de ser” (Deleuze, 1999: 45)).

Di Giovanni lembra da insurreição em Chiapas, no México, em 1994, na qual o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) reivindicava “trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, democracia, justiça e paz” (Declaração da Selva Lacandona, 1994). A inspiração do EZLN, “de uma totalidade em que as alteridades permanecem fluorescentes[,] vai marcar, a partir daí, toda a expressão do movimento anti-globalização.”<sup>47</sup> (Di Giovanni, 2007: 18).

Depois de Seattle, foi a vez de Praga e Gênova receberem manifestações, às vezes resultando em prisões de manifestantes<sup>48</sup>. São Francisco (EUA), Toronto (Canadá) e Berlim (Alemanha) também foram palco de ações. Cerca de 1.500 pessoas saíram às ruas em Davos (Suíça), para protestar contra a realização do Fórum Econômico Mundial. Um artigo da revista *Time Europe*, assinado por Jeff Graff e citado por Di Giovanni (2007), parece sumarizar bem o *Zeitgeist* de então: “como alguns manifestantes batucavam, dançavam e jogavam malabares, outros tentavam, sem sucesso, quebrar as janelas do Hotel Sheraton – uma coisa era certa: onde quer que o governo e os líderes executivos se reunissem para falar de globalização, os protestos com certeza os seguiriam.” (Graff, 2000, *apud* Di Giovanni, 2007: 24)<sup>49</sup>

---

47 Há muita discussão sobre que nome nome atribuir a esse que se pretendia um “movimento de movimentos”: movimento de resistência (ou por justiça) global, movimento anticapitalista, movimento contra a globalização econômica...? A escolha de Julia Di Giovanni é utilizar o termo movimento antiglobalização por ser “o termo que evoca mais facilmente as referências do campo em questão”, entre ativistas e acadêmicos (Di Giovanni, 2007: 15). Por esse mesmo motivo, mantenho, neste texto, essa denominação.

48 Como em Praga, quando manifestantes solidários aos que saíam às ruas em Birmingham, na Inglaterra, por ocasião do encontro do G8, foram presos após confronto com a polícia

49 No original: “as some protesters drums, danced and juggled while a few others were trying, and failing, to break the plexiglass windows of the Sheraton Hotel – one thing was certain: wherever government and

Considerando como pontapé das manifestações as insatisfações oriundas da organização econômica mundial, Gustavo Lins Ribeiro (2006 *apud* Di Giovanni, 2007) relaciona a existência do movimento antiglobalização à lacuna deixada pelo fim das experiências socialistas soviéticas. Se estas, num período precedente, eram capazes de convergir esforços anticapitalistas, a queda do muro de Berlim teria esfacelado os esforços de unificação. Essa atribuição, contudo, corrobora na dicotomização fortemente presente na academia (de que tratei na Introdução): entre movimento sociais “clássicos” (ou “velhos”) e “novos” movimentos sociais. Os primeiros seriam tipificados como de origem sindicalista, coordenados por homens e vinculados à crítica ao capitalismo, aos salários e a condições urgentes de sobrevivência; notadamente, enquadrar-se-iam aí o movimento dos sem-teto e dos sem-terra, assim como organizações sindicais e movimentos que lutam por emprego e moradia. Os segundos, movimentos de luta por direitos civis, feministas, ambientalistas, movimento LGBTT, isto é, movimentos chamados de “identitários”. Essa distinção, essa criação artificial de duas grandes narrativas – “velhos” e “novos” movimentos sociais – para criação de duas tipologias de movimentos sociais gerou grandes debates e alimenta-se também da aparente antinomia redistribuição/reconhecimento, no vigoroso debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (2003). As pessoas engajadas nos supostos “movimentos identitários”, ou “novos”, reivindicariam o reconhecimento de si enquanto sujeitos, políticas de reparação e reconhecimento simbólico, ao passo que os “velhos” movimentos sociais reivindicariam maior distribuição de renda ou terra. As antinomias não páram por aí. De um lado, inclusão; do outro, negação do sistema; de um lado, políticas públicas, do outro, não-relação com o Estado, ou sua abolição (sob inspirações anarquistas); de um, materialidade e instrumentalidade, do outro, subjetividade (ou simbologias) e expressão e experiência.

O movimento antiglobalização (ou as fabulações ao redor dele), se por um lado sofre investidas para ser incluído na tipologia dos “novos” movimentos sociais, parece ser uma experiência que desafia esse esforço classificatório binário. Por um lado, as críticas econômicas por ele feitas podem aproximá-lo do movimento sindical; suas práticas, por outro lado, por seu caráter muitas vezes lúdico, os afastam. Di Giovanni (2007) diz sobre

---

business leaders gather to talk about globalization, protest is sure to follow.”

essas práticas:

Composições gestuais e imagéticas que não raro apresentam toques de humor surrealista e frequentemente evocam fórmulas gestuais do passado são recursos permanentes da construção de uma “tradição” militante associada ao movimento antiglobalização. Um bom exemplo (...) é a descrição da Catapulta de Ursos, episódio dos protestos de Québec, promovida a verbete do repertório de Morjane Baba. Membros do auto-denominado “Bloco Medieval”, usando panelas como capacetes e munidos de escudos feitos de outros utensílios de cozinha, trouxeram junto à muralha de ferro que delimitava a zona de segurança uma imensa catapulta de madeira:

La police semble hésiter. Le groupe em charge de l’énorme machine la tend, la prépare. La police semble vouloir avancer, mais lês barricades antifoule installées par les manifestantes l’en empêche. Feu! Um premier ours em peluche, rose avec de superbes oreilles, vole et atteint les rangs de la police. (BABA, 2003: 82 *apud* Di Giovanni, 2007: 94) A polícia parece hesitar. O grupo encarregado da enorme máquina a arma, a prepara. A polícia parece querer avançar, mas barreiras de contenção instaladas pelos manifestantes a impedem. Fogo! Um primeiro urso de pelúcia, cor-de-rosa com orelhas deslumbrantes, voa e atinge a fileira da polícia. (Di Giovanni, 2007: 94, tradução da autora).

Mas não só o movimento antiglobalização pode nublar a fronteira entre “clássicos” e “novos” movimentos sociais. Na parte dois desta dissertação, apresentarei notas etnográficas a partir da ocupação Mauá, no centro de São Paulo. A Mauá entraria no primeiro tipo de movimento, o “clássico” (ou “velho”), com militantes formados no movimento sindical, membros-fundadores do Partido dos Trabalhadores e com as rendas mais baixas da sociedade paulistana. Apenas adiante aqui que a oposição cai por terra também se dirigirmos à própria Mauá um olhar mais atento e esmiuçado. O alto número de mulheres moradoras da ocupação e lideranças dos movimentos já denota desafios à tipologia. Ainda, e fundamentalmente, é possível perceber, na Mauá e nos movimentos de moradia, mesclas entre reivindicações<sup>50</sup>, resistências e políticas prefigurativas.

50 Reivindicações tanto redistributivas – como reivindicações por desburocratização do Programa Minha Casa, Minha Vida, do governo federal, e aumento no atendimento a famílias de renda de até três salários mínimos mensais – quanto de reconhecimento perante os outros – reconhecimento, por sua vez, tanto enquanto sem-teto como enquanto pobre, negro, migrante e mulher.

Enfim, se com a queda do muro de Berlim a herança para a esquerda, aparentemente, era a de sua fragmentação e, como se vê mais tarde, de descrença na política; na prática, as temporalidades cruzam-se e coexistem. As noções de política, de construção de “sujeito político”, de unificação e de resistência ora expressam repulsa pelas experiências precedentes; ora as evocam como contenedoras de elementos a serem seguidos e atualizados. Não obstante, numa era de “fim da história” e de destroçamento das experiências de narratividade coletiva, os esforços em se manifestar coletivamente diante de injustiças e insatisfações permanece – quer essas manifestações tenham objetivos claros, quer não. E, inclusive no caso da ocupação Mauá, os coletivos podem ser situacionalmente definidos, embora exista, novamente, um limite do “situacional”, isto é, alguma dimensão estrutural que permanece, tensiona e é tensionada situacionalmente. O manifestar-se pode ter suas demandas, seus objetivos e métodos publicamente reconhecidos como legítimos ou não. Pode, inclusive, carecer de demandas e objetivos imediatos endereçados ao Estado ou ao poder público. Mas não carece, por óbvio que seja, de método – ou, simplesmente (e por definição), de ação. Pelo próprio sentido do termo: “manifestar-se” prevê alguma movimentação, por mínima que seja – novamente, quer por inclusão, quer por resistência a imposições (inclusive a imposição de se ter uma demanda ou reivindicações específicas), quer via prefiguração; a tônica que parece comum a manifestações é o sentir-se desalojado, quer literal quer figurativamente. O método comum, a prática comum que identifiquei nessas manifestações é o *ocupar*.

### ***Occupy Wall Street, Occupy Everywhere, Occupy... São Paulo?***

Mais de dez anos se passaram desde os primeiros Dias de Ação Global, como foram chamados, em 1998 e 1999. Um autodenominado “manifestante da 'geração Seattle'” enfatiza o aparente marasmo, no que diz respeito às ações coletivas nesses dez anos: “‘aparente’ marasmo porque as lutas de lá para cá fragmentaram-se tanto que sequer se podia imaginar as ligações, reais ou virtuais, que seguiram existindo sob a aparência da calma e impulsionaram tantas lutas locais” (Manolo, 2011, aspas no original). Mas foi seguindo um apelo lançado pelo site *Adbusters*, cujo objetivo é “mudar a maneira como a

informação se difunde, como as empresas exercem o poder e como os sentidos são produzidos na nossa sociedade”, segundo o próprio site, que os primeiros ativistas “davam o sinal de partida do movimento *Occupy Wall Street* (OWS), em Nova Iorque” (Udry, 2011), que se espalhou pelo mundo todo. Bruna Ventura (2012), participante do Ocupa Rio, na cidade do Rio de Janeiro, escreve:

Em diferentes continentes, o chamado global por ação direta era o mesmo. A necessidade de um espaço público de debate, não somente simbólico, mas físico, fez com que grupos de reivindicações específicas se unissem sob um ideal comum, a democracia. (Ventura, 2012)

Em Nova Iorque, “Nós somos os 99%” [*We are the 99%*] era uma das palavras de ordem no palco inicial do *Occupy*. Com isso, os manifestantes querem dizer que há 1% da população que está no poder, manda e controla a riqueza produzida no país. E que os 99% não vão mais tolerar a ganância e a corrupção do 1%. São contra o poder de influência do 1% – que é simbolicamente relacionado a Wall Street – na economia, na política, na *vida*. No vídeo *What is Occupy Wall Street About*, produzido pelo grupo *Occupy Animators*, os autores trazem números: 66% dos americanos ganham 40.000 dólares por ano; 0,05% ganham mais do que 1.000.000 dólares por ano. Lucros altíssimos de poucas empresas e corrupção na política: são esses os motivos que, para alguns, dão sentido ao OWS, atrelados, posteriormente, a prisões de dezenas de manifestantes.

Mas os números não mobilizam pessoas por si mesmos. “Todos nós viemos para esse *Occupy* prejudicados, alguns mais do que outros”, escreve Rami Shamir (2011)<sup>51</sup>, *occupier*. Micah White e Kalle Lasn (2011) escrevem: “Não há apenas raiva. Há também um sentimento de que as soluções padrões para a crise econômica proposta pelos nossos políticos e economistas renomados – estímulo, cortes, dívida, baixas taxas de juros, encorajamento do consumo – são opções falsas que não vão funcionar. Mudanças mais profundas são necessárias”. Ambos os textos foram publicados no site *Adbusters*. A eles, somam-se as frases “Capitalismo é crime organizado”, “Façam postos de trabalho e não cortes”, “Cobrem imposto de Wall Street”, presentes em cartazes dos manifestantes no

---

51 No original: “We all came to this Occupy damaged, some of us more than others.”

parque Zucotti, que os manifestante renomearam Praça da Liberdade (*Liberty Square*), próxima a Wall Street, primeiro acampamento levantado.

No *Occupy Slovenia*, Razsa e Kurnik (2012) enfatizam as palavras de ordem “Não vamos pagar pela sua crise” e “ninguém nos representa”. Na Eslovênia, muitos ativistas descreviam-se como preenchendo um vácuo criado pela crise da política representativa. Acadêmicos como Judith Butler, Antonio Negri e Michael Hardt endossam a descrição. Tanto para militantes como para os acadêmicos, a representação política parece ter sido capturada pelas elites econômicas, através de financiamento de campanhas e *lobbys*. Segundo os autores, após um período de extrema privatização, o que parece ter ocorrido, em diversos países – inclusive nos EUA – é uma imbricação entre a elite política e a elite econômica. Dessa feita, também os partidos políticos representariam cada vez mais os interesses das instituições financeiras. A política representativa passa, assim, a ser vista como homóloga ao capital financeiro, pois está subserviente aos mercados financeiros, além de monopolizar as tomadas de decisão; ou seja, ela funciona como uma máquina para a alienação e expropriação de poderes e direitos. “Recusamos permitir que nossos poderes sejam alienados de nós e centralizados noutro lugar. A democracia direta é, fundamentalmente, uma prática de descentralização do poder.” (Razsa e Kurnik, 2012: 250)

Enfim, em comemoração ao aniversário de um ano do levante OWS, em um evento em uma rede social online, ativistas reafirmavam esse posicionamento, com os dizeres: “Elas [as corporações] roubam nossos trabalhos, nossas casas e nossas liberdades. Elas não podem roubar nossa habilidade de sonhar. Nada é impossível uma vez que demandamos qualidade econômica”<sup>52</sup>. No que diz respeito à importância da crise financeira para o *Occupy*, é emblemático o nome do acampamento do *Occupy Slovenia: Boj za. Borza*, em esloveno, quer dizer “bolsa de valores”; *Boj za* quer dizer “luta por” – acampamento montado, não por acaso, em frente à bolsa de valores de Liubliana.

Tanto nos movimentos de *Occupy* como nos protestos do movimento antiglobalização, os ativistas decidiram se afastar das instituições políticas e confrontar diretamente as financeiras (Razsa e Kurnik, 2012: 239), expressão nas palavras de ordem e

---

52 No original: “They steal our jobs, our homes, and our freedoms. They can’t steal our ability to dream. Nothing is impossible once we demand economic quality.”

nos corpos a postos, decididos a impedir uma reunião de cúpula do (então) G-8 de acontecer. Não por acaso, muitos ativistas foram *formados* no movimento antiglobalização, e levaram para o *Occupy* suas práticas (idem: 240)

Juris (2012) aponta para duas lógicas distintas: a lógica do *networking*, operante no movimento antiglobalização (que ele chama de “movimento por justiça global”), nos anos 1990 e 2000; e a lógica do agregar (*logic of aggregation*), predominante (isto é, em coexistência com a lógica de *networking*) no *#Occupy*<sup>53</sup> (Juris, 2012: 260). Segundo Manolo, “Dada a forma de mobilização eminentemente transitória que escolheu (manifestações e assembleias paralelas, no tempo e às vezes no espaço, as cúpulas gestoriais mundiais), o que precisava ser permanente [no movimento antiglobalização] não era a presença nos territórios de luta, mas a mobilização em rede, para que pudéssemos deliberar, mesmo precariamente, sobre os próximos passos.” (Manolo, 2011) A coexistência de ambas as lógicas parece deixá-las mais ou menos em evidência conforme a situação; a lógica de *networking* torna-se saliente no *Occupy* com os despejos dos acampamentos nos Estados Unidos, em novembro e dezembro de 2011.

A lógica do *networking* seria o que permite a horizontalidade, a livre circulação de informação e a colaboração descentralizada. É uma lógica que prevê não apenas a construção de práticas horizontais, no encontro da diversidade, mas também a ajudar outros atores políticos a interpretar essas práticas. Essa lógica estaria intimamente relacionada à forte presença das mídias sociais como meios de mobilização e comunicação do *Occupy*. Formando redes egocentradas, essas mídias geram facilmente os chamados “virais de comunicação”<sup>54</sup>. A conectividade e a co-presença possibilitadas pelas redes sociais “potencialmente elicitam poderosos sentimentos de solidariedade conforme os manifestantes lêem sobre outras pessoas, distantes e não tão distantes assim, engajadas em ações e protestos semelhantes”<sup>55</sup> (Juris, 2007: 267). Isso acaba não por mobilizar um

53 O símbolo “#” é uma alusão às *hashtags*, palavras-chave utilizadas em redes sociais para facilitar a comunicação.

54 O termo “viral de comunicação”, ou (“de internet”) evoca o padrão de reprodução de um vírus: multiplica-se e/ou transforma outras coisas em cópias dele mesmo quando em contato com outro ser suscetível. O viral de internet são objetos ou padrões capazes de se replicarem com uma velocidade semelhante à do vírus, e de criarem mutações deles mesmos depois de entrar em contato com internautas. (Agradeço a Luciana Fávero por esta formulação).

55 No original: “potentially eliciting powerful feelings of solidarity as protesters read about distant and not-so-distant others engaged in the same or kindred actions and protests”.

'movimento de movimentos' ou uma 'rede de redes', mas sim gerar 'multidões de indivíduos'.

A lógica de agregação diz respeito ao espaço físico, às praças onde são montados os acampamentos: é só com ocupações duradouras [*long-term occupation*] que os protestos podem virar, de “multidões de indivíduos”, “movimentos organizados com subjetividade coletiva” – subjetividade, esta, contudo, internamente passível de contestação (Juris, 2012: 267). “A lógica de agregação ajuda a facilitar e reforçar uma ampla gama de políticas de agregação que concebem as ocupações tanto como tática de protesto eficaz quanto como um modelo de mundo alternativo, diretamente democrático.” (Juris, 2012: 268) O espaço foi percebido pelos *occupiers* como de vital importância durante o próprio processo de desenvolvimento do *Occupy*. Assim, os acampamentos não eram unicamente táticas, mas sim “a corporificação física e comunal de uma multidão virtual de indivíduos agregados através de correntes virais de mídias sociais” (Juris, 2007: 269)<sup>56</sup>. Nos acampamentos de hoje, a

permanência em determinado espaço físico, mesmo com curtos hiatos, é a forma adotada pelas mobilizações, o que impõe debater questões como a permanência e/ou revezamento de pessoas, alimentação, limpeza, resistência contra investidas policiais, proteção contra clima adverso etc. Não estaria também gravitando sobre a cabeça dos acampantes, mesmo à sua revelia, a difícil decisão sobre o tempo do protesto, e conseqüentemente de sua sustentação material e política? Ou o que se pretende, de fato, é fazer da praça pública uma ágora grega revivida, conectada virtualmente com outras tantas enquanto for possível? (Manolo, 2011)

Ocupar as praças criando lugares que já são, em si mesmos, experiências daquilo que se almeja como utopia pode ser entendido como expressão de uma política de prefiguração, ou prefigurativa [*prefigurative politics*]. Esse entendimento da política foi e tem sido fortemente presente entre os *occupiers* e a eles atribuído; entendendo, novamente, a política prefigurativa como pouco instrumental ou reivindicativa. Sobre a política de

---

56 No original: “the physical and communal embodiments of the virtual crowds of individuals aggregated through the viral flows of social media”.

prefiguração, Rebecca Solnit (2004) escreve, em seu guia para ativistas: “O ativismo, nesse modelo [de política prefigurativa] não é apenas uma caixa de ferramentas para mudar coisas, mas sim um lar, no qual as pessoas residem e vivem de acordo com suas crenças, mesmo que seja um local temporário, esse paraíso da participação, esse vale onde almas se formam” (Solnit, 2004)<sup>57</sup>. Ou Vecer, recuperado por Razsa e Kurnik: “Não estamos esperando o fim apocalíptico do capitalismo, mas sim construindo um movimento descompromissado, por direitos e bem comum, agora.” (Vecer *apud* Razsa e Kurnik, 2012: 241)<sup>58</sup>.

Os despejos, ainda segundo Juris (2012: 269), forçaram os *occupiers* a desenvolver novas estratégias e repertórios táticos que possibilitariam estabelecer condições para uma possível luta ainda mais diversa, flexível e sustentável. Diante de uma ordem de desalojamento, a *festa* é suspensa e entra-se num momento liminar, expresso na tensão entre defender e não defender o acampamento. Permanecer ou não permanecer, resistir ou não resistir, é a expressão de dois modos distintos (porém não excludentes) de encarar o acampamento: como estratégia de pressão e defesa políticas e como política prefigurativa, isto é, enquanto já experiência da utopia almejada.

O despejo, então, confronta o *Occupy* com a necessidade de se reinventar. Na fase pós-despejo dos acampamentos, fica mais evidente a combinação de elementos tanto da lógica de *networking* como da de agregação. A de *networking* gera protestos que se desagregam tão rapidamente como se agregaram, num espaço físico – à diferença do movimento antiglobalização, lembra Juris, que criava redes virtuais que duravam alguns anos. A reinvenção fica por conta de “pequenos *Occupys*, em pequena escala, e reuniões” (Juris, 2012: 271)<sup>59</sup>, que combinam a lógica de agregação com a lógica descentralizada de *networking*. Essa combinação de lógicas também é algo que milita contra a criação de uma lista uniforme de demandas.

Assim, no nível micro, os *occupiers* contestam o poder soberano do Estado de

---

57 No original: “Activism, in this model [of prefigurative politics], is not only a toolbox to change things but a home in which to take up residence and live according to your beliefs, even if it’s a temporary and local place, this paradise of participating, this vale where souls get made.”

58 No original: “We are not waiting for capitalism’s apocalyptic end but building an uncompromising movement for rights and common welfare now.”

59 No original: “small-scales Occupy sites and meet-ups.”

regular e controlar a disposição dos corpos no espaço, seguindo a regra de ouro da desobediência civil: estando onde não se devia estar. Muitas vezes, a reação estatal a isso evoca higiene pública para desmontar os acampamentos, num processo de limpeza metafórica e literal. No nível macro, ocupar desafia a transformação do espaço social em espaço abstrato, ainda segundo Juris (2012: 269), ou alienado, espaço em-si-mesmo e ensimesmado, transformação essa performada pelo capitalismo neoliberal. Ocupar propõe outro tipo de referência para calcular o valor de uso do espaço, como também o fazem os ocupantes de terras e prédios ociosos, atualmente. Direcionarei, agora, meu olhar para a cidade de São Paulo.

### **Circunscrevendo: São Paulo, o centro**

No dia quinze de outubro de 2011, numa das expressões brasileiras do *Occupy*, o OcupaSampa, pessoas decidiram acampar sob o Viaduto do Chá, em São Paulo. “O que vocês querem?” teria sido, conforme conta o acampado Rogério Caron Furquim, a pergunta mais repetidamente dirigida a eles. A “resposta mais sensata”, segundo Furquim, é: “Estamos discutindo e construindo as respostas” (Furquim, 2011). A pergunta “tem sua razão de ser em um mundo no qual manifestações e atos políticos têm objetivos claro e são endossados por uma massa coesa(...)” (Furquim, 2011), ou, dito de outra forma, num mundo em que agir politicamente significa agir segundo um fim. No acampamento, “a participação não é mero *fim*” (Furquim, 2011); nada acontece sem o envolvimento direto de cada um dos acampados: essa seria, para o ocupado, a experiência verdadeira da democracia, quando o acampamento “instaura uma fissura no modo como vivemos, uma vez que a maioria dos caminhos adotados e pensados em nossa vida nunca foi realmente democrática.” (Furquim, 2011).

Em outro depoimento, Dona Cida (2011), uma participante do AcampaSampa (variação do nome OcupaSampa) diz estar acampada para conseguir não se matar, ter uma vida melhor, com moradia e emprego. Relata dormir em delegacias, já ter sofrido tentativas de espancamento e queimaduras. Os dizeres do site do 15o (outra variação do nome) é “Só sairemos daqui quando as histórias de milhares de Dona Cidas forem transformadas”. Dona

Cida é moradora de rua, e já estava vivendo sob o Viaduto de Chá quando o OcupaSampa chegou. Manolo, o supracitado “manifestante da 'geração Seattle'” questiona: “Qual a relação dos acampamentos com aqueles que já ocupavam o território onde se constroem? Para a “geração Seattle” (...) as relações com as pessoas que lá estavam seriam transitórias, existentes apenas enquanto se desse a reunião de cúpula que pretendíamos inviabilizar” (Manolo, 2011). Criava-se uma *zona de protestos* – o termo é do próprio movimento –, e as pessoas a ocupavam de formas bem-humoradas, como as catapultas de ursos, mencionadas já anteriormente, e de formas “militantes tradicionais”, com protestos marcados por bandeiras e palavras de ordem já consolidadas numa semântica própria da militância. Diferentemente, a forma de ação do movimento *Occupy*, ou Ocupa, isto é, os acampamentos, prevê, por outro lado, permanecer nos locais onde são montados. Permanecer sem prazo para sair. Mas os moradores de rua já estavam lá antes desses acampamentos chegarem. Não estaria, aquele espaço, já *ocupado*?

O Viaduto do Chá fica no centro da cidade de São Paulo. Foi construído em 1892, e é um dos parques, praças e viadutos criados e urbanizados entre os últimos anos do século XIX e a primeira década do século XX. A ele, somam-se a Praça da República, em 1905, o Vale do Anhangabaú, em 1910 e o viaduto de Santa Ifigênia, em 1913. É também nessa época que são construídos edifícios inspirados na arquitetura europeia e que até hoje são referências arquitetônicas na cidade: a Estação da Luz, em 1901, o Teatro Municipal, em 1911, o Mercado Central, em 1932. (Sevcenko, 1992; Maquiaveli, 2012)

No início do século XX, a cidade de São Paulo já tinha assumido posição hegemônica na exportação do café, “sobrepondo-se ao estado do Rio de Janeiro, quando [em 1890] o porto de Santos passou a exportar mais do que o porto do Rio de Janeiro” (Libâneo, 1989: 22). Até os anos 1920, a indústria nacional vai gradativamente substituindo a importação de bens de consumo e a cidade vai se tornando autossuficiente em termos de produção. É também nessa época que os fazendeiros fixam residência em São Paulo e passam a desempenhar, além de tarefas relativas à produção, atividades referentes à circulação da mercadoria café (cf. Libâneo, 1989: 22). Para trabalhar nas fazendas de café, imigravam europeus, em grande parte italianos. Os “carcamanos”, como eram aqui chamados, “foram escolhidos a dedo para branquear o país” (Ianni, 1987: 139-140) e foram

responsáveis pela dignificação do trabalho manual em oposição ao intelectual. Como escreve Libâneo (1989: 26): “Após o migrante, trabalhar com as mãos passou a ser até atributo de cidadania”.

A partir dos anos 1930, são os migrantes nacionais que chegam à cidade, especialmente os nordestinos. Simultaneamente, ocorre uma publicização de espaços privados: chácaras de barões transformam-se em regiões centrais públicas e compartilhadas da cidade – para um público ainda restrito, pois permanecem “local de consumo, comércio e negócio das elites” (Bonduki *apud* Frúgoli Jr., 1995: 21). O centro abrangia a Praça (então Largo) da Sé, “Pátio do Colégio, Largo de São Francisco, Praça João Mendes, Largo da Memória, Largo de São Bento, Ruas XV de Novembro, Direita, Florêncio de Abreu, São Bento etc.” (Frúgoli Jr., 1995: 21). Libâneo (1989) tem uma bela descrição da São Paulo dos anos 1930:

São Paulo era uma cidade mutante nos anos 30. As atividades econômicas, os trabalhadores, as manifestações culturais, o traçado físico, tudo se alterava. A chácara da Baronesa de Itapetininga, por exemplo, deixara de ser um espaço privado. Era, agora, o centro da cidade. A chácara do Barão de Ramalho se transformara no bairro da Consolação. E a da Paulina de Sousa Queirós, que ficava próxima à Faculdade de Direito do Largo São Francisco, fora cortada pela Avenida Brigadeiro Luis Antonio. (...) A Praça da Sé ainda se chamava Largo e não era mais do que um lugar aberto, revestido por uma mistura de pó, lama e óleo de automóveis. A Catedral, de tamanho descomunal para aquela cidade provinciana, ainda se construía. (Libâneo, 1989: 16)

Aos migrantes, alguns locais de moradia iam se descortinando, mais ou menos afastados do centro. Muitos farão de sua área de moradia a periferia: casas próprias, autoconstruídas, em locais com “mínimas condições, com a classe trabalhadora arcando com a compra do terreno, do material necessário, [e] a construção propriamente dita.” (Frúgoli Jr., 1995: 29). A meio-caminho entre a periferia e o centro estavam os cortiços, outra alternativa para a população de baixa renda. O maior cortiço, segundo Libâneo, era chamado de Vaticano, “e se localizava entre a Rua Bela Cintra e o centro da cidade, num pequeno vale formado pelas ruas da Abolição e Santo Amaro. Verdadeira área segregada no

centro da cidade, constituía-se de vários conjuntos de sobrados geminados” (Libâneo, 1989: 33). Como escreve Jorge Americano:

O que predominou para moradia de gente pobre foi sempre o cortiço. Algum terreno de centro de quarteirão, com pequenas habitações contíguas, com saída para a via pública por um corredor de céu aberto, entre muros. Ou então, os porões habitados. As lavadeiras estendiam roupas no terreiro comum, onde brincavam crianças seminuas e cigarras cantavam ao sol. À tarde, vinham chegando os homens, carroceiros e operários e um ou outro vagabundo ou mendigo, cuja renda dava bem para pagar o aluguel. E gente sem profissão definida. (Americano, 1962: 30)

O problema da habitação precária já havia sido alvo de recomendações legais em 1893, 1897, 1900 e 1908: demolição dos cortiços e construção de vilas operárias. Mas as recomendações nunca foram efetivadas, quer por instituições públicas ou privadas. Em 1925, Carlos de Campos (então “presidente do Estado de São Paulo”, de 1924 a 1927) declara: “A lei faculta à autoridade despejar os ocupantes dessas habitações impróprias e, nas toleráveis, proporcioná-las-á à lotação; mas a crise de alojamento e a repugnância que causa tal violência em circunstâncias tais, tolhem a ação do Serviço Sanitário” (Morse, 1970: 297). Posteriormente, em meados dos anos 30, o então prefeito Francisco Prestes Maia também se desresponsabiliza do problema da criação de uma política pública que contemple a habitação popular:

No extremo, há a questão dos miseráveis. Mas essa é antes de filantropia e reformação que de habitações populares. O poder público não pode alterar radicalmente a situação. O seu papel normal é simplesmente investigar, facilitar, auxiliar e mesmo exemplificar. Em caso de crises agudas e prolongadas, a administração pode intervir e levar adiante o que a iniciativa particular não conseguiu. (Prestes Maia, 1930 *apud* Libâneo, 1989: 47).

É também da gestão Prestes Maia (1938-1945) uma primeira proposta que engendra uma concepção de cidade para tentar organizar a metrópole desvairada: uma cidade modernista, monumental, cujo planejamento urbano visa evitar confrontos e colisões

(Libâneo, 1989: 36; Harvey, 1993: 69). Inspirado nos bulevares parisienses do Barão de Haussmann, o Plano de Avenidas de Prestes Maia reforçava, dentre outras coisas<sup>60</sup>, a ideia de centralidade de uma região da cidade, à qual deveria ser possível, contudo, chegar rapidamente – pelas grandes avenidas perimetrais principais ou pelas vias radiais secundárias. Segundo Rolnik (2013):

A concepção urbanística proposta por Prestes Maia se opunha a qualquer obstáculo físico para o crescimento, viabilizando um modelo de expansão horizontal ilimitado, que se combinou perversamente com a autoconstrução na periferia como “solução” para o problema da moradia em um contexto de grande migração para a cidade. (Rolnik, 2013)

O rápido acesso valorizou o centro da cidade. Local de empresas e empregos, serviços, atividades comerciais, infraestrutura urbana, instituições político-administrativas e religiosas e patrimônio arquitetônico e cultural, o centro é também local de encontro, sociabilidade, mediação de conflitos, manifestações políticas, protestos. Já historicamente marcado por uma “conflitualidade” (cf. Frúgoli Jr., 2000), o centro intensifica-se como região para a elite, intensificando, também, o processo de segregação e expulsão dos moradores de baixa renda e do comércio popular para zonas mais afastadas.

Mas, também historicamente, essas mesmas elites não ocupam o centro; fazem dele *locus* para a prática da especulação imobiliária, consonante com um Estado de *laissez faire*, que não intervém sobre o mercado da terra urbana. (Villaça, 1998; Maricato, 1996) O centro, então, esvazia-se de habitação, porquanto as elites mudam-se para áreas mais afastadas; não obstante, o centro permanece cheio de imóveis ociosos, vazios, na prática da especulação imobiliária (Kowarick, 2009). Essa é uma dinâmica que parece se repetir na história de São Paulo e de outras cidades: conforme os estratos sociais mais altos ocupam uma determinada região fora do centro, os estabelecimentos de serviços os seguem e as classes populares ocupam o centro de maneira pouco organizada aos olhos das elites: fundamentalmente, ocupações de prédios ociosos, moradias improvisadas e trabalhos informais. Esse centro torna-se, então, aos olhos das elites, “decadente”. Posteriormente,

---

60 Para uma detalhada leitura do Plano de Avenidas de Prestes Maia, ver Libâneo (1989), Leme (1982) e Levy (1984).

utiliza-se o argumento da decadência para promover intervenções saneadoras nessas regiões, equacionando pobreza e criminalidade. A esses processos de abandono do centro pelas elites, ocupação popular do centro e equalização de ocupação popular à degradação, Rogério Proença Leite (2007) chama de *gentrification*, importando o nome de pesquisas feitas no exterior. A partir de sua pesquisa sobre a cidade do Recife, no estado de Pernambuco, o autor reconhece o processo pelo qual, através de intervenções no patrimônio e melhorias na infraestrutura urbana, orientadas pelo mercado e pelo turismo, busca-se requalificar os usos da cidade. Contudo, a hipótese cuidadosamente trabalhada pelo autor é que

as políticas culturais e práticas sociais que segregam esses espaços para o consumo não contribuem necessariamente para um esvaziamento do sentido público desses espaços urbanos, da mesma forma que não impedem que novas formas cotidianas de apropriação política dos lugares, marcadas pela publicização e politização das diferenças, qualifiquem esses espaços da cidade como espaços públicos. (Leite, 2007: 23)

Nos anos 1960, intensifica-se, no centro de São Paulo, a mesma concepção modernista do Plano de Avenidas de Prestes Maia. O modelo de expansão citado acima por Rolnik (2013) combina-se com uma priorização do transporte e do fluxo: abrem-se grandes avenidas, viadutos e, posteriormente, o metrô – que surge na cidade em 1968 (Frúgoli Jr., 1995: 74). Há três intervenções emblemáticas apontadas por Frúgoli Jr. (1995). A primeira foi a criação do Elevado Costa e Silva (popularmente conhecido como Minhocão),

via expressa elevada (...) que cortou a cidade na direção da Zona Leste, atingindo a Praça Marechal Deodoro e inúmeros outros prédios, que passaram a contar com milhares de automóveis transitando próximos às suas janelas, tornando parte da Avenida São João num espaço absolutamente degradado (Frúgoli Jr., 1995: 32).

A segunda foi a da Praça Roosevelt, situada no fim do Minhocão, “voltada para várias funções em detrimento do encontro e da sociabilidade” (idem). Por fim, a demolição de uma grande área do bairro do Brás, imortalizado nos contos de Alcântara Machado, para

construção do metrô, culminando num paradoxo: “a integração do bairro à cidade, acompanhada de uma notável destruição de 944 imóveis” (idem: 33).

Entre 1975 e 1979, a gestão de Olavo Setúbal na Prefeitura Municipal de São Paulo incluiu um Plano de Revitalização do Centro que previa: ampliação das ruas de uso exclusivo para pedestres, restaurações de edifícios e locais simbolicamente intensos (como o Edifício Martinelli<sup>61</sup>, o Viaduto de Santa Ifigênia, o Pátio do Colégio) e um “inventário de edificações de valor histórico, arquitetônico e cultural para posterior tombamento” (Frúgoli Jr., 2000: 62).

Paralelamente à concepção e gestão modernista da cidade, intenções distintas e minoritárias também manifestam-se, como a de Anhaia Mello, engenheiro-arquiteto que denunciava o crescimento desordenado da capital:

[Anhaia Mello] afirmava que o habitante da metrópole perdera suas raízes com a terra, e o símbolo desse desapego era o arranha-céu residencial sobre pilotis, construído no ar, sem contato com o chão. Rejeitava a verticalização, chamava os edifícios residenciais de “cortiços verticais” ou “cortiços de luxo”. O cortiço era a deteriorização física, demográfica, econômica e social. (Libâneo, 1989: 49)

Ou como na gestão de Wladimir de Toledo Piza e Adhemar de Barros (1956-58), que encomendaram um estudo sobre a cidade<sup>62</sup> cujas recomendações foram a descentralização administrativa e política e a consolidação de outras centralidades – que já estavam se consolidando de maneira pouco ordenada, como no Brás, na Mooca, na Penha e na Vila Mariana. Esse desafio da multipolaridade permaneceu enquanto ideia minoritária; a tendência à revitalização e verticalização expressou-se inclusive na construção da linha norte-sul do metrô, que privilegia o centro da cidade (Libâneo, 1989: 90-94; 116).

Ou, ainda, experiências estéticas, como a dos anos 1950 – arquitetonicamente, os

---

61 É nesse Edifício que é, atualmente, sediada a Secretaria de Habitação (dentre outros setores da administração de São Paulo), onde ocorrem as reuniões do Conselho Gestor das ZEIS-3, que será explicado adiante.

62 A responsável pela pesquisa foi a SAGMACS, Sociedade para Análise Gráfica e Mecanográfica Aplicadas aos Complexos Sociais, orientada pelo Padre Joseph Lebreton e por ele fundada para aplicar e disseminar os princípios do Mouvement Économie et Humanisme (Movimento Economia e Humanismo). Para saber mais sobre a SAGMACS e o Padre Lebreton, ver Libâneo, 1989; Cestaro, 2009.

anos do brutalismo paulista, sob influência de Le Corbusier, que pregoa uma nudez ética e estética (Fuão, 2000). O brutalismo, que tem, no caso brasileiro, seu expoente em Lina Bo Bardi, é uma “arquitetura que faz uso extensivo do concreto aparente, dos volumes puros e geralmente maciços, e não oculta a função das estruturas e dos serviços”. (Fuentes, 2003) Segundo Fuão (2000), “era preciso criar uma arquitetura que criticasse e solucionasse os danos causados pelas quatro funções da cidade: habitar, trabalhar, recrear-se e circular”<sup>63</sup>. O edifício São Vito, conhecido como “Treme-treme”, próximo ao Parque Dom Pedro, na região central, era um edifício de estética brutalista, que foi abandonado, ocupado pelo movimento de moradia no início dos anos 2000, esvaziado e demolido, junto com o edifício Mercúrio, em 2011<sup>64</sup>.

Nessa breve retomada de alguns elementos históricos, não nos esqueçamos de que os anos de 1964 a 1985 também foram os anos em que o Brasil viveu seu período de ditadura militar. Logo após o golpe de 1º de abril de 1964, a tônica das lutas de contestação ao regime eram em referência aos direitos humanos, em reação às torturas e aos crimes praticados contra os opositores. Pouco tempo depois, a noção de direitos humanos amplia-se e passa a incorporar os direitos sociais (que tiveram uma primeira emergência nos anos 1940, com a CLT) e políticos. Continuemos a retomada, e vejamos como se deu e dá a luta pelo direito à moradia, desde então.

### **O centro sob a ótica das ocupações<sup>65</sup>**

Na década de 1980, na cidade de São Paulo, famílias chamadas de “sem-terra” fizeram muitas ocupações de terras na periferia, inicialmente na zona sul da cidade e, depois, na zona leste. A época era de “crise econômica, aumento do preço da terra urbana, dos aluguéis e do desemprego, saturação das favelas e das áreas com infraestrutura urbana, lei mais rigorosa no combate aos loteamentos clandestinos e falência da política habitacional que existia na época, sustentada pelo extinto Banco Nacional de Habitação (BNH)” (Paz, 1996; Gohn, 1991 *apud* Blikstad, 2012).

---

63 Para saber mais sobre o brutalismo paulista, recomendo a leitura de Sanvitto (1997) e Fuentes (2003).

64 Ao final deste capítulo, a história desses edifícios é contada com mais pormenores.

65 Este item contém trechos de Blikstad e Paterniani, 2012.

De 1984 até 1988, nas gestões Mario Covas e Jânio Quadros na Prefeitura Municipal de São Paulo, “o governo oferecia terra e material de construção e as famílias construía suas casas no regime de autoconstrução nos finais de semana” (segundo o Portal da Frente de Luta por Moradia<sup>66</sup>). Contava-se ainda com a mão-de-obra de amigos e parentes, formando o que se conhece como *mutirão em regime de ajuda mútua*. Uma proposta associada a experiências da Pastoral da Terra na cidade e a trocas de experiências com cooperativas do Uruguai, em que a “casa de verdade” é central: sua qualidade, suas medidas, sua mão de obra. Essa política firmava-se tanto enquanto crítica à política centralizadora do BNH quanto como fortalecimento de uma contra-proposta, na prática, de orientação política para os programas habitacionais, com recursos canalizados para a habitação popular. Essa forma de construir, típica das favelas, é conhecida, contudo, por ter como resultado a construção de pequenas casas precárias, normalmente em áreas periféricas e de risco; casas que vão crescendo pela adição de *puxadinhos* e que não estão contempladas em áreas de acesso aos serviços básicos de saneamento.

O 1º Projeto Piloto de Mutirão, assinado pelo então presidente José Sarney, foi conquista da 1ª Caravana a Brasília, que uniu diversas entidades, organizações e militantes vinculados à luta pela terra, de 1986 a 1988. Foram construídas cem unidades em Diadema e cinquenta em São Bernardo. (Jornal da UMM, 1994). Na gestão de Luiza Erundina (1989-1992), o mutirão autogestionário se consolidou enquanto instrumento de política pública: dez mil unidades foram construídas (Jornal da UMM, 1994). Mas tudo isso ainda primordialmente na periferia. A reivindicação por moradia em regiões mais centrais ainda não estava consolidada, embora seja possível identificarmos um elemento de virada: é nessa gestão que a reivindicação de que o governo distribuísse “mil lotes de terra” vira a reivindicação para que se distribuísse “mil casas”, construídas por mutirão autogestionário (Bonduki *apud* Silva, 1994).

Valorizar o movimento social enquanto interlocutor foi a tônica do governo Luiza Erundina, reconhecendo-o como um ator distinto do governo, respeitando e incentivando sua autonomia e participação na política pública (Cavalcanti, 2006). Além dos mutirões autogestionários, a política habitacional da petista envolveu “atendimento a moradores de

---

66 [www.portalfilm.com.br](http://www.portalfilm.com.br)

cortiços, através de desapropriação, reformas ou construção de empreendimentos no lugar dos antigos cortiços através de mutirões autogeridos” (Filadelfo, 2008: 55-56). Mas a participação popular, marca da gestão (e a todo tempo lembrada pelo movimento de moradia), não se fez isenta de conflito, pelo contrário: era importante demarcar as diferenças entre “ser do governo” e “ser do movimento”, o que rendeu, muitas vezes, ocupações do gabinete da Secretaria Municipal de Habitação – sem gerar retaliação nem interromper o relacionamento (Cavalcanti, 2006: 69).<sup>67</sup>

Blikstad (2012: 60-63) pondera que, então, no momento em que as ocupações de terra na periferia de São Paulo explodem, a terra e a casa não eram intimamente vinculadas na reivindicação ao Estado. Antes de reivindicar a casa, era preciso garantir a posse da terra onde ela seria – ou já estava – construída. Ou seja, inicialmente, o que estava em jogo na reivindicação mutirante era a posse da terra: a propriedade do terreno para que, fundamentalmente, não houvesse despejo e que as pessoas daquelas famílias, sobretudo imigrantes rurais, não tivessem sua dignidade desrespeitada. Atualmente, essa lógica ainda é muito presente nos movimentos, tanto urbanos quanto rurais. Dona Thereza, *sem-terra*, conta que decidiu ir para um acampamento do MST porque aquela parecia ser “a única alternativa, naquele momento, para ter uma vida mais digna para ela e sua família” (Loera, 2006: 39).

Mas a luta por um lugar físico, uma terra, rapidamente amparou-se numa luta pelo *direito* a reivindicar esse espaço (Dagnino, 1994), entendido ele mesmo como direito de cidadania. Os representantes do poder público municipal não reconheciam esses *sem-terra* como interlocutores. Eles eram vistos como pessoas sem direitos: sem direito à água encanada, sem direito à posse da terra em que moram, sem direito a participar das decisões públicas, sem direito a reivindicar esses direitos. Trata-se de uma existência não reconhecida. Então chamados e reconhecidos como *favelados*, eram percebidos como párias sociais, relegados a uma dimensão invisível da sociedade: eram não-cidadãos cuja “ausência de lugar físico contribui para desvelar a realidade de seu lugar social como o lugar da não-existência, o lugar daqueles que não possuem direitos” (Dagnino, 1994:70).

---

<sup>67</sup> Para um balanço do governo Luiza Erundina e a relação dele com os movimentos sociais, ver Cavalcanti, 2006; Blikstad, 2012. Para uma leitura aprofundada sobre o PT, especialmente quando ele assume a Prefeitura de São Paulo, ver Keck, 1991.

Dagnino (1998) apresenta o conceito de cidadania “ativa e coletiva”<sup>68</sup>, cujo critério é a luta por direitos “e, portanto, a constituição de cidadãos enquanto sujeitos políticos, a ser travada no espaço da sociedade como um todo” (Idem: 29). Em pesquisa realizada em 1994, a fim de investigar as concepções de política e democracia que orientariam as ações dos movimentos sociais, Evelina Dagnino e outras pesquisadoras (1998) concluem que as organizações populares de movimentos sociais tendem a trabalhar com uma visão de política ampliada, que extrapola os limites da política institucional. As pesquisadoras apontam que os participantes dos movimentos sociais urbanos (de moradia, saúde, educação) tomam para si “a dimensão da participação e da mobilização como crucial para a democracia” (Idem: 23).

[F]azer política está associado à defesa dos interesses do grupo ao qual fazem parte: água, asfalto, esgoto, moradia, transporte, saúde, educação etc., e também a atitudes como pressionar órgãos públicos, se reunir em assembleias e discussões, debates, conscientizar as pessoas, reivindicar direitos (Dagnino et al, 1998: 17).

A ideia da dignidade remete também a um cenário que pode integrar às demandas por moradia outras demandas; uma moradia que permita acesso a outros bens e serviços essenciais, como emprego, transporte, saúde e educação. A noção de dignidade, portanto, amplia o sentido de moradia, uma vez que, muitas vezes, a conquista da casa não encerra o sentido da reivindicação. Kowarick (2009) chama a atenção para a importância da noção de dignidade associada às tentativas de subverter a humilhação que acompanha a situação de vulnerabilidade<sup>69</sup>.

---

68 A “cidadania ativa e coletiva” aparece em oposição à cidadania “concedida”, que entende o direito como dádiva, presente, favor e à “regulada”, vinculada à formalização dos direitos trabalhistas nos anos 1930 e 1940, e que, como o próprio nome denota, é limitada; ainda não contempla o “direito a ter direitos”. (Dagnino, 1994)

69 Kowarick (2009) propõe substituir a noção de *marginalidade*, fortemente presente nos trabalhos sobre movimento sociais, pela de *vulnerabilidade*. A mudança analítica que esse giro conceitual encerra demonstra um novo direcionamento do olhar pesquisador. Se até então o que predominavam pareciam ser as dicotomias, como centro/periferia; inclusão/exclusão; movimento social/Estado; autonomia/cooptação, ao trabalhar sob a chave da vulnerabilidade, dos direitos e da participação de representantes de movimentos sociais em espaços institucionais (como os Conselhos), as dicotomias incomunicáveis são substituídas por ponderações, encontros, relações. A ideia de vulnerabilidade direciona a discussão ao que Kowarick chama de “dimensão mais ampla da vida social”, suplantando o foco específico de políticas ou argumentos cujo objetivo é estritamente a distribuição de renda ou o debate sobre a acumulação de capital.

Considerar a possibilidade de agência sem obliterar a dimensão do sofrimento parece-me ser uma das mais difíceis tarefas políticas colocadas atualmente. Veena Das (1996) questiona, sobre a violência contra as mulheres na Índia independente, “como é possível habitar um mundo que se tornou estranho por meio da desoladora experiência de violência e perda” (Das, 1996: 67), e como as mulheres elaboram o luto de si mesmas, quando a violência da invasão e do conflito entre grupos nacionalistas e colonizadores, concernente à divisão da Índia, desloca-se para seus corpos – por meio de inscrições de slogans nacionais em seus corpos, estupros e abusos – e esses tornam-se testemunhas da desordem política (Das, 1996: 84). Orientada por essas questões, a autora observa relações de transação e reversibilidade entre corpo e linguagem para a elaboração desse luto. É entre silêncio e fala – literária, poética e evasiva – que a situação é elaborada pelas próprias mulheres. O sofrimento é absorvido por elas, levado para *dentro* delas, profundamente, e impedido de emergir. É esse movimento, de levar a violência da superfície do corpo às suas profundezas, que transforma, segundo Das (1996), a passividade em agência.

Também há relação entre corpo e linguagem na consolidação de noções como dignidade e cidadania enquanto marcos de referência para a luta, que aparecem como mediações para a difícil tarefa de conciliar agência e reconhecimento do sofrimento, não só no caso brasileiro. No caso do movimento *Occupy Slovenia*, a questão migrante, candente na Eslovênia pós-independência, chamava a atenção dos ativistas. Havia dois discursos dominantes sobre os migrantes: o de que eram ameaças aos países que os recebiam, ou o de que eram vítimas de abusos, símbolos do desrespeito aos direitos humanos. Os ativistas insistiam na urgência de outra abordagem. No caso específico da Eslovênia, havia a situação dos *erased*, em 1992, quando mais de 25 mil pessoas foram removidas de suas casas. O *Erasure* foi um ato que, de um dia para outro, transformou milhares de pessoas em migrantes ilegais no lugar em que elas viveram legalmente por décadas; algumas eram inclusive nascidas no lugar. Junto com a residência legal, essas pessoas perderam muitos outros direitos. Os *erased* lutaram para garantir que a precariedade de sua situação estivesse no centro do debate público. A possibilidade encontrada pelos ativistas do *Occupy*, anos depois, ainda sob o espectro desse debate, foi a partir da noção de “cidadania insurgente” trabalhada no Brasil, nos estudos sobre favelas. Essa noção dizia respeito justamente a

novas esferas de participação e novas maneiras de entendimento de direitos. Essa noção, segundo Razsa e Kurnik, descrevia bem “as soluções criativas dos migrantes para atuar politicamente mesmo quando eles não tinham nenhum dos direitos legais garantidos aos cidadãos” (Razsa e Kurnik, 2012: 246)<sup>70</sup>.

A construção do “direito a ter direitos” passa pela percepção compartilhada desse lugar de não-existência, pela percepção de uma injustiça compartilhada, de uma situação de sofrimento crimonosa – elemento observado ainda hoje nos processos de se reconhecer enquanto grupo *destituído de* –, pela criação de uma “comunidade de sofrimento”<sup>71</sup>. Mas não apenas isso. Ser um “trabalhador sem-teto”, apesar da construção gramatical pela ausência (*sem-teto*) não se restringe a definir-se pela ausência; atualmente, engendra já uma dimensão positiva. O sem-teto não é simplesmente aquele que não possui um teto; é uma categoria política de afirmação de um lugar – ainda que a partir de um lugar de sofrimento, mas um lugar reivindicado e positivado em forma de direito. Veremos, adiante, como essa positividade só pode ser afirmada em função da existência de uma coletividade. Percebamos como ela é categoricamente afirmada no início de uma carta da Frente de Luta por Moradia – uma coletividade, inclusive, com nome de entidade –, de 2008:

Somos trabalhadores sem-teto desta magnífica cidade. Somos empurrados para as favelas, cortiços, pensões e para o relento das ruas. Sofremos com o despejo do senhorio. Nossas crianças, devido às nossas condições precárias de vida, penam para se conservarem crianças. Somos tocados de um lado para outro. Não encontramos espaço para nossas famílias, em nosso próprio território. Nossa cidade, que construímos e mantemos com nosso trabalho, afugenta-nos para fora, para o nada. (FLM, 2008)

Com o processo de autoafirmação do “direito a ter direitos”, a reivindicação passou a ser não mais o direito à terra, mas à casa “de verdade”, com água e esgoto encanados e

---

70 No original: “the creative ways migrants have managed to act politically even when they have none of the legal rights afforded to citizens.”

71 A noção de “comunidade de sofrimento” é de Suzane Vieira, 2010. Ela inspira-se na noção de comunidade de aflição dos Ndembu estudados por Turner (1968, 1972), “que conecta vivos e mortos, médicos e pacientes através da experiência comum do sofrimento, elo acionado ou lembrado na ocasião dos rituais Ndembu” (Vieira, 2010: 90). Apresentarei processos de criação de uma “comunidade de sofrimento” no movimento de moradia na parte I desta dissertação.

eletricidade: o direito à moradia digna. E mais: uma vez cidadãos, atuando politicamente em relação a um Estado que devia garantir o usufruto de seus direitos, que a casa fosse viabilizada através de programas públicos e não mais por autoconstrução.

Assim, até o fim dos anos 1980 e início dos anos 1990, a periferia era o *locus* e o foco da organização popular. Não reconhecidos enquanto cidadãos portadores de direito, o limite do possível de suas lutas era a “casa de verdade” na periferia – ou: fora do centro. Havia, entretanto, grupos, já na gestão Erundina, que esgarçavam esse limite do possível e começavam a reivindicar a desapropriação de prédios, cortiços e terrenos vazios para a construção de moradia popular na região central da cidade. É o caso de uma organização popular que buscava enfrentar o problema da falta de moradia adequada entre operários de fábricas da Mooca<sup>72</sup> que, naquela época, perdiam seus empregos por conta da crise econômica e do processo de desindustrialização do bairro. Conta-nos Osmar, liderança da FLM:

“Começamos um trabalho de visitas nos cortiços e organizando a população para lutar por moradia. Começou em 1987 mais ou menos, 1986, 1987 a intensificação da luta ali na região da Mooca. (...) Nossa principal bandeira era fazer a luta dos quintais e cortiços da região. Por isso que o nome era “Movimento dos quintais e cortiços da região da Mooca”, porque ali tinha uma grande concentração de cortiços. Era, vamos dizer, um dos bairros que tinha maior quantidade de cortiços era o bairro da Mooca. Então nós iniciamos o trabalho de pesquisa de campo, visitas, traçando o perfil socioeconômico das pessoas que moravam, se eram habitações sublocadas ou se eram locadas, se era tratado diretamente com o proprietário. E a partir daí nós travamos a primeira luta pela criação da Lei Moura, que foi a lei que oferecia alguns parâmetros para que tivesse uma certa regulamentação pros locatários e locatárias”<sup>73</sup>.

Essa organização popular, Movimento dos quintais e cortiços da Mooca, almejava transformar os cortiços, onde viviam trabalhadores, em moradia digna. Era importante que os trabalhadores permanecessem na região central e não fossem morar em conjuntos

---

72 Bairro da região Centro e que, assim como o Brás, concentravam uma espécie de “subcentro”, nos termos de Frúgoli Jr. (1995: 23-24)

73 Trecho de entrevista concedida a Karin Blikstad.

habitacionais na periferia, e não estavam dispostos em “aceitar, por assim dizer, condições mais precárias de habitação em troca de uma maior proximidade do local de emprego” (Frúgoli Jr., 1995: 78 (nota 10)). Aquelas pessoas se identificavam com o centro, trabalhavam ou haviam trabalhado ali grande parte de suas vidas, e viviam em cortiços para evitar ter que abandonar a região devido aos preços altos dos aluguéis. Para transformar um dos cortiços, foram necessários vinte e cinco anos de mobilização e luta, ainda de acordo com Osmar:

“Nós tínhamos casos de cortiço que tinham quatrocentas famílias, que era o cinema da Mooca. Eram quatrocentas famílias num cortiço na rua da Mooca que era dentro de um cinema e com dois banheiros. Os moradores acordavam 2:00, 3:00 da manhã pra começar a tomar banho, fazer higiene pessoal pra poder sair pra trabalhar. As pessoas não podiam nem dormir para poder fazer higiene pessoal. Então a gente obrigou também a aumentar o número de banheiros e também o esgoto corria a céu aberto dentro do cinema, era um depósito de rato, a parte onde era o cinema virou um depósito de lixo. Tinha esgoto que ia pra lá porque não tinha saída, então descia pra lá. Era cheio de lixo jogado onde tinham as cadeiras, aonde as pessoas viam os filmes. Aí as pessoas ficavam no ambiente com os ratos andando pra lá e pra cá. Foi uma luta nossa de 25 anos pra transformar em moradia.”<sup>74</sup>

Mas, apesar dessa intensa mobilização por moradia popular no centro da cidade de São Paulo, essa região não era ainda uma reivindicação forte no movimento de moradia. É a partir de meados da década de 1990 que os Movimentos passam a atuar para colocar a moradia popular no centro da agenda pública, mais uma vez diferenciando-se e entrando em conflito com os governos de então na gestão municipal: Paulo Maluf (1993-1996) e Celso Pitta (1997-2000). Essas gestões teriam suspendido os atendimentos a moradores de cortiços e privilegiado os de favelas, por meio dos empreendimentos intitulados Cingapura, conjuntos verticalizados nas próprias favelas, para alojar parte da população.

Como nos recorda Neuhold (2009: 51), a estratégia de ocupação de imóveis e terrenos vazios, tanto no campo como na cidade, não era um fenômeno inédito em termos de ação política, mas a grande novidade nas ocupações iniciadas a partir de 1997 era o seu

---

74 Idem nota anterior.

caráter amplamente coordenado e articulado, construído a partir de uma pauta pré-estabelecida de reivindicações “e com uma rede de apoiadores que produziram ou consolidaram ‘discursos’ sobre o direito da população de baixa renda habitar uma área consolidada da cidade”<sup>75</sup>. O mecanismo para isso foi a ocupação. Segundo Cavalcanti (2006),

as razões para a moradia popular na região central se tornar uma nova demanda das organizações populares podem ser associadas ao esgotamento das terras nas regiões periféricas, à constatação da existência de diversos edifícios ociosos no centro da cidade, e aos avanços em torno dos instrumentos legais urbanísticos que facilitariam a conversão desses edifícios em habitação popular, posteriormente normatizados na lei do Estatuto das Cidades, aprovado em 2001. (Cavalcanti, 2006: 82-83).

A apropriação de instrumentos do Estatuto da Cidade também funciona como subsídio para a percepção da injustiça compartilhada, o compartilhamento da percepção de si num lugar de não-existência enquanto cidadão e a positividade da categoria política, como disse acima. Com o Estatuto da Cidade, ao versar sobre a função social da propriedade e apresentar instrumentos para conter a especulação imobiliária (Trindade, 2010), essa injustiça pode ser conclamada como tal inclusive amparada na lei: é mais que injustiça, é crime. Ainda na carta de 2008, após críticas à ineficácia dos programas governamentais do setor de habitação, lê-se:

Não podemos aceitar essa situação. Não podemos esperar. Nossas famílias e nossas vidas estão em perigo. Queremos que a Lei entre em vigor: dê função social a esses imóveis vazios e abandonados. (Frente de Luta por Moradia, 2008)

---

75 Entre 1997 e 2007, de acordo com Neuhold (2009: 70), foram realizadas 72 ocupações de imóveis ociosos na área central de São Paulo, sendo 33 em imóveis públicos e 31 em imóveis privados, além de 8 ocupações em que não foi possível identificar o proprietário do imóvel (setor público ou pessoa física e/ou jurídica privada).

## Uma história das ocupações

As centenas de pessoas que quebram cadeados e correias e entram num prédio ocioso numa madrugada têm coisas em comum: muitas são mulheres e muitas também são crianças, acompanhadas de mãe, pai ou algum responsável. Muitas vieram do Nordeste do Brasil, há dois, dez, vinte ou trinta anos; vieram para São Paulo juntar dinheiro para voltar para o Nordeste, comprar uma casa e melhorar de vida, mas foram ficando – mesmo sem ter muito onde ficar. Algumas ficaram dias, meses ou anos nas ruas.

Os edifícios também têm algumas coisas em comum: ficam todos na região Centro e já tiveram alguma função no funcionamento da cidade, mas há tempos não servem de estabelecimento comercial nem residência: estão trancados, lacrados, acumulando lixo, entulho, ratos, baratas e, recentemente, *nóias*<sup>76</sup>. Não estão de todo vazios; estão ociosos<sup>77</sup>, sem função social<sup>78</sup>. E grupos de pessoas, com a perspectiva de escancarar a ociosidade desses imóveis, ao adentrá-los dizem estar *ocupando*.

As primeiras ocupações de que se tem registro e que publicizaram o movimento de moradia com uma proposta política para o centro de São Paulo – uma revitalização que

76 *Nóias* é como são popularmente chamados os usuários de crack, dependentes químicos, quando estão sob efeito da droga.

77 Conforme os artigos 182 e 183 da Constituição Brasileira, a saber:

“Art. 182. A política de desenvolvimento urbano, executada pelo Poder Público municipal, conforme diretrizes gerais fixadas em lei, tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes.

(...) § 2º - A propriedade urbana cumpre sua função social quando atende às exigências fundamentais de ordenação da cidade expressas no plano diretor.

(...) § 4º - É facultado ao Poder Público municipal, mediante lei específica para área incluída no plano diretor, exigir, nos termos da lei federal, do proprietário do solo urbano não edificado, subutilizado ou não utilizado, que promova seu adequado aproveitamento, sob pena, sucessivamente, de:

I - parcelamento ou edificação compulsórios;

II - imposto sobre a propriedade predial e territorial urbana progressivo no tempo;

III - desapropriação com pagamento mediante títulos da dívida pública de emissão previamente aprovada pelo Senado Federal, com prazo de resgate de até dez anos, em parcelas anuais, iguais e sucessivas, assegurados o valor real da indenização e os juros legais.

Art. 183. Aquele que possuir como sua área urbana de até duzentos e cinquenta metros quadrados, por cinco anos, ininterruptamente e sem oposição, utilizando-a para sua moradia ou de sua família, adquirir-lhe-á o domínio, desde que não seja proprietário de outro imóvel urbano ou rural.

(...) § 3º - Os imóveis públicos não serão adquiridos por usucapião.” (Constituição da República Federativa do Brasil, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm))

78 A função social da terra e da propriedade está prevista na Constituição Federal; a definição de Habitação de Interesse Social pode ser encontrada no Estatuto da Cidade, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/LEIS\\_2001/L10257.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/LEIS_2001/L10257.htm) (acesso em 05/07/2010).

incluísse a construção de Habitação de Interesse Popular e luta por maior participação da população nos espaços de decisão e debate sobre a política habitacional paulistana – aconteceram em 1997. O Fórum de Cortiços e a Unificação das Lutas de Cortiços (ULC) ocuparam um casarão na Rua do Carmo, na Sé; um antigo prédio do INSS na Av. 9 de Julho e o casarão Santos Dumont, no bairro de Campos Elíseos, distrito de Santa Cecília. Este último estava abandonado por seus proprietários desde 1983, e já tinha sido algumas vezes ocupado por grupos de sem-teto desde então, mas não reunidos em um Movimento como o da ação de 8 de março de 1997, segundo Roberta Reis Neuhold (2009: 53). Em sua dissertação de mestrado, afirma que “depois da ocupação do casarão Santos Dumont, a União dos Movimentos de Moradia (UMM) anunciou que as ocupações no centro da cidade tornar-se-iam recorrentes caso o governo municipal, estadual e federal não atendesse suas reivindicações (Folha de São Paulo, 24 de março de 1997).” (Neuhold, 2009: 53)

O edifício do INSS mobilizou mais de mil pessoas; no casarão da Rua do Carmo, cerca de mil e quinhentas pessoas permaneceram no edifício por cinquenta e quatro dias. Na desocupação, foram levados a uma escola onde deveriam permanecer por alguns dias; mais de um ano depois, continuavam lá, sem terem sido inseridos em programas habitacionais. Em dezembro do mesmo ano, então, o grupo da Mooca, integrante da ULC, decidiu ocupar outro prédio: “um edifício da Secretaria Estadual de Cultura, na rua do Ouvidor, bairro da Sé, fechado havia mais de oito anos” (Neuhold: 56), e cuja desocupação pacífica ocorreu em 11 de novembro de 2005 (Fórum Centro Vivo, 2006: 39). Outros permaneceram na escola por mais um ano e, de lá, foram ocupar, em 1999, o prédio de um hospital desativado no Brás.

Em 1998, aconteceram três ocupações, não mais restritas apenas a imóveis públicos: de um hospital desativado na Bela Vista, de um prédio da Caixa Econômica Federal na Sé, e de um prédio da rua Riachuelo. O ano de 1999 foi o ano recorde de ocupações: dezessete. Neuhold escreve:

Em outubro [de 1999], a UMM reuniu 6.100 pessoas e, em menos de uma hora, ocupou seis imóveis na cidade, quatro deles na área central. Esse acontecimento teve ampla repercussão na imprensa e ficou conhecido como a primeira ocupação simultânea ou

“megaocupação” realizada por movimentos de moradia e sem-teto filiados à UMM. Reivindicava-se, da Secretaria Estadual de Habitação, a construção de oitocentas unidades habitacionais. Outra demanda referia-se à forma de construção dos empreendimentos habitacionais: enquanto a UMM defendia o regime de mutirão, a Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) contratava empreiteiras (Folha de São Paulo, 26 out. 1999). (Neuhold, 2009: 57)

A repressão e a violência nas reintegrações de posse eram crescentes. Em 2000, Neuhold identificou apenas uma ocupação na cidade de São Paulo, embora tenha sido possível descobrir, por pesquisa documental, que nesse ano o MTST organizou uma ocupação em Guarulhos, com 3200 famílias: o acampamento Anita Garibaldi, que hoje é um bairro. “Ainda assim, àquela época [ano 2000], os movimentos sem-teto *mantinham* várias ocupações, que se transformaram em moradia para cerca de 3500 famílias (Folha de São Paulo, 08 nov. 2000, grifo meu): quatro dos cinco imóveis ocupados em 1997 abrigavam famílias ligadas aos movimentos, um dos três ocupados em 1998, e pelo menos oito dos dezessete de 1999.” (Neuhold, 2009: 59).

Em 2001, primeiro ano da gestão Marta Suplicy na Prefeitura Municipal da cidade (2001-2004), cerca de 1500 pessoas ocuparam um conjunto de prédios em construção da CDHU, no Brás. Em novembro, um prédio federal, na Liberdade, e um estadual, na República, foram ocupados com reivindicações de transformações de um dos imóveis em moradia popular e criação de programas habitacionais autogeridos que atendessem famílias com renda de até três salários mínimos.

Em 2002, Neuhold (2009) mapeou oito ocupações, tendo quatro ocorridas durante a segunda “megaocupação” organizada pela UMM, com cerca de cinco mil pessoas. A mais emblemática foi a do edifício Prestes Maia, que se tornou a maior ocupação vertical do Brasil – e cerca de 500 famílias passaram por lá. A Prestes Maia tornou-se referência por seu tamanho, mas também por ter começado numa gestão da prefeitura e terminado em outra – duas gestões que engendraram concepções distintas de cidade e da relação com os movimentos sociais: a gestão Marta Suplicy, do PT – que evocava a gestão Luiza Erundina, especialmente pela retomada da política habitacional de mutirão autogestionário e pela

criação de programas de habitação de interesse social, como o Locação Social e o Bolsa Aluguel – e a gestão Serra/Kassab, de uma coligação entre PSDB/DEM/PSD. Ocupada em 3 de novembro, Carlos Filadelfo Aquino (2008) realizou, em seu mestrado, uma etnografia dessa ocupação, e assim a descreve:

O prédio é composto por dois blocos: um voltado para a Rua Brigadeiro Tobias, número 700, de 9 andares; e o outro de 22 andares na Avenida Prestes Maia, número 911. Originalmente funcionava no prédio a Companhia de Tecidos, cuja entrada era pelo bloco menor, onde ainda consta o nome da antiga empresa em sua fachada. (...) Além de suas amplas dimensões, capazes de comportar muitas famílias que vinham de condições precárias de moradia, a localização do prédio correspondia a um grande atrativo para muitos dos integrantes do movimento. A Prestes Maia é uma das avenidas de maior circulação da cidade, com grande concentração de variados tipos de serviços e uma das mais completas infraestruturas da cidade, com ampla oferta de transportes, saúde e educação. O prédio localiza-se muito próximo à Estação da Luz, o que corresponde a fácil acesso ao metrô e ao trem metropolitano. além disso, a região oferece linhas de ônibus para boa parte da cidade de São Paulo. Mas um dos principais motivos foram mesmo as oportunidades de geração de renda que essa região oferece, já que a maioria dos futuros moradores já trabalhava na região como ambulantes e catadores de material reciclável. (Filadelfo, 2008: 86-87)

Uma peculiaridade marcou a ocupação Prestes Maia: uma vasta biblioteca, organizada por um dos moradores, Seu Severino, a partir de 600 títulos que havia coletado em seu trabalho como catador de lixo nas ruas de São Paulo . Ela funcionava no subsolo da ocupação, onde também funcionavam uma brinquedoteca e “salas de reciclagem para os catadores tratarem o material coletado nas ruas” (Filadelfo, 2008: 101). No fim da ocupação, a biblioteca, que ganhou projeção na mídia, interesse da imprensa, de documentaristas e de estudantes, somava cerca de dezessete mil livros. (Filadelfo, 2008: 22; 102-103)

A reintegração de posse do Prestes Maia ocorreu em 15 de junho de 2007. As

famílias foram atendidas e o prédio continuou vazio (FLM, 2008). Heitor Frúgoli<sup>79</sup> lembra que, após a violenta desocupação, as famílias tinham duas alternativas de atendimento: morar na periferia, em conjunto habitacional, ou optar por receber a Bolsa-Aluguel. Ele conta sobre a angústia que tomava conta das pessoas na hora dessa tomada de decisão: havia uma fila que todos deviam enfrentar, imensa. Ao fim da fila, devia-se declarar sua escolha a um representante da prefeitura. Frúgoli diz que a dificuldade da decisão era tamanha que muitas pessoas enfrentavam a fila sem conseguir resolver e, estando cara-a-cara com o representante da prefeitura, voltavam ao final da fila para ter mais tempo para decidir.

Em 2003, quatro prédios particulares foram ocupados no centro da cidade, na terceira “megaocupação”, com mais de três mil pessoas. No mesmo ano, aconteceu a ocupação Plínio Ramos, nº 112, onde passaram a morar 79 famílias (Fórum Centro Vivo, 2006: 31). A ocupação Plínio Ramos tornou-se referência no movimento de moradia, tanto pela organização da ocupação como pela violência do despejo que as famílias sofreram, em 16 de agosto de 2005, dois anos e oito meses depois da ocupação. “Os moradores organizaram no prédio atividades como educação infantil, alfabetização de jovens e adultos, oficina de costura, grupos de mulheres e jovens, atividades culturais e de formação política. Até mesmo uma horta hidropônica vertical foi criada, utilizando paredes da construção” (Fórum Centro Vivo, 2006: 36).

Observemos como tanto a biblioteca da Prestes Maia como esses elementos da Plínio Ramos (atividades de educação infantil, alfabetização de jovens e adultos, oficina de costura, grupos de mulheres e jovens e, especialmente, a horta) são elementos de política prefigurativa nessas ocupações. Na Prestes Maia, havia conflitos entre moradores referentes à importância da biblioteca; alguns achavam que a visibilidade que ela atraía não necessariamente repercutia favoravelmente ao movimento. Mesmo esse conflito pode ser visto como indício de política de prefiguração: está em disputa, cotidianamente, no presente, a expressão da utopia do futuro daquele espaço. Esses elementos povoam de *vida* a ocupação, e podem ser entendidos como elementos de política prefigurativa: modos de

---

79 Em um depoimento no encontro de formação interna do MMRC, no dia 21 de janeiro de 2012, no Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, em São Paulo.

ocupar o espaço, de viver nele como já se almeja viver no futuro.

No despejo da Plínio Ramos, em 2005, a polícia fez uso de bombas de gás lacrimogêneo, gás-pimenta e balas de borracha. No dossiê organizado pelo Fórum Centro Vivo, lê-se: “(...) este despejo forçado envolvendo cerca de trezentas pessoas – entre elas 110 crianças – foi o mais violento de que se teve notícia nos últimos anos da cidade de São Paulo” (Fórum Centro Vivo, 2006: 36). Não foi um mero despejo; foi preciso matar, com doses de truculência, essa ocupação tão *viva*. O dossiê segue: “Com o despejo, os moradores que não tinham para onde ir montaram seus barracos na rua em frente ao prédio, que teve portas e janelas vedadas com tijolos e cimento e permanece vazio” (Fórum Centro Vivo, 2006: 37), como é de praxe em imóveis reintegrados: a construção do *muro da vergonha*.<sup>80</sup> O acampamento cresceu, com famílias despejadas de outras ocupações, e se estendeu nas “calçadas da rua Mauá com a Plínio Ramos” (Fórum Centro Vivo, 2006: 39).

Em 2004, foram onze ocupações na área central da cidade. Quatro não duraram mais do que vinte e quatro horas; uma sofreu reintegração de posse em menos de dez dias depois. Em abril, fazendo cômico com o “abril vermelho” do MST<sup>81</sup> houve ocupações simultâneas pela cidade. A “megaocupação” desse ano contou com seis imóveis ocupados no dia seguinte à eleição municipal cujo vencedor foi José Serra (PSDB). Segundo o site da FLM, dentre os imóveis ocupados nesse ano estavam “um prédio da Caixa Econômica Federal, na Praça Roosevelt, cuja ocupação foi fortemente reprimida pelas forças policiais, a antiga subprefeitura de São Mateus, além de ocupações na Zona Sul e no Ipiranga.”<sup>82</sup>

A “megaocupação” de 2005 foi uma ação simultânea em cinco imóveis, três deles na área central. Nesse ano, porém, as ocupações adquiriram um caráter “relâmpago”, em que não há intenção de fazer do imóvel moradia provisória, mas sim dar visibilidade ao

---

80 Na parte II desta dissertação, relato uma experiência de reintegração de posse e de construção do *muro da vergonha*.

81 Em 17 de abril de 1996, sem-terra, em marcha para Belém, “bloqueavam a Rodovia PA-150 para forçar a desapropriação da área da fazenda Macaxeira, de 35 mil hectares ocupada por 1500 famílias havia 11 dias. O coronel Mário Collares Pantoja, mandou os policiais para o local a fim de conter a ação do MST e o dia 17 de abril de 1996 acabou entrando para a história como uma das ações policiais mais violentas.” (Thomaz, 2011, disponível em <http://www.mst.org.br/node/11622>) Dezenove trabalhadores rurais sem-terra foram mortos, sessenta e nove foram mutilados e cerca de cem ficaram feridos, numa ação que envolveu 155 policiais militares armados. Esse episódio ficou conhecido como Massacre de Eldorado dos Carajás, e todo ano, no dia 17 de abril, o MST promove ações que lembram a tragédia.

82 Informação do Portal FLM, <http://www.portalfm.com.br>, acesso em 23/01/2012

movimento e pressionar o poder público. Além das cinco da “megaocupação”, houve duas ocupações-relâmpago em março (uma fábrica em ruínas do INSS, no Brás, e um terreno da Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima, no Jaguaré) e duas em novembro. Ainda em 2005 teve início a já supracitada “Operação Limpa” no centro, dando concretude a um projeto de *gentrification* em que ocorreram muitas reintegrações de posse e despejos violentos, ambos com o aval do poder judiciário – incluindo a da mais antiga ocupação da área central, o casarão da rua do Ouvidor, na Sé, em onze de outubro. Observou-se aí “o desmanche de um dos maiores símbolos da luta dos movimentos de moradia e sem-teto da área central” (Neuhold, 2009: 65), uma ocupação com cozinha coletiva, atividades de geração de renda, quartos cuja distribuição não era por famílias (idosos, crianças, solteiros, casados dormiam juntos), aulas de alfabetização de adultos e reforço escolar para as crianças (Oliveira, 2010: 69).

Percebi ser mais difícil encontrar dados sobre ocupações de 2006 até os dias atuais. Não há nenhuma ampla sistematização em dissertação ou tese. Por isso, a partir daqui, minhas fontes são os dois jornais de principal circulação em São Paulo: a Folha de São Paulo e o Estado de São Paulo; o jornal Brasil de Fato; as publicações do movimento, como o jornal O Trecheiro e boletins da Frente de Luta por Moradia; conversas com militantes e jornalistas e idas a campo.

Em 2006, mesmo ano em que Lula assina a medida provisória 292, que “visa oferecer ações técnicas, jurídicas e financeiras para que famílias com renda mensal de até cinco salários mínimos consigam a titulação de posse de áreas que ocupam há anos” (Folha, 28 abril 2006), Neuhold (2009: 66) mapeou ao menos cinco ocupações de imóveis ociosos na área central. Dentre eles, um prédio do INSS na Av. Santa Inês, no Brás, e um terreno no Belenzinho. No dia seguinte ao da ocupação do prédio do INSS, ocorreu um ato em frente ao Palácio dos Bandeirantes, que culminou numa reunião com o então Secretário de Habitação, Marcio Bueno. Da reunião foi assegurada, por parte do Estado, a retomada das obras de seis mutirões paralisados desde 2000 (Folha, 27 abril 2006).

No ano de 2007, além da desocupação do edifício Prestes Maia, soma três ocupações-relâmpago, duas (do edifício São Vito e de outro prédio do INSS na República) logo em seguida desocupadas pela polícia e uma mais duradoura, novamente o casarão

Santos Dumont. Um prédio que havia sido ocupado em 2003 ou 2004, na av. Liberdade, 33, desabou (Folha, 17 dezembro 2006). Nesse mesmo ano ocorre uma grande ocupação, com cerca de 3000 famílias em Itapecerica da Serra. Cerca de um mês e meio depois, na iminência da reintegração de posse, cerca de 1500 militantes organizam um grande ato que bloqueia, simultaneamente e por cerca de uma hora, as rodovias Raposo Tavares, Regis Bittencourt e Castello Branco (Folha, 26 abril 2007). Vinte dias depois do ato, acontece a reintegração de posse (Folha, 19 maio 2007). Ainda em 2007 ocorre a ocupação da rua Mauá, em 25 de março, também etnografada por Filadelfo (2008), e por mim, nas partes seguintes desta dissertação.

No jornal Folha de São Paulo, durante todo o ano de 2008, de 2009 e de 2010, não saiu nenhuma reportagem, notícia ou nota sobre quaisquer ocupações feitas pelo movimento de moradia e pelos sem-teto. Curiosamente, em 2008, Benedito Barbosa, o Dito, figura preponderante e fundamental do movimento de moradia, coordenador da UMM e da Central de Movimentos Populares (CMP), e advogado vinculado aos movimentos e ao Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, recebeu das mãos do vereador Beto Custódio (PT) o título de Cidadão Paulistano. Ainda em 2008, foi firmada a Aliança pelo Centro Histórico, congregando a Associação Viva o Centro e a Prefeitura Municipal de São Paulo. Em reação e oposição, o Fórum Centro Vivo e a Pastoral do Povo da Rua organizaram o Ato pela Vida, em memória do massacre ocorrido quatro anos antes, entre os dias 19 e 22 de agosto de 2004, em que quinze moradores de rua foram cruelmente atacados durante a madrugada; sete deles foram mortos<sup>83</sup>.

Em 2009, apesar de nada ter sido noticiado nos jornais de grande circulação, ocorreram ocupações no abril vermelho – dentre elas, novamente a do prédio do INSS da Av. Nove de Julho. Em 28 de maio de 2009, a CMP organizou uma caminhada contra a crise econômica, da Praça Osvaldo Cruz até a ALESP.

No ano de 2010, a prefeitura, na então gestão Kassab, anunciou em fevereiro a desapropriação de 53 prédios do centro. O destino desses prédios têm sido alvo de disputa do Conselho Municipal de Habitação, e já foram feitas declarações oficiais de que seriam

---

83 O ato ocorreu também nos anos seguintes e é lembrado aqui por Sebastião Nicomedes:  
<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI10826-15228-2,00-DIARIO+DE+UM+ATO+PELA+VIDA.html>, acesso em 23/01/2013

destinados para construção de Habitação de Interesse Social. Até hoje, nada foi feito. Ainda em 2010, dois prédios no centro foram ocupados: novamente o Prestes Maia, por 400 famílias, e o da Av. Nove de Julho, pertencente ao INSS. Após a desocupação, os militantes montaram um acampamento diante da sede do gabinete de Kassab, no Viaduto do Chá, por onde passaram mais de 2,6 mil pessoas. (Estadão, 28 de abril de 2010). O Viaduto do Chá ficou ocupado por 5 dias, nesse mesmo ano, por despejados da ocupação Alto Alegre, em São Mateus, segundo o jornal O Trecheiro (2010).

Em 2011 e 2012, acompanhei mais de perto as ações do movimento de moradia e daí constitui o material etnográfico para as partes I e II desta dissertação. Antes, contudo, gostaria de fazer uma última contextualização acerca da mudança da gestão na Prefeitura Municipal de São Paulo, da gestão Marta Suplicy para as gestões Serra/Kassab, recuperando um artigo de Bonduki (2010).

O processo que culminou na demolição dos edifícios São Vito e Mercúrio são emblemáticos para se perceber a orientação de cada gestão na política habitacional da cidade. Construídos na década de 1950, de estética brutalista, foram projetados numa época em que se estava em voga o uso misto das edificações. Assim, em ambos os edifícios, o térreo e a sobreloja tinham funções comerciais, e os mais de vinte andares, apartamentos residenciais. Nabil Bonduki escreve sobre os edifícios:

Embora fizessem parte da mesma estrutura construtiva, o São Vito e o Mercúrio formaram dois condomínios diferentes, sendo o primeiro dividido em 603 quitinetes e o segundo em 135 apartamentos de um quarto. Tratava-se de uma alternativa habitacional de baixo custo na área central da cidade. Embora pequenas, estas unidades serviam para quem buscava morar perto do trabalho, uma opção de moradia metropolitana que é necessária numa cidade como São Paulo. (Bonduki, 2010)

O arquiteto continua:

Mal administrado por anos, o São Vito tornou-se símbolo da degradação da área central, ingressando num conhecido processo de deterioração. Nada que fosse irreversível, mas era necessária uma intervenção do poder público, que ocorreu na administração da prefeita

Marta Suplicy. O Martinelli, o Conjunto Nacional e o Copan também passaram por agudos processos de deterioração e foram recuperados. Hoje são ícones da metrópole paulistana. (Bonduki, 2010)

Assim, por problemas de administração que levaram à deterioração do prédio, a então prefeita Marta Suplicy entrevistou. Seguindo as diretrizes do Plano Diretor Estratégico de São Paulo<sup>84</sup>, que preza pela recuperação das áreas centrais com moradia para famílias de baixa renda, a prefeita determinou, em 2003, a desocupação do prédio para sua reforma e transformação em habitação de interesse social. O São Vito e o Mercúrio estavam em áreas de ZEIS e, juntos, somavam mais de 700 apartamentos.

Mas a administração municipal mudou, e José Serra (PSDB) assumiu o lugar de Marta Suplicy (PT). Em 2005, Serra paralisou o Programa de Reabilitação da Área Central (que incluía a reforma do São Vito) e, em 2006, já com o vice-prefeito tendo assumido a prefeitura em razão da candidatura de Serra ao governo do Estado de São Paulo, a gestão de Gilberto Kassab (2006-2012) paralisou as obras do São Vito. A alegação era de que “a obra geraria unidades habitacionais de R\$ 80 mil reais, custo que seria superior ao que a prefeitura considerava o “teto” de uma habitação de interesse social” (Bonduki, 2010). O arquiteto continua, evocando, dentre outros, o argumento do direito à moradia digna, isto é, direito a morar num lugar em que se possa usufruir de serviços públicos de infraestrutura e ver outros direitos sociais sendo realizados:

Pouco importava para os competentes administradores do setor habitacional da prefeitura se a moradia fica na Cidade Tiradentes, gerando um elevado custo de mobilidade para moradores e de subsídio para a prefeitura, ou no centro, junto ao emprego. Desconsiderou-se que o edifício tinha um excelente aproveitamento do solo, alojando centenas de famílias em um pequeno terreno. Não se preocupou em verificar o interesse patrimonial num edifício que faz parte de uma geração de empreendimentos que marcaram a metropolização da cidade. Não se calculou o passivo ambiental que a demolição iria gerar. (Bonduki, 2010)

---

84 O Plano Diretor de São Paulo existe desde 1985; em 2002, contudo, foi reformulado (e passou a se chamar Plano Diretor *Estratégico*) e passou a contemplar alguns instrumentos de política urbana para moradores de baixa renda, como as ZEIS e os Planos Regionais das Subprefeituras.

Sob uma argumentação pouco precisa, os administradores públicos decidiram demolir não só o São Vito, mas também o Mercúrio, que estava sob administração razoável, e com moradores – que foram despejados de seus apartamentos, muitos recém-reformados. A Defensoria Pública entrou com ação que conseguiu uma ordem de suspensão da demolição, posteriormente contestada pela Prefeitura. A demolição fez parte do projeto de revitalização do Parque Dom Pedro II, começou em setembro de 2010 e terminou em maio de 2011.

## PARTE I

### *Somos uma só*

#### **A Luz**

*Luz* é o nome de uma região do centro de São Paulo e de uma estação de transporte público que une linhas de trem da CPTM, que correm na superfície, e de metrô, subterrâneos. O metrô, por sua vez, na estação da Luz, liga a linha azul – uma das primeiras linhas de metrô construídas na cidade, e que corta a cidade de norte a sul – à amarela – inaugurada recentemente, que atendeu às demandas de parte da zona oeste, região mais valorizada em termos do mercado imobiliário. A linha amarela vai da região próxima à Universidade de São Paulo, na estação Butantã, ao centro, passando pelas estações Faria Lima, Pinheiros e República – essas duas, também pontos de convergência de linhas de trem da CPTM – e a Luz é sua estação final. As baldeações entre os trens da CPTM e os do metrô acontecem no prédio que é também denominado Estação da Luz e que, segundo Maquiaveli (2012), foi idealizado pelo Barão de Mauá e construído entre 1856 e 1867 para ligar Jundiaí ao porto de Santos, onde o café produzido no interior do estado seguia para exportação.

Compondo o centro de São Paulo, a região da Luz também é historicamente marcada por forte ocupação popular de suas áreas públicas, com cortiços, comércio informal e, a partir dos anos 1990, edifícios ocupados pelo movimento de moradia (Frúgoli, 2012), ou por Movimentos de moradia<sup>85</sup>. Também são marcantes as práticas de prostituição de mulheres e de travestis (Perlongher, 1987), e práticas consonantes à Boca do Lixo<sup>86</sup>. Além das marcas e dos símbolos históricos que compõem a região, o centro é um local que possui grande oferta de trabalho, incluindo o informal, serviços e infraestrutura urbana.

Desde os anos 1970, com a Lei de Zoneamento de 1972, que versa sobre mecanismos de preservação do patrimônio histórico, as regiões da Luz e de Santa Ifigênia

---

85 Como já esclareci em notas precedentes, friso que utilizo a caixa alta (“Movimento”) quando desejo referir-me a nomes e siglas específicas, como Movimento de Moradia da Região Centro.

86 *Boca do Lixo* é como ficou conhecida uma região do centro de São Paulo, nos anos 1920 e 1930, quando a indústria cinematográfica se instalou na região e passou a produzir filmes baratos e do gênero conhecido como pornochanchadas. Sobre a Boca do Lixo, ver Abreu, 2006.

passaram a ser alvo de projetos de revitalização e reforma de seus edifícios históricos e culturais. Nos anos 1980, o Projeto Luz Cultural começou a se desenhar, foi interrompido por Jânio Quadros durante sua gestão na Prefeitura da cidade (1986-1988) e retomado, posteriormente, na gestão Paulo Maluf, com o nome de PROCENTRO; em 1998, o Projeto Luz, com financiamento do BID e coordenado pelo DPH e pelo Condephaat; e o Monumenta, no início dos anos 2000.<sup>87</sup> Além disso, a Luz vinha sendo palco de estudos da Associação Viva o Centro, também com propostas de “revitalização” via reformas, tombamentos e investimentos “culturais”<sup>88</sup>. Atualmente, a Luz é palco do

Complexo Cultural Julio Prestes, formado: i) pelo Museu da Língua Portuguesa, construído entre 2000 e 2006 nos antigos setores administrativos da Estação da Luz; ii) a restaurada Estação Júlio Prestes, onde fica a Sala São Paulo, sede da Orquestra Sinfônica do Estado de São Paulo (OSESP) e considerada a sala de concertos mais moderna da América Latina; iii) o Parque da Luz, tombado pelo Patrimônio Histórico no início dos anos 1980; iv) a Pinacoteca do Estado, uma construção de arquitetura neoclássica construída em 1905 e restaurada entre 1993 e 1998, que abriga cerca de 8 mil obras de arte brasileira dos séculos XIX e XX; v) o Memorial da Resistência, construído no edifício que abrigou, entre os anos 1940 e 1980, o Departamento Estadual de Ordem Política e Social (Deops) de São Paulo, órgão de repressão política da ditadura militar brasileira. (Maquiaveli, 2012)

A região da Luz ainda abrange cerca de 450 mil metros quadrados, embora, como bem lembrado por Frúgoli Jr. (2012), não existam dados oficiais sobre sua delimitação exata. Ela integra o distrito do Bom Retiro (que é também nome de um bairro limítrofe), e as representações sobre a região tem sido fortemente ancoradas na dicotomia Nova Luz/*cracolândia*. O Projeto Urbanístico Nova Luz<sup>89</sup>, proposto pela Prefeitura Municipal de São Paulo na gestão de José Serra (2005-2006) e terceirizado através de uma licitação de concessão urbanística<sup>90</sup>, previa a “requalificação urbana” da área de um polígono formado

87 Sobre esses programas, ver Kara-José, 2007; Pacheco, 2012.

88 Sobre a Associação Viva o Centro, ver Frúgoli Jr., 2000.

89 É possível acessar o projeto no site da Prefeitura de São Paulo: <http://www.novaluzsp.com.br/projeto.asp>, acesso em 06/01/2011. Para uma interessantíssima discussão acerca das compreensões da legalidade envolvendo o Projeto Nova Luz, ver Pacheco, 2012.

90 Uma concessão é um instrumento que prevê, como contrapartida à cessão da responsabilidade estatal para um ator privado, a prestação de serviço continuada para a sociedade. A concessão urbanística é um

pela Rua Mauá e pelas avenidas Ipiranga, São João, Duque de Caxias e Cásper Líbero, com demolições de edifícios e implementações de empresas e prédios para serviços públicos; valorização do patrimônio histórico e cultural, com vias a intensificar o setor de serviços e o capital imobiliário especulativo na região. A concessão urbanística foi anunciada em novembro de 2008 pelo então prefeito Gilberto Kassab, e efetivada em maio de 2010 a um consórcio entre as empresas Concremat Engenharia, Cia. City, AECOM Technology Corporation e Fundação Getúlio Vargas. (Figura 1)

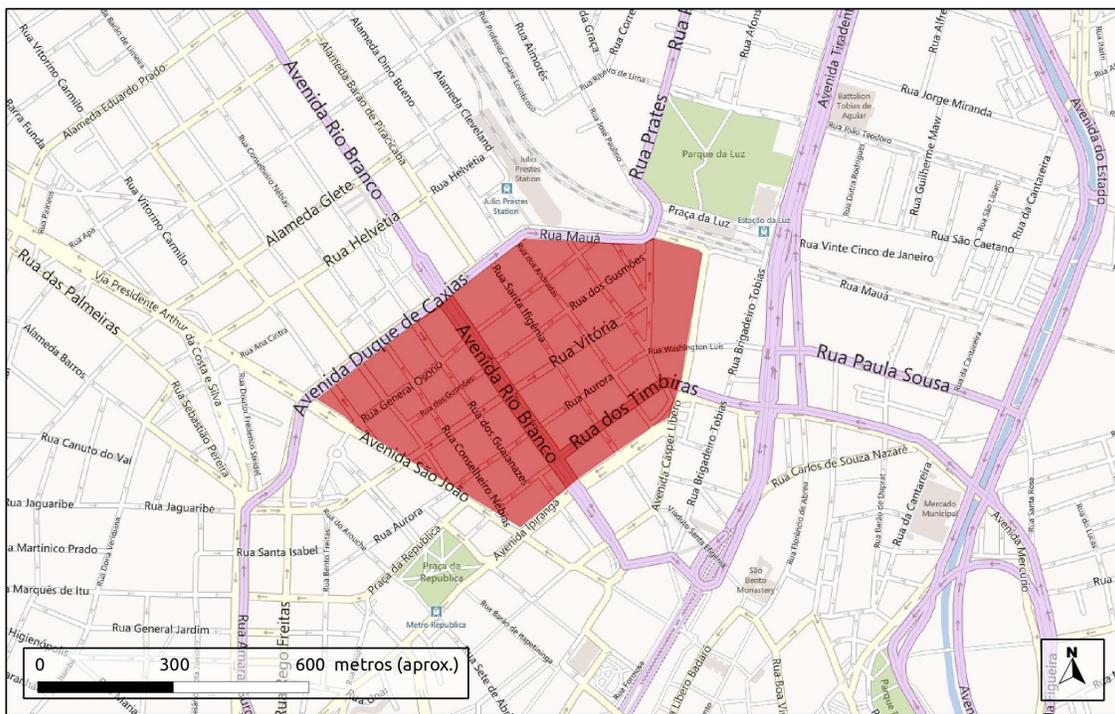


Figura 1: Mapa da região da Luz. Em destaque, área impactada pelo Projeto Nova Luz  
Elaborado no QuantumGIS sobre imagem de fundo do Bing Road layer.

instrumento formulado na gestão Marta e regularizado na gestão Kassab. Em termos de instrumentos de política habitacional, a ideia de uma concessão urbanística é algo contraditório: qual seria a contrapartida prestada para a sociedade, se as praças, as ruas, as calçadas já são públicas e já deve estar à disposição para o bom usufruto dos cidadãos? No caso da concessão do Nova Luz, além dessa contradição, ela tampouco está prevista no Plano Diretor. Tanto a Defensoria Pública quanto o Ministério Público possuem ações alegando a inconstitucionalidade da concessão urbanística do Nova Luz.

O polígono impactado pelo Projeto recebeu, há alguns anos, a alcunha de *cracolândia*, principalmente pela grande mídia, por concentrar usuários de crack, os quais, segundo uma reportagem da Folha de São Paulo, por suas ações e transformações por que passam seus corpos, perderiam “todos os traços de humanidade”<sup>91</sup>. Nas reportagens sobre os usuários de crack, dá-se ênfase em seus corpos abjetos e em suas posturas sociais e morais condenáveis e repulsivos (cf. Rui, 2012: 1-6). “Supostamente submetidos aos 'poderes devastadores' da substância, os usuários de crack (...) invertem radicalmente as nossas concepções de autonomia individual e, acima de tudo, nos questionam acerca dos limites da experiência humana” (Rui, 2012: 8). Os corpos abjetos são aqueles cuja vida não é considerada legítima (Butler, 2002a; 2002b *apud* Rui, 2012).

A região da *cracolândia* tem sido alvo, assim, de violentas operações que vinculam o governo municipal e estadual e a polícia militar do estado de São Paulo, como a Ação Integrada Centro Legal<sup>92</sup> e a Operação Limpa. Em janeiro de 2012, a região foi alvo da Operação Sufoco, eliminando dali os usuários de crack, supostos párias sociais<sup>93</sup>. Taniele Rui, cuja tese tem clara intenção oposta à das ações policiais, escreve: “(...) eu fiz diferente do que fez a polícia, o governador e o prefeito: não tentei matar por asfixia e à força a “*cracolândia*”. Nessas páginas, ela e os outros lugares de uso [de crack] que visitei respiram, vivem.” (Rui, 2012: 15).

Assim, a dicotomia Nova Luz/*cracolândia* acaba sendo uma dicotomia que reflete

---

91 Cf. Folha de S. Paulo, 26/06/2009. “Nas ruas do centro de São Paulo, tragada custa R\$1”, *apud* Rui, 2012.

92 A ação combina, dentre outras coisas, a internação compulsória de usuários de crack, atuação truculenta da Polícia militar e tem tido, como efeito, a dispersão dos usuários para outras regiões da cidade. Dados sobre a Ação podem ser acessados no site da Prefeitura <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/saude/arquivos/saudemental/AcaoIntegradaCentroLegal.PDF>.

93 “Durante janeiro de 2012, novas tentativas ostensivas da polícia para retirar usuários de crack das ruas da região da Luz – estigmatizada há décadas como a *cracolândia* – ganharam forte visibilidade da mídia impressa e também televisiva. Destacaram-se novos temas bem como questões mais antigas, com alcances variados, mas com crescente realce: a polêmica das internações involuntárias (almeçadas pelo poder público e obstadas por profissionais da saúde); novas dispersões territoriais dos usuários de crack por diversos bairros (com prejuízo para o atendimento feito por distintas entidades locais, sobretudo ONGs); comportamentos defensivos das populações locais (alvos de fiscalizações e novas demolições pela prefeitura); articulações de ativistas contra a violência policial e pelos direitos humanos; investigações do Ministério Público Estadual sobre critérios e práticas das operações policiais em andamento; caracterizações mais precisas sobre os usuários de crack pela imprensa (incluindo mulheres grávidas, ou então parentes em busca de usuários na área em questão); ações diversificadas e capilares do tráfico.” Frúgoli Jr. (2012). Sobre a discussão acerca da *Cracolândia* e dos usuários de crack, ver a tese de doutorado de Taniele Rui, 2012 e o artigo de Frúgoli Jr. e Spaggiari, 2012.

um mesmo real: o real dos dominantes, para usar os termos de Deleuze (1985), pois o diagnóstico da degradação (contido no termo *cracolândia*) serve como justificativa para a revitalização (proposta pelo Nova Luz), e tanto o diagnóstico como o Projeto representam interesses exteriores aos das pessoas cujas vidas acontecem pela região. Além disso, tanto o Nova Luz quanto os projetos interventores que o precederam na região têm em comum uma orientação semelhante à de teatralização do patrimônio cultural, como exposta por Canclini (2000): “a teatralização do patrimônio cultural é o esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora, em relação a qual deveríamos atuar hoje. Essa é a base das políticas culturais autoritárias”. (Canclini, 2000: 162). Também por isso é esclarecedor o *Dossiê Luz*, organizado por Frúgoli Jr. (2012), que apresenta etnografias de diferentes situações, usos, práticas espaciais e redes de relações e representações na região da Luz.<sup>94</sup>

Entretanto, a região da Luz é uma região central que, desde 2003, pelo Plano Diretor Estratégico da cidade de São Paulo<sup>95</sup>, é demarcada como ZEIS: Zona Especial de Interesse Social, destinada à construção de moradia popular (Habitação de Interesse Social) ou de mercado popular. Por conta da superposição de intenções entre a ZEIS e o Nova Luz, dentro do perímetro de execução do Projeto foi criado um espaço para gestão participativa e tomada de decisões: o Conselho Gestor das ZEIS-3, composto por representantes de setores envolvidos na execução e no impacto do projeto urbanístico: moradores da região, comerciantes, proprietários, inquilinos, pessoas em situação de rua, movimentos de moradia, prefeitura, ONGs. Esse foi o primeiro Conselho Gestor desse tipo a ser criado no Brasil, “para debater moradia em regiões já urbanizadas”, segundo Paula Ribas, da AMOALUZ<sup>96</sup>. Conselhos de ZEIS-1 discutem questões concernentes à urbanização de favelas; ZEIS-2, em mananciais; e ZEIS-3, em espaços já urbanizados, como é o caso da Nova Luz. O Conselho é composto por oito cadeiras da sociedade civil (e seus suplentes) e

---

94 Há outras pesquisas que também trabalham com situações de moradores sendo expulsos de seus locais de moradia devido a políticas urbanísticas autoritárias, especialmente nas áreas centrais. Atualmente, no Rio de Janeiro, há um processo de “cessão para fins empresariais e especulativos de uma imensa zona de terras que pertence ao governo federal” (Birman e Fernandes, 2011), num projeto denominado Porto Maravilha e caracterizado pelo atual vice-prefeito da cidade, Carlos Muniz, como “um projeto para integrar (...) uma área que está fora da vida da cidade”. (Muniz, 2011 *apud* Fernandes e Pierobon, 2012).

95 O Plano Diretor de São Paulo existe desde 1985; em 2002, contudo, foi reformulado (e passou a se chamar Plano Diretor *Estratégico*) e passou a contemplar alguns instrumentos de política urbana para moradores de baixa renda, como as ZEIS e os Planos Regionais das Subprefeituras.

96 Em vídeo disponível em <http://www.ustream.tv/recorded/22356178>.

oito do poder público.

Os usos, as funções, as intervenções e as expectativas para a Luz envolvem distintos projetos de cidade. Na Rua Mauá, um dos limites espaciais do Nova Luz, há um prédio, na altura do número 340, que foi ocupado antes mesmo do Projeto Nova Luz ser anunciado. Aproximemo-nos à ocupação Mauá e vejamos alguns significados e disputas que a envolvem.

### **Chegadas e acolhidas na ocupação Mauá**

Desço na Estação Luz do metrô, no terminal da linha amarela, subo as escadas e saio no fim da Avenida Cásper Líbero. Atravesso a avenida, do lado em que há a saída da linha amarela e a praça que fica sobre a Estação Luz da linha amarela – um *continuum* de asfalto com algumas poucas árvores, todo ele cercado e que mais parece um convite para se erguer os olhos e observar, mais ao fundo, a ocupação Prestes Maia, em rua paralela à Avenida – para o lado repleto de estabelecimentos comerciais: bares, pequenas lanchonetes, lojas, barracas de camelôs com CDs, DVDs, eletrônicos. Caminho menos de um quarteirão e já atinjo a esquina que a Avenida, ao terminar, faz com a Rua Mauá. À minha frente, do outro lado da rua, a lateral do prédio da Estação da Luz. A depender do horário do dia, a movimentação de pessoas é mais ou menos intensa, com duas possibilidades para os corpos que por ali estão: estar em trânsito, de passagem, com rumo definido (entrando na estação de metrô e sumindo escadarias abaixo; ou saindo e rapidamente – o passo é sempre rápido – seguindo adiante na Av. Cásper Líbero em direção à República) ou estar, enquanto permanente, ali, nas imediações, habitando a rua. Há, evidentemente, nuances entre uma ou outra possibilidade: os que param e se detêm para comprar um lanche; quem está a postos para o trabalho; quem condensa um limiar próximo ao de um permanente trânsito, com lapsos de transitória permanência, aparentemente sem rumo definido e em estado alterado de consciência – os usuários de crack. Viro à esquerda. (Figuras 2 e 3)



Figura 2: Saída da estação Luz da linha amarela do metrô. Avenida Cásper Líbero.



Figura 3: Saída da estação Luz do metrô, linha amarela. Ao fundo, a ocupação Prestes Maia.

Esse trecho da Rua Mauá é pouco movimentado. Durante o dia, apenas uma calçada atrai pessoas: o lado onde a paisagem continua semelhante à da Avenida: funcionam algumas lojas e botecos, vendedores ambulantes passam e se encontram e por onde eu também habitualmente caminho. Ao anoitecer, a calçada defronte àquela por onde sempre passo ganha vida, recebe pessoas e dá mais movimento à Rua: usuários de crack se encontram e garotas de programa ficam a postos para trabalhar. Caminho, margeio a Estação da Luz. Se continuasse, desembocaria na Avenida Duque de Caxias que, oito quadras adiante, cruza a Avenida São João. Mas não termino a primeira quadra sequer e paro em frente ao número 340. (Figuras 4 e 5)



Figura 4: Rua Mauá, uma calçada.



Figura 5: Rua Mauá, calçada oposta.

Ao chegar, toco a campainha se o portão está fechado. Geralmente, contudo, ele está aberto e há conhecidos reunidos conversando do lado de fora. Trocamos algumas palavras, e às vezes engato uma conversa antes de entrar no prédio. Do lado de fora, o muro é pintado com os dizeres “Associação de Moradores da Mauá” num semicírculo cujo raio é atravessado pelas palavras: “Movimento Sem-Teto do Centro” seguido da sigla: MSTC. Há cinco anos atrás, esse mesmo prédio estava abandonado, lacrado, acumulando lixo, entulho, ratos, baratas, ocioso, sem função social. E algumas pessoas – dezenas ou centenas –, ao romper cadeados e correias e adentrá-lo, com seus pertences e famílias, com a perspectiva de escancarar a ociosidade desse imóvel, dizem estar *ocupando*.

Na madrugada do dia 24 para o dia 25 de março de 2007, conforme Filadelfo (2008: 109-119) narra, pessoas ocuparam o número 340 da Rua Mauá. Ele escreve:

Os depoimentos de alguns presentes [em reunião ampliada posterior à ocupação, em 29 de março de 2008], a maioria dos que participou estava presente à reunião, eram unânimes quanto à tranquilidade dessa ocupação específica. Seu Severino disse que “foi a melhor ocupação que nós tivemos”. Lucinha (...) disse que havia sido “bem tranquila, bem organizada, sem desespero, sem tumulto, a mais fácil que tivemos” e completou afirmando que o pessoal estava consciente do que estava fazendo e que a negociação estava boa. (Filadelfo, 2008: 117)

Como conta Nelson, “havia pessoas que estavam vivendo com o [programa] Bolsa Aluguel da Marta, a bolsa já estava vencendo...”<sup>97</sup>; havia as famílias que haviam sido despejadas da Plínio Ramos; as famílias que haviam sido despejadas da Prestes Maia<sup>98</sup>. Essas pessoas organizaram-se em três Movimentos: o MSTC, o MMRC e o Movimento que, mais tarde, passaria a se chamar ASTC-SP: uniram-se os três Movimentos e ocuparam o prédio da Rua Mauá. Nascia a Comunidade Mauá. (Figura 6)

---

97 Em depoimento no Encontro de Formação do MMRC, no Centro Garpar Garcia de Direitos Humanos, em janeiro de 2012.

98 Cujas datas e processos de ocupação e despejo foram sumarizados no cap. 1 desta dissertação.



Figura 6: Fachada e entrada da ocupação Mauá.

Ser composta por três Movimentos influencia diretamente na organização da Comunidade Mauá. Cada Movimento tem seu(s) andar(es), e há um coordenador por andar. Num salão, no térreo, acontecem reuniões de base, reuniões de coordenação de cada um dos Movimentos e, uma vez por mês (salvo em situações extraordinárias), uma reunião geral. Nesse salão está escrito, na parede lateral, em letras grandes: “Quem não luta tá morto”, seguida de “Somos uma só”. As reuniões de base geralmente são espaços para acolher novos militantes e tirar dúvidas. As assembleias, espaços informativos, nos quais a coordenação apresenta decisões e encaminhamentos tirados no terceiro tipo de reunião que existe no movimento: a reunião de coordenação. Tanto as reuniões de base como as assembleias são espaços, como o movimento chama, de *formação política*. Mas também existem as reuniões específicas para *formação política* que, por serem responsabilidade de cada Movimento, não necessariamente acontecem dentro da Mauá (e, muitas vezes, contam com participantes do Movimento que não moram na Mauá ou, ainda, com colaboradores, isto é, pessoas que não se vinculam diretamente ao Movimento, mas compõem o campo do movimento de moradia: pesquisadores, professores universitários, estudantes, advogados da Defensoria Pública, trabalhadores de ONGs como o Instituto Pólis e o Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos). Desde a ocupação, há pessoas que chegam ao prédio, procurando um teto, são acolhidas por um dos Movimentos e, daí em diante, devem participar das reuniões de *base* desse Movimento.

Há, ainda, as lideranças, ou referências imediatas e incontestes: O MMRC é o “Movimento do” Nelson; o MSTC, da Ivaneti (doravante, Neti, como é conhecida); e a ASTC-SP, do Sukita e da Raquel. Os moradores da Mauá falam de si enquanto coletividades transitando entre as organizações, as pessoas, o movimento (cujo grau de abstração varia) e o prédio como referência e identificação. No saguão de entrada, as três grandes siglas e seus nomes por extenso estão pintados numa parede lateral, seguidas de uma quarta: FLM, com a palavra “Frente...” embaixo, que se não fosse por um pedaço de parede com tinta descascada, seria completado com “... de Luta por Moradia”. (Figura 7)



Figura 7: Saguão de entrada com as siglas: MSTC, MMRC, ASTC-SP, FLM.

Atualmente, há 237 famílias morando na ocupação Mauá, com cerca de 180 crianças: aproximadamente 1300 pessoas. Antes de ser ocupado, naquele prédio funcionava o Hotel Santos Dumont, inaugurado em 1953 e anfitrião de “milhares de pessoas recém-chegadas pela antiga Rodoviária da Luz” (Pereira, 2012: 161), desativada nos anos 1980. Por isso, a estrutura reconhecível de um hotel de meados do século XX: recepção (onde, atualmente, funciona uma portaria, com porteiros que se revezam em turnos e recebem dinheiro pelo trabalho, e câmeras de vigilância – se não se é morador nem conhecido, é preciso se identificar e apresentar um documento de identidade para entrar no prédio), escadas de mármore, e os corredores muito estreitos e escuros. Do piso, restam poucos tacos de madeira; anda-se praticamente em cima do concreto do contrapiso. Só há janelas dentro dos quartos; nas paredes de cada corredor, pintadas de um amarelo brilhante, há apenas um minúsculo quadrado vazado, por onde entram algumas réstias de sol a depender da luz do dia. Nos corredores, também há banheiros coletivos, tanques e muitos fios expostos e emaranhados – a eletricidade do prédio é improvisada pelos próprios moradores. (Figura 8)



Figura 8: Corredores da Mauá.

De modo que o que chama a atenção, especialmente quando se anda pela primeira vez pelos corredores, a partir do primeiro andar, são as portas. Adesivos religiosos e políticos são os que mais aparecem – muitas vezes, juntos. Numa porta, há um com a frase “Deus é fiel”, junto com outro de propaganda política, com a foto de Marta Suplicy, os dizeres “A esperança vai vencer de novo” e a estrela vermelha do Partido dos Trabalhadores (PT) com o número 13 dentro. Noutra porta, vemos um adesivo com os dizeres do Salmo 23 da Bíblia: “O Senhor é o meu pastor, nada me faltará”, ao lado do desenho de uma casa com outra citação bíblica impressa: “Responderam-lhe: Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua casa.”. “Senhor, abençoei quem entra nesta casa: protegei quem fica e dá paz a quem sai”, no quarto 605, ao lado de: “Nesta casa pode faltar tudo, menos a confiança em

Deus”. Outra citação da Bíblia recorrente é “Tudo posso naquele que me fortalece”. Há, ainda, imagens de santos, de Jesus, outras orações e folhetos de grupos religiosos. Além de Marta, outra figura política que aparece bastante é Dilma Rousseff, com seu adesivo de candidata à presidência, e a imagem de Aloísio Mercadante, então candidato a governador, ao seu lado. Alguns adesivos têm só o nome de Dilma, seguido da frase “Para o Brasil seguir mudando”, ou “A galera vota 13 por mais cultura e lazer” ou, ainda, “A galera vota 13 por mais escolas técnicas”. Adesivos com outras campanhas políticas, como a “O pré-sal é do Brasil”, também aparecem. Com menos frequência, em algumas portas estão escritos nomes dos moradores do quarto ou nomes de casais ou ex-casais. (Figura 9)



Figura 09: Detalhes de portas; uma porta.

Nas paredes também há alguns anúncios, como a indicação de alguém que vende produtos cosméticos, e a escala de limpeza do banheiro, por andar, além de lembretes pedindo cuidados com a higiene no banheiro e um “Ao sair, apague a luz”. Há um cartaz de campanha de saúde pública de combate à dengue, com recomendações e instruções. Os

agentes de saúde pública visitam regularmente a Mauá: medem a pressão dos moradores, conhecem-nos pelos nomes, sabem dos que fazem tratamentos, cobram ausência de quem não foi ao posto de saúde e deveria ter ido.

A estrutura do prédio, com um pátio interno descoberto, oferece um espaço de encontro para as crianças, ao voltar da escola, andarem de skate, pularem amarelinha, brincarem de bate-bate (ou bate-bolas, ou bolimbolacho, um brinquedo popular dos anos 1980 que voltou a ser febre, especialmente entre os menores), correrem, gritarem, rirem. Às vezes, jogam futebol ou capoeira com monitores do projeto Herdeiro da Mauá. Em uma das paredes do pátio, inclusive, letras grandes – no mesmo padrão das letras do saguão de entrada e do salão de reuniões – formam a frase “Herdeiros da Mauá”. (Figuras 10 e 12) As crianças também têm à sua disposição um escorregador, no quarto andar, e alguns carros de brinquedo, em que podem entrar e pedalar. Por toda a ocupação há bicicletas de todos os tamanhos; às vezes nos escuros corredores há colchões encostados nas paredes.



Figura 10: Vista do pátio interno da Mauá.

Do pátio interno, vê-se concreto por todos os lados. Um concreto colorido pelas

pichações e grafittis que se sobrepõem, e pelas muitíssimas roupas sempre dependuradas nas janelas e em varais suspensos, no melhor estilo toscano ou veneziano que encantaria a turistas no Antigo Continente. Essa é, para mim, a imagem-símbolo da Mauá: da escada que liga um andar a outro, a vista, por um vitrô quebrado, de crianças jogando futebol no pátio, com os dizeres “Herdeiros da Mauá” ao fundo, rodeadas pelos coloridos de roupas dependuradas. Há silêncio (observo essa imagem do quinto ou sexto andar); no entanto as roupas me trazem som e os corpos se movimentam. Essa é a imagem de *vida* com que sou brindada cotidianamente na Mauá. (Figura 11)



Figura 11: Vista do pátio interno da Mauá (II).

No mesmo pátio, à noite, acontecem saraus, ensaios da banda de forró Explosão Digital, reuniões de coordenação ou conversas entre uma ou outra liderança, conversas em roda entre os mais velhos e mais novos. Foi numa noite amena que Seu Moisés contou a mim e mais dois jovens que tinham ido até a Mauá jogar bola com as crianças – eu havia aproveitado para deixá-las desenhando com canetinha e papel – sobre a horta que havia na Mauá, quando da ocupação, com chuchu, maracujá, araçá, cana. “Sem-teto destrói”, ele disse, não sabe cuidar. Destrói vidro, banheiro, joga lixo lá de cima, a fralda do bebê. Não

cuidamos. Hoje ainda dá abacate, no lugar onde havia, outrora, uma horta. Contou também de outra horta, que ele ajudara a construir, com garrafas PET, em outra ocupação: no ato de reintegração de posse, “quando a PM tirou a gente de lá, o alface já tava desse tamanho”.

Também foi no pátio que se instalou, certa vez, um coral de uma igreja do Brás, algumas horas antes de uma assembleia do MMRC, entoando músicas com os dizeres “O salvador batendo está” e “abra seu coração que Deus fará coisas extraordinárias”. Foi numa data muito próxima à data em que estava marcada a reintegração de posse, e após a apresentação, Nelson iniciou a assembleia dizendo que tivemos a benção dos pastores. “Estamos precisando, mesmo!”, e diz que acredita que Deus vai ajudar. Dias depois, recebo a notícia de que a reintegração de posse foi suspensa – história que contarei na parte II desta dissertação.

Recentemente, o pátio foi palco da gravação de um videoclipe da banda de rap *Os Racionais*, conhecida por seu engajamento político, o que chamou a atenção da mídia e fez a Mauá ganhar projeção nacional. Logo após esse episódio, outra festa aconteceu, e foi notável a presença, além dos moradores, de estudantes universitários.



Figura 12: crianças jogando futebol no pátio interno da Mauá.

Meus encontros com os moradores fizeram-se muito mais nos espaços compartilhados da ocupação do que nos espaços privados. Passei muito tempo no saguão, em silêncio ou em conversas cotidianas e sobre amenidades com os porteiros, Genival e Elisete, e as pessoas que por lá também estavam, para matar o tempo, em sua maioria jovens mulheres com seus filhos ou irmãos pequenos. Matamos o tempo juntos, como na tarde de domingo em que seu Moisés e Elisete viam televisão de dentro da portaria, um programa musical de calouros, e a imagem estava ruim. Investigamos o problema da televisão: era mau contato de um fio que saía do aparelho. Elisete arrumava meticulosamente o fio, a imagem ficava perfeita. Por alguns minutos, o tempo de nos acomodarmos novamente em nossas cadeiras de plástico para o problema voltar. Seu Moisés levanta e diz que vai resolver. Dali a pouco volta, com um pedaço de corda, e amarra firme o fio na posição que deve ficar. Problema resolvido, distração dominical garantida.

Há muitas crianças na ocupação: muitas com idade escolar e muitas ainda muito novas para ir à escola. Não foram poucas as vezes que surpreendi alguém mais velho perguntando: “quem é sua mãe, mesmo?” aos pequenos. A educação, as broncas, as brincadeiras e a atenção para com os pequenos estão sempre presentes: separar brigas, cuidar para que não atravessem a rua sob perigo, pedir silêncio, dar carinho. Certa vez, enquanto acompanhava uma assembleia e fazia anotações, uma das crianças pediu uma folha do meu bloquinho; ofereci minha caneta. Ela fez um desenho, pediu outra folha, depois outra e outra. Outras crianças chegaram e tive que parar de distribuir folhas antes que causasse um tumulto na assembleia. Numa outra ocasião, quando fui novamente a uma assembleia, levei folhas de sulfite e canetinhas para distribuir para as crianças. Chamei-as para o pátio interno, onde havia uma mesinha de plástico, e as incentivei a desenhar. Naquela noite, dividi meu tempo entre a assembleia e o pátio interno. Outras crianças iam chegando, os desenhos iam aparecendo: princesas, animais, casinhas, monstros, heróis. As crianças passam muito tempo entre o saguão, o pátio e as escadas. Quando chegam da escola, a algazarra é certa. No corre-corre, sobe-e-desce, nunca vi ninguém perder a agilidade e cair na escada.

Os corredores dos andares são muito pequenos, e a área particular de cada família

restringe-se a um minúsculo quarto, uma área de cerca de 10 a 12 m<sup>2</sup>, como conta Ricardo, morador da Mauá: “São aproximadamente 10 m<sup>2</sup>, 10 a 12 m<sup>2</sup> aqui o quarto, aí a gente procura, né, vocês podem ver que tem aqui a cozinha, lavanderia, sala de estar, a gente vai improvisando aí. [Sorri.]”<sup>99</sup> Os quartos a partir do primeiro andar respeitam as divisões originais do hotel que outrora funcionava no prédio: cada porta, um quarto – até o sexto andar. Mas além desses, há outros quartos, no térreo, mesmo, cujas paredes divisórias são improvisadas. É o caso do quarto de Vanda e Ezequiel. O espaço é um cômodo cujas paredes divisórias do cômodo do vizinho são improvisadas com tapumes. Dividem o quarto com mais três filhos. No quarto há um armário, uma geladeira, uma mesa, um fogão e três camas (um beliche e uma cama de solteiro equilibrada em cima da cama superior do beliche). Na cama de cima, dorme o filho mais velho, de quinze anos; na do meio, as duas meninas; na de baixo, Vanda e Ezequiel.

Conheci o casal quando, ao caminhar com Nelson pela Mauá, ele bateu na porta e me apresentou ambos; ela notavelmente mais velha do que ele. Apresentei-me e pedi para que me contassem um pouco da história deles. Vanda começou dizendo que tinha uma história incrível: era maratonista na Bahia e seu sonho era correr a São Silvestre. Por isso, veio pra São Paulo em 2004. Logo que chegou, foi morar na ocupação Prestes Maia, por intermédio de uma amiga que a levou para lá. Perguntei se ela não fora antes procurar a Prefeitura, algum programa habitacional, mas ela disse que não, porque “não sabia”. Ficou na Prestes Maia até o despejo<sup>100</sup>. Treinou e correu a São Silvestre em 2004 e em 2005; depois disso, parou, porque começou a ter um problema no joelho. Foi na Prestes Maia que conheceu Ezequiel, e começaram a namorar. Depois do despejo, ficaram três meses na rua, e Ezequiel conta que foi bom: teve gente que conseguiu emprego registrado, chegavam até eles muitas doações... Como a grande mídia estava lá o tempo todo, a situação deles foi amplificada, e a atenção dada a ela, na visão de Ezequiel, trouxe benefícios para quem estava na rua. Depois, foram para outra ocupação. Ao passar por outro despejo, com o Bolsa-Aluguel que a Prefeitura dava, o casal mudou-se pra São Miguel Paulista – o dinheiro do Bolsa-Aluguel não dava pra pagar aluguel no centro da capital. Em São Miguel,

---

99 Depoimento colhido do filme *Leva* (2011).

100Mencionado na Contextualização desta dissertação.

guardaram dinheiro e foram para a Bahia; Vanda queria que Ezequiel conhecesse sua família. Ficaram dois anos da Bahia e, quando voltaram, procuraram Nelson, que os levou para a Mauá – não é incomum que pessoas e famílias transitem de uma ocupação a outra(s). Vanda já havia conhecido Nelson da primeira vez que chegara em São Paulo e se refere a ele como “um pai”.

Rita veio do Maranhão. Tem um espaço maior que o de Vanda e Ezequiel. Ela mora no segundo andar, e tem um quarto todo cercado por paredes, respeitando a construção original do edifício. Ela divide o quarto com o marido e seus três filhos: à noite, estendem dois colchões de solteiro no chão e dormem; de dia, erguem os colchões para poderem circular no cômodo, onde há, também, uma geladeira e um fogão. Da primeira vez que cheguei ao seu quarto, junto com Nelson, ela estava deitada no sofá, vendo TV, e me disse que está tomando remédio pra depressão. Está em São Paulo há um ano. O marido veio antes, arranhou lugar para eles na Mauá e foi buscá-la. A ideia era juntar dinheiro aqui para conseguir comprar uma casa lá. “Mas não está dando certo”, ela lamenta. Com três filhos, “alta carestia” e só o marido trabalhando, não sobra dinheiro. Ela diz que no Nordeste é assim: só o marido trabalha. Só em São Paulo é que marido e mulher trabalham. Insiste em dizer que seus óculos quebraram e que está com depressão. Com os óculos quebrados, seus seis graus de miopia não permitem que ela sequer saia para procurar emprego. Diz que “é muita preocupação” viver em São Paulo, ainda mais agora, com a ameaça do despejo.

Mineiro do norte, de Montes Claros, Genival veio tentar ganhar dinheiro em São Paulo. A ideia original era ficar só por um mês, mas o tempo foi passando e ele foi ficando. Logo que veio, ficou numa pensão. Trabalhava com comércio de frutas: pequi, umbu e serigüela. Até adoecer. Adoentado, voltou pra casa de sua mãe, mas lá não conseguiu diagnóstico nem, evidentemente, tratamento. Voltou pra São Paulo e recebeu seu diagnóstico: hanseníase. Fez tratamento, mas ficou com sequelas (ele me mostra os dedos da mão, com movimentos limitados) e não consegue mais trabalhar. Sobrevive de auxílio que recebe do INSS e faz um bico como porteiro na Mauá. Ele trabalha na portaria só aos finais de semana, e diz que quer voltar pra Minas. Eu me lembro do poeta: “Quer ir pra Minas/ Minas não há mais”. Quando pergunto se ele não quer sair da ocupação para ir morar em outro lugar em São Paulo, ele diz que não. Quando pergunto se faz diferença

fazer parte de um movimento, se é diferente morar ali, ele diz que não. Quando pergunto o que ele responde quando lhe perguntam onde mora, ela diz: “Na associação”, mas logo emenda com: “não perguntam [onde moro], então não preciso falar [que sou do movimento ou que moro na Mauá]”. Concluo comigo mesma que estou fazendo as perguntas erradas.

Elisete trabalha na portaria da Mauá há mais de três anos. Ela explica como funciona seu trabalho e quais são suas atribuições: “Visita tem um horário determinado de entrar. A visita chegando com RG entra, tudo bem, mas quando dá nove horas da noite a visita tem que se retirar.” Aponta para as câmeras e diz: “Olha, gente, a gente tá evoluindo aqui, tá ficando um verdadeiro condomínio! Porque a outra portaria era assim: tinha segurança? Tinha, porque tinha o porteiro e o porteiro tem que ser firme, que era eu e o da noite. Que a gente tem que ser firme, tem que ter aquela cara de bravão. Aqui nós temos três câmeras que dá nossa segurança, segurança pro porteiro, né, e pros moradores também, né, que se chegar aqui polícia ou se chegar alguém aqui, ele só entra se eu abrir o portão.” Depois pega um pedaço de pau e continua, mostrando-o: “Aqui, é, eu não aposentei, tem alguns guardadinhos, mas eu tô com um aqui. Tô com esse por quê? Aqui pode alguém entrar aqui, um bêbado ou qualquer coisa, esperar que o morador entre e eles entram junto. Então quando eles entram assim sem ser convidado ou sem se identificar, eles já vêm com segundas intenções. E esse é meu trabalho. quando eu vejo isso acontecer, eu abro aqui o portãozinho, arroteio aqui e vou de encontro a ele. Aí eu pergunto pra ele o que é que ele deseja, ou se tá procurando, que temos um interfone aqui, aí eu explico. Aí muitos deles entendem, pedem desculpas, mas um outro já... sabe? Aí eu vou também pra cima, já coloco pra fora, já, pronto.”<sup>101</sup>

Outro espaço bastante frequentado por mim foi a mercearia, no primeiro andar. A dona é Raquel, que conta que a ideia da mercearia surgiu depois de distintas apreensões de seus carrinhos de venda de churrasco pela *rapa*<sup>102</sup> feita pela Guarda Municipal. Ela conta<sup>103</sup>: “Minha mãe vendia tapioca em frente ao prédio, aí eu tava desempregada. Eu peguei e falei assim:” Ah, mãe, eu queria inventar alguma coisa pra eu vender”, porque ela vendia

---

101 Este parágrafo é uma descrição de um trecho do documentário *Leva* (2011).

102 *Rapa*, aqui, é um termo que se refere a uma ação praticada pela Guarda Civil Metropolitana (GCM) e que consiste em, basicamente, apreender produtos e objetos considerados envolvidos em comércio ilegal.

103 No documentário *Leva* (2011).

tapioca, eu vendia café com leite. Eu tenho aí um pouco o sangue do empreendedorismo nas veias. Aí comprei uma churrasqueira, comecei a vender churrasco. Vieram GCMs [guardas civis municipais] e levaram minha churrasqueira embora. Fui lá, comprei um carrinho de churrasco. Vieram e tomaram, levaram o carrinho embora. Aí eu fui comprando salgadinhos, chicletes, pra pôr num carrinho, e o churrasquinho, e a bebida, refrigerante, essas coisas. Aí eu peguei, quando foi um dia que eles levaram tudo, eu só fiquei com o restante do que eu tinha em casa, né, de estoque, aí eu peguei e falei assim: “Ah, cansei. Não vou mais descer lá pra baixo, vou vender aqui mesmo esse restante de coisa, vou vender aqui mesmo [dentro do prédio] e depois vou procurar um emprego”. Quando eu coloquei pra vender, ali mesmo, as coisinhas, saiu rapidinho. (...) E aí tá aumentando, tá crescendo, graças a Deus.”

Quando alguém entra no movimento, aprende que o critério para a conquista da moradia é sua participação; participação como família. Os programas governamentais, em sua maioria, reconhecem o movimento enquanto mediador: quando há oferecimento de moradias, dispõe para que o movimento faça a distribuição das vagas. Isso exige critérios para a distribuição interna do *benefício*, como dizem. O critério fundamental é a participação: participar de reuniões, assembleias, mutirões de limpeza e atividades comuns (quando moradores de ocupação), atos, ocupações. O instrumento para quantificar a participação é um sistema de pontuações. Para cada atividade de que participa, a família recebe um ponto. Quando sai uma demanda, as lideranças consultam um caderno onde consta a pontuação das famílias; quanto maior a pontuação, isto é, a participação, está-se mais perto de ser beneficiado.

O sistema de pontuações me parece o sistema de mediação encontrado pelos Movimentos para ocupar esse lugar ao mesmo tempo reivindicado pelo movimento (porquanto a gestão das moradias é responsabilidade do próprio movimento, autônomo perante o governo) e limitado pelo governo (uma vez que o outorgado número de moradias é sempre dissonante das reivindicações do movimento); uma mediação pra encontrar seu lugar na gestão da política pública. É um mecanismo amplamente aprovado pela base do movimento por garantir transparência e imparcialidade no processo de seleção dos

beneficiários. Ouvi algumas vezes a comparação entre a pontuação e a *mística*<sup>104</sup>: “a pontuação substituiu a mística”, já disseram participantes dos Movimentos e colegas de pesquisa, frequentemente com um tom de desaprovação. Mas a hipótese dessa substituição merece um olhar mais detido: ora, se a *mística* é justamente o momento da comunhão, do respeito, do sentir-se parte e reconhecer-se no outro, *companheiro*, não seria possível encontrar também essas características no sistema de pontuação? É através dele que se reconhece um companheiro, alguém que também está na luta e que, por cumprimento dos critérios preestabelecidos, pode ser contemplado de maneira justa com a moradia digna.

Assim, à primeira vista estritamente pragmático, o sistema de pontuações parece ser o amálgama entre semântica e pragmática, isto é, um dos mecanismos que dá sentido para a ação – entendo aqui como ação o “participar do movimento”. As pontuações são um modo de construção de relações dentro do movimento, pressupondo o diálogo com o Estado como um fundamento de existência do movimento.

A seguir, relatarei três tipos de atividades de participação que despontam como fundamentais para entender algumas relações presentes na Mauá: atividades de formação, uma assembleia e um ato que me levou a uma reintegração de posse para, depois, tecer comentários e seguir a narrativa. Comerford (1999), em sua pesquisa sobre o MST, escreve que as reuniões, ocupações e discursos de dirigentes

permitem visualizar valores e representações socialmente construídas como importantes no universo social em questão, cujo conjunto pode ser analisado como uma “cosmologia”. No entanto, mais do que apenas representar valores, esses eventos, ou seja, esses conjuntos identificados, nomeados e destacados de práticas sociais contribuem para (re)construir e transformar esses valores, na medida em que cada evento relaciona-os, de modo até certo ponto singular, a uma situação específica e a outros conjuntos de práticas e representações (Comerford, 1999: 15)

---

104 A *mística* é um momento, geralmente no início ou final de alguma atividade do movimento, em que os membros são convidados a entoar alguma canção ou hino, ou ainda a formular seus sentimentos mais sinceros do porquê estão ali. É um momento conduzido para promover aos participantes da mística a sensação de pertencimento, de comunidade, de solidariedade, de valores e ideais compartilhados. É momento “de energia, de olho-no-olho”, como disseram os participantes no encontro de formação interna do MMRC no dia 21/01/2012. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) é conhecido por fazer forte uso da mística em seus espaços.

## **Atividades de formação: “consciência, corpo, compromisso”**

Foi em um dos primeiros momentos da pesquisa de campo do mestrado que Nelson contou sua história, em uma *atividade de formação* do MMRC que acompanhei, a convite do próprio Nelson. A atividade começou com um café-da-manhã a todos os presentes, seguido de uma *mística*, coordenada por Nelson, na qual todos nos levantávamos e, em círculo, dávamos as mãos e, conforme íamos recebendo a palavra “energia”, tendo nosso braço chacoalhado pelo colega que nos dizia isso, olho-no-olho, deveríamos também dizer “energia” e chacoalhar o braço do colega ao lado.

Depois disso, Nelson fez uma longa *fala*, mesclando, na narrativa, sua trajetória, sua história, à história do movimento e da luta. Ou seja, sua fala expressa um caminho proposto no debate, nas Ciências Sociais, sobre como entender as “histórias de vida”, “trajetórias” e “biografias”. Nelson tomou para si uma tarefa que é também tarefa de antropólogos: narrar sobre como são construídos, compartilhados, pensados e vividos (ou experienciados) os sentidos de se estar no mundo.

Esses sentidos são todos tão possíveis quanto reais. Deixá-los ao alcance da realidade, possibilitar a compreensão e, de certa forma, traduzi-los para comunicá-los pressupõe inteligibilidade. Essa inteligibilidade pode ser alcançada pela narrativa, enquanto organizadora da experiência. É possível, então, dizer que a narrativa – e a comunicação que ela engendra – pode trazer ao alcance de realidades distintas (ao passo que torna inteligível) a experiência, ou melhor dizendo, o sentido.

Daniel Bertaux (1980) parece corroborar essa proposição de que a narrativa dá sentido e organiza. Em seus termos, a narrativa é uma articuladora entre a cultura e a práxis, entre a história e a estrutura, entre o humano e o social – entre, arrisco dizer, o particular e o universal. Caberia, portanto, um adendo à minha proposição: a narrativa dá sentido e organiza criativamente os elementos de experiência *dentro de um leque de possibilidades finito, cujo limite é dado justamente pela conjunção entre inventividade e manutenção*<sup>105</sup>.

---

105 Segundo Bertaux (1980), historicamente, o conceito de narrativa limitou-se a ser usado pela Escola de Chicago, consolidando-se como método do chamado interacionismo simbólico, aplicado aos estudos etnográficos de grandes centros urbanos, com mesclas de método quanti e qualitativo. Esse uso, porém,

Bertaux (1980) propõe uma diferenciação entre os seguintes conceitos: *récits de vie* e *histoires de vie*. O primeiro, que em inglês corresponderia à *life story*, diz respeito ao que a pessoa que viveu conta do que viveu, permitindo e considerando relevantes a inventividade – ou, para usar outros termos, a fabulação (Deleuze, 1999) – e o modo como se conta. O segundo, cujo correspondente em língua inglesa seria a expressão *life history*, pressupõe uma orientação tecnocrática, e diz respeito a estudos de caso que englobam outros materiais, como dossiês médicos e judiciários, testes psicológicos e outros documentos que permitam ao pesquisador assunções científicas fundamentadas em tendências positivistas, cujo norte é a fidelidade à crueza do que se descobre, ancorado em oficialidades.

Penso que a diferenciação que propõe Daniel Bertaux (1980) engendra uma discussão teórico-metodológica por trás da tensão entre o *como* e o *o quê* se conta: novamente, o entendimento da totalidade, e da vida, no fazer antropológico, entre um método nomotético e um ideográfico. Ambos têm, contudo, um entendimento disjuntivo de categorias que consideram fundamentais – especialmente, a indivíduo:sociedade. Remeto-me, aqui, ao final da Introdução desta dissertação, quando recupero Ingold (2008) e sua reivindicação de um modo descritivo que recuse a distinção entre o descritivo e o teórico, entre o nomotético e o ideográfico, sob o princípio de que todo ato de descrição implica um movimento de interpretação. A recusa dessa separação é feita por Ingold (2008) a partir de um outro entendimento do tempo e da temporalidade, e tem por trás um entendimento de totalidade enquanto processo *open-ended*. Penso que essa orientação é convergente com a ponderação de Kofes (2004):

A biografia, assim pensada, pode revelar inflexões, diferença e, portanto, alteridade. Desta perspectiva, biografia e etnografia compartilham a possibilidade de mostrar a presença dos constrangimentos sistêmicos e, simultaneamente, as suas fraturas. Portanto, a insuficiência

---

condenou o conceito de narrativa aos limites das questões colocadas por esses pesquisadores. Perguntas, por exemplo, sobre relações sócio-estruturais ou processos históricos consistiam em grandes lacunas. Foram, então, as causas exteriores ao uso da narrativa como método de pesquisa (e não – importante frisar – nenhuma fraqueza inerente a ela) responsáveis, mais tarde, pelo seu abandono, conforme ganhavam força os questionamento à Escola que a erigiu como método. Abandono este em prol dos mais altos graus de cientificidade, cujo monopólio passaria a ser detido por métodos quantitativos, referenciados em análises funcionalistas.

das explicações sistêmicas. (Kofes, 2004: 15-16)<sup>106</sup>

Vamos à fala de Nelson. Ele a inicia, na atividade de formação, contando que veio para São Paulo, onde viveu bons e maus períodos, na década de 1990<sup>107</sup>. Num desses maus períodos, entrou no movimento e viu que era possível olhar para o próximo de um jeito que não fosse com indiferença. Por seis meses, morou na rua Líbero Badaró. Despejado de lá, foi morar em um terreno no Ipiranga, onde enfrentou muita chuva num janeiro que “não era como esse que estamos vivendo [em 2012], não, era de muita chuva mesmo”. Lá, ele conta que viveu uma experiência de resistência e acompanhou a resistência das pessoas e, por seu esforço e dedicação, foi convidado pela Coordenação a ser colaborador do movimento. Aceitou e ficou por quatro anos vinculado a esse Movimento. Ajudou a organizar a Marcha dos Cem Mil a Brasília, diversas ocupações e a Marcha até o Center Norte. Mas por motivos de divergência de pensamento e ideologias, saiu desse Movimento em 2000. Precisava voar. Mas ficou só.

De repente, na iminência de um despejo, famílias “confusas e perdidas, que estavam ao Deus-dará” o procuraram. Ele fez reuniões e assembleias, *ajudou a organizá-las*, “não podia dizer “não” praquela gente”. “Deu na cabeça fazer uma ocupação”. Mas como fazer? Onde? Resolveu se afastar um pouco da região central e foi ocupar um local na Av. Radial Leste. Levou as famílias até lá, e quando um *companheiro* estava serrando o cadeado, a Guarda Civil Metropolitana apareceu “com arma em punho. Assim não dava pra continuar.” E Nelson lá, “com um carnaval de gente. Nem hoje eu não consigo organizar esse tanto de gente”. Resolveu então subir a Rua Mauá, entrou na Rua Plínio Ramos e viu um prédio vazio. Foi sua salvação: “como atirar num pássaro que nunca vi e acertar”. A polícia chegou, e ele ficou do outro lado da rua. A polícia tentou entrar e não conseguiu. Foi embora. À meia-noite do dia 28 de fevereiro de 2003, o prédio estava ocupado pelo

---

106 De maneira semelhante aos argumentos de Ingold e Kofes aqui apresentados, insiro, também, a noção de narrativa de Victor Turner. Escolhi, contudo, apresentá-la ao final da parte II, para já relacioná-la com outros aspectos da memória e do ritual apresentados etnograficamente.

107 Nascido em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, “uma cidade que fica a meia hora de Salvador”, numa família de doze filhos, ele conta, no documentário *Leva*: “Me iludiram. Me iludiram, que é a palavra certa, mesmo, pra eu vir pra São Paulo. Que São Paulo era mil maravilhas, que em São Paulo o cara acontecia, fazia e acontecia. Aí ele me indicou um prédio pra eu trabalhar de Segurança, lá na [Avenida] Paulista. Trabalhei seis anos de segurança lá, e depois saí, também. Aí não quis mais trabalhar registrado pra ninguém, não. Porque – *tsc* – eu tomei nojo de patrão.”

movimento: a ocupação Plínio Ramos.

Sua narrativa continua dizendo que, se entrar no prédio foi difícil, permanecer lá dentro tampouco foi fácil. Havia intrigas, interesses conflitantes, brigas políticas e pessoais. Mas “com muito trabalho e graças a Deus” as dificuldades foram superadas, e a Plínio Ramos permaneceu por dois anos e oito meses. Superadas as dificuldades, continua contando Nelson, “oba, podemos fazer outra ocupação”. Na General Osório, na Rua do Triunfo, esquina com a Duque de Caxias, na rua Anhaia<sup>108</sup>... Mas todas deram muito trabalho: “até hoje não tive ocupação sem trabalho”. Na ocupação da rua do Triunfo, ele conta, apareceu a polícia civil reivindicando espaço.

A narrativa segue com Nelson contando que, nessas ocupações, cobrava-se uma taxa para a manutenção do prédio. O valor a ser cobrado gerou polêmica; Nelson defendia um valor menor do que outras lideranças, e após desentendimentos, Nelson conta como ele, embora algumas vezes injustiçado perante outras pessoas, nunca abandonou o movimento e as pessoas, que recorreram a ele quando receberam uma ordem de despejo.

Ele faz menção a outras duas ocupações e depois conta como foi o despejo na Plínio Ramos: “Aí vi coisa. Setenta e cinco famílias na rua, sem ter pra onde ir. E tínhamos que lutar. Me deu na cabeça soldar a porta. E aí foi aquele dismantelo. Era pra acabar mesmo com o movimento, preparamos nossa resistência.” Com a porta principal soldada, bombeiros quebraram uma porta lateral feita de aço. “Foi um confronto tremendo aquele despejo. E depois a coisa se modificou. Não houve mais aquela organização e confronto com o Estado.” Nelson foi levado para o 1º DP, no bairro da Liberdade, durante o despejo, e ficou lá, “de mãos atadas”. Lembra com angústia: “a polícia tava lá pra massacrar e eu não tava junto do povo”, lamenta.

Conta que uma rede de advogados apoiou o movimento. E que, depois da desocupação, “deu na cabeça fazer acampamento na porta do prédio. Ficamos 3 meses na rua. Três meses de massacre. Não tem coisa pior do que viver na rua e ser humilhado. Os filhos dos companheiros não podiam ir pra escola porque não tinham lugar pra tomar banho”. Ao cabo desses três meses, Nelson continua contando, a Prefeitura destinou-os a

---

108 Todas essas ruas são ruas próximas ao polígono Nova Luz. Esse é mais um elemento que evidencia as disputas envolvendo essa região.

um abrigo: um galpão “cheio de pulga, rato e barata”. Ficaram lá por mais quatro meses para depois receber da Prefeitura R\$250,00 mensais durante um ano: “um auxílio miséria”, nas palavras de Nelson.

Depois de descrever essas situações, Nelson faz uma reflexão: “Que país é esse em que a pessoa tem que passar massacre para morar?”, seguida de uma reprimenda: “E aí o companheiro passa por isso tudo e consegue parede e chave e abandona a luta. Consegue casa na Cidade Tiradentes e passa para a frente. Fica de ocupação em ocupação”. E emenda com uma observação aparentemente descolada do ritmo da narrativa: “Eu já devia ter dado esse depoimento. Temos que fazer isso anualmente, preservar a memória do movimento, escrever. Esse não é “o movimento do seu Nelson”, é movimento que foi criado com o povo, pensamento do povo, para fazer luta e combater as desigualdades.”

Nelson segue contando que, no dia 25 de março de 2007, foi feita outra ocupação, de novo, na Rua Mauá. Conta que o chamaram para organizar, e ele estava “sem ninguém”. Mas resolveram fazer ocupação. Havia “pessoas que estavam vivendo com o [programa] Bolsa Aluguel da Marta, a bolsa já tava vencendo, o beneficiário não tinha dinheiro...” Então juntaram três Movimentos: O MSTC, o MMRC e o Movimento que, mais tarde, daria origem à ASTC-SP, “e ocupamos”. Nelson conta que se apoderou do que pôde; hoje tem 22 espaços lá. Ele continua: “A ocupação aconteceu de madrugada. No dia seguinte, apareceu a Gerlaine e foi um rolo pra ceder espaço pra ela. Acabei cedendo e foi graças a Deus, porque senão nem eu estaria lá.” E estão lá até hoje.

Novamente seu relato parece dar um salto, porque Nelson, então, começa a falar sobre a importância de ser encarado com “respeito e dignidade”, e conta que no dia anterior estava andando com “a moça da [TV] Cultura”, com o celular na mão, e era parado o tempo todo por pessoas que o cumprimentavam. A moça comentou que ele era bem querido no bairro, ao que ele respondeu: “No bairro, não, na cidade de São Paulo. E eu conquistei isso.” A seguir, faz referência à “desgraça do Moinho”<sup>109</sup>. Diz que não pôde ir até lá no dia, mas as pessoas procuravam por ele. Sentiam sua falta, e isso é muita coisa. Ele diz que às vezes até evita ir onde tá acontecendo desgraça. “Tem desgraça demais. Vou no Moinho,

---

109 Em referência a um incêndio na Favela do Moinho, que ocorrera às vésperas do encontro de Formação do MMRC e ganhou destaque na mídia e na militância da esquerda.

vem família chorando, me abraça, eu acalento, digo “estamos juntos”, dou meu telefone.” Diz que pode ligar pra ele se precisar de alguma coisa. Mas não foi mais lá. “Ir pra quê?”, questiona-se. “Pra sair mais revoltado? A prefeitura cobra minha presença lá. Pra quê?”

Então, Nelson menciona eventos recentes da cidade de São Paulo<sup>110</sup> e seus parceiros na luta – universitários, ONGs, o MSTC, a ULC –, que “ora falamos a mesma língua, ora, línguas diferentes”. Porque, frisa, é importante a união dos movimentos; o movimento ocupa para alavancar a política habitacional. “Não queremos política nem programas, mas um projeto habitacional que siga nossos interesses. Porque política, cada um faz a sua. A Marta, por exemplo, fez a política do Locação Social. Não fez moradia definitiva. O Maluf construiu o Cingapura. O Serra/Kassab acabou com a Bolsa Aluguel e faz a sua política: dar um cheque de 300 reais [que agora subiu para R\$440,00] para o companheiro 'se danar’”. O que há de servir é um projeto, que não acabe quando mudar o governo. “Temos que vencer, não sei de que forma.”<sup>111</sup>

Depois de uma pausa para um café, Nelson reinicia sua fala com uma crítica aos sindicatos, que estariam enriquecendo com dinheiro do governo. Cita a Secretaria de Movimentos Sociais, e diz que “não serve pra nada”. Que ele mesmo parou de frequentar as reuniões. Mas entende que é preciso ter um pé lá dentro pra poder opinar; preocupa-se em não colocar o movimento para servir de estrutura pra ninguém.

Dito isso, emenda: “vamos entrar num momento de muita atenção: as eleições. O que vamos fazer?”. Diz que as pessoas têm um desejo imediatista para conseguir moradia, e denuncia associações – sem, contudo, explicitar claramente que associações são essas; no máximo são descritas vagamente, como “uma da Lapa” – que mentem, dizendo, por exemplo, que há terreno garantido para a associação. Assim, seguindo o raciocínio de Nelson, mais pessoas irão participar da associação. “Pra quê? Pra encher salão. Isso deixa a consciência tranquila?”

E finaliza sua fala da seguinte maneira:

---

110 Como o churrascão da gente diferenciada, que ocorrera na cracolândia, em protesto contra as ações higienistas e elitistas no local.

111 O Prof. Heitor Frúgoli fez uma interessante observação a partir dessa diferenciação feita entre política, programas e projeto. O problema dos programas parece ser a descontinuidade que supõem; a ideia de “política” parece conter um ranço clientelista; e a de projeto parece supor continuidade e protagonismo popular.

“Nós não nascemos pra sofrer tanto como estamos sofrendo. Esse é o nosso território nacional. Que pátria é essa? Precisamos de consciência, corpo, compromisso. Queremos liberdade. Viver sem preconceito, racismo, homofobia.”

Depois do almoço, a atividade de formação continuou com uma análise de conjuntura. O Prof. Heitor Frúgoli, convidado por Nelson, iniciou sua fala, que teve considerações sobre a relevância da luta pelo centro e uma breve contextualização, lembrando que nem sempre foi assim, que nos anos 1990 existia uma política que via os camelôs e a população de rua como inimigos; política essa levada a cabo pela Associação Viva o Centro<sup>112</sup>. Teria sido a partir dos anos 2000 que os sem-teto colocaram uma outra agenda, popular, para o centro da cidade. Nesse momento, ele faz uma pergunta provocadora: “Sem-teto pode construir agenda? O que une essas pessoas? Não ter moradia digna?”

A partir dessa provocação, os presentes se manifestam sobre as organizações mais engessadas, sobre as manipulações, contam histórias de frustrações que já sofreram no movimento, dificuldades de convivência, humilhações e desesperos pelos quais passaram na vida. Falam, também, de suas expectativas e esperanças em relação à luta e ao movimento, fazem avaliações pessimistas e otimistas, lembram de vitórias, conquistas, massacres, perdas. Ponderam sobre a relação com o governo, reconhecendo-o como interlocutor fundamental. É fundamental a importância de lembrar, contar e compartilhar o sofrimento, como se estivesse se criando politicamente o que é narrado como experiência, criando uma “comunidade de sofrimento” à maneira da comunidade de aflição de Turner (1968)<sup>113</sup>.

No segundo dia de formação, a intenção era fazer a avaliação de 2011 e o

---

112 Sobre a Associação Viva o Centro, ver Frúgoli Jr., 2000.

113 O termo “comunidade de sofrimento” é utilizado por Vieira (2010), em sua pesquisa sobre o acidente radiológico com o Césio-137, em Goiânia, em 1987. Em sua pesquisa, afirma que a “comunidade de sofrimento configurada narrativamente atualiza e perpetua o sofrimento e reafirma sua absoluta falta de solução e a impossibilidade de esquecê-lo.” (Vieira, 2010: 90). Aqui, contudo, mostrarei como o sofrimento pessoal de cada um, isto é, a luta de cada um para sobreviver, ao ser compartilhado no movimento, transforma-se, positiva e politicamente, na luta comum – justamente visando a superação de uma condição de sofrimento que passa por não viver numa *moradia digna*.

planejamento de 2012. Para isso, uma pessoa caracterizada como apoiador do movimento toma a frente e atua como um facilitador, buscando as sínteses da conversa e orientando as discussões. Ele lança perguntas como: “Cada um aqui tem clareza de onde quer chegar?”, “Como fazer para alcançarmos nosso objetivo?”, “Por que não temos casa?”. A partir das respostas dos presentes, vai-se compondo um mapa de referências e compartilhamentos. O desejo comum que apareceu foi o de conquistar sua moradia digna e ajudar o movimento, ajudar os outros a conquistarem suas moradias, também. A união e o comprometimento apareceram como peças fundamentais para o objetivo ser atingido. O governo, a falta de oportunidade para poder financiar uma moradia e o capitalismo foram identificados como vilões. Reproduzo um trecho de discussão, entre quatro pessoas, caracterizadas pelas letras A (o facilitador), B, C e D:

A: Por que não temos casa?

B: Porque temos um governo que não oferece.

C: Porque vivemos numa sociedade capitalista. Não dá pra esperar nada do governo.

D: Não é oferecer, a gente quer pagar pela casa. É, sim, problema de governo, que não constrói [habitação popular]. São Paulo é uma cidade muito grande. No Nordeste, meus familiares conseguiram casa.

A: Então podemos dizer que vivemos numa sociedade injusta e desigual? Que o salário do trabalhador é muito baixo? Que tudo vira mercadoria, até o direito? Então podemos assumir que esse é um movimento de pobres? (Diário de campo, registro pessoal, 2012)

Todos concordam. E, assim, o dia vai seguindo, os pontos vão sendo amarrados e algo como uma colcha de elementos comuns do MMRC vai se compondo.

\*

Numa outra ocasião, tive a oportunidade de participar do I Curso de Formação, organizado em comum entre NEPAC, Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos e Movimentos de moradia<sup>114</sup>. A ideia do curso surgiu a partir de uma angústia comum compartilhada pelos membros do Núcleo, sobre as relações desenvolvidas e mantidas com

---

114 Participaram desse Curso a Unificação das Lutas de Cortiços (ULC), o Movimento de Moradia do Centro (MMC), o Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC), o Grupo de Articulação por Moradia do Idoso na Cidade (GARMIC) e a Associação Conde São Joaquim.

o campo de pesquisa, aliada a uma demanda do movimento; mediada pelo Centro Gaspar Garcia.

Foram, além de todos os encontros de organização com pessoas dos três setores (universidade, ONG e movimento social) envolvidas, ao todo quatro encontros de formação, que exigiram inscrição prévia, e um encontro de abertura, sem inscrição, de participação livre. No encontro de abertura, dividimos uma grande parede em cinco partes, cada uma referente a uma década a partir dos anos 1960, e propusemos aos participantes que nos contassem memórias e referências de cada década. Assim, compusemos uma espécie de linha do tempo, com acontecimentos – como ocupações e conquistas de empreendimentos habitacionais – e referências – como a gestão municipal, o regime político no Estado brasileiro.

Daí em diante, os encontros seguiam a seguinte estruturação: um primeiro momento de exposição de alguém sobre o assunto a ser tratado, e um segundo momento de discussões e deliberações em grupo sobre o quê fazer a partir de casos que exigiam interpretação e ações a serem tomadas.

O primeiro encontro teve como tema a organização popular e as formas de intervenção e acesso às políticas públicas. Iniciou-se com uma *mística*, a *mística do ônibus*, que consistia no seguinte. Uma pessoa colocava-se à frente da sala: o motorista. Ele perguntava para alguém: “Fulano, por quê você quer entrar neste ônibus?”, e a pessoa respondia seu motivo de entrar no ônibus, isto é, de participar do movimento, da luta, e ia para a frente da sala. Se alguém se identificava imediatamente com a resposta dada, já entrava no ônibus junto (isto é, também ia para a frente da sala). E o motorista perguntava, de novo: “Beltrano, por quê você quer entrar neste ônibus?”, até que todos estivéssemos juntos, à frente da sala, dentro do “ônibus da luta”.

Seguiu-se à *mística* uma fala de conjuntura de uma professora universitária, cujo desenrolar ia despertando comentários nos presentes. Era perceptível não só os esforços da professora em transmitir conhecimento, mas dos presentes, em incorporar esse conhecimento de maneira simples, que dizia respeito ao seu cotidiano e à sua vida. Quando dona Inês<sup>115</sup> fala que “a falta de moradia é o maior veículo para a falta de saúde”, ela está

---

115 Este nome foi trocado.

elaborando, em termos de direitos, experiências que viveu, acompanhou ou ouviu de companheiros. Quando dona Raimunda<sup>116</sup> pondera: “Deixar a moradia abandonada é deixar para vagabundo entrar. Se o pai de família ocupa, manda a polícia pra cima”, ela está traduzindo sua própria experiência em termos compartilhados pelos presentes; está, de certa forma, universalizando sua experiência e dando a ela legitimidade, a partir de uma moral compartilhada entre os presentes – de que ocupar não é crime, de que quem ocupa e é “pai de família” é pessoa que está lutando por dignidade, por ser reconhecido como cidadão.

Na segunda parte do mesmo dia, os participantes foram divididos em três grupos. Cada grupo recebeu um caso hipotético (mas que evocava casos reais recentes) com um problema de desrespeito do direito à moradia, e deveriam discutir o que fazer diante dele<sup>117</sup>. Depois de um tempo de conversas em grupo, cada grupo expôs o resultado para o restante dos participantes. No primeiro caso, as decisões sobre o que fazer foram: primeiro, formar uma comissão para se reunir com o prefeito; se não resolver, organizar um ato; se, ainda assim, nada mudar, organizar uma ocupação. “E só parar quando conseguir a vitória.” Na apresentação do segundo grupo, a Defensoria foi lembrada, para defender os interesses da associação de bairro, e a ocupação, como instrumento de luta, também foi mencionada, com o cuidado de explicitar a diferença entre invadir (“se tem pessoas dentro”) e ocupar (“um dever social”). O terceiro grupo fez uma encenação, simulando os acontecimentos: vizinhos conversando para saber quem já tinha sido notificado do despejo, falta de informação, luta, na Defensoria pública e com ocupações, por seus direitos.

Ao final de cada encontro, pedíamos para voluntários registrarem impressões num caderno que foi batizado de “Livro da Luta”. Ao final do primeiro dia, alguns registros foram:

“Para reunião precisa muitas andorinhas e andorinhas para ficar mais forte o movimento.”

“A troca de experiências é muito importante para o aprendizado das lutas.”

“É preciso articulação e mobilização de associações que lutam dentro do mesmo objetivo.”

“A Prefeitura tem que dar o benefício para o povo carente, que não tem onde morar.

Colocar médicos para atender as crianças, também. E Educação para as crianças. Hoje foi

---

116 Este nome foi trocado.

117 Os casos encontram-se em anexo.

tudo explicadinho, gostei. Teve um grupo que apresentou as resoluções em forma de teatro, e eu sou fascinadas por teatro.”

“Gostei mais do movimento, da união, da luta.”

O segundo encontro, quinze dias depois do primeiro, começou também com uma mística, a das bexigas: cada um recebia uma bexiga murcha, a enchia e nela escrevia uma palavra que considerasse fundamental para a luta. Organização, comprometimento, solidariedade foram algumas das palavras que apareceram. Então, todos jogávamos as bexigas para o ar e tínhamos que mantê-las, todas, o tempo todo, no ar. Contudo, quando quem estava conduzindo a mística dizia o nome de alguém, esse alguém devia sentar – o que o impossibilitava de alcançar as bexigas para mantê-las no ar. Então, quem estava conduzindo começava a dizer: “Fulano ficou doente!”, e fulano sentava. “Beltrano se enrolou no trabalho e não conseguiu ir no ato!”, e beltrano sentava. “Cicrano mudou de trabalho, agora trabalha justo nos horários das reuniões do movimento”, e Cicrano sentava. “Fulano perdeu a hora e não foi pra reunião da coordenação”, e assim por diante; os nomes de cada um eram ditos, acompanhados de algum evento da vida da pessoa que atrapalhou sua participação no movimento. Conforme o número de pessoas sentadas aumentava, tornava-se cada vez mais difícil manter todas as bexigas no alto; as pessoas em pé tinham que se desdobrar e, inevitavelmente, as bexigas começaram a cair. Quando o número de bexigas no chão foi maior do que o número delas no ar, a mística se encerrou, e foi pedido para os participantes compartilharem o que sentiram na mística, ao que todos concordaram que é preciso o envolvimento de cada um, que cada um é fundamental para manter vivo o movimento e a luta.

Nesse segundo encontro, abordou-se a questão do direito à cidade e o direito à moradia. Foram trabalhados temas como a Reforma Urbana, o Plano Diretor, as ZEIS, a função social da propriedade, a especulação imobiliária e o processo de urbanização. Advogadas do Gaspar Garcia falaram dos instrumentos do Estatuto de Cidade e, na segunda parte, os participantes foram novamente divididos em grupos. Dessa vez, para discutirem uma questão real: o Projeto Nova Luz. Cada grupo representava um grupo envolvido no projeto: comerciantes, moradores de ocupação, locatários, proprietários. Deveriam colocar-

se no lugar dessas pessoas e apresentar os interesses ou críticas delas ao Projeto.

Reproduzo, aqui, os registros do “Livro da Luta” do segundo encontro:

“Tudo o que foi falado hoje nos deu uma visão dos instrumentos que podemos utilizar e nos sentir amparados, principalmente quando invadimos prédios desocupados. Também nos deu certeza de que não somos fora-da-lei, como muita gente quer nos fazer acreditar. Por isso, é bom este curso, e espero que possa ter outros cursos como este, com publicidade maior para que mais gente possa participar. Obrigado.”

“Ocupar é direito por lei!”

“A gente tem que ter união pra gente ir à luta. Para não sair do prédio, que está abandonado. Os ocupantes é que cuidam e limpam.”

“O agir é libertador”

“A especulação é como engordar um porco, e a população é quem paga a conta, e o lucro fica é com o dono do porco”.

“A luta é magnífica pelas pessoas corajosas.”

O terceiro encontro teve como eixo temático as políticas públicas, com ênfase na política habitacional. O que é a política pública, como ela nasce e se concretiza, quem faz a política pública e o que a torna “pública” foram questões discutidas num primeiro momento, seguidas de apresentação de discussão dos Programas habitacionais federais, estaduais e municipais, bem como sobre a atuação do Conselho Municipal de Habitação. O quarto e último encontro foi sobre organização, estratégia e planejamento para a ação política.<sup>118</sup>

## **Assembleias**

*Fiquei tomado. A senhora parece muito a falecida da senhora minha mãe, Deus a tenha, esses olhos, lá na Bahia, nossa senhora, fiquei arrepiado. O que é que eu dizia? Que nossa mentora é nossa cabeça. Nós vamos com nossos pés pra onde nossa cabeça destina. Eu sei o que é o sofrimento de cada um de vocês. E eu vou estar junto com cada um de vocês, se*

---

118 Optei por sintetizar o terceiro e quarto encontros em um parágrafo; creio que, para os propósitos desta dissertação, a descrição um pouco mais minuciosa dos dois primeiros encontros já seja suficiente.

*vocês estiverem junto comigo, junto com o movimento, lutando também pelo seu companheiro. Eu me sinto bem quando posso fazer alguém feliz. Obrigado pelo presente, matei, matei sim um pouquinho da saudade da minha mãe, quantos anos, meu deus, obrigado.*

Elaboração minha sobre fala de Nelson, em assembleia do MMRC, 2012

“O que vocês passam eu passo também. Onde vocês vivem eu vivo também”, diz Nelson no início da assembleia do MMRC do dia 11 de março de 2012, no salão da Mauá. Estão presentes pessoas que já há tempos participam do MMRC; outras que chegam pela primeira vez; há moradores e não-moradores da Mauá, como em toda assembleia. As pessoas vão chegando e se sentando em cadeiras de plástico dispostas em fileiras no salão principal da Mauá, viradas para a parede do lado oposto à porta, onde há uma espécie de pequeno palco, um microfone ligado às caixas de som (presas no teto) e onde estão Nelson e Gerlaine.

Quando já passa um pouco do horário estipulado, Nelson decide começar a assembleia. Cumprimenta os presentes, criando um clima amigável, fazendo uma piadinha referente ao estado de origem<sup>119</sup> ou à cor da camisa de alguém. Quando o alvo é Gerlaine, ela reage, se defendendo e dizendo que o povo de seu estado é trabalhador e não é “como os políticos de lá”. Ele finge estar bravo com alguém por algum detalhe que passaria imperceptível a olhos mais desatentos, e a conversa termina em riso. Isso aconteceu inclusive comigo, na assembleia de dezenove de agosto; quando cheguei todos já estavam sentados. Discretamente, sentei ao lado de Ezequiel. Alguns minutos depois, Nelson levantou a voz: “ô, Stella, você chegou e nem me cumprimentou?”. Respondi que não queria atrapalhar, ele riu e disse: “Seja bem-vinda.” Esse riso é provocado como um recurso de oratória, para aproximar os presentes, deixá-los à vontade, desafiar a timidez e possíveis desconfortos.

Ele também pergunta “quem aqui também é do Norte?”, “e de outros lugares?”, seguido de “quem recebe benefício do governo?”. Essa já funciona como ponto de partida

---

119 Só conheci um morador da Mauá que tinha nascido no estado de São Paulo; todos os outros vieram de cidades do interior do estado ou de outros estados do Brasil.

para os presentes também falarem – pouco e timidamente, é verdade – e se entrosarem: um recebe Bolsa Família, outro, Leva Leite, alguns ainda recebem o Parceria Social<sup>120</sup>. Uma mulher conta que conseguiu ser beneficiada pelo Renda Mínima, e agora está “se humilhando pra manter o benefício”, ao que Nelson retruca: “Não tem que se humilhar!”. Lembra que o Parceria Social oferece trezentos reais por mês. “Trezentos reais não dá dignidade pra ser humano nenhum”, e logo emenda pergunta sobre quanto pagam de aluguel e quanto é o salário mínimo. Diante das respostas, a conclusão: o aluguel é mais caro que o salário mínimo, e emenda novamente: “quanto vale um dia de trabalho? [Quem trabalha como] Passadeira tem que lavar, limpar, cozinhar, cuidar dos filhos da patroa. Vejam aí a exploração do homem pelo homem. E o indivíduo ainda fica alienado: [muda o tom, como se fosse uma mulher falando] 'Ai, minha patroa é tão boa pra mim', 'Ai, adoro minha patroa'. [Os presentes riem]”

O riso, nesse caso, pode ser percebido como a expressão de que os presentes estão se identificando com aquela história, reconhecem-se naquilo, vêem sua vida ali, nas palavras daquele senhor negro, despontando cabelos brancos, um jeito simples de falar, as expressões tão verdadeiras. Entretanto, notemos: ele surge quando Nelson fala da diferença abissal entre “patroas” e “empregas domésticas”, da “exploração do homem pelo homem”, da humilhação perante o Estado para “manter o benefício”. Nelson parte de situações experienciadas e partilhadas pelas presentes na assembleia para transformar o elo entre patroas e empregadas em uma relação de alteridade radical. Fundamentalmente, a “patroa” é tida como aliada, numa cosmologia do movimento, à *burguesia*, em oposição ao *povo pobre e trabalhador*, isto é, os presentes na assembleia, desprovidos de direitos e que estão na luta por seus direitos. A *burguesia* (ou a “patroa”) é construída como sua alteridade radical – é plenamente portadora de direitos.

Esse Outro que Nelson constrói, “a patroa”, ou a *burguesia*, pode ser lido com as palavras de Viveiros de Castro (2001), como “objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu” (Viveiros de Castro, 2011: 889), que só pode se realizar incorporando esse

---

120 O Parceria Social é o principal programa habitacional destinado exclusivamente a famílias com renda familiar mensal de zero a três salários mínimos. Outros, podem incluir essas famílias, mas não as atendem exclusivamente nem as priorizam, como é o caso do Carta de Crédito, cuja faixa de renda é de um a dez salários mínimos.

Outro. Viveiros de Castro (2011) segue, comentando um texto de Pierre Clastres (2003), e diz que esse encontro com a alteridade radical desperta um medo que

muito longe de exigir a exclusão ou a desaparecimento do outro para que se recobre a paz da autoidentidade implica necessariamente a inclusão ou a incorporação, do outro ou pelo outro (pelo também no sentido de “por intermédio do”), como forma de perpetuação do devir-outro. (Viveiros de Castro, 2011: 889)

Assim, se a *burguesia* é portadora de direitos e o *povo pobre e trabalhador* luta por seus direitos, essa luta, em certa medida, passa pela incorporação desse Outro-portador-de-direitos.

O medo da incorporação do Outro e a incorporação do Outro de maneira idiossincrática também aparece na fala de um *occupier*. Quando questionado se “o discurso dos direitos não leva, inevitavelmente, à alienação característica das políticas representativas que vocês tanto rejeitam?”, sua resposta é: “É possível (...) fazer uso de um discurso de direitos sem cair em políticas centradas no Estado. Na verdade, não há, necessariamente, contradições entre reivindicar direitos e, ao mesmo tempo, construir sociabilidades e comunidades sem mediação do Estado” (Razsa e Kurnik, 2012: 250)<sup>121</sup> <sup>122</sup>

Em seguida, Nelson diz que vai visitar as casas das famílias, ver onde moram. Em algumas casas vai marcar a visita com antecedência; noutras, vai aparecer de surpresa e não tem problema se não tem café ou almoço. Ele lembra que é baiano, adora farinha e não gosta de macarronada. Não adianta preparar uma macarronada pro seu Nelson, não, que ele vai comer farinha, pedir um copo d'água geladina e pronto!, enche a barriga.

A seguir, ele se encaminha para o primeiro ponto de pauta: as eleições municipais. Fala um pouco do candidato do PSDB, José Serra, e lamenta o fato de muitos sem-teto

---

121 No original: “It is possible (...) to use a discourse of rights without falling into state-centered politics. There is no necessary contradictions, in fact, between claiming rights while trying to construct stateless sociabilities and communities.”

122 O que existe aí, segundo Razsa e Kurnik (2012), é um entendimento de direitos radicalmente diferente da teoria liberal clássica. Não se está falando de direitos naturais, humanos ou civis. Por outro lado, a luta pelo direito também é vista como perversa por alguns acadêmicos que estão pensando sobre o *Occupy*, como Butler (2011). Segundo ela, é por conta da institucionalização dos direitos de propriedade que a democracia liberal é impedida de realizar algumas das questões mais básicas da vida: teto, comida e emprego se tornaram demandas impossíveis.

ainda votarem no Serra: “É uma desgraça pra nós, trabalhadores de baixa renda”. Diz que Serra só se interessa em ser prefeito da maior cidade da América Latina, e lembra que ele acabou com o Bolsa Aluguel instituído na gestão Marta. A seguir, fala um pouco do candidato do PT, Fernando Haddad, e arremata: “O PT é o partido que ainda fala um pouco a nossa língua”. Mas isso não é garantia de nada; sua fala, embora demonstre sua proximidade com o PT, é mesclada com a descrença na política, quando, logo em seguida, diz:

“Mas não podemos esperar nada dos políticos ou da política. O que vai vir pra nós é com luta, muita luta. Nossa resistência, que tem que ser permanente. Não é dizer “Vamos eleger o Fernando Haddad que teremos casa”, mas sim: “Vamos elegê-lo e cobrá-lo”. É mentira dizer que ele vai dar casa. Só vai dar se tiver pressão popular. Tem outras reuniões que podem dizer isso, mas é mentira.” (Nelson, 2012, registro em caderno de campo)

A seguir, Gerlaine pega o microfone e complementa: “Mesmo porque nós somos a favor do PT, mas temos que ter ciência que isso é um jogo. Comparo lá com aqui. O Nelson foi eleito [coordenador do movimento], mas só caminha se aprovamos. Tudo é interesse. A culpa é nossa”.

Nelson emenda, então, num tom semelhante ao de uma recomendação paternal, prenhe de autoridade e segurança: “Para caminhar, temos que nos organizar. Não é só vir aqui, ouvirem e ir embora e a gente só se encontrar de novo na próxima assembleia. O nome diz: é movimento, temos que nos movimentar, fazer pressão. Não adianta Nelson ir lá, Gerlaine ir lá, coordenadores irem lá. Eles não vão atender. Se todos vocês forem lá na porta deles, com certeza sai o atendimento”.

Ele lembra o 8 de março, cujo ato de mulheres organizadas, alguns dias antes, conseguiram, mediante uma ocupação, marcar uma reunião com o poder público: “Deu trabalho para atravessar a estação, de tanto policial que tinha lá, impedindo caminhada de mulheres do MTST que iam até a praça da Sé. Deu trabalho pra chegar na roda de negociação e quebrar o cordão da polícia”. Conta, então, que a manifestação foi escoltada até o Vale do Anhangabaú; a polícia abafou a Marcha e não saiu nenhuma matéria no

jornal. A marcha ia passar na CDHU mas nem precisou, porque as lideranças receberam ligação do CDHU dizendo que havia reunião marcada com o coordenador no dia seguinte. Ele concluiu, reforçando: “As coisas só funcionam na base da pressão”. E recomenda, aos presentes que não puderem ir às manifestações, que mandem alguém os representando: “Vir na assembleia é importante, mas é mais importante ir nas manifestações”, diz.

Por fim, ele conta que foi, no dia anterior, ao Bom Retiro, onde algumas famílias que sofreram despejo de uma ocupação estão alojadas. E caracteriza a situação delas como “um verdadeiro regime semi-aberto: tem que dormir às 21:00, não pode colocar bandeira do movimento, não pode fazer barulho, se for chegar às 22:00, 22:30 tem que trazer comprovante de que estava trabalhando, senão não entra; não tem ventilação; os ratos passeiam no meio das crianças”. E emenda: “Pessoal não vai pra ocupação porque tem medo de polícia. Tenho que olhar pra polícia ou pro meu interesse? A polícia serve a esse Estado que nos massacra, a serviço da burguesia, do imperialismo.”

Ao final da assembleia, Gerlaine enfatiza: “estamos fazendo a luta para quem ganha de 0 a 3 salários mínimos”, e emenda a crítica ao Parceria Social: “é só um cala-boca”. Não é atendimento, e a prefeitura trata como se fosse atendimento. Seu argumento é o de que quando alguém não tem renda fixa, como os catadores de material reciclável, deve ser atendido pelo programa; uma vez com renda fixa, deve mudar de programa, mas isso não acontece.

Nelson reforça: “Nós aqui não oferecemos casa. Tem reuniões que vocês vão que nego pode oferecer casa, dizer que vai dar casa. Aqui nós falamos a verdade, doa a quem doer. Hoje, o salário mínimo é de R\$622,00. Na próxima reunião, vamos colocar uma cartolina na parede e fazer um exercício para vocês verem quanto deveriam estar ganhando”. Finaliza com a palavra de ordem: “Na luta por justiça, somos todos companheiros!”, e pede que Deus abençoe a todos.

### **De um ato a uma reintegração de posse: *muro da vergonha***

Na madrugada de 6 para 7 de novembro de 2011, dez ocupações simultâneas ocorreram, no centro da cidade de São Paulo, nos seguintes endereços: Av. São João, 613;

Av. Conselheiro Nébias, 314; Av. São João, 617; Av. São João, 625; Rua Borges Figueiredo, 1358 (Mooca); Av. São João, 601; Rua Carlos Guimarães, Belém; Rua Tabatinguera, 277; Rua Vitória e Rua do Carmo<sup>123</sup>. Quatro dias depois, em 10 de novembro de 2011, o Edifício Cineasta, um dos prédios ocupados na Av. São João, sofreu reintegração de posse.

Na manhã do dia 10 de novembro de 2011, pessoas se reuniam no Largo São Bento, na concentração de um ato em protesto contra a forma como a prefeitura vinha conduzindo a eleição do segmento popular para o Conselho Municipal de Habitação<sup>124</sup>. Organizado pela UMM e pela FLM, num momento em que ambas as organizações uniam esforços para fazer ações conjuntas (como as ocupações simultâneas na madrugada do dia 6 para o dia 7 de novembro de 2011), era um ato tranquilo, com bandeirinhas com o símbolo do Movimento estampado seguradas individualmente pelos manifestantes, não muitas pessoas na concentração, esperando a caminhada iniciar. A ideia era seguir em marcha até o Tribunal Regional Eleitoral, entoando palavras de ordem, cantando, balançando as bandeirinhas e dizendo, no carro de som, porque estavam ali.

Mas enquanto estávamos (eu e outros integrantes do NEPAC) na concentração, ficamos sabendo que a reintegração de posse do antigo Hotel Cineasta estava prestes a acontecer ali perto, na Av. São João. Não tive dúvidas e sugeri que fôssemos para lá. Já havíamos acompanhado muitos atos de rua, mas nunca uma reintegração de posse. Todos concordaram, e caminhamos do Largo São Bento até a Avenida São João. Um clima de tensão já nos rondava; a notícia era de que a reintegração estava marcada para as onze horas da manhã; chegamos ao número 613 de uma das mais famosas avenidas de São Paulo, protagonista da música *Sampa*, de Caetano Veloso, poucos minutos antes ou depois das onze, com a expectativa da polícia já em ação.

De diferente, entretanto, só o ar pesado da tensão entre os poucos moradores presentes. Nem sinal da tropa de choque. Entramos, fomos apresentados a uma moradora e subimos pela escada até o sexto ou sétimo andar – o elevador não funciona num prédio

---

123 Conforme consta no site da UMM, acesso em 02/02/2012. O site da FLM (acesso em 05/02/2012) contém informações contraditórias, pois apresenta o seguinte endereço no lugar dos dois últimos citados no texto: Duas ocupações na Av. Rio Branco (Paissandu).

124 Sobre isso, ver Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva (texto coletivo). Em defesa do Conselho Municipal de Habitação. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Edição nº 53, dezembro/2011.

abandonado há tanto tempo, e numa ocupação toda a eletricidade é improvisada pelos próprios moradores. O prédio estava quase vazio; muitos dos moradores estavam no trabalho. Lá em cima, enquanto a moradora falava sobre a ocupação, comecei a ouvir o barulho do helicóptero da PM. Nesse momento, tive a certeza de que quando a polícia chegasse estaríamos lá dentro, e me senti profundamente vulnerável. Lembrei-me de vídeos <sup>125</sup> que assisti de despejos violentos, com a ação truculenta da polícia, envolvendo uso de gás de pimenta, bombas de borracha e cassetetes.

Descemos. Quando chegamos ao saguão de entrada, continuamos conversando com a moradora que havia nos recebido. Foi quando ouvimos os gritos, e foi tudo muito rápido, anunciando a chegada da polícia, e que ninguém mais entrava e ninguém mais saía. Nos últimos segundos, saímos. Passava das onze. Olhei para a direita e vi: o batalhão da tropa de choque caminhando impecável e inabalável em direção a nós, formando um cordão humano que interditou toda a Avenida; o cordão atravessava de calçada a calçada, impedindo a passagem de carros e pedestres – estes deveriam desviar da área atravessando a rua, para continuar seu trajeto na calçada do outro lado. Do outro lado da rua, havia outros prédios, também ocupados, com algumas pessoas em suas sacadas, observando a movimentação.

Deslocamo-nos, já na rua, um pouco para o lado; não era permitido ficar na frente do prédio, isolado pelo cordão policial. Ficamos, como todos os outros pedestres, “do lado de fora” desse cordão. A Av. São João interditada; o processo foi longo. Um carro de som estava dentro da área isolada pela polícia, e muitos militantes iam até ele fazer uso do microfone. As falas continham sempre palavras de ordem, acusações contra a prefeitura, a pessoa do então prefeito Gilberto Kassab, o governo federal. A referência a Dilma e Lula vez ou outra aparecia, muitas vezes em tom de desafio pela traição para com a base do Partido e seus ideais – muitos dos militantes do movimento são filiados ao PT.

Jornalistas chegaram ao local, bem como vereadores e deputados, seguidos das autoridades da Secretaria da Habitação. É marcante a presença de Dito, militante e advogado do movimento de moradia. O referido ato no Largo São Bento demorou a sair em

---

<sup>125</sup> Como o da desocupação do Prestes Maia e do Plínio Ramos. Uma delas foi, inclusive, registrada por integrantes do Grupo Risco que estavam dentro da ocupação, acompanharam todo o processo e foram detidos junto com moradores da ocupação.

direção ao TRE porque Dito não chegava; havia ido acompanhar um despejo numa favela próxima, ficamos sabendo depois. Quando chegou ao centro, já correu para a Av. São João. Sua camisa estava emblematicamente rasgada e suja – havia tido confronto com policiais no despejo na favela. Quando ele chegou ao Cineasta (ou “prédio dos artistas”, como é chamado pelo movimento, em virtude do destino do prédio, segundo a prefeitura: construir moradia para artistas sem-teto), sua popularidade era notável: as pessoas dirigiam-se a ele, inclusive as autoridades da Secretaria da Habitação, que chegaram e entraram no prédio para fazer o procedimento padrão: vistoria e cadastramento das famílias em programas habitacionais.

Antes do representante da Secretaria de Habitação entrar, percebemos uma movimentação à nossa frente: uma das lideranças perguntava insistentemente para outra onde estava um caderno com uma lista: a lista com os nomes das pessoas que estavam na ocupação. “Porque não adianta passar um dia [na ocupação] e dar o nome, que não entra na lista, não: precisa construir junto o movimento”, disse-me a liderança. Era essa lista de nomes que seria passada à Secretaria. Em diversas ocasiões, quando questionados sobre a eficácia e a importância de passar os nomes para a Secretaria de Habitação, os militantes apresentam respostas geralmente com o mesmo tom: a ineficácia predomina, especialmente nessa gestão da prefeitura (Kassab), mas é importante passar os nomes justamente para denunciar a ineficácia e a completa ausência de programas habitacionais e de uma política habitacional que contemple moradia para pessoas de baixa renda (isto é, de renda de zero a três salários mínimos) no centro de São Paulo.

O processo de reintegração seguia seu ritmo, com as falas no carro de som que, por mais agressivas que fossem, eram toleradas até pela polícia; espera-se que essas falas aconteçam. Quando uma figura emblemática apareceu: o Padre Julio Lancelotti, que fez uma fala breve. Elogiou os moradores das ocupações, os participantes do movimento. Disse que o que eles estavam fazendo era justo. Moradores das ocupações do outro lado da rua saíram nas sacadas, muitos com crianças nos braços. O Padre Júlio pediu que quem quisesse levantasse a mão enquanto ele abençoava todos os que ali estávamos. Toda a multidão ergueu os braços. Olhei ao redor e vi jornalistas e fotógrafos com seus braços levantados. Não me lembro das palavras de bênção do padre; lembro-me da multidão com

braços levantados. Com certeza nem todos ali éramos católicos, mas o reconhecimento do padre e seu intento em aproximar todos ali presentes se faziam fortes e era simples, fácil e inquestionável levantar o braço, palma da mão à frente.

Em torno das três da tarde, o processo de reintegração de posse foi concluído, com a etapa final de praxe, a construção do *muro da vergonha*: tijolo sobre tijolo lacrando as portas e janelas do edifício.

### **Arremates: políticas e identificações**

Retomando a discussão do início desta Parte, a tensão entre o *como* e o *o quê* se conta ou se vive leva-nos a refletir sobre a experiência e seus elementos. Lembro-me de Jeanne Favret-Saada ([1977] 1980) que, ao estudar camponeses na região do Bocage, percebe que, na feitiçaria, é menos importante decodificar o que se diz do que entender a relação entre o falante e aquele a quem o falante se dirige. Guardadas as devidas proporções, é de maneira semelhante que percebo a intenção de Nelson em criar laços que aproximem os presentes, especialmente nas assembleias mensais do MMRC e nas reuniões de base. Pelos relatos acima, percebe-se que não há divisores claros das funções das assembleias e das atividades de formação. Nas assembleias também se *forma*: criam-se laços, sentimento de pertencimento e compartilhamento do comum – a luta. É preciso “consciência, corpo e compromisso”: estar presente, saber como e porquê se está presente e manter-se presente, ativo no movimento, como a mística das bexigas evidenciou.

Esses momentos de reuniões e assembleias são momentos de criação de identificações e, também, momentos do que o movimento chama de *formação*. Assumo aqui, grosseiramente, que a formação é uma maneira de identificação, das pessoas, com as causas, os instrumentos e os objetivos do movimento. Ela está diretamente relacionada a algumas práticas: uma experiência vivida comum e compartilhada no ato de fala que levou quem conta a procurar o movimento – geralmente uma experiência de sofrimento ou de indignidade, que, ao ser compartilhada naqueles espaços, no ato da fala, parece criar politicamente o que é narrado como essa experiência de sofrimento, criando uma espécie de “comunidade de sofrimento” –; a formulação da luta enquanto digna, isto é, amparada

numa moral compartilhada, que envolve a formulação de luta como luta por direito; o compartilhamento de outras experiências, não necessariamente vividas pelas pessoas, mas por elas incorporadas – experiências do movimento: um despejo violento, um ato impactante, uma conquista histórica num tempo de melhores relações com o governo<sup>126</sup>.

Assim, a formação é considerada uma garantia do fortalecimento do movimento: uma vez que alguém experiencia, encontra um lugar para compartilhar uma experiência de sofrimento e se solidarizar a outras experiências semelhantes, formula sua situação como indigna e sua luta como moralmente legítima, amparada no direito constitucional conquistado, a existência do movimento com bases mais ou menos definidas está garantida. Importante destacar que é fundamental apreender, na formação, a dimensão coletiva da situação: a luta não é individual; é luta coletiva, do movimento. As atividades de formação parecem ser um momento que condensam, também, um processo do movimento se fortalecer enquanto coletivo. Mas as atividades de formação não são frequentes; ou, ao menos, não acontecem com a frequência que as lideranças gostariam que elas acontecessem, o que acaba, do ponto de vista das lideranças, comprometendo a garantia do fortalecimento do movimento.

Tanto a fala de Nelson nos encontros de formação como os depoimentos desses moradores e lideranças trazem, muitas vezes, o termo *luta*, em um uso de acordo com os que Comerford (1999) indica: em falas que são “denúncia ou reflexão sobre a situação de quem fala e sobre a condição dos pobres e as causas de seu sofrimento individual e também coletivo” (Comerford, 1999: 19). Outro uso, segundo o autor, seria para caracterizar o cotidiano de trabalho dos pobres, mas sugiro estender essa noção para um outro uso, ainda mais corrente e que espero restar claro nesta dissertação: para caracterizar a *vida* dos pobres.

A fala de Nelson, evidentemente, preocupa-se em aproximar as pessoas do movimento, quer porque já viveram experiências semelhantes geralmente vinculadas ao sofrimento, quer com o intuito de fazê-las solidarizar com a luta. E luta, à luz do que foi

---

126 Neste último item, lembro a gestão municipal de Luiza Erundina, lembrada na Contextualização desta dissertação, cuja marca foi a participação popular (frequentemente lembrada pelo movimento de moradia) e que consolidou os mutirões autogestionários como política habitacional, além de ter promovido atendimento a moradores de cortiços.

aqui exposto, aparece com distintos sentidos. É uma maneira de caracterizar a *vida* dos pobres – qualificada por uma experiência cotidiana de precariedade, muitas vezes agravada por dramas pessoais específicos e cujos cotidianos são vistos como crises permanentes –; e também aponta para enfrentamentos concretos e prolongados na luta por moradia (Comerford, 1999), luta por dignidade, luta para viver. Esse trinômio (moradia, dignidade e vida) são elementos intercambiáveis nas falas das pessoas que estão *na luta*: “*Luta* refere-se a tudo aquilo que se é obrigado a enfrentar no dia a dia para viver dignamente” (Comerford, 1999: 28). Além disso, e ainda semelhante a Comerford (1999), *luta* também remete a uma categoria (os sem-teto) e a ações nos planos jurídico (especialmente nos litígios envolvendo processos de ocupação e reintegração de posse) e político (em ocupações, atos de rua e participação em espaços institucionais de discussão e deliberação), em benefício ou em defesa dessa categoria.

Mas, além disso, há outras intenções que a fala de Nelson, no encontro de formação, nos permite perceber: a de apresentar princípios caros ao movimento, o MMRC: a lealdade de Nelson para com e perante o movimento, a franqueza e a solidariedade. Mais que isso, ainda, há a preocupação em se registrar uma memória do movimento que sirva como instrução, educação, manual para os que queiram dele participar. Um registro que deixe claro, também, uma ética que permeia o movimento – não abandonar o movimento, não ceder nem vender a moradia conquistada. Podemos aproximá-la das cartilhas do MST, que contêm os princípios da *luta*.

Os *occupiers* também falam de si a partir de suas próprias experiências de sofrimento, precariedade, desemprego e pobreza. É preciso uma experiência de dano, uma experiência de sentir-se dispensável, deslocado. Uma experiência íntima, no âmago de si, de sentir que algo não vai bem, que algo está errado. Essa percepção de que se está *damaged*, como escreveu Shamir, é compartilhada pelos *occupiers*. Na *Declaração da ocupação da cidade de Nova Iorque* (2011)<sup>127</sup>, eles escrevem

para que todas as pessoas que se sentem prejudicadas pelas forças corporativas do mundo saibam que somos suas aliadas. Unidos como povo, reconhecemos a realidade: que o futuro

---

127 Em anexo.

da raça humana exige a cooperação de seus membros; que nosso sistema deve proteger nossos direitos e que, após a corrupção desse sistema, resta aos indivíduos a proteção de seus próprios direitos e daqueles de seus vizinhos; que um governo democrático deriva seu justo poder do povo, mas as corporações não pedem permissão para extrair riqueza do povo e da Terra; e que nenhuma democracia real é possível quando o processo é determinado pelo poder econômico. (Declaração, 2011)

Esse *damage*, experienciado, precisa necessariamente ter sido sentido individualmente, mas não precisa, evidentemente, ser idêntico entre as pessoas. Como diz uma ativista do *Occupy Slovenia*:

Sabe por que eu não gosto da palavra eslovena para “camarada” [*tovaris*, relacionada à palavra *tovarna*, ou fábrica, mas associada a *tovor*, ou carga pesada]? Ela implica algo como um fardo brutal, carregar uma carga pesada. A palavra bósnia, *drug*, captura muito melhor o espírito da ação direta. Além de “camarada”, quer dizer “amigo”, claro. Mas também significa “o Outro”, certo? Eu entrei nessa luta aberto ao fato de que eu vou me transformar ao trabalhar com pessoas que são diferentes de mim, que se ferraram pelo capitalismo de maneiras muito diferentes das maneiras de como eu me ferrei. (Razsa e Kurnik, 2012: 252)<sup>128</sup>

Essa reflexão lembra, também, um trecho de uma declaração do EZLN:

E o primeiro que vimos é que nosso coração já não é como era antes, quando começamos nossa luta, e sim que ele está maior, porque tocamos o coração de muita gente boa. E também vimos que nosso coração está mais magoado, mais ferido. E não está ferido devido às decepções que nos causaram os maus governos, mas sim porque quando tocamos os corações de outros também tocamos suas dores. Ou seja, como que nos vimos em um espelho. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005)<sup>129</sup>

---

128 No original: “Do you know why I have grown to dislike the Slovene word for comrade ['tovaris', related to the word 'tovarna', or factory, but with associations of 'tovor', or heavy load]? It implies some kind of brutal toil, of carrying a heavy load. The Bosnian one, 'drug', captures so much more of what direct action should be about. Besides 'comrade', it means 'friend', of course. But it also means 'the Other', right? I got into this struggle being open to the fact that I'll be changed by working with people who are different than me, who've been screwed by capitalism in ways that are quite different than the ways I've been screwed”.

129 No original: “Y lo primero que vimos es que nuestro corazón ya no es igual que antes, cuando

Mas a noção de precariedade presente no OWS é distinta da de humilhação dos sem-teto: é, segundo uma ativista, ser empregada por ONGs de maneira intermitente, ou, segundo outro, qualidade de ser migrante (Razsa e Kurnik, 2012: 239). Mas, semelhante ao que ocorre no MMRC, no OWS “[a] multidão organiza, através de histórias, pessoas, críticas ao sistema e propostas alternativas oriundas da experiência da vida cotidiana” (Razsa e Kurnik, 2012: 242). Isto é, falar a partir de sua própria experiência visaria articular transformar as relações sociais em diálogo com condições concretas nas quais as pessoas se encontram (idem: 249).

Como é possível perceber na citação da *Declaração da ocupação da cidade de Nova Iorque*, reproduzida acima, o OWS formula a experiência de maneira mais próxima à da abstração: embora haja o consenso da experiência de *damage*, ela não necessariamente tem impacto sobre os corpos dos militantes, que se reúnem em assembleia para tornar públicas informações como as de que as corporações receberam ajuda financeira retirada dos contribuintes, sem consulta aos cidadãos; lucraram com a tortura de animais; destruíram a agricultura familiar através do monopólio; terceirizam o trabalho e, com isso, cortam benefícios dos trabalhadores; determinam a política econômica etc. Elaboradas com um certo grau de abstração, a solidariedade com aqueles que sentem nos corpos o sofrimento, a indignidade, a humilhação, parece marcar o OWS.

O MMRC, não: nele, é preciso sentir na pele a humilhação. Mas esse sentir não é o que, necessariamente, faz com que as pessoas se reconheçam como sem-teto; sem-teto é categoria política por excelência, e só é incorporada *a posteriori*, depois de começar a frequentar as reuniões. É o processo de reconhecer-se enquanto compartilhando de uma luta comum. Existe um esforço, portanto, ao se referir como *luta* às experiências de conflito, de tomá-la como “expressão da existência de uma comunidade (...) e de sua união” (Comerford, 1999: 36). O sofrimento – não o cotidiano, por ser pobre, mas o oriundo do conflito específico, isto é, a luta por moradia – “ganha um novo sentido na medida em que

---

empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque ya tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, que sea más herido. Y no es que está herido por el engaño que nos hicieron los malos gobiernos, sino porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo.”

ele [o sofrimento] foi necessário para conseguir aquilo que passou a ser concebido como vitória da comunidade” (Comerford, 1999: 36).

É a partir disso, do elemento comum tecido a partir do compartilhamento de experiências, que aproximo o *Occupy* do movimento de moradia. Evocar o sofrimento ou as dificuldades de estabelecer uma vida digna é o que Nelson faz a cada assembleia do MMRC. Embora as formulações dessas experiências de dano, de sofrimento, de *damage* sejam qualitativamente diferentes entre o *Occupy* e o MMRC, parecem se estabelecer sob um pano de fundo muito semelhante: a crítica ao poderio econômico como orientador da vida e, mais que isso, a postura de ser contra a dominação (do 1%, de Wall Street, da burguesia, da especulação imobiliária).

Os *workshops* dos *Occupy* baseiam-se na política do tornar-se (*politics of becoming*): tornar-se outro a partir do confronto com a diferença, a partir da troca de experiências. O *becoming-other-than-it-now-is* [algo como: tornar-se-outro-diferente-do-que-se-é] é uma prática *open-ended*, aberta, “tanto no que diz respeito a encontros com a diferença como a lutas coletivas contra condições de existência” (Razsa e Kurnik, 2012: 250)<sup>130</sup>. Isto é, o processo de *becoming...* se dá na somatória dos encontros entre diferenças e diversidade com a luta coletiva contra as condições de existência; condições, essas, em algum grau partilhadas.

Essa noção de política presente no *Occupy* parece, simultaneamente, estar e não estar presente no movimento de moradia. *Política* é um termo profundamente polissêmico no movimento. As lideranças se esforçam em expurgar da política o ranço de descrença, descrédito, descolamento do mundo. Certa vez, em uma assembleia do MMC, a liderança dizia: “Agora vamos falar de política. É chato mas é importante”<sup>131</sup>, e daí seguiu-se uma longa fala sobre a importância do voto – estávamos, então, em 2008, também em período eleitoral – e das agendas políticas de cada candidato no que dizia respeito à habitação e a *os pobres*. A “política chata” era a política eleitoral. As lideranças incorrem repetidamente em associar política ao Planalto ou à Prefeitura, aos cargos públicos ineficazes, altamente burocratizados e comprometidos com uma agenda política destoante dos objetivos do

---

130 No original: “both in terms of encounters with difference and collective struggles against existing conditions.”

131 Assembleia do MMC. Diário de campo, 14 de setembro de 2008.

movimento. Mais que isso: comprometidos com a *burguesia*, e não com o *povo pobre e trabalhador*.

Assim como Evans-Pritchard não estava preocupado em falar de bruxaria quando foi pesquisar os Azande, mas eles estavam, o que lhe rendeu o livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (2005b), tampouco eu estava preocupada com as eleições municipais de 2012 quando meu trabalho de campo de intensificou, a partir de janeiro de 2012. Mas o movimento, a Mauá, Nelson, Neti estavam. Os moradores da Mauá estavam. Desde o início do ano, há preocupação em falar sobre o então pré-candidato a prefeito da cidade, pelo PT, Fernando Haddad; prática que se estende à campanha feita por muitos nas ruas até as vésperas do segundo turno que elegeu o petista. Paralelamente ao engajamento na campanha, Nelson, Manoelzinho, Neti e Osmar não cansam de dizer que não se pode esperar coisa alguma dos políticos.

As eleições estão frequentemente presentes em relação ao movimento. Ao mesmo tempo em que percebo um movimento de se diferenciar da política eleitoral-eleitoreira (porque lá só tem *burguês*, porque “é tudo corrupto”, porque “não dá pra esperar nada da política nem de político”; porque o movimento faz a luta), há o esforço em se aproximar dela, porque a representação e o voto são instrumentos fundamentais; porque há Movimentos ludibriadores.<sup>132</sup> Ouço com frequência formulações como a de Nelson: a de que outros Movimentos, outras lideranças, em outros lugares fazem promessas vazias, dizem coisas mentirosas. Mas nunca pude presenciar um fato como, nem conheci ninguém que me contou que foi ludibriado. Nunca cheguei nesse “Outro”.

Mas a sobrevivência do *povo pobre e trabalhador*: também isso é política. “Amanhecer o dia de amanhã já é política”, diz-me Nelson, em conversa particular depois de uma reunião. Quando perguntei para ele se mãe solteira fazia política, ele disse que sim. E associou política à *luta*: lutar – e a luta é para sobreviver – é fazer política. Lutar é também limpar e organizar o prédio da Mauá, é viver o dia a dia. Nem precisa sair na rua pra fazer a luta. Mas quem não faz parte do movimento também pode estar na luta? *Lógico*,

---

<sup>132</sup> Em seu estudo sobre as relações envolvendo o movimento negro no processo eleitoral municipal em Ilhéus, BA, Goldman (2000: 329) pondera que “promessas políticas se articulam diretamente com a questão da subjetividade. Elas servem para estabelecer relações de identificação e de oposição entre os agentes; são certamente objeto de manipulação retórica, mas também de um contínuo debate em que formas de subjetividades vão se constituindo e se refazendo”.

me responde Nelson, ao que pergunto: “Como?”, e a réplica é: “Arruma reunião pra mim, arruma seminário pra mim...”. Isto é, a *luta* é para sobreviver, diante de algumas condições de dificuldade e identificação, como sem-teto, mãe solteira, pobre, ou seja, de imediato parece não estar vinculada à participação no movimento; ao mesmo tempo a *luta* também é fortalecer o movimento, quando se está fora, sendo solidário a ele. Aparentemente, a única possibilidade de luta de quem não está dentro do movimento é sendo solidário ao movimento, isto é, prestando-se à luta com aqueles que lutam para sobreviver. Diz-me Nelson, ainda nessa mesma conversa, que Silvio Santos e Antônio Ermírio de Moraes, a *burguesia*, podem lutar pra *viver*, talvez. Mas o movimento, os pobres, os que temos de lutar pelos nossos direitos, lutamos para *sobreviver*<sup>133</sup>.

Percebo, com o tempo, a preocupação em fazer com que as famílias do movimento tornem-se (ou se mantenham) beneficiárias de políticas públicas de habitação. O principal programa presente no MMRC é o Parceria Social, e a maior crítica feita a ele é não estar atrelado a outros programas de políticas públicas, ao fato de não existir continuidade. O raciocínio é mais ou menos o seguinte: se um cidadão não tem renda fixa, como um catador de material reciclável, ele deve ser atendido por um programa. Quando vier a ter renda fixa, deveria mudar de programa, pois suas especificidades passam a ser outra. Isso não acontece.

Percebi isso tanto na assembleia descrita acima, na fala de Gerlaine, como também no lançamento da pré-candidatura de Manoel del Rio, candidato a vereador de São Paulo pelo Partido dos Trabalhadores, apoiado por parte da Mauá – o MSTC – nas eleições municipais de 2012. Manoel apresenta a um auditório lotado sua proposta: a criação de um Fundo Municipal de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza. O objetivo desse Fundo seria desenvolver políticas públicas integradas, relacionadas, direcionadas às pessoas em situação de vulnerabilidade social. O eixo orientador é trabalhar para desenvolver a autonomia das pessoas atendidas pelo Fundo, com vistas a restabelecer a “dignidade humana”. Del Rio conclui sua apresentação afirmando que o trabalho integrado das políticas públicas deve ser *transitório*. A ideia é que “a pessoa seja incluída na comunidade e na sociedade”, ou seja, que deixe de ser atendida pelo Plano, uma vez restabelecida sua

---

133 Aqui resta claro como a luta caracteriza a *vida* dos pobres.

dignidade.

Propor políticas públicas integradas aproxima-se da reivindicação básica do movimento de moradia, a moradia digna. Reivindicar moradia digna vai além da questão da moradia enquanto acesso à unidade residencial, articulando referências ético-políticas que disputam os recursos e o acesso à cidade. A moradia digna contrapõe-se à realidade vivenciada por muitos, qual seja, a da moradia precária em cortiços, favelas, a moradia incerta que depende do Bolsa Aluguel ou da ajuda de parentes e/ou amigos, moradia “sem papel passado”, que espera regularização. Considerar o acesso à cidade como cidadania e o reconhecimento de si como cidadão permite estabelecer outros nexos: com outros movimentos e outras lutas – como quando Nelson diz que é preciso “corpo e consciência”, ou quando diz que é preciso lutar para que possamos viver num mundo sem racismo, machismo e homofobia. Nesse momento, ele articula a luta por moradia digna a outras lutas por reconhecimento de cidadania: de mulheres que sofrem violência doméstica; de negras e negros que sofrem preconceito; de bissexuais, travestis, transgêneros, lésbicas, gays que são agredidos ou invisibilizados. A luta é, assim, lutas (novamente, de maneira análoga ao escrito na parede do salão da Mauá: “Somos uma só”). Lutas contra diversas formas de opressão consonantes com o capitalismo, identificado como vilão nas atividades de formação.

Embora Manoel Del Rio tenha sido candidato apoiado apenas por um dos Movimentos que compõem a Mauá, os candidatos apoiados pelos outros Movimentos também eram petistas. As referências ao PT são constantes: as lideranças são filiadas ao Partido, muitas fizeram parte de sua fundação e têm, hoje, uma relação delicada com a filiação e o Partido, que oscila entre a descrença e a frustração e o desejo de disputá-lo e o reconhecimento dele como o partido que “ainda fala um pouco a nossa língua”, nas palavras de Nelson. É o partido para o qual Janaína, liderança jovem do MSTC, foi trabalhar, desde o começo do ano, para tentar eleger seu vereador, Manoel del Rio. A jovem participou de plenárias com os candidatos, lado a lado com seu ídolo, Lula. Certa vez, quando nos encontramos, a primeira coisa que me contou foi que naquele dia havia tirado uma foto ao lado de Lula.

Mas é também o PT, o partido que ainda fala aos “corações e mentes” daquelas

pessoas, que os divide – tanto dentro da Mauá como nas relações com outros Movimentos (de moradia, de população em situação de rua, de mulheres, sem-terra, estudantil). Não obstante, as cisões e polêmicas têm limites para se expressar. Certa vez, uma moradora da Mauá, Evanilda, quando questionada por mim sobre as diferenças existentes entre os Movimentos que compõem a Associação Mauá, disse-me que “lá fora [da Mauá] é tudo a mesma coisa” e que “a diferença é só aqui dentro”. Disse que há diferenças organizacionais, “de ideologia” e de origem de cada movimento, mas que “lá fora é comunidade Mauá.” Essa postura, de reforçar-se (“Ser uma só”, como está escrito na parede do salão de reuniões da Mauá) perante um “fora”, um “outro” que pode se fortalecer diante da cisão do movimento, é evidenciada especialmente nas relações do movimento com o governo, a prefeitura, a polícia militar e o poder judiciário, como será apresentado na segunda parte desta dissertação.



Figura 13: Vista da Estação da Luz, de dentro do prédio da Mauá.



## PARTE II

### “*Quem não luta, tá morto*”

Se um dos principais problemas de pesquisa foi lidar com o peso do conceito de “movimento social” e a confusão entre minha analítica e o significado e a política nativa presentes no uso indiscriminado do termo “movimento”, como desenvolvo na Introdução, outra questão, por mim percebida algum tempo depois, girava em torno da ideia de *participação*. Retomo minha pergunta de pesquisa inicial: “Quais os significados da participação no movimento de moradia?”; percebi que era preciso destrinchá-la. Se *movimento* era um termo etnograficamente esvaziado, como discuti na Introdução, percebi que também o podia ser a *participação*.

Há algumas significações possíveis para a *participação*. Ela é o processo pelo qual movimentos sociais, ONGs, ou a sociedade civil, ou os cidadãos, fazem uso de dispositivos de democracia participativa (Ramírez e Welp, 2011) para *estar dentro* de instâncias políticas institucionais, como as experiências de Conselhos (municipais, gestores e deliberativos) e de Orçamentos Participativos, na esteira da redemocratização do regime político brasileiro mas, sobretudo, a partir dos anos 2000, com a experiência do Orçamento Participativo em Porto Alegre. No caso da política pública de habitação do município de São Paulo, os espaços institucionais destinados a incentivar a participação são o Conselho Municipal de Habitação (CMH) e os Conselhos Gestores de ZEIS. Esses são espaços onde, potencialmente, se produziria o dissenso semântico, motor da política (Rancière, 1996): quando A diz “xis” e B diz “xis”, mas A e B não estão querendo dizer a mesma coisa, nem entendendo a mesma coisa como “xis”.

A instância participativa que mais se fez presente durante meu trabalho de campo foi o Conselho Gestor das ZEIS-3. Lembro que, desde a primeira ocupação da Mauá, em 2003, a região da Luz é demarcada como ZEIS: Zona Especial de Interesse Social, destinada à construção de moradia popular (Habitação de Interesse Social) ou de mercado popular, segundo o Plano Diretor Estratégico da cidade de São Paulo<sup>134</sup>. Lembro, também,

---

134 O Plano Diretor de São Paulo existe desde 1985; em 2002, contudo, foi reformulado (e passou a se chamar Plano Diretor *Estratégico*) e passou a contemplar alguns instrumentos de política urbana para moradores de baixa renda, como as ZEIS e os Planos Regionais das Subprefeituras.

que a Luz também foi alvo do Projeto Nova Luz, que previa demolição de alguns edifícios da região<sup>135</sup>. Por conta da superposição de intenções entre a ZEIS e o Nova Luz, dentro do perímetro de execução do Projeto foi criado um espaço para gestão participativa e tomada de decisões: o Conselho Gestor das ZEIS-3 (Luz). Desde 2010, alguns moradores da Mauá participam desse Conselho, ocupando algumas das oito cadeiras da sociedade civil (e seus suplentes) – as outras são ocupadas por representantes do Movimento Nacional de Luta da População em Situação de Rua (MNLP), por membros da AMALUZ e por comerciantes. Somadas a elas, há oito cadeiras representativas do poder público.

A participação em Conselhos, ou espaços institucionais, coloca um desafio aos Movimentos. Filadelfo (2008) lembra como, por vezes, as polarizações dicotômicas entre os movimentos de moradia e o poder público levam a interações conflituosas; ele recupera a noção de *contra-imagem*, de Bhabha (2005), e precisa: “A contra-imagem do Estado é, assim, definidora de uma identificação política dos movimentos de moradia.” (Filadelfo, 2008: 55). Essa formulação, parece-me, aproxima-se de um entendimento da política do movimento como política de resistência e diferenciação em relação ao Estado – que, por sua vez, à primeira vista, aproximar-se-ia de uma não-relação para com o Estado, como consta em boa parte da bibliografia brasileira sobre o tema que apresentei na Introdução. Estamos, contudo, partindo já de uma relação: a participação pressupõe e propõe uma relação; minimamente, uma relação espacial: pessoas vinculadas ao movimento sentam-se para discutir com pessoas vinculadas ao Estado.

Depois do momento entusiástico no que concerne à participação institucional, contudo, a frustração com a pouca efetividade da participação (em termos de impacto na política pública habitacional ) tem gerado um grande debate (e grandes divergências) entre alguns Movimentos e lideranças: continuar participando ou deixar de participar desses espaços? A resposta, geralmente, tem sido: participar, de corpo presente, para fiscalizar,

---

135 O projeto Nova Luz foi proposto pela Prefeitura Municipal de São Paulo na gestão de José Serra (2005-2006), executado parcialmente durante a gestão Gilberto Kassab (2007-2012) e suspenso na gestão Fernando Haddad (2013-atual). Ele fora terceirizado através uma licitação de concessão urbanística, que previa a “requalificação urbana” da área de um polígono formado pela Rua Mauá e pelas avenidas Ipiranga, São João, Duque de Caxias e Cásper Líbero, com demolições de edifícios (muitos deles residenciais) e implementações de empresas e prédios para serviços públicos; valorização do patrimônio histórico e cultural, com vias a intensificar o setor de serviços e o capital imobiliário especulativo na região, conforme explicitarei na parte I desta dissertação.

acompanhar e controlar, mesmo sabendo que a influência do movimento nos processos deliberativos pode ser mínima. Estar lá, de corpo presente, parece já ser uma forma de participação.

Essa identificação dos movimentos como contra-imagem do Estado pode operar intensa e continuamente, ao fortalecer o movimento de moradia enquanto ator singular em oposição ao governo ou Estado e suas políticas municipais, como ocorreu durante as gestões de Maluf (1993-1996) e Pitta (1997-2000) – gestões cuja agenda de política habitacional não contemplava as reivindicações do movimento de moradia que dizia respeito ao centro da cidade; essas gestões priorizaram o atendimento a moradores de cortiços e urbanização de favelas em áreas periféricas. Mas essa mesma identificação (dos movimentos como contra-imagem do Estado) também pode operar situacional ou intermitentemente, num espaço-tempo definido, enquanto, ao mesmo tempo e de um modo geral, o movimento não está definitivamente em oposição ao governo, como aconteceu durante as gestões Erundina (1989-1992) e Marta (2001-2004) – ambas gestões reconhecidamente próximas dos movimentos sociais e nas quais, ainda assim, os Movimentos se diferenciavam do Estado performativamente, com atos de rua, ocupações e nos Conselhos, apresentando suas reivindicações.

Importante ressaltar que rejeito, aqui, considerar o movimento social como cooptado pelo Estado, quando de sua participação *dentro* deste. Quando os participantes do Movimento são também vinculados ao mesmo Partido que detém a gestão da prefeitura municipal, as oposições, identificações e composições são muitas: porque são muitos os “partidos” dentro do Partido, e muitas as “militâncias” dentro do movimento. Embora sejam muitas, contudo, partilham de um mínimo comum, algo como um mínimo ético-político – que também é processual e sofre abalos (como, no caso do PT, os escândalos envolvendo processo de corrupção). No âmbito da relação com o Estado em situações de discussão e deliberação sobre a política pública, participar é tomar pra si o poder de fala, a capacidade de se colocar. Também pela participação o movimento social torna-se gestor da política pública<sup>136</sup>.

---

136 Esse é um processo interessante. Há uma política pública federal, o Programa Minha Casa, Minha Vida, que atende camadas baixas e médias da sociedade. No que diz respeito ao atendimento às famílias de renda mensal de zero a três salários mínimos, foi criado um ramo do programa, o Minha Casa, Minha

Assim, contingencialmente, os movimentos podem se definir a partir de uma contra-imagem do Estado (caracterizando-se, portanto, de maneira mais próxima à de resistência ao Estado ou a políticas públicas) e, ao mesmo tempo, relacionar-se com ele de maneira reivindicativa (aproximando-se do Estado, portanto), especialmente quando passam a compartilhar de seu espaço e de suas atividades – como é o caso dos Conselhos. O movimento *entra* no Estado. Poderíamos, aí, observar ainda outra noção de participação, próxima à de participação como proposta por Lévy-Bruhl (*apud* Tambiah, 2006), Leenhardt (1979) e à de identidade como trabalhada por Descola (2006): *grosso modo*, com um entendimento não-excludente de identificação (ser A não impede de ser B). Entre os achuar, a mulher *é* a mandioca (Descola, 2006); de maneira simétrica, e guardadas as especificidades, o movimento *não é* o Estado, mas contém a potencialidade de ser-Estado – algo como um devir-Estado que, por definição, jamais se realiza, embora seja uma potencialidade imanente.

Embora “as relações entre movimentos de moradia e poder público” não possam ser “pensadas apenas por oposição” (Filadelfo, 2008: 57), há, nesse relacionar-se, um esforço constante para, ao mesmo tempo em que se compartilha dele, marcar uma diferença radical em relação a ele. Considerar apressadamente que movimento *é* Estado a partir da consideração prática de que o movimento passa a deter para si um trabalho exclusivo do Estado, isto é, de ser gestor da política pública, é consideração analítica descolada do entendimento que o próprio movimento, ou seus porta-vozes, têm de si nessa relação. No movimento, entre os militantes, não há o reconhecimento de ser Estado, em boa parte porque o Estado é comumente confundido com o governo, ou porque está “a serviço da burguesia e do capitalismo” ou, ainda, porque é “corrupto”. Além disso, o Estado é facilmente entendido e intercambiável por *governo*. “Movimento é movimento, governo é governo”: essa é uma frase frequentemente ouvida por mim, como se fosse fundamental construir uma alteridade radical entre ambos, ao mesmo tempo em que se performa a relação real e possível.

A participação de alguns moradores da Mauá no Conselho Gestor das ZEIS-3, junto

---

Vida-Entidades. Nesse ramo, as decisões sobre os critérios de seleção de beneficiários ficam totalmente a cargo dos Movimentos de moradia. É nesse sentido que é possível dizer que o movimento social torna-se gestor da política pública. Agradeço essa indicação à Luciana Tatagiba.

à de pessoas vinculadas à AMOALUZ (Organização de moradores do bairro da Luz), teve como resultado evitar a demolição do prédio da Mauá, a princípio prevista no Projeto Nova Luz. Isso só foi possível por participar enquanto coletividade singularizada, *organizada* e em oposição ao interesse do Estado ou governo (a implementação do Projeto), como está escrito em Carta Aberta da Comunidade Mauá<sup>137</sup>:

*Organizados*, conseguimos evitar a demolição do Edifício Mauá prevista no contraditório Projeto Nova Luz. Contamos ainda com um estudo técnico e econômico que demonstra a viabilidade de transformar o Edifício Mauá em habitação de interesse social, o qual foi aceito pelo poder público. *Nossa ativa participação política* possibilitou o constante diálogo e o apoio de vizinhos e comerciantes. (Carta Aberta da Comunidade Mauá, 2012, grifos meus)

Situado numa rua limítrofe do Projeto, o destino do edifício da Mauá passou a ser a reforma. Se até então sob responsabilidade do Nova Luz, as responsabilidades concernentes à reforma do edifício passaram, então, à Secretaria de Habitação. Não havia garantia de que a reforma necessariamente visasse Habitação de Interesse Social (HIS), moradia para pessoas de baixa renda; ainda assim, a retirada do prédio da intervenção prevista no Nova Luz foi encarada pelos moradores da Mauá e pelos participantes do segmento popular no Conselho Gestor como uma *conquista*.

*Conquista*, entretanto, rapidamente obscurecida por outro acontecimento: poucos dias depois, a comunidade Mauá foi notificada de uma liminar de reintegração de posse, solicitada pelo proprietário do prédio e concedida pelo juiz. Diante dessa notícia, foram muitas as formas de ação e participação dos moradores para defender sua permanência na Mauá: organizou-se um ato de rua; uma das lideranças fez um vídeo pedindo apoio e o divulgou em redes sociais na internet; o grupo de rap *Os Racionais* gravou um videoclipe na Mauá; as lideranças participaram de uma reunião com o batalhão da polícia militar; a advogada do Movimento entrou com recursos jurídicos que lhe cabiam e, finalmente, a reintegração de posse foi suspensa. A relação de alteridade radical que parecia existir entre movimento e Estado na participação no Conselho agora parece ser recolocada e

137 Em anexo.

requalificada: o Outro radical passa a ser o proprietário do prédio. O Estado, agora, é interlocutor em suas diversas instâncias: judiciária, legislativa e executiva. Vou me deter a alguns desses acontecimentos e processos: primeiro, os trâmites jurídicos; depois, o ato de rua, seguido do vídeo nas redes sociais, na internet, e o videoclipe dos Racionais; e, finalmente, a reunião com o Batalhão da PM. Espero, com isso, apresentar situações de construção de identificações e segmentaridades, bem como de aproximações e distanciamentos entre os mundos que estão em comunicação nesses eventos.

### **Trâmites jurídicos**

Antes de ser ocupada em 25 de março de 2007, a Mauá fora ocupada em 2003. Naquela época, os proprietários reagiram e, menos de trinta dias depois, já tinham a liminar de reintegração de posse; as pessoas foram retiradas do prédio; o processo jurídico foi transitado e julgado em 2005. Mas desde essa desocupação, em 2003, até a reocupação, em 2007, o prédio permaneceu vazio. Diante da nova ocupação, a reação legal do proprietário do imóvel fora, inicialmente, registrar um Boletim de Ocorrência junto à polícia.

Às vésperas da ocupação completar cinco anos, contudo, o proprietário do prédio entrou com uma ação de reintegração de posse em conjunto com uma liminar, que foi concedida. Expedir uma reintegração de posse com pedido de liminar só pode ser concedida quando a ocupação é nova, em termos do direito brasileiro jurídicos, isto é, em até um ano, contando da data da posse. A Mauá, em 2012, era uma ocupação velha (isto é: existe há mais de um ano), à qual não cabe pedido de reintegração de posse acrescido de liminar.. Não obstante, a liminar foi concedida, por tutela antecipada do juiz. Contestando essa decisão, o advogado do Movimento entrou com Agravo de Instrumento<sup>138</sup> e com Mandado de Segurança<sup>139</sup> no Tribunal de Justiça, contestando a decisão do juiz de ter

138 O Agravo de Instrumento é um mecanismo jurídico com poder de suspensão de decisões judiciais. Segundo o Dicionário Processual Civil Brasileiro, de Vicente Greco Filho (2007), “É o recurso cabível contra as decisões interlocutórias suscetíveis de causar lesão grave e de difícil reparação às partes, assim como nos casos em que o juízo a quo não admite a interposição de apelação, ou ainda quando o recurso for relativo aos efeitos em que a apelação é recebida.”

139 Mandado de Segurança é um instrumento jurídico previsto na Constituição Brasileira, cuja função é assegurar os direitos fundamentais, inclusive quando aquele que está desrespeitando esses direitos é o próprio Poder Público, como consta no Artigo 5º, “parágrafo LXIX – conceder-se-á mandado de segurança para proteger direito líquido e certo, não amparado por “habeas-corpus” ou “habeas-data”,

concedido a liminar e com o intuito de cassá-la, sob o argumento de sua ilegalidade.

O Agravo, contudo, foi indeferido por estar precluso, isto é, o prazo para que a parte afetada (o movimento) agravasse a decisão já tinha sido vencido. Diante disso, que o movimento considerou uma falha do advogado, o movimento decidiu trocar de advogado. Concomitantemente, tendo o Tribunal comunicado ao juiz que o Mandado de Segurança havia sido expedido, o juiz julgou a ação movida pelo proprietário procedente. Uma vez sentenciado e julgado o processo, é o fim da possibilidade de efetivação do Mandado de Segurança, que corre em paralelo. Na sentença, o juiz considerou a manutenção da posse do imóvel para os herdeiros do proprietário e condenou os moradores da ocupação a pagar as custas do pedido de Agravo.

Em assembleia geral extraordinária da Mauá no dia três de maio de 2012 (Figuras 14 e 15), foi dada a notícia de que o Mandado de Segurança fora negado pelo desembargador. Segundo Neti, este alegara que o grupo não tinha interesse pelo prédio e que “não tem problema a polícia entrar”, disse, conduzindo a assembleia. Essa resposta, contudo, ignora o *Estudo de Viabilidade de Revitalização do Edifício da Rua Mauá para Fins Habitacionais*, documento anexo ao pedido do Mandado de Segurança, elaborado pelo arquiteto Waldir Cesar Ribeiro, em que consta:

O edifício em estudo é fisicamente passível de adaptação para a finalidade de empreendimento habitacional de interesse social, apresentando-se viável a implantação das unidades habitacionais e todas as instalações e equipamentos necessários que garantam a segurança e o conforto dos futuros moradores, inclusive o imprescindível atendimento às normas de proteção contra incêndio.

Com relação aos aspectos legais, também apresenta viabilidade, pois reúne todas as premissas necessárias ao atendimento da atual diretriz das administrações públicas no sentido de revitalização da área central de cidade, atende à preconizada destinação social da propriedade, e é passível de atendimento das legislações urbanística e edilícia municipal.

Cabe aqui ressaltar que, para a viabilização do empreendimento, torna-se imprescindível que a aquisição do imóvel seja efetivada pelo poder público, por meio de desapropriação,

---

quando o responsável pela ilegalidade ou abuso de poder for autoridade pública ou agente de pessoa jurídica no exercício de atribuições do Poder Público.”

tendo em vista o longo e vasto histórico especulativo envolvendo este edifício. Quanto aos aspectos econômicos, o empreendimento pretendido, a ser enquadrado como Empreendimento Habitacional de Interesse Social (EHIS) está previsto para comportar 160 unidades habitacionais. (Estudo de Viabilidade, 2011)



Figura 14: Assembleia geral extraordinária da Mauá do dia três de maio de 2012 começando. Pode-se ler a inscrição na parede: “Quem não luta, tá morto”, e parte da inscrição seguinte, “Somos uma só”.

A advogada do movimento apelou da decisão do juiz, por discordar do mérito da decisão, com dupla tônica: novamente exigindo o reconhecimento de que a posse era antiga, a liminar era ilegal, e os moradores já tinham direito ao usucapião; e também o direito à gratuidade da justiça, previsto em Constituição, para que os moradores da Mauá não tivessem que pagar as custas. O juiz, ao analisar os requisitos para considerar ou não a apelação, julgou-a intempestiva – pois, novamente, o prazo estipulado para recebê-la já havia expirado – e deserta – pois as custas para a apelação não foram pagas pela parte (o movimento) ao poder judiciário. Assim, o juiz sequer recebeu a apelação, por julgar que os

requisitos para tanto não haviam sido cumpridos.

A advogada novamente entrou com Agravo da decisão do juiz sobre os requisitos, dirigida ao Tribunal de Justiça. No Agravo, conseguiu despacho do mesmo desembargador que, quando do pedido do Mandado de Segurança, não reconhecera a iminência de dano irreparável, causado pelo despejo iminente, àquelas famílias. O Tribunal acolheu o Agravo e recebeu a apelação, e reconheceu o dano irreparável às famílias, caso a reintegração de posse fosse levada a cabo. O desembargador concedeu, assim, a suspensão da sentença, qual seja, a suspensão da decisão do juiz favorável ao proprietário.

Mas a suspensão da sentença não suspende a liminar; o proprietário, então, pediu para executar a liminar, que ainda cabia, e o juiz concedeu a execução. A advogada do movimento, Rosângela, contestou: o próprio juiz já julgara e sentenciara o processo, então a liminar não valia mais. Diante disso, ela entrou com novo Mandado de Segurança e o Tribunal concedeu, através do Mandado, ordem de suspensão da liminar. Finalmente, a advogada pediu que fosse oficializado à Polícia Militar que não haveria mais a reintegração prevista para o dia 21 de agosto de 2012.

Foi no dia 31 de julho de 2012 que a informação da suspensão da reintegração de posse chegou a mim, por meio de um e-mail de Neti enviado a alguns destinatários.

Entretanto, todo esse processo levou tempo. Diante da liminar de reintegração de posse, quando os dois instrumentos jurídicos disponíveis – o Mandado de Segurança e o Agravo de Instrumento – tinham sido destinados a juízes e desembargadores e as decisões não foram favoráveis à ocupação, a tônica das lideranças em assembleia era: lutar e resistir.

Diante da primeira resposta negativa sobre o Mandado de Segurança, quando havia ainda um prazo de cinco dias para a advogada entrar com pedido de Agravo de Instrumento, Neti deu, na assembleia extraordinária e lotada do dia três de maio, os informes dos andamentos do processo jurídico aos moradores da Mauá. “Vamos desanimar?”, Neti perguntava ao plenário, que respondia em côro: “Não!” A seguir, passou o microfone para Nelson, cuja fala girou em torno da importância de lutar e resistir: “Triste é aquele que não faz sua luta”, “luta se faz com resistência”, frisando que é só lutando que será possível resgatar cidadania e dignidade. Apoiadores presentes na assembleia foram chamados a fazer falas; eu fui uma delas. A assembleia se encerrou com todos levantando o braço esquerdo,

“o braço do coração”, diz Neti, e respondendo “A luta é pra valer” três vezes, num forte cômico, quando Neti chamava as siglas de cada um dos três Movimentos da Mauá. Em seguida, por mais três vezes ela dizia: “Quem não luta” ao que o plenário respondia: “Tá morto!”, num uníssono crescente, e a assembleia terminou.



Figura 15: Assembleia geral extraordinária da Mauá do dia três de maio de 2012, cheia.

### **Ato em defesa da Mauá: resistir e lutar**

Com a liminar de reintegração de posse, a Comunidade Mauá saiu às ruas. No dia dezesseis de abril de 2012, véspera do dia em que se lembra o Massacre de Eldorado dos Carajás<sup>140</sup>, foi organizado um ato em defesa da ocupação Mauá. Manifestantes reuniram-se na Mauá, pela manhã, e caminharam até o Fórum João Mendes, na Praça da Sé. Os moradores da ocupação saíram às ruas. As lideranças da Frente e da União saíram às ruas. Lideranças da Central de Movimentos Populares, membros-fundadores do Partido dos

---

<sup>140</sup> Conforme nota 81 da Contextualização.

Trabalhadores<sup>141</sup>, Conselheiros Tutelares<sup>142</sup> saíram às ruas.

Durante o percurso do ato, Nelson falava ao microfone, ligado em um carro de som, contando por que estavam ali. Mencionava o “recente massacre de Pinheirinho”<sup>143</sup>, em São José dos Campos; a figura do então prefeito Gilberto Kassab; de Lula e de Dilma. As referências endossavam um diagnóstico de criminalização dos movimentos sociais enquanto prática do governo do estado, enfaticamente repudiada na fala de Nelson. Nessa fala, ele relacionava a prática da criminalização dos movimentos sociais à (igual e enfaticamente desaprovada) política municipal de habitação.

Quando o ato finalmente chegou diante do prédio do Fórum, as pessoas foram se aglomerando na frente daquele imponente edifício, com sua retidão em concreto. Viradas para a entrada do Fórum, foram estendidas faixas e bandeiras. E, à frente do ato (isto é, também à frente do prédio), foram posicionadas as crianças.

Podemos perceber, no percurso da Mauá até a praça João Mendes, uma multiplicidade de interlocutores e sujeitos, coletivos ou não. Primeiro, durante o percurso, quando a voz de Nelson saía pelo alto-falante do carro de som, seus interlocutores eram, fundamentalmente, os transeuntes: motoristas, pedestres, ciclistas e motociclistas que viam seus caminhos momentaneamente bloqueados por aquela pequena multidão de pessoas. Ele explicava, então, por que estavam ali, por que estavam saindo às ruas, manifestando-se. A intenção parecia ser justificar-se para aquelas pessoas, “trabalhadores” semelhantes aos moradores da Mauá; mas não era uma justificativa com um tom lamurioso por atrapalhar o cotidiano; parecia mais uma justificativa preche de segurança, certeza e sentimento de que

---

141 A Central de Movimentos Populares (CMP) é uma organização de âmbito nacional, que articula muitos movimentos sociais, não só os de moradia. Muitas das lideranças da CMP e do movimento de moradia têm estreitos vínculos com o Partido dos Trabalhadores (PT) – algumas, inclusive, são membros-fundadores do Partido.

142 Uma preocupação que surge com a liminar de reintegração de posse é em relação às crianças e suas mães. Se forem despejadas, não tiverem para onde ir e ficarem na rua, o Conselho Tutelar, amparado no Estatuto da Criança e do Adolescente, pode tirar a criança da rua e mandá-la para um abrigo, separando-a de sua mãe ou de outros familiares. Em outro ato, só das mulheres, Neti, que também é Conselheira Tutelar, em assembleia, havia orientado as mães a levar seus filhos e dizer: “Seu juiz, se eu for pra rua, o senhor vai tirar meu filho de mim?”.

143 O acampamento do Pinheirinho era um terreno na cidade de São José dos Campos – SP, de cerca de 1,3 milhões de metros quadrados, com uma imensa dívida de IPTU, que foi ocupado em 2004. Em 2008, o acampamento contava, segundo suas lideranças, com cerca de dez mil pessoas. Em 2012, ele sofreu uma violenta reintegração de posse. Inácio Dias de Andrade (2010) realizou uma etnografia do Pinheirinho, antes da reintegração de posse.

o que eles estavam fazendo era o correto a ser feito: estavam exigindo seus direitos, sem constrangimento, marcadamente orientados por um senso de justiça e ética que transparecia na fala de Nelson, sobretudo ao evocar seus direitos, dizer que estavam lutando por moradia, que aquelas famílias, trabalhadores de baixa renda, tinham direito de permanecer onde estavam, em suas casas, no centro – e, suponho, esperava-se que esse senso encontrasse eco naqueles transeuntes.

Mas, ainda durante o percurso, a construção do sentido de se estar no ato parecia não ser somente dirigido aos transeuntes, desconhecidos, mas também direcionada aos próprios participantes do ato, moradores e não-moradores da Mauá. Parecia ser importante repetir, repetir e repetir o porquê de estarem ali. Mesmo que todos os participantes do ato soubessem por que estavam ali, nem todos sabiam “falar bonito” (Comerford, 1999) como Nelson e formular sua luta pelo direito à moradia. Era importante repetir. Quem ouvia, concordava. E prestava atenção para aprender a “falar bonito”, sendo o ato, portanto, também um momento de formação: a formação que se dá na luta, isto é, estar na rua, reivindicando. Esse momento de formação não refere-se apenas à experiência de ouvir e “aprender a falar”; é a experiência de estar junto na rua e, portanto, é também a experiência compartilhada de sentir no corpo o cansaço pelo descaso das autoridades – as pessoas permaneceram o dia todo na praça, sob o sol, escancarando, ao mesmo tempo, sua existência (estavam ali, de corpo presente) e invisibilidade (não eram ouvidos, não eram atendidos, eram ignorados) perante o Fórum<sup>144</sup>.

No carro de som, ideias de vida e de morte apareciam com frequência: a caneta que assinou a reintegração de posse é uma “caneta assassina”, usada pelo mesmo “juiz assassino” que, anos atrás, assinara a liminar de reintegração de posse da Prestes Maia. O despejo, para aquelas famílias, é equivalente a uma sentença de morte: estarão na rua, seus filhos não conseguirão ir à escola, poderão passar fome e frio, os idosos ficarão desamparados. O Estado, agora, é reivindicado; a existência desprovida de direitos e amparo estatal é uma existência nua (Agamben, 2002), sem *vida*<sup>145</sup>.

No carro de som também insistia-se que os manifestantes não estão pedindo nada de

---

144 Não foi o caso neste ato, mas frequentemente, em muitos atos, a experiência de estar junto na rua não é reforçada apenas pelo descaso das autoridades mas, também, pela repressão policial.

145 Voltarei a esse ponto adiante.

graça; estão pedindo “o que já é nosso: o direito à moradia”. Moradia digna, enfatiza-se. O argumento de “não estamos pedindo nada de graça” é recorrente, e não é desfeito pelo argumento do direito, mas sim reforçado por uma continuidade da ideia, geralmente expressa mais ou menos da seguinte forma: “não queremos nada de graça, nós vamos pagar, mas precisamos ter condições para pagar” ou “precisamos que o Estado nos dê condições”. Dizer: “não estamos pedindo nada de graça, mas sim o que *já é nosso*” atrela a reivindicação ao direito, e não diretamente ao poder de compra nem a uma situação de vitimização. O que me parece aí é uma união entre um argumento que se centra numa esfera política (o do direito) e um que se centra numa esfera econômica (o do capital); e mais que isso: denota como essas esferas (política e economia, direito e capital) não são de fato separáveis na vida dessas pessoas<sup>146</sup>.

Recupero uma fala dita no carro de som, que bradava uma história da Mauá, tendo como interlocutores, agora, os trabalhadores do Fórum e o juiz. Quem contava era Manoelzinho, liderança do MSTC; vejamos como o argumento em sua fala é construído levando em conta os lugares de seus interlocutores, reforçando, assim, a legalidade da luta e a ilegalidade do pedido de liminar de reintegração de posse por parte do proprietário.

Manoelzinho começa contando que, em 2003, o prédio fora ocupado pela primeira vez. Trinta dias depois, fora pedida a reintegração de posse, realizada “pacificamente com a intervenção da força policial”. O imóvel foi entregue ao proprietário, sob a reivindicação do movimento de que fosse desapropriado e passasse a cumprir sua função social. Durante quatro anos da desocupação, o proprietário não pagou sua dívida ao Estado, e o imóvel permaneceu abandonado até 2007, quando ocorreu nova ocupação. O proprietário, então, conhecendo as “falcaturas do Judiciário”, fez a seguinte “manobra”: pediu o desarquivamento do processo que fora cumprido em 2003, alegando desobediência e exigindo, novamente, a reintegração de posse. “Como? Se saímos pacificamente com a força policial?”, questiona Manoelzinho, para arrematar: “O proprietário está cometendo crime processual”. E, amparados legal e juridicamente, “nós, o povo pobre, dependente do poder público, dependente da burguesia, estamos aqui. Cabe ao senhor, Vossa Excelência, que a Rua Mauá não seja mais um Pinheirinho da vida.”

---

146 Agradeço a Carolina Perini de Almeida por essa observação.

Na fala de Manoelzinho, encontramos um sentido ético e épico da luta (Comerford, 1999: 19), numa narrativa de resistência que evoca outros eventos, referências e outras lutas de resistência, outros casos concretos do prolongado enfrentamento na luta pelo direito à moradia digna. Outras tradições, outras experiências e outras coletividades são evocadas na fala e, mais do que isso: outras coletividades estão também ali presentes, *incorporadas* nas pessoas que chegam no ato: a ULC, a CMP, a UMM. O PT. O movimento de mulheres. A Universidade, os estudantes (afinal, eu também estou presente no ato). A Defensoria pública, o Centro Gaspar Garcia.

Depois, é a vez de Sidnei e Cida fazerem falas. Sidnei, liderança de outro Movimento, a ULC, explicita o apoio aos companheiros da Mauá, lembrando que existe uma parceria entre a FLM, a CMP e a UMM (da qual a ULC participa). Diz que os companheiros não devem entregar a Mauá, porque ela é uma *conquista* do povo; endossa o caráter mentiroso da liminar e termina a fala, muito aplaudida, dando graças que “falta pouco pro Kassab ir embora”. Cida diz: “Se despejados, pra onde o povo vai? Nem pra debaixo de árvore ou ponte o povo pode ir mais. Nem pra Zona Leste, porque até lá agora o terreno é caro, por culpa do Kassab”.

A bateria começa a tocar, uma bateria improvisada, que às vezes perde o ritmo. Foi graças a ela que encontrei o ato; como me atrasei, imaginei que as pessoas já tivessem chegado ao Fórum João Mendes e fui direto ao metrô Sé (o ponto de chegada), em vez de descer na Luz (ponto mais próximo da concentração, na Mauá) e tentar alcançá-los no percurso. Cheguei e não havia nada, era mais ou menos meio-dia. A concentração do ato estava marcada para as 9:30, na Mauá. Rondei o Fórum: nada, nem sinal. Por um momento pensei que o ato tivesse já se dispersado mas logo depois duvidei dessa brevidade de sua duração. Então, recheada por dois sentimentos, o da frustração pelo (possível) encerramento do ato e o da esperança em encontrá-lo no percurso, resolvi dar vazão à vontade sempre latente em mim desde que me mudara para São Paulo, havia algumas semanas: flunar pelo centro da cidade.

Em uma banca de jornais na praça João Mendes, ao lado do Fórum, perguntei como podia chegar na estação da Luz; tentaria fazer um possível caminho inverso, sabendo que as chances de encontrar o ato eram pequenas. O rapaz a quem perguntei chamou outro e

recolocou a pergunta para ele, enquanto uma moça me sugeriu que seguisse em frente, descesse as escadas e pegasse o metrô. Eu disse que preferia ir a pé, a moça disse que eu devia estar louca, era longe demais, levaria uma hora e meia; ao que o outro homem, mais velho, pareceu animado com meu desejo de caminhar, disse que eu “era magrinha” e chegaria rápido. Deu-me uma indicação precisa, agradei e segui rumo.

Passei pela Rua Benjamin Constant e pela Rua do Ouvidor – duas ruas de nomes familiares pelas leituras de dissertações sobre o movimento de moradia, ruas com históricas ocupações. Passei pela frente de um prédio, na do Ouvidor, que supus ser um prédio da ocupação do MMC, sobre a qual escrevia no dia anterior. O prédio estava lacrado, portas e janelas, e pichado. Senti um aperto no peito. Atravessei um viaduto, como o senhor havia me indicado. Li numa placa: Terminal Bandeira, o que não me dizia se eu estava no sentido certo ou não. Intuitivamente, escolhi um lado, satisfeita com minha *flanerie*, quando comecei a ouvir batuques. Alguns minutos se passaram até que eu percebesse que aquela batucada, ali, significava que algo estava fora do comum. Segui o batuque e encontrei o ato.

Fui caminhando com eles de volta ao Fórum, fazendo um percurso diferente do que eu tinha feito até encontrá-los. Ia ouvindo Nelson falando ao microfone, seguido das falas de Manuelzinho, Sidnei e Cida, mencionadas acima. Numa certa altura, já perto das 14:00, Manuelzinho vai ao microfone pedir que organizem o lanche das crianças. Enquanto a organização acontece, uma mulher lê a Carta Aberta da Comunidade Mauá. Logo depois, Dito chega e faz uma fala ao microfone. Entoa o coro: “Daqui não saio, daqui ninguém me tira.” Diz que o pedido para que o juiz suspenda a liminar tem apoio da cidade de São Paulo, relembra novamente os argumentos jurídicos e diz: “São Paulo não quer mais reintegração de posse”. Menciona o Pinheirinho e a Copa do Mundo: chega do que aconteceu com Pinheirinho, chega de remoções por causa da Copa, chega de despejos por causa do Nova Luz. Cita os movimentos: MSTC, MMRC, ASTC: podem contar com “nosso apoio e resistência”. Termina com: “Viva a luta da Rua Mauá! Viva o povo sem-teto!”. (Figura 16<sup>147</sup>)

---

147 Em anexo, há uma sobreposição dos dois mapas utilizados na dissertação.



reconhece-se, nele, a reivindicação de cada um, de cada família, de permanecer na Mauá porque é seu direito enquanto cidadão. O segundo apresenta duas coletividades: um “nós” (“*Nosso* direito”) e o Brasil. Assim, é a construção da reivindicação enquanto coletiva: não é só uma pessoa que reivindica a moradia, é um coletivo que se sente potencialmente lesado e desrespeitado pelo Estado diante de um possível despejo. E mais, é “o Brasil” que “perde” quando um grupo tem seus direitos desrespeitados – podemos elocubrar: o Brasil perde porque o desrespeito a um direito previsto constitucionalmente só pode significar retrocesso ou, ainda, autoritarismo político e social.

A bateria continua.

Por volta das 17:00, o ato termina. Manuelzinho chama todos a nos aproximarmos. Diz que o juiz se negou duas vezes a receber a comissão e orientou que fizessem uma petição que fosse protocolada. Foi feita, e, no dia seguinte pela manhã, a petição estaria na mesa do juiz.

### **Exposições e construções para fora**

Com a liminar de reintegração de posse e a ameaça do despejo, outra reação da Comunidade Mauá foi fazer uso da internet e das redes sociais para divulgar o que estava acontecendo. Neti fez um vídeo e o divulgou nas redes sociais. O vídeo consiste numa gravação dela falando, com um muro da Mauá como pano de fundo. Transcrevo, a seguir, sua fala:

“Hoje, 23 de abril, nós estamos aqui, gravando, pra poder falar de um assunto urgente. No dia 20 de março, a gente recebeu uma liminar de reintegração de posse, de uma forma muito grosseira, dizendo que as famílias iam ser despejadas, se houvesse necessidade, com força policial e arrombamento. E a nossa preocupação, dentro, aqui tem 237 famílias, 160 crianças e mais ou menos 82 adolescentes. Temos idosos, temos também pessoas com necessidades especiais. E uma das nossas preocupações é isso aqui virar um Pinheirinho 2, da forma como foi colocada essa liminar de reintegração de posse. Então a gente pede pra que vocês divulguem, porque nós estamos aqui desde o dia 25 de março de 2007. Nós estamos aqui já há cinco anos. O proprietário, por sua vez, tem um débito de IPTU no valor

de dois milhões e meio. Dois milhões e meio. Nós tivemos uma luta muito grande pra tirar esse prédio da demolição da concessão urbanística do Projeto Nova Luz. Nós tiramos muito lixo, muito entulho daqui, pra hoje o proprietário se achar no direito de ter a posse de volta. Nós estamos numa luta, pagamos um estudo de viabilidade técnico e econômico, levamos pra Brasília, estamos na luta pra que isso aqui, esse prédio, se transforme em uma habitação de interesse social. Não queremos que venha uma reintegração de posse truculenta do jeito que tá sendo preparada pra gente. As famílias aqui são famílias, são pessoas pacíficas, que não estão aqui dispostas, ou, podem até estar dispostas, mas esse não é o momento da gente poder estar aqui pra bater de frente com a polícia. Ou com o choque. Nós batemos de frente com o nosso direito: falando, reivindicando, buscando aquilo que é nosso por direito, e não dessa forma truculenta. Nós não temos armas. Então a gente pede a atenção de todos vocês, para que divulguem esse vídeo, para que não deixem as nossas crianças irem pra rua sem ter o direito à escola. Para que não deixem o idoso sem direito ao teto. Para que não deixem as nossas famílias, pais e mães de bem, irem morar na calçada. A luta continua, e quem não luta tá morto. Desde o início, que nós entramos, foi buscando o nosso direito à moradia para pagar um financiamento. Não queremos nada de graça. Queremos pagar aquilo de acordo com o bolso do trabalhador sem-teto de baixa renda. São mais de 400 mil imóveis como esse, no centro da cidade expandido, sem função social da propriedade e com dívida de imposto, no exemplo desse aqui e que, se deixar, vai virar mais um elefante branco, sem função social da propriedade. Estamos aqui, queremos morar aqui, temos o projeto e não queremos sair de forma truculenta. Daqui, a gente só sai pra reforma, e voltamos com a chave na mão, porque eu acredito primeiramente em Deus e, depois, na luta dessas famílias aqui. Quem não luta, tá morto.”

Enquanto moradora da Mauá, liderança do MSTC e Conselheira Tutelar, Neti é alguém que trabalha o tempo todo com a arte da tradução: nas assembleias, nas reuniões do Conselho e com o poder público, com jornalistas e estudantes que frequentemente a procuram. Comerford (1999:17) escreve como os dirigentes são ambivalentes e, por isso mesmo, indispensáveis: criam, delimitam, legitimam espaço e condições para que esse espaço seja contestado e disputado. Nesse vídeo, direcionado a pessoas que não moram e que provavelmente não conhecem a Mauá, Neti, em pouco mais de três minutos, descreve e situa a ocupação: uma ocupação no centro (lugar de imóveis vazios), com crianças, idosos,

pessoas com deficiência, famílias: cidadãos de bem.

Lembro de Roy Wagner (2010), que mencionei na Introdução<sup>148</sup>. No ato de tradução, Neti está presumindo a existência de sua “cultura” – entendamos aqui essa “cultura” como o movimento – e presumindo, também, a existência de outra “cultura” – que proponho chamar apenas de “não-movimento”. Movimento e não-movimento são, nesse momento, invenções consolidadas que permitem a comunicação entre elas: presumi-las é possibilitar a comunicação. O que Neti faz é muito semelhante ao trabalho do antropólogo. Recupero a citação da Introdução:

O resultado [do uso que o antropólogo faz de significado por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo] é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que “traduz” um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador. (Wagner, 2010: 36)

Assim, as analogias pertencem, simultaneamente, a duas distintas províncias de sentido (ou dois reinos distintos de significado): a da cultura inventada de si e a da cultura inventada do outro. As analogias só existem em função da urgência da comunicação; a comunicação exige elementos que transitem entre distintas províncias de sentido, o que supõe a não-incompatibilidade entre diferentes modos de fazer sentido. Cito novamente:

Toda expressão dotada de significado, e portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. (Wagner, 2010: 76)

O que transita entre as distintas províncias de sentido inventadas por Neti? Uma moral, ou disputas morais. Vejamos. Ela inicia a fala dizendo que é um assunto urgente. Entendamos urgência como duas dimensões: a temporal e a moral. A urgência diz respeito

---

148 Este parágrafo e o seguinte são recuperados da Introdução desta dissertação.

ao imediato, ao tempo exíguo, mas também pode dizer respeito a algo importante, de relevância – definido, portanto, também moral e politicamente. O emprego do termo *urgência*, então, já pode denotar que o vídeo todo engendra uma disputa e um reconhecimento político-moral. Essa disputa expressa-se, também, quando, no final, ela dá testemunho de sua fé: aproxima a moral que o movimento engendra a uma moral cristã.

Identifico dois principais embates político-morais por ela travados no vídeo, ainda que não explicitamente anunciados: primeiro, com o estigma do sem-teto como vagabundo ou criminoso; segundo, com a propriedade privada enquanto inquestionável. Para combater o primeiro, ela insiste em dizer que moram ali famílias de trabalhadores de baixa renda, que lutam para oferecer teto, comida e escola para seus filhos. Nesse momento, a luta dignifica a comunidade e, além disso, também ajuda a individualizar cada família, cada “pai e mãe de bem” morador da Mauá.

Neti trabalha a questão da propriedade privada não só construindo a função social da propriedade – o imóvel estava abandonado, com uma dívida imensa de IPTU; as famílias o ocuparam, limparam, trabalharam no imóvel e trabalharam também pelo imóvel, na luta no Conselho para evitar sua demolição – como também lembrando que ali vivem famílias. Novamente, vemos aparecer o despejo de Pinheirinho, em São José dos Campos, no qual muitas famílias perderam suas moradias por estarem ocupando um terreno que era propriedade particular. O caso teve apelo popular e gerou comoção nacional. Parece soar absurdo, aos ouvidos dos movimentos, que, no momento em que o prédio (ou, no caso de Pinheirinho, o terreno) estava sendo cuidado, o proprietário queira a posse de volta; o direito à posse é entendido como intimamente vinculado a uma dimensão de cuidado e trabalho em torno do imóvel (ou do terreno). Semelhante à noção de *habitar* de Ingold (2011), segundo a qual o “habitante” trabalha na regeneração do mundo que ele habita e produz-se, também, em conjunto com esse mundo.

As famílias que estão ali, habitando o prédio, reivindicam-se cidadãos que ajudam a construir a cidade e, portanto, devem ter o direito a usufruir dela, também. Querem morar ali, uma região que concentra empregos, serviços, transporte, saúde, educação. E concentra, também, mais de quatrocentos mil imóveis sem função social e endividados. E, importante frisar: não querem morar ali como um “favor”; não querem nada de graça. Reivindicam seu

direito à moradia e à cidade por se reivindicarem como cidadãos, e reconhecem, também por serem cidadãos, seu dever de pagar por essa moradia. Daí a formulação da luta pelo “direito a poder pagar”. O argumento de “poder pagar” cai bem e endossa o sem-teto como trabalhador, responsável e digno – e não vagabundo. A cidadania parece ser reivindicada em algumas frentes: a do cidadão enquanto possuidor de dinheiro, bens, consumidor, inserido numa lógica de mercado; e a do cidadão que reivindica para si a cidade, inserido numa lógica de direitos. E, novamente, ambas as lógicas não divergem: concorrem e, quiçá, convergem.

Neti insiste, ainda, na ausência de armas que, combinada com a apresentação da ocupação (mulheres, idosos, crianças, trabalhadores), contribui para tornar covarde uma ação policial violenta e truculenta. É curioso pensar a relação dos sem-teto com a polícia militar. Ela assume uma posição ambígua: faz parte do Estado mas é outro Estado: é o Estado que despeja, e não o Estado que reconhece direitos. Neti diz: “Não vamos bater de frente com a polícia, vamos bater de frente com nosso direito”. Ela usa a mesma expressão, *bater de frente*, com sentidos diferentes. Na primeira ocorrência, quer dizer que não vão enfrentar a polícia; na segunda, que vão reivindicar o direito. Essa polissemia da expressão é, justamente, semelhante à polissemia do Estado e da figura da polícia na relação com os movimentos. A política pública é reivindicada ao Estado, bem como os direitos; mas é a polícia que despeja e violenta.

Há, ainda, uma bifurcação também no entendimento da polícia: há a polícia enquanto instituição repressora e a polícia enquanto Estado que cuida; há, ainda, os policiais militares, trabalhadores. Numa ocasião, durante o ato de abertura do Fórum Nacional de Reforma Urbana, presenciei uma conversa entre um policial militar e uma das lideranças. O policial chamava a liderança pelo nome, e pedia que o trajeto do ato fosse alterado, levando em conta o menor transtorno que causaria no tráfego de veículos no local. A liderança tranquilamente acatou, e comunicou, com um megafone, os participantes. O policial encerrou a brevíssima conversa agradecendo, e lembrando que eles, os policiais, estavam zelando pela segurança do pessoal.

Vemos, então, alguns pares que aparecem a partir da fala de Neti: cuidado/violência; direito/mercadoria; habitar (ou *ocupar*, nas palavras dos militantes)/deter a posse. Esses

pares não são dicotômicos, mas, sim, entram em relação; um ou outro elemento pode adquirir preponderância de acordo com a situação que o faz despontar.

\*



Figura 17: Ato durante a Virada Cultural. Na faixa, lê-se “Cultura não é sabão” e, à esquerda, abaixo, outra faixa estampa a expressão “Kassabão”, em alusão crítica à política municipal de habitação para o centro.

Menos de um mês depois desse vídeo começar a circular pelas redes sociais, aconteceu a Virada Cultural, evento organizado pela Prefeitura Municipal de São Paulo que aglutina, em um fim de semana, o maior número possível de eventos culturais na cidade: simultaneamente, acontecem shows, espetáculos de teatro e dança e performances itinerantes na cidade inteira. O centro é um espaço que concentra as atividades com maior número de público. Foi decidido, então organizar um ato à frente da Mauá, durante a Virada Cultural. O ato contou com participação de estudantes que, durante a preparação do ato, penduraram na fachada da Mauá uma faixa com os dizeres: “Cultura não é sabão” (Figura 17), em alusão à política higienista praticada pela Prefeitura Municipal. Podemos entender esse ato como uma performance que enquadra a Mauá num *frame* (Turner, 1988: 139ss)

que disputa a noção de “cultura” presente na orientação da política pública. Como já disse nesta dissertação, a Mauá fazia parte do polígono afetado pelo Projeto Nova Luz, cujo um dos eixos era “revitalizar” o centro da cidade com ofertas culturais (como o Museu da Língua Portuguesa e a Pinacoteca); para isso, estava prevista a demolição do prédio da Mauá. Com a faixa estendida, a noção de cultura entra em disputa e é requalificada: a Mauá “também é cultura” e por isso deve permanecer no centro. Não é preciso “revitalizar”; a *vida* já está ali; é preciso cuidar, reformar, amparar, garantir direitos.

Durante o ato, os estudantes tocavam maracatu com seus tambores, enquanto iam distribuindo para os passantes a Carta Aberta da Comunidade Mauá e convidando-os a entrar. Foram muitos que entravam, passavam pela ocupação, conheciam seus corredores, observavam um pouco e saíam. Eu mesma servi de “guia” para um grupo que quis conhecer alguns dos andares do prédio.

Cerca de um mês e meio depois, foi organizada a I Gincana da Mauá. O intuito era reunir fotos, comprovantes de residência, cartões de bancos e crediários, desenhos das crianças e todo tipo de documentação para anexar no processo judicial envolvendo a Mauá. O objetivo era reunir material para comprovar que ali estavam morando famílias; que o lugar não estava sendo mantido por homens de má-fé que queriam se aproveitar do espaço com outras finalidades que não *viver* ali. A ideia, me parece, era povoar o próprio processo judicial de vida: da vida da e na Mauá.

Algumas semanas depois, foi a vez da banda de rap Racionais MC's gravar um videoclipe na Mauá<sup>149</sup>, na mesma semana em que o movimento Passe Livre e outras pessoas que participam de movimentos e estão em situação de despejo iminente fizeram uma atividade conjunta na Mauá, com exibição de filme e discussão para pensar estratégias de ação conjuntas. Em setembro, foi a vez do Sarau da Cooperifa fazer uma atividade na Mauá, com distribuição de livros infantis, leitura e declamação de poemas.

Assim, vemos como, em um momento em que se acirra o conflito entre a Mauá e o proprietário do prédio, a possibilidade de despejo torna-se iminente, a Mauá espalha-se e toda uma rede de apoiadores mobiliza-se em prol da comunidade Mauá. A Mauá se mostra,

---

149 A música do videoclipe chama-se “Mil faces de um homem leal (Marighella)”, em alusão à luta de Carlos Marighella, morto por militares em uma emboscada em 1969, contra o regime ditatorial brasileiro.

então, como um grupo, uma coletividade, que contém, mantém e atualiza diversas coletividades, ao mesmo tempo em que se sustenta noutras coletividades maiores. Essas coletividades maiores definem-se pelo que fazem, pelo que dizem, e pelo que insistem em (tentar) compartilhar e organizar. A maior identificação que encontro, e que talvez seja o que define a maior coletividade possível, frequentemente dramatizada, é *ser pobre e/ou ser de esquerda* em conjunto com a demanda por *moradia digna*, que compõe a categoria *sem-teto*, reconhecendo a moradia como um direito e a dignidade como um valor universal.

### **A reunião com o Batalhão da Polícia Militar**

*Respire fundo*, dissipa um anônimo o conselho, a brindar quem o encontre num caminhar um pouco mais atento pela Av. Angélica, a frase escrita na vertical, um stêncil discreto no muro de um estabelecimento comercial no centro de São Paulo (Figura 18). Recebi a lembrança de bom grado enquanto dirigia-me ao 7º Batalhão de Polícia Militar Metropolitano, no número 1647 da referida avenida, no bairro de Higienópolis. Não sabia ainda que a frase bem sumaria o dia catorze de maio de 2012. Dirigia-me ao prédio

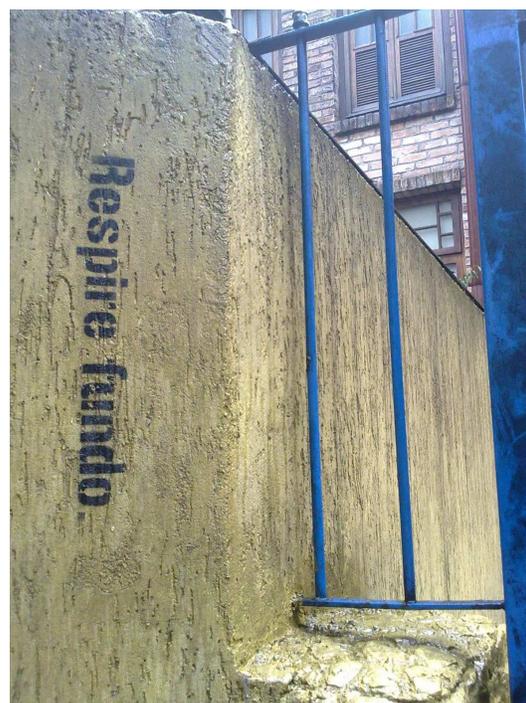


Figura 18: Stêncil. Foto de Aninha Apolinário

do Batalhão para acompanhar uma reunião chamada pelo próprio Batalhão, como às vezes acontece em casos de reintegração de posse – não é procedimento de praxe; Roberto, morador da Mauá e militante do movimento há mais de dez anos, nunca tinha visto isso. Nesses casos, o Batalhão encarregado pela tarefa chama uma reunião com as pessoas envolvidas para que o despejo seja pacífico.

Cheguei a meu destino do lado oposto; precisava atravessar a rua. Chovia. Enquanto esperava minha vez na faixa de pedestres, observei uma meia-dúzia de pessoas em frente ao prédio do Batalhão. Enquanto atravessava, contudo, elas também atravessaram de volta –

eu, pela faixa de pedestres; elas, pelo meio da rua. Fiquei então observando, agora o grupo estava em frente a um supermercado. Provavelmente haviam se dirigido até lá para se proteger da chuva; havia um carrinho de bebê com eles. Pouco tempo depois, um segurança do supermercado se dirigiu a eles e, suponho, pediu que saíssem dali; estavam ocupando uma vaga vazia, destinada, porém, ao estacionamento de um carro, um possível carro. Mediante a ordem do segurança, o grupo se dispersou.

Dirigi-me à entrada do prédio do Batalhão, passava pouco das 10:00 da manhã e o policial que estava na portaria não me deixou entrar. “Ordem do comando”, disse, e entendi que não havia muito a fazer. Voltei para a calçada e esperei. Ainda chovia. Às 12:15, Osmar saiu para fumar um cigarro e me contou um pouco da reunião. Estavam presentes representantes do ministério Público, da Defensoria Pública, da Eletropaulo, da Prefeitura (um representante da Secretaria de Habitação e outro da Subprefeitura da Sé), o proprietário do prédio e seus dois advogados, moradores da Mauá, uma liderança da Frente e o corpo da Polícia Militar. Osmar esclareceu que a reintegração já estava concedida em regime especial, que ela não iria acontecer imediatamente – por conta do número de famílias, de idosos, de crianças e de pessoas portadoras de deficiência morando na ocupação. Sua percepção da reunião – endossada por outros, que saíam e se juntavam a nós<sup>150</sup>, sob os guarda-chuvas – era de que o promotor estava atuando de modo a forçar o acordo entre as partes. Não se pode passar por cima do juiz – que já decidiu pela reintegração – a não ser que haja um acordo entre as partes.

As partes, no caso, são o proprietário e o movimento, cuja relação passa longe de caminhar para um acordo. Segue um diálogo entre Osmar e mim. Ele começa: “Eu falei com o proprietário assim: 'Você quer reintegrar o prédio pra quê? Pra ficar abandonado, o prédio? Por que você não suspende a ordem e negocia com a Associação a compra do imóvel?’” Eu o instigo a continuar: “E aí?”, e ele responde: “Ele não fala nada, ele fica mudo”.

Para Osmar, o proprietário “precisa falar quanto ele quer no prédio e amortizar a dívida de IPTU na negociação da compra”. Compra que, por conta da dívida, só pode

---

150 Roberto (morador da Mauá), Josephine (estudante de arquitetura, francesa, em intercâmbio no Brasil) outras duas moradoras que apareceram mas cujos nomes não sei, e eu.

operar via Estado. Mas além das partes, há outros personagens envolvidos: a Prefeitura municipal, o governo estadual e o governo federal. Osmar explica:

“A prefeitura tá vinculando o seguinte. Pra você viabilizar a reforma do prédio, você tem que tirar as famílias. Porque não dá pra você fazer a reforma [com as famílias dentro do prédio]. Então, a Prefeitura fala o seguinte: 'Eu posso oferecer o atendimento às famílias desde que haja um compromisso assumido dos dois níveis de governo: CDHU e governo federal, Ministério das Cidades.’”

O CDHU, órgão do governo estadual, disponibilizou cerca de 20 mil reais para a compra e reforma do prédio. O Ministério das Cidades, do governo federal, dispõe de 65 mil. Mas “não dá, 85 mil acho que não fecha a conta. Teria que ter mais uns 5 [mil] da Prefeitura, 90 mil fecha. Aí a prefeitura teria que oferecer o atendimento pra essas famílias, pra elas poderem alugar um local para ficarem até a reforma”, ainda explica Osmar. “(...) eles [a Prefeitura] não querem se comprometer em desapropriar e comprar o prédio”.<sup>151</sup>

O encadeamento dos eventos é lógico: firma-se o acordo de quanto de dinheiro cada órgão estatal irá aplicar no projeto; retira-se as famílias e dá-se a elas atendimento provisório durante a reforma do prédio; as mesmas famílias voltam a morar no prédio reformado, destinado à Habitação de Interesse Social.

Ao final da reunião, Osmar conta o que dissera durante a reunião, para os integrantes do Batalhão:

“Olha, eu tive, infelizmente, a oportunidade de acompanhar três reintegrações de posse. Em três, o juiz concedeu uma liminar que tinha obrigações tanto da parte do proprietário quanto

---

151 O *Estudo de Viabilidade de Revitalização do Edifício da Rua Mauá para Fins Habitacionais*, documento anexo ao pedido do Mandado de Segurança, elaborado pelo arquiteto Waldir, esclarece:

“Quanto aos aspectos econômicos, o empreendimento pretendido, a ser enquadrado como Empreendimento Habitacional de Interesse Social (EHIS) está previsto para comportar 160 unidades habitacionais.

Considerando, portanto, o custo de aquisição do imóvel estimado em R\$ 5.381.000,00, e o custo total de intervenção estimado em cerca de R\$ 5.850.000,00, temos como custo global direto da operação o valor aproximado de R\$ 11.231.000,00 (onze milhões e duzentos e trinta mil reais).

Apresenta-se o empreendimento pretendido, portanto, passível de enquadramento nos atuais programas federal e estadual destinados à produção de habitação para a população de baixa renda, com um custo médio de R\$ 70.193,75 por unidade habitacional.” (Estudo de Viabilidade, 2011)

da Prefeitura e a nossa. A nossa, a gente cumpriu; a polícia cumpriu; mas o proprietário não cumpriu e a Prefeitura não cumpriu. Você vai executar?”

A fala de Osmar sobre a ausência de cumprimento de responsabilidades do proprietário toma como base as evasivas do mesmo, segundo meu informe, na reunião. É de responsabilidade do proprietário fornecer os meios para que a reintegração seja executada: caminhões e carregadores. É de responsabilidade da Prefeitura fornecer o atendimento provisório para as famílias que estão morando na ocupação. Depois dessa investida, Osmar conclui: “Então eles viram que realmente não tinha elementos pra executar [a reintegração de posse]. Então por isso que talvez travou as coisas lá dentro. [Ri]”.

A Prefeitura, então, apresentou o argumento de que não dispunha nem disporia de sistema para cadastrar todas as famílias em programas habitacionais antes de dois meses. Diante disso, foi marcada uma próxima reunião para dali dois meses, no final de julho. “Pelo menos a gente pode respirar um pouco mais”, disse Osmar, sob os guarda-chuvas, após a reunião.

\*

Depois da reunião no Batalhão, no mesmo dia, houve uma assembleia extraordinária na Mauá. Era uma segunda-feira, 20:30. Estavam presentes, à frente do salão de reuniões, Nelson, Neti e Raquel. A assembleia estava muito cheia.

Nelson começou a assembleia dizendo que dali em diante “a luta teria que ser travada assim, na rua”. Enfatizou: era o momento que começava a jornada de luta do movimento. Em seguida, passou a palavra para Neti, que agradeceu a presença de cada um na reunião com o Batalhão, pela manhã: “nós, da coordenação, nunca nos sentimos tão bem-acompanhados”. Explicou quem representavam todos os presentes na reunião e que a argumentação levada a cabo pela advogada do movimento partira do seguinte questionamento: ora, se a ocupação era ilegal, por que o proprietário só se manifestou depois de cinco anos?

Neti disse que o capitão deixou claro que aquela era uma reunião preparatória “para nossa saída pacífica, para que tenhamos para onde ir.” O advogado do proprietário dissera compreender, mostrou-se comovido; o proprietário, irredutível: diz que quer fazer cumprir

a ordem judicial. O que está em jogo, na avaliação de Neti, é o *ocupar versus* o *invadir* – isto é, a disputa da preponderância do direito de moradia sobre o direito de propriedade. “São reconhecimentos de cidadania”. Neti recupera um diálogo entre ela e o proprietário, em que ela diz: “Se o senhor tivesse pagado IPTU, seu dinheiro estaria no cofre da Prefeitura”, ao que ele respondeu: “Você não é da Prefeitura” e ela replicou: “Mas eu sou munícipe.”

Munícipe, isto é, cidadão de um município, aquele que habita a cidade, que tem seus direitos garantidos pelo Estado e que, pela fala de Neti, também pode zelar pela cidade. Novamente vemos, atrelada à noção de direito, a noção de cuidado e a preocupação em atrelar a luta a uma coletividade mais ampla – no canto durante o ato, era o Brasil, agora, a cidade de São Paulo<sup>152</sup>. Nelson e Neti, contudo, precisam lutar para serem reconhecidos como portadores de direitos. Eles, assim como outros moradores da Mauá, outros movimentos de moradia e outras pessoas que compõem o movimento de moradia, têm seus direitos usurpados. Não têm moradia, ou vivem no que chamam de moradia *precária*. Formulam sua situação como *indigna*, a partir da percepção de que estão tendo seu direito à cidade desrespeitado. Direito à moradia digna não é direito a um teto sobre sua cabeça; é o direito a uma moradia acoplada a outros direitos. É o direito à cidade, que só pode ser efetivado quando serviços públicos, como escolas, hospitais, trabalho, transporte e bens culturais podem ser usufruídos pelo cidadão na região onde mora. Para eles, não há alternativa para viver, ou seja, para existir com dignidade, isto é, existir como cidadão, que não a luta.

E foi com muita luta que na reunião com o batalhão “conseguimos mais dois meses [de garantia de permanência na Mauá]”, conclui Neti, seguida de uma salva de palmas e não sem antes provocar, dizendo ao plenário: “Antes da concessão urbanística e da Nova Luz, ele não tinha interesse pelo imóvel, que ia ser demolido. Ele deve mais de dois milhões e meio de IPTU”.

A provocação de Neti evoca, não à toa, o Projeto Nova Luz. E evoca no lugar certo: na assembleia, falando para os seus, atuando na formação. Formação política, formação

---

152 Durante o ato, Dito também evocou a cidade de São Paulo, quando disse: “São Paulo não quer mais reintegração de posse”.

ideológica. Logo após o término da reunião com o batalhão, Osmar me disse:

“O promotor chegou a uma conclusão: 'Não temos meios, o oficial de justiça não tem data...' Ele foi numa via correta: o argumento *jurídico*. Porque no político eles não são interessados, o proprietário, o Batalhão... (...) Não adianta entrar na concessão Nova Luz, não é o que tá em discussão. É o prédio Mauá. Aqui não é uma discussão ideológica. O debate ideológico é em outra esfera.”

Poucas semanas depois da reunião com o Batalhão, quando Evanilda me diz que “lá fora [da Mauá] é tudo a mesma coisa”, que “lá fora é comunidade Mauá”, ou quando Osmar diz que não há espaço pra *debate ideológico* na reunião do Batalhão, que o que está sendo discutido é o *prédio Mauá*, percebo a mesma postura, de pensar o prédio Mauá enquanto uma coletividade inteiriça, coesa, diante de um antagonista claro: o proprietário do prédio.

### **Da vida nua...**

No pátio interno da Mauá, há um *stencil* repetidas vezes nas paredes, com os dizeres: “Do luto à luta”. Além do jogo sonoro e semântico, a frase ainda nos oferece algumas outras pistas para pensar sobre o processo que ela sumariza. “Luto” é o processo psicanalítico e emocional de elaboração da morte ou separação de um ente querido, mas é também a conjugação do verbo “lutar” na primeira pessoa singular do indicativo: Eu luto. Sozinho. Está aí, portanto, uma dimensão eminentemente individual tanto do processo de elaboração de perda<sup>153</sup> como da tentativa de reação ao sofrimento. “Luta”, por sua vez, tem uma semântica múltipla no movimento, que apresentei no capítulo anterior. Por estar contextualizado, isto é, por estar impresso naquelas paredes, sabemos que esse luta não é o verbo “lutar” conjugado na terceira pessoa singular do indicativo. Não: *luta* é substantivo, que contém em si a dimensão da ação. Ela pode ser tanto individual como coletiva e propõe

---

153 Apesar do processo de luto ter tido, por muito tempo, uma dimensão pública, muitos psicanalistas reconhecem o processo de restringir o luto a um luto privado, a partir da Segunda Guerra Mundial: devido aos altos índices de morte de soldados.

uma superação do luto – ainda que reconheça o sofrimento como sua força motriz.

Ideias de vida e morte estão presentes a todo o tempo na Mauá e no movimento. Quando, diante da liminar da reintegração de posse, as pessoas saem às ruas, ouço no carro de som Manoelzinho bradar que a caneta que o juiz usa para assinar a liminar de reintegração de posse é uma “caneta assassina”. E mais: é a mesma caneta que fora utilizada, pelo mesmo juiz, para assinar a reintegração de posse do Prestes Maia, anos antes.

Foi com a liminar de reintegração de posse que a Comunidade Mauá e seus apoiadores saímos às ruas. Isso evidencia como a dimensão jurídica afeta diretamente a vida dos moradores da Mauá: um processo, uma decisão, uma assinatura, uma caneta e centenas de pessoas são expulsas de suas moradias, passam a não ter onde morar. Essa decisão – a do despejo – é equalizada, por muitos, a uma sentença de morte.

Tanto no processo jurídico envolvendo a Mauá como no que levou ao despejo dos moradores do Cineasta, já mencionado nesta dissertação, o poder judiciário está contra uma minoria: o povo, no sentido dado por Deleuze (2010 [1990]: 218):

uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo. (...) Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo. (...) O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece tal, mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano.<sup>154</sup>

Em ambos os casos, as decisões do Judiciário impactaram diretamente a vida daquelas pessoas. O mesmo ocorre com moradores despejados de outra ocupação também na Av. São João, ocupação esta também realizada durante a madrugada de 6 para 7 de novembro de 2011. No dia 02 de fevereiro de 2012, esse edifício, localizado, mais precisamente, na esquina da Av. São João com a Av. Ipiranga (Av. São João, 628), sofreu reintegração de posse. Abandonado há mais de cinco anos (antes, no local funcionava um bingo), o prédio pertence à empresa Afim Brasil Eventos (Brasil de Fato, 2 de fevereiro de

---

154 Essa citação também propõe caminhos iluminadores para se pensar a relação entre os Movimentos e os governos, ou o Estado, como indiquei nos primeiros parágrafos desta Parte II.

2012). Após a reintegração, as famílias montaram um acampamento na calçada da Av. São João, com lonas para proteger a área do sol, colchões, fogões improvisados e cadeiras.

Um dos impasses desse despejo tem sido a negociação com a prefeitura. Novamente Osmar me disse que a política da Prefeitura para aquelas pessoas era colocá-las em abrigos, albergues: “não é o perfil”, ele diz, desfaz as famílias. A referência às famílias é constante e muito forte: um fotógrafo que acompanha as ações do movimento e passava por lá disse que “é impressionante ver como, quando há a conquista da moradia, as famílias se reestruturam”. Segundo Osmar, como não há programa habitacional para atender essas famílias, a estratégia governamental passa a ser atribuir o problema à Secretaria de Assistência Social, desresponsabilizando a Secretaria de Habitação.

Quando fui ao local, minha primeira visão foi a de crianças pulando corda. Uma ponta da corda estava amarrada num poste de luz, e a outra ponta era segurada por uma criança, que dava o ritmo da batida. Passei por elas e avistei as famílias sob as lonas. Em conversas com as pessoas que lá estavam, descobri que algumas das famílias tinham a seguinte trajetória. Ocuparam um terreno na Zona Leste, em São Mateus. Lá, organizados pela Maria (que estava presente debaixo da lona), criaram o Movimento Terra de Nossa Gente. Quando foram despejados, em 2009, ocuparam o linhão da Eletropaulo na Zona Leste; de lá, o Viaduto do Chá; depois ocuparam um prédio na Av. Ipiranga, 895, onde ficaram por cerca de um mês. A reintegração de posse do prédio ocorrera em novembro de 2010, e em novembro de 2011 eles ocuparam esse prédio na esquina da Ipiranga com a São João, cujo despejo ocorreu no dia 2 de fevereiro.

Posteriormente, essas famílias acampadas na Av. São João foram encaminhadas para um galpão no bairro do Bom Retiro. Um local insalubre, onde é proibido receber visitas e as regras de sociabilidade são extremamente rígidas. Nelson relatou, numa assembleia, que quando foi visitar o local disseram-lhe que a partir das 21:00 as luzes se apagam e todos têm que dormir; não é permitido colocar em lugar nenhum a bandeira do seu Movimento; não é permitido qualquer barulho; se for chegar depois das 22:00, é necessário apresentar comprovante de que estava trabalhando, senão não entra; a ventilação é parca; os ratos passeiam no meio das crianças.

### **(A criação do Comitê Lutar Não É Crime)**

Apresentarei, a seguir, outro caso, ainda, em que as decisões de judiciário impactam diretamente a vida de um militante e tem amplas consequências políticas: a criação do *Comitê Lutar Não é Crime*. No dia 18 de agosto de 2002, num acampamento na Vila Carioca, ocorreu um homicídio. Esse acampamento fora montado por famílias despejadas de um prédio ocupado na Rua Líbero Badaró, no centro da capital paulista. Conquistou-se o direito dessas famílias serem removidas para um terreno, na Av. Presidente Wilson, onde foi montado o acampamento. Essa remoção foi autorizada pelo Estado, em negociações envolvendo o então governador Mario Covas (1995-2000) (Jornal CMP, 2010). Segundo militantes, o homicídio fora precedido por um tumulto provocado, por sua vez, por pessoas “estranhas à luta do movimento” – como é caracterizado no Jornal da CMP de abril de 2010 –, infiltradas na ocupação. O inquérito policial, segundo o Jornal da CMP, “foi conduzido de forma parcial e tendenciosa” e o processo jurídico em andamento visaria apenas criminalizar uma liderança do movimento de moradia: Luiz Gonzaga da Silva, o Gegê.

A negociação para que as famílias despejadas da Líbero Badaró pudessem ir para o terreno onde ocorreu o homicídio teve o envolvimento direto de Gegê. Negro, ex-militante sindical e filiado ao Partido dos Trabalhadores, Gegê tem um longo histórico de militância e é caracterizado, em nota no site da UMM, como “fundador da CUT, do Partido dos Trabalhadores, da ULC ( Unificação das Lutas de Cortiço), do MMC (Movimento de Moradia do Centro), da União dos Movimentos de Moradia, do Fórum Nacional de Reforma Urbana e da CMP (Central de Movimentos Populares), onde atualmente é membro do Diretório Nacional. Portanto, trata-se de uma pessoa de notoriedade pública e popular, com participação ativa nos vários espaços democráticos, debatendo e intervindo nos Conselhos e Fóruns sobre Moradia, DST/ AIDs, Questão Racial, sendo inclusive membro do Conselho Nacional das Cidades, é enfim, uma liderança histórica dos Direitos Humanos” (conforme consta no site da UMM). O Jornal da CMP continua: “sempre foi muito conhecido por sua combatividade e sua luta no centro de São Paulo e por diversas vezes vinha sofrendo ameaças de policiais que sempre diziam 'que iam dar um jeito de prendê-lo” (Jornal CMP, 2010).

Gegê foi preso por quarenta dias em 2004, acusado de ser cúmplice – teria dado carona ao responsável pelo crime – em homicídio duplamente qualificado (motivo torpe e sem possibilidade de defesa da vítima). Foi liberado por um *habeas corpus* que caiu um ano depois. Em junho de 2006, outro *habeas corpus* foi a ele concedido, no Superior Tribunal de Justiça, e também caiu onze meses depois. Tendo sofrido ameaças de morte dentro e fora das prisões, Gegê entrou na clandestinidade para zelar por sua integridade física. A Justiça de São Paulo e o Ministério Público Estadual alegavam que Gegê colocava “em risco a ordem pública e o cumprimento da lei” (Jornal CMP) e, por isso, impediam-no de aguardar seu julgamento em liberdade.

Lembro que 2005 foi o ano do despejo da mais antiga ocupação da área central, o casarão da rua do Ouvidor, na Sé<sup>155</sup>. Essa era uma “ocupação do MMC”<sup>156</sup>. Nesse mesmo ano, Gegê foi novamente preso, por 56 dias, sob a mesma acusação. Poucos meses depois, saiu clandestinamente do país (Oliveira, 2010: 62), o que pode ter contribuído para um outro tipo de articulação do movimento e uma alteração no foco da luta: criou-se a Frente pela libertação de Gegê.

Em 2010, seguindo o rastro da Frente, foi lançada uma campanha internacional pela absolvição “do companheiro Gegê”. Conclamavam-se movimentos sociais do campo e da cidade, movimento sindical, movimento estudantil, governantes e parlamentares a organizarem comitês em seus estados para sensibilizar os cidadãos do júri popular encarregados da decisão sobre a absolvição ou a condenação de Gegê. A mobilização foi intensa e expressiva. Políticos historicamente comprometidos com um projeto democrático popular e de esquerda na cidade de São Paulo, como Luiza Erundina, Eduardo Suplicy e Ivan Valente declararam solidariedade a Gegê; intelectuais do campo das esquerdas e envolvidos com a questão habitacional, como Raquel Rolnik, Ermínia Maricato e Arlete Moyses também manifestaram-se publicamente; A CUT, a Pastoral Operária de São Paulo, o Grupo Tortura Nunca Mais, o Movimento Nacional dos Catadores de Material Reciclável; Comitês como o de Solidariedade da Cesare Battisti; Diretórios Centrais de Estudantes de

---

155 Conforme recuperado na Contextualização desta dissertação.

156 Essa é uma expressão frequentemente ouvida em campo; “ocupação do MMC”, como também “ocupação do Nelson [MMRC]”. Assim como a ocupação da Mauá é referência para os militantes do MMRC, a ocupação da rua do Ouvidor é referenciada e lembrada por muitos militantes do MMC.

Universidades de todo o país escreveram moções e materiais de apoio à luta por moradia; deram depoimentos sobre a integridade moral de Gegê e fizeram apelos para que a justiça seja feita nesse caso. Vereadores de diversos partidos da cidade de São Paulo escreveram um Manifesto pela liberdade de Gegê. A atuação obstinada de muitas pessoas e organizações em tornar clara e pública a inocência do militante aparece, inclusive, na tentativa de reconstituição dos fatos, como é possível ler no blog “Lutar não é Crime”. Após dizer que Gegê estava na ocupação da Rua do Ouvidor, 63, e só chegou ao local do crime depois do ocorrido, lê-se:

De tudo o que foi apurado, tem-se notícia de que a discórdia surgida entre o autor dos fatos (ainda não procurado e investigado) e a vítima surgiu pouco antes do fatídico acontecimento, no qual a vítima (que residia no acampamento) teria ofendido o autor do crime (visitante e não residente no acampamento), que para vingar-se das ofensas sofridas, acabou por tirar-lhe a vida. Vale esclarecer que ambos não participavam da organização do acampamento e eram estranhos à luta do movimento de moradia do centro.<sup>157</sup>

Em julgamento realizado nos dias 4 e 5 de abril, no Fórum Criminal da Barra Funda, Gegê foi, finalmente, absolvido em júri popular. Perguntado sobre o resultado, sua resposta foi a seguinte:

O resultado final não me surpreendeu na medida em que o júri foi acontecendo, os interrogatórios, e a discriminação foi vindo mais à tona. "Eu discrimino porque você é um negro, pobre, um sujeito abusado na sociedade e ao mesmo tempo eu criminalizo a sua luta política". Foi caindo essa máscara, como um tabuleiro de xadrez em que você vai desmontando peça por peça, até chegar ao ponto em que um dos promotores mais duros da história recente do Brasil [Roberto Tardelli, encarregado da acusação] ser obrigado a pedir minha absolvição. Ele pediu porque se sentiu um homem impotente diante dos fatos e dos acontecimentos nesses dois dias [de julgamento], aquele plenário cheio o tempo todo. Eles perceberam, ali, que estavam lidando com um movimento social, que não estavam julgando a pessoa do Gegê. (Brasil de Fato, 8 de abril de 2011)

---

157 Do sítio do Comitê Lutar Não É Crime, <http://lutarnaocriime.blogspot.com.br>, acesso em 15/04/2012.

O jornal Rede Brasil Atual escreveu que a absolvição “foi anunciada depois de o promotor Roberto Tardelli, responsável pela acusação, ter defendido a inocência do líder do movimento de moradia, classificando como "temerária" sua condenação” (Rede Brasil Atual, 5 de abril de 2011). Na mesma reportagem, é citada a seguinte sentença de Gegê: “Querem calar a voz de quem não tem cidadania garantida”. Em discurso, o réu diz que “não tem nada pior na face da terra do que uma pessoa pensar em tirar a vida de outra pessoa, por qualquer coisa que seja”, e diz também que condená-lo é uma forma de dizer: “calo você enquanto pessoa e enquanto movimento, enquanto sujeito nessa luta de classe que você está fazendo”. Encerra seu depoimento com a seguinte frase: “Vale a pena continuar lutando. A luta é o que nos move”. Por fim, a “Campanha Nacional Pela Absolvição de Gegê” torna-se o “Comitê Lutar Não É Crime”.

No caso de Gegê, as decisões judiciais impactaram a vida de um militante – ele foi preso e saiu do país –; estimularam a criação de uma Frente de Luta, a qual, por sua vez, virou um Comitê permanente contra a criminalização dos movimentos sociais. Observemos a mudança de nome: de “Frente pela Libertação de Gegê” para Comitê Lutar não é crime. O primeiro expressa um objetivo claro e pontual: a libertação do *companheiro* e o zelo por sua segurança para garantir sua integridade e sua vida. O segundo expressa uma normativa – lutar não é crime – que, ao qualificar a vida de militantes como uma vida de luta, já os descriminaliza – inversamente ao que faria, sob essa lente, o Poder Judiciário, ao entender as ocupações como crimes de invasão de propriedade, por exemplo. Isto é, o próprio nome já contém a disputa pela significação não só de um tipo de ação, mas de um tipo de vida – lutar é um modo de garantir a sobrevivência e a existência, é um modo de vida. A mudança de nome carrega um alto grau simbólico e, não obstante, lembra-nos da fronteira pouco nítida entre organizações (ou instituições) e pessoas, por meio de processos.

O imbricamento entre vida e política é caracterizado por Agamben (2002) como “o problema político do nosso tempo”; seria sintomático da delicadeza do tema o fato de que dois autores que escreveram sobre isso, quase que simultaneamente – Hannah Arendt e Michel Foucault – não se comunicaram. São as ideias de Arendt “sobre o primado da vida natural sobre a ação política” (Agamben, 2002: 11) e a biopolítica de Foucault, ou “os

modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida” (idem: 12), que Agamben (2002; 2003; 2008) propõe sumarizar como “vida nua”.

Foucault (1988) escreve sobre o poder soberano, que detinha o direito de fazer morrer e deixar viver. O biopoder vai além do poder soberano, que versava sobre a morte, para encarregar-se também da vida; da *gestão* da vida: “é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo” (Foucault, 1988: 155), e também: “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (Foucault, 1988: 152).

A vida nua, em Agamben, é a vida exterminável. Esse é um termo usado por Feltran e Rolnik ao se referirem à situação do centro de São Paulo, mas é também usado por Oliveira da Rosa em sua pesquisa sobre os ecos da ditadura brasileira. A política de revitalização da Luz engloba/supõe/engendra um “fazer morrer” através de um “deixar viver” no abandono.<sup>158</sup> A luta por direitos significa, nesse contexto, exatamente a luta pela vida, como já percebera Foucault (1988: 158): “Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito.”

Se para Foucault o biopoder é calcado na gestão calculista da vida, Lazzarato (1997) propõe uma redefinição do conceito de biopolítica a partir da assunção de que vivemos uma economia da informação, pós-fordista, cuja reversibilidade entre público e autor, produtor e consumidor, é facilmente performada, o que, por sua vez, altera a percepção e o trato com o trabalho. Se na organização fordista o tempo de trabalho é que era confiscado, na economia da informação confisca-se o tempo de vida. Isto é, a própria noção de tempo, capturada – e, com ela, também capturada toda a criatividade inerente ao tempo – já significa a vida na sua totalidade. A extensão do conceito de *bios* ocorre, então, sob um novo plano de imanência, característico do pós-fordismo, feito de intensidade, movimentos, fluxos e sínteses temporais. no qual trabalho e vida são qualificados como afetos.

A potência da morte, direito historicamente detido pelo soberano sobre os corpos

---

158 Agradeço à Carolina Cantarino por essa formulação, na banca de qualificação.

dos súditos, é, então, subvertida pela potência do tempo. Lazzarato propõe que o conceito de vida deve ser redefinido em função de um *temps-puissance*, algo como uma potência ou pulsão de tempo, que seria capaz de reorientar para seu bem-estar mecanismos de dominação do Estado (isto é, subvertê-los) e inventar agenciamentos de subjetividade correspondentes a essa pulsão ou potência de tempo (Lazzarato, 1997).

A proposta de Lazzarato pode ter uma relação fecunda com a noção de temporalidade como tem aparecido na antropologia. Fabian (2002), considerando essa noção de temporalidade, propõe a ideia de coetaneidade do tempo. Entendamos o movimento de moradia em relação a alguns tempos: o tempo da carência, o da ação, da política, da eleição<sup>159</sup>. A coetaneidade do tempo, ou simultaneidade de todos esses tempos, permite e propõe ao movimento combiná-los, uni-los sob um guarda-chuva que proponho chamar tempo (ou lógica) da luta, que é o que permite ao movimento existir enquanto uma coletividade não-estranque.

### **... à irredutibilidade da vida**

A noção de temporalidade permite desafiar a exigência em se pensar em termos de meios e fins. Considerando uma visão que trabalha com a relação meios/fins – diga-se: a da racionalidade instrumental –, é fácil considerar o OWS como um movimento de meios, e não de fins, isto é, cuja ontologia repousa em como estão organizados – a tomada de decisão baseada no consenso; a democracia da ação direta – e não numa suposta finalidade objetiva da ação, ou em demandas direcionadas a políticas públicas. Na mesma linha de raciocínio, poderíamos considerar o MMRC como um movimento de fins – a conquista da moradia digna, quer por participação política institucional, ocupações, eleição de vereadores, pressão do poder público. Entretanto, se considerarmos outra epistemologia, isto é, outro entendimento de ambos movimentos, essas tipificações e categorizações caem por terra. Essa outra epistemologia a que me refiro só pode ter como método a etnografia,

---

<sup>159</sup> Daniel de Lucca (2007) propõe os conceitos de tempo de política e tempo de gestão sem atribuir a eles a valoração esperada, respectivamente: positivo e negativo. E pondera: tanto o tempo da gestão pode ser lido como processo de empoderamento do movimento social, como o tempo da política pode sucumbir à pequenez da política eleitoreira.

que exige, por sua vez, um olhar mais esmiuçado e detido sobre o problema.

Disso, poder-se-ia dizer que o OWS é um movimento com *ênfase* nos meios, mas que não prescinde de um objetivo – seja ele a política de prefiguração, seja uma estratégia de expressão. De maneira semelhante, também se poderia dizer que, no MMRC, aparentemente, a *ênfase* é nos fins, e não nos meios. Aparentemente. Proponho, contudo, um leitura que não exija uma compreensão do movimento em termos de meios e fins. Para isso, recorro a uma noção de política, como expus na parte I desta dissertação, que contém em si elementos de reivindicação, de resistência e de prefiguração. Além disso, para não incorrer nesse tipo de pensamento pautado por meios e fins, recorro à noção de processo, que reconhece e engendra a criatividade dos envolvidos e, por óbvio que possa parecer, à *vida* como também processo. Priorizar o processo sobre o produto, como propõe Ingold (2011), ao atentar para pensarmos em termos de *dwelling*, e não *building*; e em *weaving*, e não *making*. Ele escreve:

Criticamente, então, habitar não é a mera ocupação de estruturas previamente construídas; não está para a construção do mesmo modo como o consumo está para a produção. De outro modo, significa a imersão de seres nos fluxos do mundo da vida, sem a qual algumas atividades como projetar, construir e ocupar não poderiam acontecer de forma alguma. Por produzirem suas vidas, Marx e Engels declararam (1977: 42), é que os indivíduos *são*.<sup>160</sup>

(...)

Assim como construir está para habitar, fazer [*making*] está para tecer [*weaving*]<sup>161</sup>: enfatizar o primeiro termo de cada par é ver os processos de produção consumidos por seus produtos finais, cujas origens são atribuídas não à criatividade improvisadora do trabalho que decide as coisas conforme suas acontecimentos, mas à inovação de determinados fins concebidos de antemão. Enfatizar o segundo termo, por outro lado, é priorizar o processo sobre o produto, e definir a atividade não pela transitividade de meios e fins, mas pelo cuidado do engajamento no ambiente. (Ingold, 2011: 9-10, grifo no original)<sup>162</sup>

---

160 “A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que são, o que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem” (Marx e Engels, 1987: 40)

161 “Weaving”, o verbo utilizado no original, pode significar tanto “tecer” como “trançar”, “contar”, “narrar”, “compor”, “imaginar” e “inventar” (cf. Novo Michaelis, Dicionário Ilustrado, 1977)

162 No original: “Critically, then, dwelling is not merely the occupation of structures already built: it does not stand to building as consumption to production. It rather signifies that immersion of beings in the currents

Como Ingold (2011: 4) lembra, segundo Engels (1934 *apud* Ingold, 2011), é a própria qualidade da ação humana enquanto concebida como direcionada para um fim que caracteriza essa mesma ação como produtiva. Por outro lado, nós estamos continua e perpetuamente nos fazendo: é isso que é a vida e é isso que significa produzir (Ingold, 2011: 7). Entender que os homens *produzem*, de maneira contínua e intransitiva, sem produtos fundamentais, objetivos, exteriores e orientadores dessa produção. Desse ponto de vista, as pessoas que habitam a Mauá produzem-se *enquanto pessoas* nessa relação de *habitação*, isto é: vivem. E sabem disso. Como escrevem na Carta Aberta da Comunidade Mauá : “A ocupação Mauá hoje é sinônimo de Vida”. (Carta Aberta da Comunidade Mauá, 2012)

A produção com a qual Ingold (2011) se preocupa, fundamentalmente *open-ended*, relaciona-se com seu entendimento de habitar o mundo. Habitar um mundo é tecer (por meio d) o fio da meada. É a “constituição mútua de pessoas e lugares que distingue o processo de habitação da mera ocupação. O “ocupante” assume uma posição num mundo pré-fabricado; o “habitante” contribui, por meio de sua atividade, para a regeneração, processual, do mundo” (Ingold, 2011: 168)<sup>163</sup>. *Habitar*, para Ingold, é semelhante ao que identifico que os movimentos chamam de *ocupar*, embora o autor oponha ambos os termos. O ocupar ao qual os moradores da Mauá e eu nos referimos não é um ocupar que se opõe ao habitar; pelo contrário, é um ocupar pleno de habitar; um ocupar que propõe e engendra um habitar – que, por sua vez, estende-se para além do espaço físico da Mauá. Isto é convergente com o entendimento que permeia esta dissertação, de que a Mauá não é apenas ela mesma, mas sim um conjunto de relações que a compõem e que ela também compõe e

---

of the lifeworld without which such activities as designing, building and occupation could not take place at all. As individuals produce their lives, Marx and Engels had declared (1977: 42), so they are.

(...)

As building is to dwelling, so making is to weaving: to highlight the first term of each pair is to see the processes of production consumed by their final products, whose origination is attributed not to the improvisatory creativity of labour that works things out as it goes along, but to the novelty of determinate ends conceived in advance. To highlight the second term, on the other hand, is to prioritise process over product, and to define the activity by the attentiveness of environmental engagement rather than the transitivity of means and ends.”

163 No original: “mutual constitution of persons and places that distinguishes the process of habitation from mere occupation. The occupant takes up a position in a ready-made world; the inhabitant contributes through his or her activity to the world's ongoing regeneration.”

que, por isso, extrapola o espaço dela enquanto prédio ocupado (Ingold, 2011).

Fundamentalmente, a diferenciação que Ingold faz entre ocupar e habitar é uma diferenciação entre diferentes entendimentos de movimento, pautados pelo que ele chama de “lógica da inversão” [*logic of inversion*], que converte o mundo habitado em espaço, o caminhar [*wayfaring*] em transporte; isto é, internaliza nos seres sencientes padrões, normas e expectativas de comportamento. Por essa lógica, seres originalmente abertos ao mundo são fechados, ensimesmados, “protegidos” das interações com o mundo que os rodeia. O que Ingold pretende fazer é desinteriorizar a vida das coisas; restaurar as coisas à vida, recuperando, assim, o estado de abertura para o mundo, no qual as pessoas que os etnólogos ocidentais chamamos “animistas” encontram o sentido da *vida*.<sup>164</sup>

### **Arremates: narrativa, memória e tradução**

A criação de antagonistas parece ser um mecanismo caro à unidade do movimento. Numa situação como a de participar do Conselho Gestor das ZEIS-3 e, com isso, reverter a expectativa da demolição do prédio da Mauá, a política habitacional parece convergente com um projeto de democratização da gestão pública, passível de incorporar interesses e reivindicações de movimentos sociais. A fronteira entre o Estado e o movimento se nubla num primeiro momento – são todos “conselheiros” –, mas é também constantemente reforçada – há as cadeiras da “sociedade civil” e as cadeiras do “poder público”. Numa situação como a de uma reintegração de posse, o movimento pode compartilhar a percepção da truculência, da indisposição para o diálogo, do descaso, da criminalização do movimento social por parte do governo, do Estado, da polícia militar. Embora cada uma dessas caracterizações possa conter, se as esmiuçarmos, suas particularidades de tratamento do Outro (como, por exemplo, as boas relações mantidas entre movimento e polícia militar), é possível considerar esses enquadramentos como esforços e processos para expurgar um Outro e, portanto, diferenciar-se plenamente. E isso não se dá apenas na relação entre o movimento social e o Estado, mas são processos também internos ao próprio movimento.

---

164 “By doing so I aim to recover that original openness to the world in which the people whom *we* (that is, western-trained ethnologists) call animist find the meaning of life.” (Ingold, 2011: 68)

No evento do dia 10 de novembro, a reintegração de posse e a construção do *muro da vergonha* acontecia numa *ocupação do MMC*. Era isso que nos diziam. Ora, para onde foram os esforços de construção de unidade e coletivo sólido e inteiriço? Pois à parte essa denominação, era notável a presença de militantes de diversas organizações durante a reintegração<sup>165</sup>. Não preciso, contudo, recorrer a uma ocupação específica para evidenciar essa polissemia da “unidade”, enquanto união e enquanto único; a bibliografia sobre ocupações oferece alguns elementos que podem ou não existir numa ocupação, mas que fornecem indicações de um movimento comum. São eles: existência de atividades de geração de renda, cozinha coletiva, organização coletiva em comissões, bibliotecas, centros culturais etc. (Ramos, 2005), enfim, a ideia de que a ocupação precisa ser organizada antes, durante e depois<sup>166</sup>. Mas sequer precisamos nos atar a uma “estrutura organizativa” de uma ocupação: basta observar os corpos que entram e saem de lá. Corpos que entram e saem de sua habitação, que vão até lá assistir peças de teatro<sup>167</sup>, que nelas se reúnem, que cozinham, dormem, discutem política. Corpos que brincam, lêem, ouvem histórias, jogam bola, gritam, chegam da escola. Será viver dentre *esses* corpos, *ser* um desses corpos, será a percepção compartilhada de movimento *desses* corpos, de movimento cotidiano, o que cimenta e cria a coletividade? Filadelfo (2008) propõe chamar de coletivização o processo pelo qual o movimento se constitui enquanto coletivo, não obliterando, contudo, as divergências e segmentações internas. Por isso, ele atualiza a noção de segmentaridade, não exclusivamente como proposta por Evans-Pritchard n'*Os nuer* (2005a), mas como atualizada, por Deleuze e Guattari (1996) e Goldman (2006), que

propõem que a noção de segmentaridade não se restringe às sociedades de linhagem, que seu alcance deve ser ampliado, uma vez que o princípio de segmentaridade é universal na constituição de relações. Assim, tal princípio pode ser pensado como aquilo que orienta e,

---

165 O MMC é vinculado à UMM. Durante a reintegração, se fizeram presentes lideranças da FLM e o MMRC, que se desvinculou tanto da UMM quanto da FLM.

166 Percebida em campo, quando da aplicação de questionários no 11º Encontro Estadual de Moradia Popular, em São Paulo, em abril de 2009, cujos resultados podem ser consultados em Paterniani, 2010 (relatório de pesquisa) e cujos dados são discutidos em Tatagiba, Paterniani e Trindade, 2012.

167 Em novembro de 2011, quando acompanhei uma reunião na ocupação São João, do antigo Hotel Columbia Palace, notei um cartaz promovendo uma peça de teatro com os dizeres: “Em caso de reintegração de posse não haverá espetáculo”.

ao mesmo tempo, explica relações contínuas e inseparáveis de composição e oposição (Filadelfo, 2008: 16).

O esforço em firmar-se enquanto coletivo na reunião com o Batalhão pode ser visto como estratégico, exigido naquele espaço com vias a garantir seus interesses (isto é, que o prédio seja destinado à Habitação de Interesse Social para as famílias que nele moram) – o que foi conseguido mediante, inclusive, um argumento técnico da parte da Prefeitura. Independente da motivação para firmar-se coletivo e da tática argumentativa, contudo, observo uma possível expressão, nesse caso do princípio de segmentaridade como exposto por Filadelfo (2008).

Cabe dizer, ainda, algumas palavras sobre a memória. Tradições, experiências e coletividades existem e não existem no mesmo tempo-espaço. Existem e não existem por serem memória. Não existem porque podem ter encontrado lugar e concretude em eventos do passado, grandes mobilizações, virado referência e se redesenhado no presente, e então não mais fazer jus ao que busca, cria e aciona a memória; existem porque, à parte julgamentos sobre a fidedignidade ou a imutabilidade das coletividades, uma vez passado, uma vez memória, atuam ativamente no presente: a memória não é espontânea; é elaboração do passado motivada pela vida atual do sujeito e que não foge, portanto, às determinações do presente. Lembremos de Deleuze (1999), quando escreve que a experiência é a afetividade que dá volume a um corpo e “em seguida, são as lembranças da memória, que ligam os instantes uns aos outros e intercalam o passado no presente” (Deleuze, 1999: 17). Porque, como bem lembrado por Ingold (2005), a memória não é um depositário de coisas e imagens que a mente acessa quando bem entende; esse é um tipo de memória que atribuímos a computadores, uma memória a-mnemônica, ou não-reminiscente, porquanto separada do movimento da consciência e do fluxo do tempo. As experiências coletivas do passado perduram e atuam no presente, porque memória, porque ainda acionadas.

Contudo, ao recorrer a uma noção de memória como a indicada acima, deve-se ter o cuidado de não deslizar num *presentismo*. Reconhecer o passado enquanto atuante no presente e a memória enquanto trabalho não implica num esfacelamento do tempo, que

colapsaria todas as experiências – passadas, presentes, futuras – num mesmo plano de realidade virtual (Ingold, 2005). O tempo persiste enquanto categoria fundamental, pois historicizar, ao construir uma narrativa, é situar-se num tempo, construir um tempo e reivindicá-lo.

Embora não seja depositário de coisas, a memória está também à espreita. E na relação entre memória e movimento este último toma corpo como sujeito unívoco. De que memória falam os militantes? De seu passado, suas histórias de migração, sofrimento, vida precária, sim. E de que memória falam os movimentos? Das ocupações bem-sucedidas, dos massacres, da violência policial, das *conquistas*. Oliveira (2012), em sua pesquisa sobre as lutas por moradia em São Paulo, faz uma reflexão sobre a polissemia da *conquista*. Inicialmente pensada como a moradia definitiva, pela pesquisadora, ela percebeu que a *conquista* pode ser a moradia provisória, o benefício da Prefeitura, a *vida* durante um tempo em uma ocupação:

(...) [A]ssim que lhe pergunto qual considera a maior conquista do movimento, ela responde prontamente: “*Ah, foi o Prestes*”. A palavra “conquista” segue ampliando seus significados. A ocupação como conquista de um tempo sem pagar aluguel, como espaço de resistência, como direito à moradia em um espaço urbano melhor qualificado. (Oliveira, 2012: 178, itálico no original)

Há uma sólida e enfatizada memória do movimento de moradia, que evoca, também o sofrimento e a violência, desde o Massacre de Eldorado dos Carajás sofrido pelo MST até reintegrações de posse e despejos violentos, como o da Plínio Ramos e recente “massacre” de Pinheirinho, passando por *conquistas* de moradias de companheiros e lideranças – que estão ali, de corpo presente, provas vivas da memória encarnada –, avaliações e lembranças da relação com o poder público no passado recente da história política da cidade de São Paulo – a gestão Erundina e a gestão Marta –, a condenação das gestões Serra e Kassab<sup>168</sup>.

Além do período de vida na ocupação, Oliveira (2012) pontua outras *conquistas* que

---

168 Loera (2006: 41) escreve, sobre o MST: “Quando se pergunta a qualquer assentado sobre a história do lugar, sempre fazem referência à primeira ocupação e não quando se tornaram assentados. Essa possibilidade de brincar com a temporalidade lembra-nos que as estratégias também consistem em brincar ou manipular o tempo, o tempo da ação.”

o movimento identifica: a viabilização do Programa de Atuação em Cortiços - PAC e do Programa de Arrendamento Residencial – PAR, “resultado de lutas desde a primeira metade da década de 1990, incluindo ocupações no Pari, Brás e Mooca” (Oliveira, 2012: 181); os mutirões Madre de Deus e Celso Garcia, “apontados como marcos inaugurais das *conquistas* dos movimentos no centro da cidade” (idem); convênios com associações de moradores; experiências de autogestão; assessorias técnicas a movimentos; programas habitacionais criados na gestão de Marta Suplicy; aprovação das ZEIS no Plano Diretor; a Lei Moura, o Estatuto da Cidade; o Conselho Nacional das Cidades<sup>169</sup>.

As lideranças, ou referências, têm uma importância capital no que diz respeito à memória do movimento e dos seus Movimentos. São exímios tradutores e mediadores entre mundos. Primeiro, em relação aos outros participantes do movimento, às *suas famílias*. Enquadram o tempo todo suas famílias na luta; lembram-nas da importância da participação, e fazem isso criando nexos, identificações e experiências comuns entre os participantes – quer experiências anteriores à entrada no movimento, como a de pobreza ou migração; quer experiências de luta, como atos, ocupações e despejos; quer, ainda, de uma memória compartilhada e reforçada a todo momento.

Traduzem sua luta e a de suas famílias para fora do movimento, como faz Neti no vídeo divulgado nas redes sociais. Essa tradução, como toda tradução, engloba um trabalho de objetificação, por parte das lideranças, do próprio movimento. Constrói-se, então, uma história densa do movimento, uma identidade de seus participantes – trabalhadores de baixa renda responsáveis, sofridos, guerreiros e com famílias –, enfatiza-se a injustiça presente na

---

<sup>169</sup> Maricato (2007) reconhece que “os chamados movimentos urbanos lograram uma condição rara no Brasil se comparado a outros países do mundo: uma certa unidade em torno do ideário da Reforma Urbana, o qual poderíamos sintetizar em direito à cidade e à cidadania para todos, em especial os excluídos territorialmente. Essa reunião de movimentos, federações de sindicatos, associações profissionais e acadêmicas e ONGS, muito dos quais participam do Fórum de Reforma Urbana, contabiliza muitas conquistas ao longo dos últimos 20 anos: alguns capítulos na Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Cidade em 2000, a MP 2220 em 2001, a criação do Ministério das Cidades em 2003, as conferências nacionais das Cidades, em 2003, 2005 e 2007, um Programa Nacional de Regularização Fundiária, inédito em nível federal em 2003, o Conselho Nacional das Cidades em 2004, a lei federal que institui o marco regulatório do Saneamento Ambiental em 2005, a Lei Federal dos Consórcios Públicos em 2005, a Lei Federal do Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social em 2005, a instituição do Fundo Nacional da Habitação de Interesse Social em 2006, a Campanhas Nacional do Plano Diretos Participativo, um PL (atualmente no Congresso) que visa instituir um marco regulatório da mobilidade urbana, e o PAC da habitação e do saneamento, em 2007. Essa relação, extraordinária, mostra a força da organização e da unidade desse movimento”. (Maricato, 2007), embora ela também pondere sobre o “acento demasiado “juridicista” e institucional dessas conquistas” (idem).

administração da cidade, com pessoas sem moradia e imóveis abandonados. O argumento da utilidade do imóvel é racional e praticamente incontestado. Por a + b: há pessoas sem moradia digna e espaços de moradia vazios no centro. Torna-se absurdo não solucionar o problema. A tradução, então, faz-se em termos políticos, econômicos e, fundamentalmente, morais, uma vez que o direito à moradia encontra ampla simpatia para se sobrepor, moralmente, ao direito à propriedade privada (no caso, do proprietário do prédio).

As negociações com o poder público, com o Estado, com a polícia também exigem habilidosas traduções. Reivindicar o direito, perante o poder público; enquadrar o policial também como trabalhador e, portanto, não como inimigo: novamente, identificar o inimigo, ainda que pouco concreto – a burguesia, o capitalismo, o Estado –; personificá-lo nas pessoas da administração pública.

Severi (2000) aponta a memória ritual enquanto um processo de permanência ao longo do tempo, que vai se encrustando de significados. Em seu estudo sobre o xamanismo dos kuna do Panamá, o autor sugere existirem

pelo menos dois modos de construir memórias sociais: um opera através da narração (e renovação contínua) de uma série de histórias; o outro, sempre vinculado à elaboração da memória ritual, tende a criar um número relativamente estável de imagens cada vez mais complexas, cada vez mais “carregadas” de significados e cada vez mais persistentes ao longo do tempo. (Severi, 2000: 149)

A formulação de Severi parece aproximar-se mais da relação entre permanência e *invenção*, atualizando o par permanência-passagem. As ocupações, por exemplo, podem ter múltiplas funcionalidades, mais ou menos inventivas em essência e em uso: funcionam como moradia para população de baixa renda ao mesmo tempo em que pressionam o Estado contra o capital imobiliário, ao mesmo tempo em que podem organizar espaços autônomos que funcionam como centros culturais, promovendo grupos de estudo, recebendo grupos de teatro amador que apresentam suas peças, enfim, propondo outras formas de sociabilidade que encontram sentido em um espaço coletivo e colaborativo<sup>170</sup>.

---

170 Isso tem sido particularmente forte na Espanha, sobretudo em Barcelona, onde as *okupas* são *viviendas* alternativas onde funcionam também centros culturais de difusão da língua catalã, alinhados a uma

Ainda, a narração enquanto construção da memória pode ser facilmente observada em campo: nas falas nos carros de som que acompanhavam o ato e a reintegração de posse; em falas em assembleias; em falas como a de Nelson na atividade de formação do MMRC; em argumentos que aparecem com mais ou menos frequência, no modo de estruturação de um panfleto ou material formativo. Essa construção é maleável a tal ponto de ser possível, para cada um, apropriar-se dela e ser constantemente reconfigurado e reivindicado, pelas pessoas que participam do movimento, à luz daquilo que, para cada uma delas, faz sentido. Novamente, como no movimento antiglobalização, passado e presente parecem coexistir, conforme a aceção bergsoniana de duração, definida menos pela sucessão do que pela coexistência (de todo o passado em todo o presente – o “presente que não para de passar” e o “passado que não para de ser” (Deleuze, 1999: 45)).

Assim, se a memória é esse “passado-presente”, “presente-passado”, o que vemos nos atos de rua, públicos, como o recuperado aqui, é a performance (ou performance) de uma narrativa. Essa narrativa evoca eventos “passados” que estão presentes na situação – o massacre de Pinheirinho, em São José dos Campos, a figura do atual prefeito da cidade de São Paulo, Gilberto Kassab, o juiz que assinou a reintegração com uma “caneta assassina”. Como escreve Turner:

[N]arrativas são abundantes após o evento, elas explicam o evento, atribuem ética a ele, exaltam-no, justificam-no, censuram-no, repudiam-no, nomeiam-no como marco significante da experiência de vida coletiva, como modelo para comportamento futuro. De fato, essas narrativas tornam-se roteiros ou argumentos a serem utilizados por incentivadores de novas sequências e, igualmente, por aqueles que almejam refutá-los. (Turner, 1988: 33)<sup>171</sup>

Podemos identificar também na fala de Manoelzinho o caráter elíptico da narrativa, como atentado por Francesca Polletta (2006: 43), e seus fundamentais caracteres de

---

política que preza pela soberania dos bairros, por exemplo.

171 No original: “(...) narratives abound after the event, they explain that event, extol it, ethicize it, excuse it, deprecate it, repudiate it, name it as a significant marker of collective life-experience, as a model for future behavior. Indeed, such narratives become scripts or arguments to be used by the instigators of new sequences, and equally by those who aim to rebut them.”

ambiguidade, ou polissemia. Ela lembra J. Hillis Miller, que afirma ser a impossibilidade de explicações lógicas que nos levam a contar histórias, que preservam a ambiguidade e nos levam a contar mais histórias. Esse caráter elíptico se confunde com um caráter mítico, em que o significado não é só polivalente, mas indeterminado. Ela afirma ser necessário um melhor entendimento dos processos pelos quais os ativistas escolhem uma ou outra estratégia. Sua sugestão analítica são as metonímias, uma vez que relações metonímicas podem condensar relações de causa e efeito<sup>172</sup>.

As ocupações, também desse ponto de vista de memória, podem ser vistas com um caráter mítico, especialmente quando compõem narrativas que visam afetar os interlocutores – pessoas que estão participando pela primeira ou segunda vez de uma reunião de base, moradores numa assembléia, o poder público, o juiz ou desembargador que porta a “caneta assassina”, jornalistas, estudantes etc. Não custa lembrar Lévi-Strauss (1976), para quem os mitos dizem respeito a acontecimentos que, de maneira recorrente, atualizam problemas estruturais da sociedade referida e referenciada no mito, como o autor observa entre os Tsimshian, por exemplo:

Todas as antinomias concebidas pelo pensamento indígena sobre os mais diversos fatos (...) são, afinal, semelhantes à antinomia, menos evidente, mas extremamente real, que o casamento com uma prima matrilinear procura resolver [o conflito entre as tendências patri e matrilinear na sociedade Tsimshian], sem consegui-lo, como confessam os nossos mitos, cuja função é precisamente esta. (Lévi-Strauss, 1976: 179)

Leach (1983) nuança o antagonismo entre mito e história, e argumenta que ambos podem ser lidos do mesmo modo, por serem narrativas construídas com funções semelhantes: reposicionar uma contradição fundamental e justificar posições políticas. No caso, a contradição fundamental que parece estar sendo reposicionada na espiral das ocupações<sup>173</sup> é mais do que a entre o direito à propriedade e o direito à moradia, ambos garantidos pela Constituição brasileira, que entram em conflito escancarado diante de um

---

172 Eis uma possível convergência com a ideia de Tambiah, apresentada na Introdução desta dissertação, sobre uma racionalidade (isto é, um modo de atribuir sentido ao mundo) desvinculada de uma relação de causalidade.

173 O termo é inspirado em Loera (2006).

processo de ocupação/reintegração de posse. A contradição que a temporalidade mítica das ocupações atualiza parece ser a do próprio direito, na forma de lei, que versa, por definição, sobre o lícito e o ilícito. A contradição imanente a um direito calcado no biopoder – cuja transgressão – ocupar – é garantida pelo próprio direito – à moradia –, mas cujo castigo para a transgressão é a morte – despejo, reintegração de posse. (cf. Foucault, 1988: 95ss; 145-158).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. Quem performa um trabalho de criação o faz por necessidade. A relação espaço/tempo é, ao mesmo tempo, o limite de toda a atividade criativa e também o que possibilita a comunicação entre todas as disciplinas. Um criador não trabalha por prazer; um criador faz o que faz por absoluta necessidade. (Deleuze, 2003) Foi, então, por absoluta necessidade que esta dissertação foi escrita, assim como é por absoluta necessidade que os moradores da Mauá ocupam e mantêm o prédio ocupado.

Outra aproximação se faz necessária. Recupero a citação de Sophia de Mello Breyner Andresen na Introdução:

[A poesia] pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha inteligência, uma fidelidade mais pura do que aquela que eu posso controlar. Pede-me uma intransigência sem lacuna. (...) Pois a poesia é a minha explicação com o universo, a minha convivência com as coisas, a minha participação no real, o meu encontro com as vozes e as imagens. (Breyner Andresen, *in* Arêas, 2004: 189)

E a seguinte fala de Nelson, na parte I: “Amanhecer o dia de amanhã já é política”. Em Sophia, a poesia é o seu estar-no-mundo; na fala de Nelson, o seu estar-no-mundo é político. Como aproximar ambos? Ora, pelo elemento comum: o estar-no-mundo, a vida, a inteireza. É a *vida* a que Ingold (2008; 2011) se refere, que não só deve estar presente, como só pode estar presente num estudo de antropologia. Em Sophia, sua vida é poesia; em Nelson, sua vida é política. E, por que não, vice-versa? Se a poesia é a “explicação no universo”, a “convivência com as coisas”, a “participação no real”, o “encontro com as vozes e as imagens”, e se proponho ampliar a noção de política a ponto de entendê-la como algo que diz respeito à situação dos que falam (Rancière, 1996) e à relação entre o falante e aquele a quem o falante se dirige (Favret-Saada, 1980), a política só pode ser entendida *imbricada* na *vida*. A inteireza a que se refere Sophia é a *luta* para Nelson; tanto o amanhecer quanto a política a que se refere Nelson (porquanto ambos *são* seu estar-no-mundo) é a poesia para Sophia. A aproximação de ambos só é possível ao se considerar a

*vida*, ou seja, os modos e possibilidades de estar-no-mundo como objeto da antropologia. (Ingold, 2008: 71)

2. Quando refiro-me à Mauá, percebo que ocupar não é verbo que exige complemento ou objeto direto ou indireto: ocupar é ação direta e, por definição, exige, sim, a não-separação entre sujeito e objeto<sup>174</sup>. Não há os ocupantes e o ocupado; há a realização da ocupação e todos os envolvidos que compõem o ocupar, dentre eles: as pessoas, o imóvel, a cidade, suas memórias, trajetórias, caminhos. Há a ocupação Mauá. Os corpos que ali se juntam formam novos corpos: o MSTC, o MMRC, a ASTC-SP, a Mauá. Corpos-Movimentos que são nomes, siglas, bandeiras e assembleias mas que também são de concreto armado. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que as disputas no Conselho Gestor da ZEIS-3 são disputas de poder por um corpo, também: pelo poder sobre esse corpo – lembremos que, inicialmente, no Projeto Nova Luz, estava prevista a demolição da Mauá – e pela autonomia sobre o (próprio) corpo.

Há, então, o corpo-Mauá enquanto prédio de concreto e famílias; enquanto Movimentos com nomes e siglas, que se formam no cotidiano, quando é, então, corpo-cotidiano (essa soma de prédio, famílias e Movimentos); o corpo, que se expande no ato de rua em defesa da Mauá; o corpo, que toma forma nas reuniões do Conselho Gestor das ZEIS-3. Todos esses corpos são Mauá; a Comunidade Mauá é soberana. Essa singularização de Mauá é performada ao mesmo tempo em que são construídos Outros, alteridades radicais – desde as atividades de formação, em que os Outros são as patroas em relação às empregadas domésticas; passando pelo Estado, nos Conselhos; o proprietário do prédio, no litígio sobre a reintegração de posse; o *capitalismo* e a *burguesia*, nas atividades de formação.

A soberania da Mauá enquanto comunidade é atestada nas falas de Nelson nos encontros de formação e nas assembleias e na fala de Manoelzinho (e nas falas de outras lideranças) no ato em defesa da Mauá. Quem fala nos atos e nas reuniões? As lideranças. Mas essas lideranças não são detentoras plenas de poder: são lideranças em concomitância

---

<sup>174</sup> Fica a indicação, para desdobramentos futuros, de que daí pode advir a nova forma de narratividade a que Gagnebin (1985) se refere.

com a existência da Mauá; e falam da Mauá. Essas lideranças não são detentoras de poder de maneira semelhante ao que diz Clastres (2003: 172), sobre as “sociedades contra o Estado”, onde os chefes não são detentores de poder porque ela própria, a sociedade primitiva, é o lugar real do poder. Não penso que a Mauá seja “o lugar real de poder”; mas, sim, lembro da distinção que fiz no início desta dissertação, entre realidade e fabulação (Deleuze, 1999), e proponho considerar a Mauá como um lugar de *fabulação de poder* que, contudo, de maneira semelhante à de Clastres, só se mantém pela garantia de ausência de uma “chefia” soberana. Lembro das palavras de Gerlaine em assembleia: “O Nelson foi eleito [coordenador do movimento], mas só caminha se aprovarmos”.

Mas a Mauá também é mais do que seus próprios corpos; ou, dito de outra forma, seus corpos também engendram ainda outros corpos mais. Certa vez, quando perguntei ao Nelson porque o MMRC saíra da FLM (sendo que ele, Nelson, havia sido um dos fundadores da Frente) e estava buscando se articular na CMP, ele me disse:

“Eu fui um dos fundadores. E acho que estamos no caminho certo. Não faço pacto com ninguém, cresci ouvindo que quem fazia pacto era com diabo. A pessoa tem que ter sua cabeça na sua mão. Eu tenho que ter o domínio do meu corpo. Por isso saí de uma entidade que não articula nacionalmente e entrada numa entidade que articula nacionalmente e está no Conselho Nacional das Cidades, a CMP.”

Percebemos, nessa fala, como ele mescla seu corpo biológico (sua cabeça, sua mão) com o movimento enquanto corpo e, ainda, com a ampliação desse corpo, articulando-o nacionalmente. Pois todos esses corpos (que é ao mesmo tempo um só; como está escrito na parede do salão de reuniões da Mauá: “Somos uma só”) são impactados por decisões jurídicas.

Assim, vemos como há dimensões íntima e diretamente relacionadas: a jurídica, a individual, a social. Na dimensão jurídica estão as contendas envolvendo a liminar de reintegração de posse; o destino do prédio (se de responsabilidade do Nova Luz ou se da Secretaria de Habitação); o Plano Diretor Estratégico, a concessão urbanística e a Lei que estabelece as ZEIS. Na individual, a manutenção ou perda do local de moradia, do trabalho

e de oferecer condições mínimas de higiene, saúde e educação para seus filhos. Na social, o desrespeito ao direito à moradia e aos outros direitos sociais, garantidos por lei mas violentados pelo próprio Estado, no caso de de uma reintegração de posse cumprida e um despejo sem atendimento às famílias. Esse imbricamento demonstra como a vida das pessoas é diretamente afetada no caso de uma reintegração de posse cumprida, e um despejo sem atendimento às famílias, que podem ficar em situação de rua; que podem ter seus direitos sociais desrespeitados; que podem voltar à situação de não-cidadãos, que têm sua dignidade desrespeitada e, mais que isso, coroada pelo Estado.

3. Diante da ameaça do despejo, tanto no MMRC como no OWS, o par ocupação/reintegração de posse suscita a percepção da materialidade fundamental que garante a existência do grupo enquanto coletivo: a cidade. Mais especificamente, o centro da cidade ou, melhor dizendo, os significados acionados e em disputa do que e para que(m) seja o centro da cidade. As mesmas pessoas, que militam juntas e se conhecem há dois, dez, vinte anos, chamam suas organizações e carregam suas bandeiras pelas ruas do centro de São Paulo. A rede-movimento de moradia se espalha e cria corpo. Como se num encontro de corpos, no movimentar-se pela cidade, um corpo maior estivesse sendo afirmado, baseado na luta pelo direito à moradia digna.

Embora faça um uso eminente das redes sociais, o OWS não prescinde do encontro num local público da cidade – público no sentido oposto ao de privado –; pelo contrário: os acampamentos em praças e as longas marchas, de uma cidade a outra, são a forma de ação por excelência do OWS. O mesmo pode ser dito do movimento antiglobalização, veiculado na mídia como “organizado através da internet” (Di Giovanni, 2007: 27), mas cuja grandiosidade veio justamente das numerosíssimas manifestações nas ruas.

Assim, é possível perceber, em ambos os movimentos – de moradia e OWS –, em alternância ou concomitância, dois processos: o esforço em se diferenciar (quer interna – entre grupos, organizações, militantes vinculados a partidos ou a regiões específicas da cidade – quer externamente – diferenciar-se (da gestão Kassab da prefeitura, fundamentalmente, e de uma política habitacional que não inclui o trabalhador de baixa renda e todos os que fortalecem e endossam essa política, como o proprietário da Mauá; dos

políticos que participam das reuniões do G8, do 1%) e o esforço em se aproximar (de outros Movimentos e fortalecendo-se enquanto Comunidade Mauá; de outros movimentos, como, inclusive, o movimento de moradia de São Paulo, das pessoas em situação de rua que já habitavam o Viaduto do Chá, dos 99%). À parte as diferenças, nota-se um esforço para se construir enquanto inteiro diante de um outro oponente bem delimitado.

4. Se considerarmos o movimento de moradia como uma rede de relações que se estabelecem num campo heterogêneo e plural cujo limite é o diálogo e o reconhecimento, em alguma medida, da diversidade presente e acionada, é possível pensarmos em contenções, manutenções e atualizações de diversas coletividades possíveis – sempre, porém, sustentadas numa coletividade maior, a maior coletividade possível (que é também contingente, isto é, são também contingentes os critérios limitadores-possibilitadores da abrangência). Retomo o que escrevi na Introdução: “As relações estão o tempo todo em relação. Serem dinâmicas não implica, contudo, serem absolutamente fluidas e passíveis de todo e qualquer arranjo possível. Os arranjos são os limites da existência de um reconhecimento, de identificações que, ainda que situacionais, possibilitem o reconhecimento da coletividade enquanto tal.”

E então percebemos uma dimensão constantemente presente entre a Mauá, as lideranças, os movimentos, o poder público: o trânsito. Trânsito entre esferas institucionais (governo municipal, estadual e federal); entre programas e projetos (o prédio Mauá estava no Projeto Nova Luz e, no Conselho, a vitória foi deixá-lo sob responsabilidade da Secretaria de Habitação); entre padrões de argumentação (o “político e ideológico”; o jurídico; o técnico; o moral). Desejei trabalhar nesta dissertação a ideia de que o trânsito e a transitoriedade coexistem por serem fluidas as fronteiras que delimitam cada ambiente ou elemento por onde se transita; não obstante, essa fluidez não implica um destroçamento de fronteiras, mas sim uma permeabilidade.<sup>175</sup>

---

175 Um ponto particular a ser enfatizado aqui. Embora governo municipal e federal pareçam dois lugares monolíticos, as pessoas que os compõem se cruzam, se movimentam, têm vínculos com instituições que influenciam a ambos. Assim como o político e o técnico não têm fronteiras claras: a capacitação de lideranças para entenderem o conceito de Habitação de Interesse Social, por exemplo, ou os trâmites legais envolvidos em processos de desapropriação de imóveis ociosos, demonstra como decisões políticas e conhecimento técnico estão associados.

A noção de *duração* engloba a finitude (e, portanto, a passagem), a permanência pelo tempo que durar e a mutabilidade na permanência (noutras palavras, a invenção), pois só se pode falar em duração ao se considerar a passagem do tempo. Ao olharmos para as ocupações sob a inspiração do conceito de duração, recorro à ideia de tempo de Elias (1998), como relação entre processos passível de ser determinada com referência tanto ao domínio da 'natureza' quanto ao da 'sociedade', ou seja, tanto ao universal quanto ao particular.

Permeabilidade e mutabilidade, contudo, não significam ausência de estabilidade, ou, dito de outra forma, atentar ao caráter contingente e situacional das ocupações e dos movimentos não significa ausência de estrutura. Lembro que há uma sólida e enfatizada memória do movimento de moradia, que evoca, em seus muitos momentos rituais – nos atos, ocupações, nas *místicas* que precedem as atividades de formação –, a conformação de uma coletividade maior, a maior coletividade possível que identifico, a partir de *ser pobre* e/ou *ser de esquerda*, em conjunto com a demanda por *moradia digna*. Turner (1968) lembra que a unidade é o produto do ritual; portanto ele emerge numa situação de desunidade, real ou potencial. “Um mínimo de consenso inicial deve se tornar o máximo de concordância final” (Turner, 1968: 270)<sup>176</sup>

5. Tanto a ideia do trânsito, ou da transitividade, como o apontamento da não-incompatibilidade entre ação direta (ocupação) e participação institucional (nos Conselhos) são consonantes com a ideia de que é possível habitar distintas províncias de sentido situacionalmente, e também com outra ideia que busquei trabalhar ao longo da dissertação: de que três dimensões da política – por vezes consideradas cindidas e *loci* de diferenciação entre atores ou movimento políticos – *coexistem* na política, ainda que em maior ou menor grau. São elas: a reivindicação (especialmente de direitos, perante o Estado), a resistência (a uma política autoritária; ao Estado, por processos de diferenciação e criação de contra-imagem em relação a ele; como repulsa ou atualizações de experiências anteriores; resistência, inclusive, à imposição de ter uma demanda clara) e a prefiguração (como a ação criativa e criadora de viver experiências do que se almeja como utopia).

---

176 No original: “A minimum of initial consensus must become a maximum of ultimate concordance.”

6. Finalmente, uma consideração a respeito da ocupação e da participação nos Conselhos. Podemos perceber dois tipos de *participação*. A primeira (nos Conselhos e espaços institucionais) apresenta uma relação entre o movimento e o poder público, ou entre o movimento e o Estado, em que o movimento é personificado nas lideranças, que o representam nesses espaços. A segunda tem como elementos em relação as lideranças e a base do movimento, isto é, aqueles que se deslocam até os espaços institucionais voltam para o coletivo ao qual pertencem e orientam esse coletivo a tomar para si o movimento. No acampamento e assentamento do MST estudados por Nashieli Loera, participar significa convidar outras pessoas para fazerem novas ocupações, e isso é, obrigatoriamente, trabalho de todos (Loera, 2006: 33-34; 52; 58). Em ambos os casos, o movimento é, também e além de tudo, um corpo; no primeiro, corpos de pessoas que participam de reuniões; no segundo, corpo coletivo que ganha força nas ruas. Esse tipo de participação, nos atos de rua, pressiona o poder público, dá visibilidade a quem está na rua, autodenomina-se participação e, ao mesmo tempo, clama por participação – mais pessoas, mais frequência, mais barulho.

Esse corpo coletivo ganha força nas ruas, evidentemente, não só pela negação da participação enquanto simulacro nos espaços institucionais, uma vez que um tipo de participação não precede o outro, mas ambos se impactam e retroalimentam. O que quero dizer é que participação institucional e ação direta – notadamente, ocupações de imóveis ociosos – não são formas de ação antagônicas. Ou, melhor dizendo, se assim o forem, ou se forem contraditórias, são, ainda assim, coexistentes. Apropriar-se do centro ao ocupar, ao subverter a expectativa de uso e destinação daquele espaço e dos imóveis ociosos sob especulação imobiliária, e fazer uso dos espaços institucionais de participação (Conselhos) não são práticas antagônicas. Ambas compõem o que proponho chamar de “lógica da luta”. Ambas orientam-se pela garantia do direito à cidade, que endossa a ideia de habitar o centro com moradia popular como ousadia e, ao mesmo tempo, como possibilidade: como subversão legal. A luta pelo direito à cidade esgarça os limites da política e implode a divisão entre vida privada e vida pública; envolve os espaços, práticas e valores cotidianos dos que vivem sem dignidade porque, como é constantemente enfatizado em assembleias

na Mauá, “quem não luta, tá morto”. As ocupações, muitas vezes, também reivindicam conquistas jurídicas; as conquistas jurídicas assim são chamadas por serem resultado de luta, que envolve ocupações e ação direta. E para corroborar isso, recorri a um terceiro significado de “participação”, desta vez no campo da antropologia: o significado cunhado por Lucien Lévy-Bruhl, como apresentado na Introdução; a saber, o da participação como pautada por uma lógica não-excludente e não seguidora de princípios de causalidade e utilidade ocidentais modernos, que pode contemplar a identificação até o ponto da consubstancialização.

Lembro, aqui, de uma última noção: de feixe, em Halbwachs (1950), inspiradora para considerar a coexistência de províncias de significado, de racionalidades e de modos de explicação de mundo – sejam eles o causal e o de participação. Um feixe é composto por encontro, similitude, paralelismo e semelhança, mas também por divergência e separações. A noção de feixe pode sintetizar o princípio de não-contradição entre duas doutrinas fundamentais da história da filosofia e da antropologia: a que afirmava a universalidade da alma humana e a que enfatizava a diversidade de culturas. E, portanto, pode também simbolizar que universalidade e particularidade não são noções nem apreensões inconciliáveis e que, assim, o tempo e os tempos, a memória e as memórias, as oficialidades e as invenções, os dominantes e os subversivos coexistem.

## EPÍLOGO

No dia primeiro de dezembro de 2012, após um período sem frequentar a Mauá e após o exame de qualificação de mestrado, retornei à ocupação. Qual não foi minha surpresa ao avistar a fachada do prédio toda pintada! Encontrei com Seu Moisés na porta do prédio, cumprimentei-o e o primeiro comentário que fiz foi sobre a pintura – era impossível falar de outra coisa. Ele me convidou a atravessar a rua para apreciá-la da outra calçada. De lá, vi o prédio todo pintado de branco, com os contornos das janelas em vermelho (Figura 19). Não havia mais o concreto aparente, as pichações, o musgo e uma ou outra planta que insistia em irromper em meio a rachaduras no edifício. Acima de tudo, não haviam os varais, as roupas dependuradas, as toalhas e as estampas dos lençóis em contraste e composição com o concreto e as pichações. Um ou outro andaime ainda sustentava alguém que dava os retoques finais na pintura (Figura 20)<sup>177</sup>

Perguntei a seu Moisés como tinha sido o processo de decisão, quem tinha pintado. Ele respondeu: “a gente resolveu”, cada um deu um pouco de dinheiro para comprar as tintas e ele e mais alguns voluntários pintaram. Contou-me – e, depois, quando entrei no prédio, vi – que o *hall* de entrada também estava pintado, bem como o salão de reuniões. Percebendo minha estupefação diante do prédio, Seu Moisés me disse que “todo mundo agora passa e diz: 'nossa, vocês estão de parabéns! Esse era o prédio mais feio da região, e agora é o mais bonito!'. O prédio mais bonito da região!”, repete, a meu lado, também observando a fachada. “Ficou bonito, né?”, foi o que ouvi algumas vezes, de diferentes pessoas, quando atravessamos de volta e entramos no prédio.

---

<sup>177</sup> Pouco tempo depois da pintura da fachada, a Mauá ganhou espaço na mídia. Reportagens sobre a pintura e sobre a “organização e a vida dos sem-teto” tiveram vez em reportagens da Rede Brasil Atual e em revistas como a Carta Capital e a Marie-Claire.



Figura 19: Mauá pintada, 1º de dezembro de 2012.



Figura 20: Detalhe da pintura em sua etapa final.

A pintura fez o prédio aparecer a olhos que, outrora, não o percebiam ou, se o faziam, o percebiam negativamente – com ares de bagunça, sujeira, abandono, feiura. Agora, não. Eram, agora, outras cores e outras tintas: de uma pintura homogênea, com ares de limpeza, correção e novidade. A esses olhos, parece não importar o fato de que lá moram as mesmas pessoas que moravam antes e que, há mais de cinco anos, cuidam e zelam por aquele prédio; não: agora a fachada está recém-pintada. Parece um prédio novo. Um prédio recém-construído, sem história, que brotou no centro de São Paulo. A pintura, de certo modo, parecia ocultar e confrontar uma história da Mauá; por outro lado, e evidentemente, ela também passa a compor a história da Mauá.

A ocupação Prestes Maia também tivera sua fachada pintada. Conta Filadelfo (2007) que, durante uma atividade na biblioteca daquela ocupação, o geógrafo Aziz Ab'Saber

aconselhou às famílias que quanto mais elas cuidassem coletivamente do prédio, como já haviam feito na frente do imóvel, recentemente pintada, melhor para elas. Elas deviam cuidar não só da frente, como também dos seus espaços, para “esfregar na testa deles”. Os governantes teriam que ajudar os moradores, porque “a terra vai comê-los da mesma forma que vai comer vocês”. (Filadelfo, 2007: 107)

A pintura da fachada do prédio foi crucial para que eu elegeisse como um dos eixos centrais desta dissertação o argumento de que a política é composta por elementos de reivindicação, resistência e prefiguração. Entendo essa pintura como uma prática fortemente prefigurativa, ao mesmo tempo em que reforça os elementos reivindicativos e de resistência na ocupação. A luta por permanecer morando no centro da cidade de São Paulo, especificamente na região da Luz, alvo do Projeto Nova Luz, pode ser claramente entendida como uma luta de resistência, um movimento de resistência. A luta para que especificamente *aquela* prédio, isto é, o prédio que já habitam, seja reformado com verba pública, via programas de política pública de habitação, é claramente reivindicativa, bem como o é a participação no Conselho Gestor das ZEIS-3. Por fim, pintar o prédio pode ser visto como uma expressão prefigurativa, isto é, eles já estão vivendo como e onde desejam viver: naquele mesmo lugar, naquele prédio, trabalhando-o e cuidando para que seja *dignificado* – qualidade que a pintura agrega parcialmente; ele só se tornará *moradia digna* quando tiver passado pelo processo de reforma via política pública.

A pintura foi feita algumas semanas depois do resultado do segundo turno das eleições municipais, no dia 28 de outubro. Nesse mesmo dia, a Mauá e muitos militantes do movimento de moradia comemoraram a vitória do petista Fernando Haddad na prefeitura da cidade de São Paulo. Após a mudança de governo, de uma prefeitura do Partido Social Democrático (PSD) para uma do PT, uma sucessão de eventos marcaram os primeiros meses de Haddad como prefeito. Uma das primeiras medidas de sua gestão foi engavetar o Projeto Nova Luz (Folha de São Paulo, 24 de janeiro de 2013). Alternativamente, ele propôs trabalhar em conjunto com o governo federal, com recursos do programa Minha Casa, Minha Vida. Também foi arquivado o Plano Diretor da gestão Kassab, e convocadas as primeiras reuniões e audiências públicas para revê-lo e propor alterações nas diretrizes

de desenvolvimento da política pública para o município.

Outra medida reveladora da distinção entre as gestões foi a criação do Conselho da Cidade, o que pode denotar uma disposição do prefeito em dialogar de maneira mais próxima e horizontal com os diversos grupos que compõem a cidade de São Paulo. O conselho é consultivo, e para compô-lo foram convidadas 137 pessoas: políticos, acadêmicos, arquitetos urbanistas, estudantes, empresários, artistas, militantes de movimentos sociais – de moradia, feminista, LGBTTT –, empresários e representantes também do mercado imobiliário.

O Conselho foi criado em março, na mesma semana em que o prefeito interviu em uma reintegração de posse de uma área que já estava sendo chamada pela mídia e pela militância de “Pinheirinho II”. A área em questão era um terreno com cerca de 130 mil m<sup>2</sup> habitado por cerca de setecentas famílias, entre São Mateus e Itaquera, na zona leste da cidade. O terreno estava ocupado pelas famílias havia quase um ano. Whitacker (2013) escreve: “Diante de uma primeira posição intransigente do proprietário, o prefeito fez o que devia: ameaçou decretar o terreno de interesse social, visando sua desapropriação. A partir daí, a negociação avançou, e a prefeitura conseguiu suspender a reintegração de posse.” Após a intervenção do prefeito, a declaração de interesse social do terreno foi publicada no dia seguinte no Diário Oficial do Município e o prefeito anunciou que, transcorrido um ano – tempo necessário para que sejam cumpridos os trâmites burocráticos da desapropriação e regularização da área –, 1,2 mil unidades habitacionais devem ser construídas na área (Rede Brasil Atual, 22 de abril de 2013).

Sobre o processo, a secretária de orçamento, planejamento e gestão da cidade de São Paulo, Leda Maria Paulani, afirmou em entrevista à Folha de São Paulo, contra a reintegração de posse:

Se o Judiciário quisesse de fato fazer valer o que está na Constituição, não poderia jamais ter dado uma sentença dessas [de reintegração de posse]. A terra está com essas famílias há quanto tempo? O que ele [o proprietário] fez lá? Nada. Uma terra enorme, 130 mil metros quadrados, numa cidade como São Paulo, onde se tem uma enorme escassez de terrenos. (...) Um sujeito tem um terreno desse tamanho, não faz nada com ele. Se não se aplicar aí a

função social da propriedade, vai aplicar onde? (Folha, 28 de março de 2013)

Mas nem tudo são flores na relação com a gestão. Pouco depois da posse do prefeito, foi divulgado que a Secretaria de Habitação ficaria nas mãos do PP, o partido de Paulo Maluf. Militantes do movimento de moradia manifestaram publicamente sua revolta, em documento intitulado “PP e Maluf na Secretaria de Habitação e na COHAB, não!”. Segue um trecho do documento:

A história do PP e de Paulo Maluf é conhecida em São Paulo, com perseguição e criminalização aos movimentos sociais e populares, agressões aos trabalhadores informais e população em situação de rua, agenda de despejos e remoções, paralisação dos programas de mutirões e habitação popular, corrupção, abandono e falta de políticas para as áreas centrais, além do trágico projeto Cingapura.

Além disso, o Ministério das Cidades, ocupado pelo PP, na verdade, funciona como balcão de negócios. Toda política do PAC e do Programa Minha Casa, Minha Vida é feita de forma direta entre o Ministério do Planejamento e a Secretaria Nacional de Habitação. No Estado de São Paulo, o PP comanda a CDHU e todas suas ações na área de habitação são píffias ou medíocres. Foram os representantes do PP que enrolaram os movimentos e privatizaram a CDHU durante a gestão do PSDB no Estado São Paulo. (“PP e Maluf na Secretaria de Habitação e na COHAB, não!”, 2013)

A indicação do PP justificava-se pelo apoio que Paulo Maluf declarara publicamente à candidatura do petista, durante o período eleitoral – o que gerou polêmica entre militantes e setores da esquerda e do movimento de moradia, e alguns minutos a mais de propaganda eleitoral na televisão para Haddad. O apoio de Maluf, seu “opponente histórico”, fez com que Luiza Erundina negasse o convite para ser vice-prefeita, o que também gerou frustração e polêmica dentro do Partido e nos movimentos.

A solução encontrada pela gestão Haddad foi manter a indicação como responsabilidade do PP, e o nome final foi o de José Floriano de Azevedo Marques Neto, desconhecido tanto entre malufistas como no campo de luta pela reforma urbana. O argumento foi de que essa era uma indicação técnica e que Marques Neto tinha experiência

na área de política habitacional. O movimento de moradia não deixou por menos: participou de duas reuniões com o Secretário e lançou, novamente, uma carta publicizando as decisões das reuniões, assinada pela UMM, FLM e CMP. Pouco tempo depois, outro documento veio a público: uma carta demonstrando preocupações com a política habitacional orientada pelas parcerias público-privadas; dessa vez, assinado por uma série de organizações e Movimentos do campo da luta pela reforma urbana.

Pouco mais de um mês depois, o movimento de moradia organizou um grande ato de luta por moradia contra as parcerias público-privadas (PPPs) e para exigir que os acordos com o governo fossem cumpridos. Na leitura do movimento, como esclarece a carta supracitada, as PPPs não contemplam os interesses da população de baixa renda e, por isso, reivindicam a construção de 25 mil moradias por modelo de autogestão, na qual há participação popular nas decisões, e não via PPP. A intenção parece ser dizer “estamos de olho. E organizados”.

O que surpreendeu a todos foi a participação não planejada do prefeito no ato: ele subiu no carro de som, pegou o microfone e garantiu amplo diálogo com os movimentos sociais e o movimento de moradia no encaminhamento da política pública de habitação. Assegurou que ao menos metade dos programas destinados ao centro será para Habitação de Interesse Social, ressaltando que não destinará ao centro políticas públicas somente à população de uma faixa de renda para não homogeneizar a região (Rede Brasil Atual, 17 de abril de 2013).

Finalmente, em 20 de maio de 2012 (momento em que esta dissertação já havia sido concluída), Fernando Haddad assinou o Decreto de Interesse Social de alguns prédios do centro – o primeiro passo para a desapropriação desses imóveis para reformá-los e destiná-los a Habitação de Interesse Social. O prédio da Mauá foi um desses imóveis. Resta acompanhar o desenrolar dessa história.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Nuno César. *Boca do lixo: cinema e classes populares*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALMEIDA, Mauro. “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Revista Campos*. Nº 03, 2003.
- ALONSO, Angela. “As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate”. *Lua Nova*. vol. 76. São Paulo: 2009.
- AMERICANO, Jorge. *São Paulo nesse tempo (1915-1935)*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- ARÊAS, Vilma. *Sophia: clássica e anticlássica*. In: Andresen, Sophia de Mello Breyner. *Poemas escolhidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987  
\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.  
\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press, London, 1975.
- BALBI, Fernando Alberto e BOIVIN, Mauricio. “La perspectiva etnográfica em los estudios sobre política, Estado y gobierno”. *Cuadernos de Antropología Social*. nº 27, pp. 7-17, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, Vol. I).
- BERTAUX, Daniel. “L’approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités”. *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, jul-déc/ 1980. Presses universitaires de France, Paris.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

- BIEHL, João; McKAY, Ramah. “Ethnography as Political Critique”. *Anthropological Quarterly*. Vol. 85, nº 4, 2012.
- BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana. “Os *sem-teto* nos projetos de ordem do Rio de Janeiro: exceção e resistência na metrópole (considerações iniciais)”. *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*. Paraná, Curitiba, 2011.
- BLIKSTAD, Karin. *O agir coletivo nas interfaces da sociedade civil e do sistema político: o caso da atuação do movimento de moradia de São Paulo sobre a política pública de habitação*. Dissertação de mestrado em Ciência Política. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2012.
- \_\_\_\_\_ ; PATERNIANI, Stella. “Expressões do direito à cidade na luta por moradia em São Paulo”. *Anais do XI Encontro Nacional de História Oral: Memória, democracia e justiça*. Rio de Janeiro, 2012.
- BLOCH, Janaina. *O direito à moradia: um estudo dos movimentos de luta por moradia na cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007.
- BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília. Etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- BORJA, Jordi. *Movimientos sociales urbanos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP, 2000
- CARDOSO, Ruth. (1983) “Movimentos sociais urbanos: balanço crítico”. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia (Orgs.). *Sociedade política no Brasil pós-64*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais: Rio de Janeiro, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1987) “Movimentos sociais na América Latina”. In: CALDEIRA, Teresa. *Ruth Cardoso: Obra Reunida*. São Paulo: Mameluco, 2011. pp. 280-300.
- CASTELLS, Manuel. *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI, 1974.
- CAVALCANTI, Gustavo Carneiro Vidigal. *Uma concessão ao passado: trajetórias da União dos Movimentos de Moradia de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de

- São Paulo: São Paulo, 2006.
- CESTARO, Lucas. *Urbanismo e Humanismo: A SAGMACS e o estudo da “Estrutura Urbana da Aglomeração Paulistana”*. Dissertação de mestrado em Arquitetura e Urbanismo. Escola de Engenharia de São Carlos. Universidade de São Paulo: São Carlos, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COMERFORD, John. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- DAGNINO, Evelina. “Construção democrática, Neoliberalismo e Participação: os dilemas da confluência perversa”. *Política & Sociedade - Revista de Sociologia Política*. Florianópolis, v. 1, n. 5, p. 137-161, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_; FERLIN, Uliana; SILVA, Daniela da; TEIXEIRA, Ana Cláudia. “Cultura democrática e cidadania”. *Revista Opinião Pública*, vol. V, nº1, Campinas, CESOP/Unicamp, pp. 11-43, novembro/1998.
- DAS, Veena. “Language and body: transactions in the construction of pain”. *Daedalus*. Vol. 125, nº1, Social Suffering. MIT Press on behalf of American Academy of Arts and Sciences. Winter, 1996.
- DE LUCCA, Daniel. *A rua em movimento – experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1 – Imagem-Tempo*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

- \_\_\_\_\_. “Qu'est-ce que l'acte de création?” In: LAPOUJADE, D. *Deux régimes de fous*. Paris: Les éditions de minuit, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. “Platô 9: 1933 – Micropolítica e Segmentaridade”. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DI GIOVANNI, Julia Ruiz. *Seattle, Praga, Gênova: política anti-globalização pela experiência da ação de rua*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.
- DIAS DE ANDRADE, Inácio. *Movimento social, cotidiano e política: uma etnografia da questão identitária dos sem-teto*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.
- DILLEY, Roy. *The problem of context – methodology and history in anthropology*. Oxford: Berghahn Books, 1999.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.
- DUMONT, Louis. *O individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro; Rocco, 1985.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 2002.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. (1977) *Deadly words – Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press: 1980.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. *Desvelar a política na periferia: histórias de movimentos sociais em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Ciência Política. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2003.
- FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. “Cotidiano da *viração*, engajamento e

- políticas públicas”. *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA*. Santiago de Chile, 2012.
- FILADELFO, Carlos. *A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.
- FILHO, Vicente Greco. *Direito Processual Civil Brasileiro*. v. II, São Paulo: Saraiva, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York; London: Verso, 2003.
- FRÚGOLI JR., Heitor. *Centralidade em São Paulo*. São Paulo: Cortez: EdUSP, 2000.
- \_\_\_\_\_. *São Paulo: espaços públicos e interação social*. São Paulo: Marco Zero, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Introdução”. Dossiê Luz. *Revista Ponto Urbe*. nº 11, 2012.
- \_\_\_\_\_; SPAGGIARI, Enrico. “Da cracolândia aos nóias: percursos etnográficos no bairro da Luz”. *Revista Ponto Urbe*. nº 6, 2010.
- FUÃO, Fernando Freitas. “Brutalismo, a última trincheira do movimento moderno”. *Arquitextos*. dezembro/2000.
- FUENTES, Maribel Aliaga. “Lina Bo Bardi: concreta poesia”. *Arquitextos*. ano 04, setembro/2003.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GOLDMAN, Marcio. “Uma teoria etnográfica da democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil”. *Etnográfica*, vol. IV (2), 2000, pp. 311-332.
- \_\_\_\_\_. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. 1950. Coleção “Les classiques des

- sciences sociales”.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- \_\_\_\_\_. (1937) *Teoria tradicional e teoria crítica*. In: Os Pensadores, Abril Cultural.
- IANNI, Octávio. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. Taylor & Francis E-library, 2005. “1992 debate. The past is a foreign country”.
- \_\_\_\_\_. “Anthropology is not ethnography”. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. *Proceedings of the British Academy*, 154, pp. 69-72, 2008.
- JURIS, Jeffrey. “Reflections on #Occupy Everywhere: social media, public space, and emerging logics of aggregation”. *American Ethnologist*, vol. 39, nº 2, pp. 259-279, 2012.
- KECK, Margareth E. *PT: A lógica da diferença. O Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira*. São Paulo: Ática, 1991.
- KOFES, Suely. “Os papéis de Aspern’: anotações para um debate”. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História de vida: biografias e trajetórias*. Cadernos do IFCH; nº 31. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.
- KOWARICK, Lucio. *Viver em risco*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LATOUR, Bruno. “Como terminar uma tese de sociologia – pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)”. *Cadernos de campo*. v. 15, n. 14/15 São Paulo: USP, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio. “Pour une redéfinition du concept de 'biopolitique’”. *Multitudes Web*. setembro/1997.
- LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Nascimento virgem”. In: DA MATTA, Roberto (ed.). *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983.
- LEENHARDT, Maurice. *Do kamo. Person and myth in the Melanesian world*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- LEITE, Rogério P. *Contra-usos da cidade*. Editora da Unicamp/Editora UFS, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. “O campo da antropologia” (1958) e “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” (1986). Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.
- \_\_\_\_\_. [1949] *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN/Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- LIBÂNIO, M. Lúcia. *A invenção da cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 1989.
- LOERA, Nashieli. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Pólis; Campinas: CERES/Unicamp, 2006.
- LOJKINE, Jean. *O Estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência da classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands*. 1916. Disponível em [www.sacred-texts.com/pac/baloma/index.htm](http://www.sacred-texts.com/pac/baloma/index.htm)
- \_\_\_\_\_. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.
- MAMMÌ, Lorenzo. *Introdução*. In: Argan, Giulio Carlo. *Clássico anti-clássico – O Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MAQUIAVELI, Janaina. “Passando a limpo: um passeio pelos processos e pelos projetos de revitalização urbana do Meatpacking District, em Nova York, e da Região da Luz, em São Paulo”. *EURE*. Vol. 38, nº 115, setembro/2012.
- MARICATO, Hermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência*. São Paulo: Hucitec, 1996.

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MASSEY, Doreen. “Um sentido global do lugar”. In: ARANTES, A. *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, the Scrivener*. 1853.
- MOISÉS, José Álvaro. *Classes populares e protestos urbanos*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 1978.
- MORSE, Richard. *Formação história de São Paulo (De comunidade à metrópole)*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1970.
- NEPAC (Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva (texto coletivo)). “Em defesa do Conselho Municipal de Habitação”. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Edição nº 53, dezembro/2011.
- NEUHOLD, Roberta. *Os movimentos de moradia e sem-teto e as ocupações de imóveis ociosos: a luta por políticas públicas habitacionais na área central da cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.
- OLIVEIRA, Nathalia C. *Os movimentos dos sem-teto da Grande São Paulo (1995-2009)*. Dissertação de mestrado em Ciência Política. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas: Unicamp, 2010.
- PACHECO, Marcelo Golfetti. *Consciências do direito: um estudo sobre as compreensões da legalidade no contexto do projeto Nova Luz em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Direito. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
- PATERNIANI, Stella Z. *Cultura e política em movimentos sociais da cidade de São Paulo II*. Relatório final de Atividades. Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC/CNPq. Campinas: Unicamp, 2010.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Série Antropologia, nº 130. Brasília: 1992.
- PEIRCE, Charles. *Écrits sur le signe*. Paris: Seuil, 1978.
- PEREIRA, Olivia de Campos Maia. *Lutas urbanas por moradia: o centro de São Paulo*.

- Tese de doutorado. Instituto de Arquitetura e Urbanismo de São Carlos. Universidade de São Paulo: São Carlos, 2012.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo - todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP/Ed. 34, 2003.
- POLLETTA, Francesca. “It was like a fever...” - Narrative and identity in social protest. *Social Problems*, vol. 45, nº 2, Mai/1998.
- \_\_\_\_\_. *It Was Like a Fever – Storytelling in Protest and Politics*. University of Chicago Press, 2006.
- RAMÍREZ, Franklin; WELP, Yanina. “Presentación del dossier: Nuevas instituciones participativas y democráticas em América Latina”. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador, núm. 40, maio/2011.
- RAMOS, Diana Helene. *Todo espaço mal utilizado será ocupado*. Trabalho final de Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Campinas: Unicamp, 2005. Disponível em <http://www.gruporisco.org/memorialfinal.pdf>
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento - política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RAZSA, Maple; KURNIK, Andrej. “The occupy movement in Zizek's hometown: direct democracy and a politics of becoming”. *American Ethnologist*, vol. 39, nº 2, pp. 238-258, 2012.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Other Globalizations*. Série Antropologia – 389. Brasília: UnB, 2006
- ROLDÁN, Arturo Álvarez. “Writing ethnography. Malinowski’s fieldnotes on Baloma”. In: *Social Anthropology*. 10,3; 2002.
- ROLNIK, Raquel; CYMBALISTA, Renato e NAKANO, Kazuo. *Solo urbano e habitação de interesse social: a questão fundiária na política habitacional e urbana do país*. São Paulo: Instituto Pólis, 2002.
- ROS ROSSETTO, R. *Fundo Municipal de Habitação*. São Paulo, Instituto Pólis / PUC-SP, 2003. (Observatório dos Direitos do Cidadão: acompanhamento e análise das políticas públicas da cidade de São Paulo, 15). Disponível em [http://polis.org.br/obras/arquivo\\_129.pdf](http://polis.org.br/obras/arquivo_129.pdf)

- RUI, Taniele. *Corpos abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2012.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1988.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANVITTO, Maria Luiza. *Brutalismo, uma análise compositiva de residências paulistanas entre 1957 e 1971*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PROPAR / UFRGS, 1997.
- SCHUMAKER, Lyn. *Africanizing anthropology : fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2001.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SEVERI, Carlo. “Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna”. *Mana*. 6 (1): 121-155, 2000.
- SILVA, Ana Amélia da (org.). *Moradia e cidadania: um debate em movimento*. Publicações Pólis, nº 20, Instituto Pólis, São Paulo, 1994.
- SOLNIT, Rebecca. *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*. Nova York: Nation Books, 2004.
- STOLZE LIMA, Tânia; GOLDMAN, Marcio. “Prefácio”. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge University Press, 2006.
- TATAGIBA, Luciana. (2009) “Relação entre movimentos sociais e instituições políticas no cenário brasileiro recente - Reflexões em torno de uma agenda preliminar de

- pesquisa” In: Sonia E. Alvarez, Gianpaolo Baiocchi, Agustín Laó-Montes, Jeffrey W. Rubin, and Millie Thayer. *Interrogating the Civil Society Agenda: Social Movements, Civil Society, and Democratic Innovation*. (no prelo)
- \_\_\_\_\_ ; PATERNIANI, Stella Zagatto; TRINDADE, Thiago Aparecido. “Ocupar, reivindicar, participar: sobre o repertório de ação do movimento de moradia de São Paulo”. *Revista Opinião Pública*. nº 18, vol. 2. Campinas: CESOP/Unicamp, nov/2012.
- TURNER, Victor. *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford University Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Schism and Continuity in an African Society: A study of a Ndembu village life*. Manchester University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1988
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *O drama azul: narrativas sobre o sofrimento das vítimas do evento radiológico do Césio-137*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: 2010.
- VILLAÇA, F. *Espaço intraurbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, vol. 54, nº 2, 2011.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ZUKIN, Sharon. “Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder”. In: ARANTES, Antonio Augusto (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, SP: Papyrus, 2000.

### **Referências bibliográficas de sítios *online***

- BUTLER, Judith. (registro de fala) *Composite remarks* – Washington Square Park, 23/10/2011, disponível em: <http://occupywriters.com/works/by-judith-butler>
- BONDUKI, Nabil. “Operação São Vito: uma demolição que é um crime contra São Paulo”. *Carta Capital*. 14/10/2010. Disponível em:

- <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/operacao-sao-vito-uma-demolicao-que-e-um-crime-contrasao-paulo/>
- DONA CIDA. “Eu não quero me matar” (depoimento). Disponível em <http://15osp.org/2011/10/23/eu-nao-queiro-me-matar-%E2%80%93-dona-cida/>, acesso em 06/09/2012
- MARICATO, Hermínia. “Nunca fomos tão participativos”. *Carta Capital*. 26/11/2007. Disponível em [http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna\\_id=3774](http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=3774), acesso em 13/03/2013
- MANOLO (pseudônimo). A “geração Seattle” e a “geração de acampantes”. *PassaPalavra*, 4 de novembro de 2011. Disponível em <http://passapalavra.info/?p=48007>.
- ROLNIK, Raquel. *459 anos: Celebrando a maior crise urbanística da história da cidade de São Paulo*. 25/01/2013. Disponível em: <http://raquelrolnik.wordpress.com/2013/01/25/459-anos-celebrando-a-maior-crise-urbanistica-da-historia-da-cidade-de-sao-paulo/>
- SHAMIR, Rami. “A new way of being”. *Adbusters*. 28 de agosto de 2012, Disponível em <http://www.adbusters.org/magazine/103/a-new-way-of-being.html>
- THOMAZ, Paula. *Eldorado dos Carajás, 15 anos depois*. 21/04/2011. Disponível em: <http://www.mst.org.br/node/11622>
- TIME Magazine. *Person of the year 2011: The Protester*. 2011. Disponível em <http://www.time.com/time/person-of-the-year/2011/>
- UDRY, Charles-André. “EUA: Occupy Wall Street, prenúncio de um “novo bloco social”?”. *PassaPalavra*, 16 de outubro de 2011. Disponível em <http://passapalavra.info/?p=47137>
- VENTURA, Bruna. “Primavera Global”. *Site do IBASE*. 2012. Disponível em <http://www.ibase.br/pt/2012/03/primavera-global/>
- WHITAKER, João. “Uma semana auspiciosa para a gestão de Fernando Haddad”. 29 de março de 2013. Disponível em <http://cidadesparaquem.org/blog/2013/3/29/uma-semana-auspiciosa-para-a-gesto-de-fernando-haddad>
- WHITE, Micah; LASN, Kalle. “Um momento Tahrir em Wall Street”. *Site do Ibase*. 2011.

Disponível em <http://www.ibase.br/pt/2011/09/um-momento-tahrir-em-wall-street/>

## **Documentos**

CARTA ABERTA DA COMUNIDADE MAUÁ. *Em defesa ao Direito à Moradia Digna, manifestamos nossa revolta diante da injusta decisão do Judiciário em despejar todas as famílias moradoras do Edifício Mauá*. São Paulo: abril, 2012.

ESTUDO DE VIABILIDADE. *Revitalização de edifícios para fins habitacionais. Rua Mauá*. São Paulo: Junho/2011. Disponível em:

<https://docs.google.com/document/d/1myUt85QIUnGEoNTbXYyxfEINgLBMHQ2xyL7SAfeyLyA/edit?pli=1>

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. *Declaração da Selva Lacandona*, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sexta declaración de la Selva Lacandona*, 2005.

FÓRUM CENTRO VIVO. *Dossiê-denúncia. Violações dos direitos humanos no centro de São Paulo: propostas e reivindicações para políticas públicas*. São Paulo, 2006.

Disponível em

[http://www.oidc.org.br/oidc/img/img\\_publicacoes/pdf/dossie\\_fcv.pdf](http://www.oidc.org.br/oidc/img/img_publicacoes/pdf/dossie_fcv.pdf)

FRENTE DE LUTA POR MORADIA. *Luta pelo direito à cidade.*, outubro/2008  
Colaboração para a edição: Apoio.

FURQUIM, Rogério. *Relato de um acampado*. Novembro/2011. Disponível em  
<https://ocupasampa.milharal.org/2011/11/06/relato-de-um-acampado/>

MANIFESTO. “PP e Maluf na Secretaria de Habitação e na COHAB, não!”, 2013.

## **Jornais**

Brasil de Fato. “Sem-teto montam acampamento no centro após reintegração de posse”. 02 de fevereiro de 2012. Disponível em <http://www.brasildefato.com.br/node/8735> , acesso em 07/02/2012.

- \_\_\_\_\_. “Entrevista com Gegê, do movimento de moradia”. 8 de abril de 2011. Disponível em <http://www.brasildefato.com.br/node/6053> , acesso em 15/04/2012.
- Folha de São Paulo. “Haddad engaveta plano de Kassab do Projeto Nova Luz em SP”. 24 de janeiro de 2013.
- \_\_\_\_\_. “Pinheirinho 2' mostra lógica mercantil, diz secretária de SP”. 28 de março de 2013.
- Jornal da Central de Movimentos Populares (CMP), 2010.
- Jornal da UMM. “86-88: A hora das ocupações”, agosto de 1994.
- \_\_\_\_\_. “89-92: O avanço dos movimentos populares”, agosto de 1994.
- Rede Brasil Atual. “Ativista do movimento de moradia, Gegê é absolvido após nove anos”. 05 de abril de 2011. Disponível em <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/cidadania/2011/04/apos-8-anos-ativista-do-movimento-de-moradia-gege-e-absolvido>, acesso em 15/04/2012.
- \_\_\_\_\_. “Haddad promete começar em um ano construção de unidades no 'Pinheirinho 2'. 22 de abril de 2013. Disponível em <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/cidades/2013/04/haddad-promete-comecar-em-um-ano-construcao-de-unidades-no-pinheirinho-2>, acesso em 25/04/2013
- \_\_\_\_\_. “Haddad vai a protesto prometer diálogo com sem-teto na construção de 55 mil moradias”. 17 de abril de 2013. Disponível em <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/cidades/2013/04/haddad-vai-a-protesto-prometer-dialogo-com-sem-teto-na-construcao-de-55-mil-moradias>, acesso em 20/04/2013
- O Trecheiro*, nº 187, abril e maio de 2010.

## REFERÊNCIA FILMOGRÁFICA

- Leva (2011), Direção de Juliana Vicente e Luiza Marques. Mais informações em <http://www.levadoc.com.br/>.

## **ANEXOS**



## ANEXO I

### DECLARAÇÃO DA OCUPAÇÃO DA CIDADE DE NOVA IORQUE

Este documento foi aceite pela Assembleia Geral da Cidade de Nova Iorque (NYC) em 29 de setembro, 2011

Ao nos reunirmos em solidariedade para expressar um sentimento de injustiça generalizada, não devemos perder de vista aquilo que nos reuniu. Escrevemos para que todas as pessoas que se sentem prejudicadas pelas forças corporativas do mundo saibam que somos suas aliadas. Unidos como povo, reconhecemos a realidade: que o futuro da raça humana exige a cooperação de seus membros; que nosso sistema deve proteger nossos direitos e que, após a corrupção desse sistema, resta aos indivíduos a proteção de seus próprios direitos e daqueles de seus vizinhos; que um governo democrático deriva seu justo poder do povo, mas as corporações não pedem permissão para extrair riqueza do povo e da Terra; e que nenhuma democracia real é possível quando o processo é determinado pelo poder econômico.

Nós nos aproximamos de vocês num momento em que as corporações, que colocam o lucro antes das pessoas, o interesse próprio antes da justiça, e a opressão antes da igualdade, controlam nosso governo. Nós nos reunimos aqui, pacificamente, em assembleia, como é de direito nosso, para tornar esses fatos públicos.

- Elas (corporações) tomaram nossas casas através de um processo de liquidação ilegal, apesar de que não eram donos da hipoteca original.
- Elas receberam impunemente socorro financeiro tirado dos contribuintes, e continuam dando bônus exorbitantes a seus executivos.
- Elas perpetuaram a desigualdade e a discriminação no local de trabalho, baseados em idade, cor da pele, sexo, identidade de gênero e orientação sexual.
- Elas envenenaram a oferta de comida pela negligência e destruíram a agricultura familiar através do monopólio.
- Elas lucraram com a tortura, o confinamento e o tratamento cruel de incontáveis animais não-humanos, e deliberadamente escondem essas práticas.

- Elas continuamente arrancaram dos empregados o direito de negociar melhores salários e condições de trabalho mais seguras.
- Elas mantiveram os estudantes reféns com dezenas de milhares de dólares em dívidas pela educação, que é, em si mesma, um direito humano.
- Elas consistentemente terceirizaram o trabalho e usaram essa terceirização como alavanca para cortar salários e assistência médica dos trabalhadores.
- Elas influenciaram os tribunais para que tivessem os mesmos direitos que os seres humanos, sem qualquer das culpabilidades ou responsabilidades.
- Elas gastaram milhões de dólares com equipes de advogados para encontrar formas de escapar de seus contratos de seguros de saúde.
- Elas venderam nossa privacidade como se fosse mercadoria.
- Elas usaram o exército e a polícia para impedir a liberdade de imprensa.
- Elas deliberadamente se recusaram a recolher produtos danificados que ameaçavam as vidas das pessoas, tudo em nome do lucro.
- Elas determinaram a política econômica, apesar dos fracassos catastróficos que essas políticas produziram e continuam a produzir.
- Elas doaram enormes quantidades de dinheiro a políticos cuja obrigação era regulá-las.
- Elas continuam a bloquear formas alternativas de energia para nos manter dependentes do petróleo.
- Elas continuam a bloquear formas genéricas de remédios que poderiam salvar vidas das pessoas para proteger investimentos que já deram lucros substanciais.
- Elas deliberadamente esconderam vazamentos de petróleo, acidentes, arquivos falsificados e ingredientes inativos, tudo na busca do lucro.
- Elas deliberadamente mantiveram as pessoas mal informadas e medrosas através de seu controle da mídia.
- Elas aceitaram contratos privados para assassinar prisioneiros mesmo quando confrontadas com dúvidas sérias acerca de sua culpa.
- Elas perpetuaram o colonialismo dentro e fora do país.
- Elas participaram da tortura e do assassinato de civis inocentes em outros países.
- Elas continuam a criar armas de destruição em massa para receber contratos do governo.\*

Para os povos do mundo, Nós, a Assembleia Geral de Nova Iorque que ocupa Wall Street na Liberty Square (Praça da Liberdade), incentivamos todos a fazer valer o seu poder.

Exerçam o seu direito de se reunirem pacificamente; ocupem os espaços públicos; criem um processo para lidar com os problemas que enfrentamos; e gerem soluções acessíveis a todos. A todas as comunidades que formem grupos e ajam no espírito da democracia direta, nós oferecemos apoio, documentação e todos os recursos que temos. Juntem-se a nós e façam com que suas vozes sejam ouvidas!

\*Esta enumeração de agravos não é fechada nem está completa.

Tradução de Idelber Avelar

Editada e Revisada por Beatriz Schiller e Ryan Green



## ANEXO II

Casos discutidos em grupo no primeiro encontro do I Curso de Formação, no dia 02/06/2012, no Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, em São Paulo

### 1º Caso

A prefeitura de *Chimboquinha do Oeste* vai fazer uma obra de ampliação da avenida perimetral da cidade e construção de uma área verde margeando a avenida que fica em um fundo de vale e, para isso, terá de demolir algumas casas que estão no caminho.

José, Gilberto, Elisabeth e Alonso moram no assentamento *França 98*, localizado em um terreno ocupado durante a Copa de 1998, mas não possuem documento do imóvel. A prefeitura já começou a demolir as casas do assentamento, deixando algumas famílias desabrigadas. Durante a remoção dessas famílias, o comandante da operação se exaltou e retirou à força alguns dos moradores, sem permitir que eles retornassem para buscar seus objetos pessoais. Esses moradores estão temporariamente se hospedando na casa de Gilberto e na Capelinha do Céu, igreja próxima da avenida perimetral. A desapropriação está na fase de fixar indenização, que será paga apenas ao proprietário do terreno, Sr. Bufunfa, que já está negociando o preço da terra no processo de desapropriação. Os moradores sempre pagaram água e luz, desde 1998, quando ocuparam o terreno que estava abandonado e construíram suas casas, achando que estavam seguros depois de tanto tempo.

Os moradores estão preocupados: será que terão de desocupar suas casas? A Prefeitura é a única a desrespeitar o direito à moradia digna nessa história? O que eles podem fazer?

### 2º Caso

Mariana, Fabiana, Juliana, Luiz, Carolina, Ricardo e César moram em um cortiço no centro da cidade de *Chimboquinha do Oeste*. O bairro possui inúmeras casas antigas, algumas abandonadas há anos. No bairro há a Associação de Moradores da Rua da Esperança, entidade que representa os moradores dessa rua, da qual Juliana faz parte. Há muito tempo a associação luta para que a Prefeitura canalize o córrego, que sempre alaga

em época de chuvas, e construa uma praça nas redondezas, pois praticamente não há espaço de lazer no bairro. Alguns moradores da rua não estão felizes com a presença do cortiço onde moram Mariana e os demais, e fizeram denúncias na Prefeitura sobre as condições do imóvel. Agora que o sonho estava prestes a ser realizado, os moradores receberam uma notificação da Prefeitura, informando que interditará o imóvel, e que todos teriam de sair. Para piorar a situação, Mariana ficou sabendo que João Romão, o administrador do cortiço, já fez acordo com a dona do imóvel, a Sra. Gananciata, para que o imóvel seja desocupado até o final do mês, mas João Romão continua alugando quartos e cobrando aluguéis sem dar recibo.

Os moradores estão preocupados: será que terão de desocupar suas casas? A Prefeitura é a única a desrespeitar o direito à moradia digna nessa história? O que eles podem fazer?

### **3º Caso**

A Prefeitura de *Chimboquinha do Oeste* iniciou processo de desapropriação do prédio São Pedro, construção muito antiga, para iniciar empreendimento destinado a Habitação de Interesse Social. No primeiro projeto apresentado pela Prefeitura, havia plano de que as famílias moradoras do São Pedro fossem removidas e recebessem um auxílio mensal durante a demolição e construção das habitações de interesse social. Logo após a demolição, entretanto, o projeto foi modificado, e ao invés de iniciar a construção das habitações populares, a Prefeitura anunciou que construiria um grande centro cultural no lugar, e que as famílias que haviam sido removidas seriam remanejadas para o Estrela Guia, bairro mais distante da cidade. Em seguida a esse acontecimento, foi aprovado na Câmara de vereadores o novo orçamento do município, com restrição de 40% das verbas antes destinadas para o pagamento de auxílio mensal a desabrigados.

Os moradores estão preocupados: será que terão de desocupar suas casas? A Prefeitura é a única a desrespeitar o direito à moradia digna nessa história? O que eles podem fazer?

### ANEXO III

#### Carta Aberta da Comunidade Mauá

CARTA ABERTA DA COMUNIDADE MAUÁ

São Paulo, abril de 2012

**Em defesa ao Direito à Moradia Digna, manifestamos nossa revolta diante da injusta decisão do Judiciário em despejar todas as famílias moradoras do Edifício Mauá.**

Cientes do nosso papel de agentes de transformação social, em março de 2007, diante da omissão do poder público em aplicar os direitos mais básicos do homem e da mulher, ocupamos pacificamente o Edifício n. 360 da Rua Mauá, abandonado há 17 anos. Em um longo processo de auto-organização popular, conseguimos devolver a este prédio sua real função - a *função social* da propriedade.

Hoje somos 237 famílias trabalhadoras que exercem suas atividades e desenvolvem suas vidas na região da Luz. Nossos filhos, que somam cerca de 180 crianças, estudam em escolas e creches do entorno. Realizamos os principais serviços para o bom funcionamento do centro. É no centro de São Paulo, mais precisamente, na região da Luz, onde geramos renda e estreitamos nossos laços afetivos com a cidade. A ocupação Mauá hoje é sinônimo de Vida. Vida esta que abraça e convida a todos, sem distinção, a participarem de suas atividades. Somam-se vários eventos culturais e educacionais em nossa moradia. Nossa experiência na inclusão social orienta e estimula a criação de diversos documentários e teses acadêmicas. Com dedicação e carinho, o prédio que estava abandonado de vida, hoje move e comove os que circulam pelo centro. Somos, hoje, protagonistas da história do Edifício Mauá.

Integrados à Luz, afirmamos nosso dever cidadão de participar das tomadas de decisão da região, acolhendo em nossas dependências reuniões de bairro e participando do Conselho Gestor da ZEIS 3. Organizados, conseguimos evitar a demolição do Edifício Mauá prevista

no contraditório Projeto Nova Luz. Contamos ainda com um estudo técnico e econômico que demonstra a viabilidade de transformar o Edifício Mauá em habitação de interesse social, o qual foi aceito pelo poder público. Nossa ativa participação política possibilitou o constante diálogo e o apoio de vizinhos e comerciantes. Unidos pelo desejo de justiça, hoje trabalhamos juntos na construção de um bairro - e porque não? - de um mundo mais humano.

Nas vésperas do quinto aniversário da ocupação, o Poder Judiciário, ignorando os direitos fundamentais à moradia e à função social da propriedade, sem que os moradores pudessem ser ouvidos, deferiu uma ordem de reintegração de posse (**processo nº 583.00.2012.127245-0/0**) em favor de quem abandonou o imóvel por mais de vinte anos e acumulou uma gigantesca dívida de IPTU desde 1973 somando quase R\$ 2,5 milhões. Ao fazê-lo, privilegia a especulação imobiliária e aqueles que ignoram suas obrigações sociais em detrimento de um centro de vida e cultura. Somente com as 237 famílias é que o espaço recebeu o uso a que é constitucionalmente pretendido e protegido por nosso Estado Democrático de Direito.

A especulação imobiliária não pode justificar que o centro de São Paulo seja palco de injustiças, violências e despejos e que seus trabalhadores sejam privados do acesso à moradia e lançados à miséria. Não mediremos esforços na concretização de nossos direitos: daqui não sairemos e aqui construiremos nosso futuro.

Não queremos, não podemos e não devemos continuar sofrendo. Que as atrocidades praticadas pelo poder público em Pinheirinho não se tornem cenas do nosso cotidiano. Que a força e coragem dos moradores de Pinheirinho nos sirvam de exemplo.

**Todos aqueles que almejam um mundo mais humano, juntem-se a nossa luta.**

Indignados, manifestem-se:

**Nenhuma Moradia a menos! Nenhum direito a menos!**

**MSTC** - Movimento dos Sem-Teto do Centro

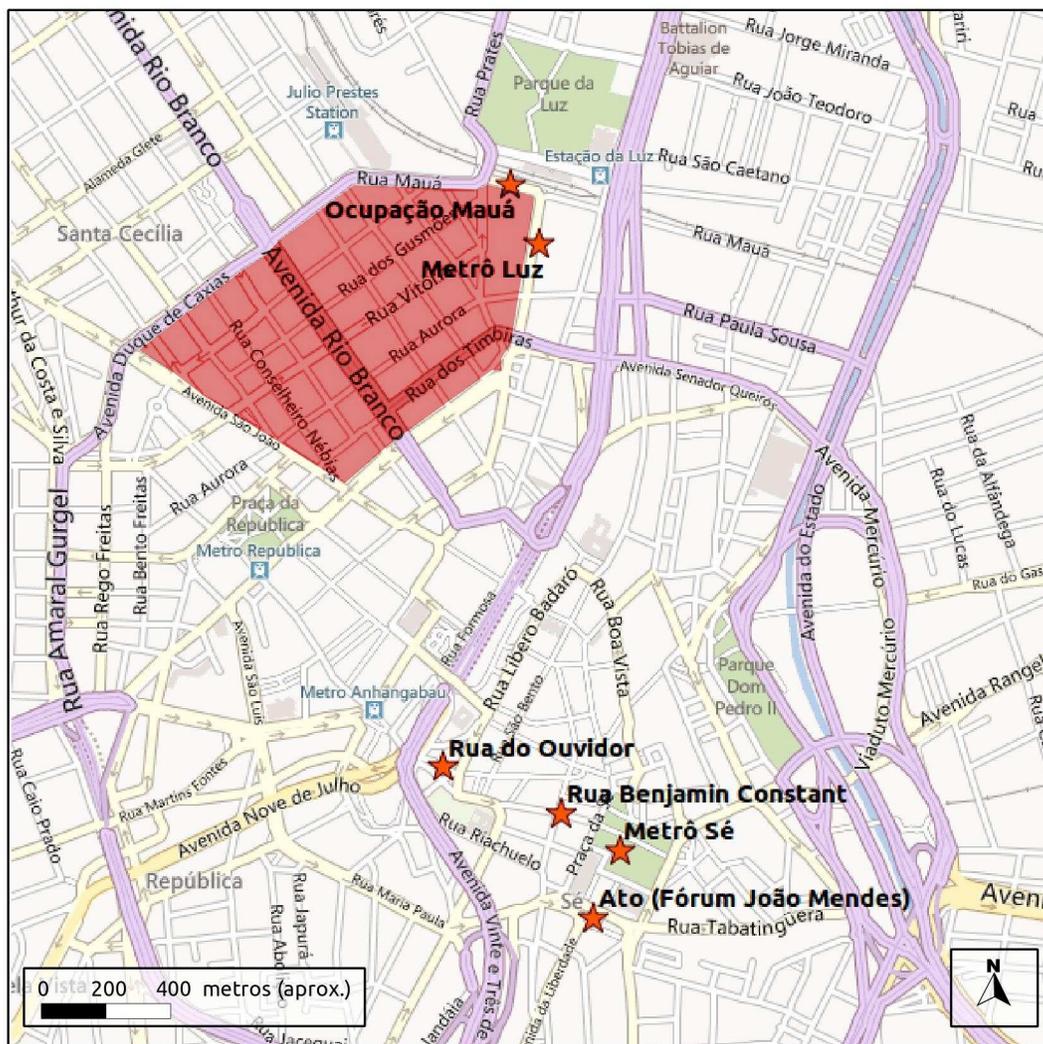
**MMRC** - Movimento de Moradia da Região Centro

**ASTC** - Associação Sem-Teto do Centro



## ANEXO IV

Sobreposição dos mapas utilizados na dissertação.



Mapa elaborado no QuantumGIS sobre imagem de fundo do Bing Road layer.

