Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Micaela Altamirano

SENTIDOS DA DIVERSIDADE EM SÃO PAULO E LISBOA: PATRIMÔNIOS E ALTERIDADES NOS CENTROS URBANOS

fevereiro de 2024

SENTIDOS DA DIVERSIDADE EM SÃO PAULO E LISBOA:
PATRIMÔNIOS E ALTERIDADES NOS CENTROS URBANOS

Micaela Altamirano

UMinho | 2024

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Micaela Altamirano

SENTIDOS DA DIVERSIDADE EM SÃO PAULO E LISBOA: PATRIMÔNIOS E ALTERIDADES NOS CENTROS URBANOS

Tese de Doutoramento
Doutoramento em Estudos Culturais

Trabalho efetuado sob a orientação do
Prof. Dr. Moisés Adão de Lemos Martins (UMinho)
e da
Profª. Drª. Ana Claudia Mei Alves de Oliveira (PUC-SP)

fevereiro de 2024

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual
CC BY-NC-SA

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

AGRADECIMENTOS

A tessitura desta tese foi impactada por diversas rupturas no plano coletivo que geraram abalos intensos no plano e pessoal e exigiram que eu me reinventasse incansáveis vezes como pesquisadora. A superação desse complexo processo só foi possível pela presença das pessoas que caminharam comigo.

Agradeço à minha orientadora Professora Ana Claudia de Oliveira por confiar do começo ao fim nas minhas escolhas e no meu trabalho, pela escuta aberta e vigilante, pelas trocas horizontais e por me encorajar a mergulhar no risco para ver emergirem novas descobertas. Agradeço ao meu orientador, Professor Moisés Lemos Martins, por ser para mim um porto seguro no desconhecido, por toda a generosidade na condução de tudo o que envolveu a vida acadêmica e a vida imigrante, por ser um mestre e um amigo.

Agradeço aos professores e amigos Alexandre Bueno e Eric Landowski, do Centro de Pesquisas Sociossemióticas (CPS), por me ajudarem a manter o olhar comprometido sobre a pesquisa e pela admiração que me inspiram no percurso acadêmico.

Agradeço ao Caio Luiz, a pessoa que muitas vezes me carregou no colo para que pudéssemos continuar andando e que aceitou assumir todos os riscos para que eu me construísse enquanto pesquisadora e chegasse ao fim dessa jornada. Agradeço aos meus pais, Gilmar e Elisabeth Altamirano, e à minha irmã, Talitha Altamirano, por me acolherem incondicionalmente e jamais deixarem de acreditar em mim.

Agradeço ao Pedro Ribeiro e às "doutorandas lindas", Milene Figueiredo e Lídia Carvalhaes, brilhantes futuro doutor e futuras doutoras, que desde o primeiro dia me fizeram sentir que eu nunca caminharia sozinha dentro da UMinho e seguiram me dando a certeza que essa premissa valeria para a vida fora de lá. Agradeço às colegas e aos colegas da turma de Estudos Culturais, por serem pessoas tão parceiras, por me fazerem sentir em casa e por confiarem no meu trabalho na representação da turma.

Agradeço a todas as pesquisadoras que vieram antes de mim, que enfrentaram condições mais precárias de pesquisa do que eu enfrentei, que abriram os caminhos para que eu pudesse estar aqui hoje e para que outras mulheres possam futuramente afirmar seu lugar na produção de conhecimento socialmente comprometido dentro do espaço institucional. Que o material aqui produzido possa ser fonte para outras de nós que queiram derrubar barreiras e transformar um pouco o mundo.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

SENTIDOS DA DIVERSIDADE EM SÃO PAULO E LISBOA: PATRIMÔNIOS E ALTERIDADES NOS CENTROS URBANOS

RESUMO

Esta pesquisa investiga quais os sentidos produzidos pelos patrimônios culturais edificados que compõem o espaço urbano das regiões centrais de Lisboa e São Paulo onde se observa a presença contínua de grupos sociais minorizados que ali desenvolvem suas práticas de vida e deixam suas marcas e em que medida tais práticas participam da produção de sentido desses locais a ponto de inscreverem novas camadas de memória no espaço público e desestabilizarem as narrativas identitárias dominantes. Para isso, desenvolvemos um estudo comparativo sobre pontos de visibilidade dos patrimônios culturais materiais/imóveis presentes nos espaços públicos destas cidades, com uma abordagem à luz da teoria semiótica greimasiana e seus desdobramentos, em articulação com os conceitos dos Estudos Culturais. Desta forma, buscamos identificar traços identitários e narrativas presentes ou ausentes que representam ou não as populações e as práticas de vida que habitam esses espaços a fim de compreender de que modo esses patrimônios se colocam em interação com esses grupos e em que medida são ressemantizados no tempo presente. Para tanto, perseguimos a hipótese central de que os patrimônios culturais que habitam espaços públicos dessas áreas não acompanham o atual apelo global à diversidade cultural e, ao contrário, traduzem identidades dominantes que mobilizam diversas formas de colonialidade e produzem semioticamente diferenças que atuam na manutenção da exclusão ou invisibilização das populações politicamente minorizadas. O estudo está dividido em duas partes: a análise dos discursos e eventos que atuam historicamente na construção de uma identidade dominante que permanece presentificada nos patrimônios das duas cidades; a identificação e análise a partir da presença da pesquisadora nos locais que compõem o *corpus*, inseridos em seus centros históricos e áreas contíguas, onde se observa a presença de grupos sociais minorizados que estabelecem relações com esses patrimônios. Os resultados mostram que, embora a reafirmação das identidades dominantes persista na paisagem de ambas as cidades, a insistente presença desses grupos e suas práticas de vida inserem descontinuidades na lógica dominante do espaço urbano e criam ali formas de política prefigurativa, revelando caminhos para a produção de um patrimônio ambiental urbano mais alinhado com a realidade social das capitais contemporâneas.

Palavras-chave: Estudos Culturais; Identidades e alteridades; Patrimônio cultural urbano; Semiótica greimasiana.

MEANINGS OF DIVERSITY IN SÃO PAULO AND LISBON: HERITAGE AND ALTERITY MODES IN URBAN CENTERS

ABSTRACT

The present study delves into the meanings produced by the cultural heritage buildings that make up the urban landscape of central Lisbon and São Paulo, where the ongoing presence of minoritized social groups and their everyday life habits leave imprints. It also investigates to what extent these practices contribute to shaping the production of meaning of these places to the brink of adding new layers of memory to public spaces and challenging prevailing identity narratives.

To this end, we conducted a comparative study on the visibility points of material/immovable cultural heritage assets in the public spaces of these cities, with an approach in the light of Greimasian semiotic theory and its developments, in dialogue with the concepts of Cultural Studies. In this way, we intended to identify identity aspects and present or absent narratives that represent or not the populations and ways of life that inhabit these spaces in order to understand how these heritage assets interact with these groups and to what degree they go through a resemantization process at the present time.

Moreover, we pursued the central hypothesis that the cultural heritage assets that occupy public spaces in these areas are not in sync with the current global appeal for cultural diversity and, on the contrary, translate dominant identities that mobilize different forms of coloniality and semiotically produce differences that are put into effect to preserve the exclusion or to make politically minoritized groups invisible. The study is divided into two parts: the analysis of discourses and events that historically play a part in the construction of a dominant identity that remains noticeable in the heritage of the two cities; the identification and analysis based on the researcher's presence in the places that constitute the corpus, in their historical centers and adjoining areas, where the presence of minoritized social groups that establish relationships with these heritages assets is observed. The results show that, although the reaffirmation of dominant identities persists in the landscape of both cities, the resolute presence of these groups and their life practices provide discontinuities in the dominant logic of urban space and create modes of prefigurative politics there, revealing ways to produce an urban environmental heritage more aligned with the social reality of the contemporary capitals.

Keywords: Cultural Studies; Greimasian Semiotics; Identities and alterity; Urban cultural heritage.

Sumário

Considerações iniciais **1**

I. Um percurso de vida, um percurso teórico 1

II. Os caminhos da pesquisa pelas cidades 7

PARTE I: Identidades edificadas sobre o território colonial em São Paulo e Lisboa **18**

1. Interações teóricas 18

1.1 A Semiótica francesa e os Estudos Culturais: diálogos possíveis? 18

1.2 Sentidos do patrimônio cultural urbano 28

1.3 A diversidade vive na metrópole? 37

1.4 A produção semiótica da diferença 57

2. O *nós* da herança colonial 68

2.1 O império da harmonia racial 68

2.2 Os guardiões da paulistanidade em São Paulo 87

2.3 Os embaixadores do lusotropicalismo em Lisboa 108

PARTE II: Alteridades em emergência nas metrópoles (des)coloniais **125**

Introdução: a cidade no centro da investigação **125**

3. São Paulo: os abismos (de sentido) da capital desigual 136

3.1 Praça Princesa Isabel: paz sem voz, é medo 136

3.2 Largo da Memória: o palco invisível 159

3.3 Cruzamento da avenida Ipiranga com a avenida São João: o grito abafado no coração da cidade 183

4. Lisboa: sob o tapete do circuito turístico 211

4.1 Praça Martim Moniz e Rua do Benformoso: a manutenção da muralha 211

4.2 Largo São Domingos: o outro e o outro do outro 237

4.3 Calçada da Glória: do anonimato ao estrelato 256

Novas camadas de sentido: o patrimônio das cidades contemporâneas são os *outros* **274**

Considerações finais **297**

Referências **306**

Índice de Figuras

Figura 1 40
Figura 2 41
Figura 3 44
Figura 4 45
Figura 5 46
Figura 6 50
Figura 7 51
Figura 8 54
Figura 9 55
Figura 10 65
Figura 11 66
Figura 12 73
Figura 13 76
Figura 14 91
Figura 15 94
Figuras 16, 17, 18 e 19 95
Figura 20 98
Figuras 21 e 22 99
Figuras 23 e 24 100
Figuras 25 e 26 103
Figura 27 107
Figura 28 112
Figuras 29 e 30 113
Figuras 31 e 32 114
Figura 33 115
Figura 34 116
Figuras 35 e 36 118
Figuras 37 e 38 119
Figuras 39 e 40 138
Figuras 41 e 42 139
Figura 43 142

Figura 44 149
Figura 45 150
Figura 46 151
Figura 47 152
Figura 48 153
Figura 49 154
Figura 50 155
Figuras 51 e 52 156
Figura 53 158
Figuras 54 e 55 162
Figura 56 163
Figura 57 164
Figura 58 164
Figuras 59 e 60 167
Figura 61 168
Figura 62 173
Figuras 63 e 64 174
Figuras 65 e 66 174
Figura 67 176
Figura 68 177
Figura 69 180
Figuras 70, 71 e 72 181
Figuras 73 e 74 182
Figura 75 185
Figuras 76 e 77 190
Figuras 78 e 79 191
Figura 80 192
Figuras 81 e 82 194
Figuras 83 e 84 195
Figura 85 198
Figura 86 199
Figura 87 200

Figura 88 202
Figura 89 203
Figura 90 206
Figura 91 208
Figura 92 213
Figura 93 217
Figura 94 218
Figura 95 219
Figura 96 220
Figura 97 221
Figura 98 222
Figura 99 223
Figura 100 224
Figura 101 225
Figuras 102 e 103 227
Figuras 104 e 105 228
Figuras 106 e 107 229
Figura 108 232
Figura 109 233
Figura 110 236
Figura 111 238
Figura 112 239
Figura 113 241
Figura 114 241
Figura 115 243
Figura 116 246
Figura 117 247
Figura 118 249
Figura 119 249
Figura 120 250
Figuras 121 e 122 252
Figura 123 253

Figura 124 257
Figura 125 258
Figura 126 258
Figura 127 259
Figura 128 262
Figura 129 264
Figuras 130, 131, 132 e 133 266
Figuras 134, 135, 136 e 137 267
Figuras 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146 e 147 270
Figuras 148, 149, 150 e 151 272
Figura 152 278
Figura 153 278
Figura 154 282
Figura 155 282
Figura 156 284
Figuras 157, 158 e 159 286
Figura 160 288
Figuras 161 e 162 290
Figura 163 291
Figuras 164 e 165 293

Índice de Mapas

Mapa 1 9
Mapas 2 e 3 10
Mapa 4 11
Mapa 5 97
Mapa 6 121
Mapa 7 146
Mapa 8 169
Mapa 9 188
Mapa 10 234
Mapa 11 250
Mapa 12 271

Se o mundo ficar pesado
Eu vou pedir emprestado
A palavra poesia

Se o mundo emburrecer
Eu vou rezar pra chover
Palavra sabedoria

Se o mundo andar pra trás
Vou escrever num cartaz
A palavra rebeldia

Se a gente desanimar
Eu vou colher no pomar
A palavra teimosia

Se acontecer afinal
De entrar em nosso quintal
A palavra tirania

Pegue o tambor e o ganzá
Vamos pra rua gritar
A palavra utopia

Jonathan Silva (2018)

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Finance Code 001.

Número de processo 142258/2019-9

Considerações iniciais

I. Um percurso de vida, um percurso teórico

Como qualquer outra pessoa doutoranda poderia afirmar, esta tese é o resultado não de um percurso de pesquisa, mas de uma trajetória de vida. No texto escrito para as Considerações Iniciais da minha dissertação *A pixação na paisagem de São Paulo: o risco como construção do sentido da vida urbana*, defendida em 2018, também pela PUC-SP, contei um pouco da história da minha infância do início da minha atuação profissional, quais questionamentos atravessaram aquela etapa do meu percurso e quais elementos ou fenômenos despertaram meu interesse e certo fascínio pela pixação de São Paulo. Um roteiro que até aquele momento havia englobado a cozedura da dissertação, bem como a produção de artigos, a apresentação de palestras e ações no campo cultural, de ativismo pela defesa do reconhecimento da pixação enquanto cultura urbana legítima e original da capital paulista. O que irei expor brevemente nas linhas que se seguem é a continuação daquele percurso desde 2019, incluindo e chamando a atenção para alguns contornos inesperados.

A pesquisa do mestrado foi realizada sob orientação da Profa. Dra. Ana Claudia de Oliveira – quem também compartilha a orientação da presente investigação –, responsável por orientar o meu mergulho na teoria semiótica francesa de A. J. Greimas e seus desdobramentos na sociossemiótica de Eric Landowski e, assim, me conduzir a consolidar esta linha teórica como a base dos meus estudos acadêmicos até hoje. A semiótica de Greimas se mostrou não somente uma escolha coerente com meus interesses dentro da academia, mas se revelou como um posicionamento político, uma vez que me possibilitou abraçar uma teoria que permitia eu *ver melhor* meus objetos de estudo sem que apenas reproduzisse um olhar lançado por seus teóricos ao momento passado, mas concedendo que eu assumisse a coautoria na construção contínua da teoria na sua articulação com o período presente. Isso porque, como assinalou Fiorin (2002)

> O fazer teórico da semiótica francesa, como aliás de qualquer domínio do conhecimento é aspectualizado imperfectivamente, o que significa que não constitui ela uma teoria pronta e acabada, mas um projeto, um percurso. Não está *facta*, mas *in fieri*. Por isso, a todo o momento, está repensando-se, modificando-se, refazendo-se, corrigindo-se. (p. 131)

Uma das confirmações da relevância dessa escolha veio em 2019, quando a dissertação recebeu o *Prêmio Compós de Teses e Dissertações Eduardo Peñuela* na categoria melhor pesquisa de mestrado

do ano pela Compós – Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Esse fato, paralelo ao meu envolvimento com as atividades do Centro de Pesquisas Sociossemióticas (CPS|PUC-SP), despertou meu interesse em dar continuidade ao estudo da produção de sentidos nas cidades e confirmou minha percepção de que se intensificavam no meio acadêmico os movimentos de afirmação da importância do desenvolvimento de pesquisas com maior impacto social. Sendo assim, optei por dar início ao curso do doutorado no Brasil ou doutoramento, como é nomeado em Portugal.

Iniciei concretamente a pesquisa, objeto da presente tese em 2019, poucos meses antes do planeta viver a ameaça global da pandemia do surto da Covid-19. Desta forma, não é exagero falar que a investigação foi pensada e começou a ser desenvolvida em um outro mundo, que hoje sinto segurança em dizer que findou, mas deixou sua herança e suas marcas para nos desafiar a avançar na direção da construção de novas formas de existir e nos organizar socialmente. A experiência do confinamento, de olhar a cidade pelas janelas físicas ou virtuais e ver os espaços públicos praticamente desertos, de perceber as transformações das paisagens e das dinâmicas urbanas como consequência dos impactos econômicos e sociais que a emergência da pandemia trouxe, foram pontos que irrecusavelmente desestabilizaram uma pesquisa que tem como uma de suas bases a vivência corpo-a-corpo no meio urbano. Um estudo que se viu forçado a inúmeras alterações, adaptações, mudanças de rota e cortes ao longo de todo o seu processo. Se estes são movimentos naturais de um trajeto de longos quatro anos, neste caso foram brutalmente intensificados pela singularidade e dimensão do evento.

Não menos relevante foi a vivência dessa pesquisadora enquanto sujeito. Ou seja, viver o medo da ameaça da perda todos os dias durante quase metade do período de desenvolvimento da tese, viver o luto repentino da ausência de pessoas com quem se partilhou momentos marcantes de vida, sustentar a saúde física e mental – no meu caso, com reconhecidos privilégios – dia após dia diante de notícias trágicas em um país sob a gestão de um governo que contribuiu para a intensificação das inseguranças e da tragédia experimentadas em um momento de crise tão profunda... isso tudo atravessou e impactou a cosedura desta pesquisa. Todas estas situações enfrentadas ao mesmo tempo em que se agravava um cenário de precarização da ciência no Brasil, configurando uma conjuntura em que a bolsa científica que sustentou o progresso desta investigação não havia passado por qualquer reajuste há pelo menos seis anos antes de seu início e assim permaneceu até dois meses de sua conclusão. Acrescenta-se a isso uma condição que não contempla qualquer tipo de direito trabalhista, aspecto especialmente considerável em meio a uma emergência sanitária. Dessa forma, os sonhos e ambições traçados no começo deste percurso de doutoramento foram sendo agressivamente readequados a uma realidade de

perdas e faltas que necessitam ser explicitadas nesta introdução por uma pesquisadora que tem a convicção de que fazer ciência é fazer política e contribuir ativamente para a transformação social. Se mostra também necessário evidenciar tais condições para situar as expectativas das pessoas leitoras sobre o conteúdo desta tese.

Colocado esse inesperado ponto de partida, seguimos para o contexto em que nasce um estudo declaradamente baseado na persistência e na resistência dessa pesquisadora. O interesse por um exame centrado no *urbano* se desdobra desde o momento que a investigação desenvolvida durante o mestrado despertou a urgência em mobilizar a questão da produção de sentidos no espaço público das cidades com a complexa profundidade que o tema demanda, atentando, claro, para as implicações sociais e para a necropolítica – convocando aqui Achille Mbembe – nele articulada. O estudo tratou do movimento da pixação de São Paulo – que adota a letra *x* na grafia da palavra, como afirmação da identidade de um grupo social – analisando-o enquanto voz de alteridade que passa a compor o enunciado da cidade, sendo esse um espaço historicamente configurado a partir de escolhas das classes dominantes, as quais traduzem valores segregacionistas.

A pixação em São Paulo se apresenta como uma prática criadora de sentido empreendida por sujeitos advindos majoritariamente de bairros periféricos e municípios da Região Metropolitana, por meio de uma interação arriscada com a própria materialidade do espaço urbano, traduzida em marcas visuais da trajetória de suas vidas vividas no risco. Risco esse que não é somente o de escalar um prédio sem o uso de equipamentos de segurança ou o de desafiar a polícia e os autoproclamados "justiceiros" da sociedade civil, mas o próprio perigo de ser um jovem a viver em regiões da cidade com pouca estrutura e muita violência – os mesmos territórios que foram mais atingidos pela letalidade da Covid-19 no cenário pandêmico – e de circular em áreas que são hostis a sua presença. Os pixos surgem como manifestações desenhadas com letras de formatos angulares e traços verticalmente alongados, geralmente com uso de tintas de uma única cor – predominantemente o preto – as quais configuram assinaturas elaboradas com uma grafia original, ocupam os topos dos altos edifícios e os muros dos caminhos percorridos por seus autores na urbe. Essas marcas passam a compor a paisagem da cidade, levando as pessoas que pixam a assumirem um papel na construção identitária de São Paulo – ainda que à revelia do controle do poder público e da população em geral.

Ao constatar que a prática da pixação, com suas marcas visuais, é um dos modos de se conclamar a participação – ou a visibilização da participação – de *outros* grupos na construção identitária da cidade, uma vez que a sociedade e o Estado empreendem intensos esforços para eliminar sua

existência – e, ocasionalmente, a de seus autores –, nos perguntamos que tipo de iniciativas têm sido organizadas para garantir que o envolvimento de populações minorizadas seja reconhecido e legitimado, ao passo que não se deseja que esses grupos intervenham no espaço público de forma ilegal. Em outros termos, algo está sendo feito para reparar o ocultamento dessas ditas *outras* identidades na edificação de sentidos da cidade e inscrever ou preservar sua memória nos espaços públicos, principalmente ao considerar que a população marginalizada e as minorias políticas são, na verdade, a maioria numérica nessa metrópole?

Motivada por esses questionamentos concluí que os encaminhamentos da investigação de doutorado seguiriam rumos um pouco diferentes da pesquisa desenvolvida no mestrado. Não nos interessava mais enxergar somente os modos como as alteridades se inscrevem transgressivamente na cidade, como no caso da pixação, mas voltar nossa atenção para a interação entre as diversas identidades marcadas no espaço público, tanto dominantes quanto marginalizadas, do aspecto como elas se fazem presentes e ausentes ou ainda se são preservadas ou apagadas dos percursos citadinos no cotidiano da cidade. Assim, propomos observar de que maneira o espaço da cidade traduz a forma como as escolhas de destinadores públicos e privados atuam para incentivar ou reprimir ou até impossibilitar, fomentar, esvaziar e criar ou anular condições para que as mais distintas identidades assumam definitivamente sua participação na construção identitária e da memória dos territórios das cidades. Uma tentativa de *desenganche epistemológico* no sentido que propôs a teórica feminista Ochy Curiel (2013, citado por Curiel, 2019, p. 47), em que procuramos desvelar as formas, maneiras, estratégias e discursos que definem certos grupos sociais como *outros* e *outras* a partir de lugares de poder e dominação e, assim, nos utilizamos de categorias ocidentais para reelaborar novos conceitos não hegemônicos que abrem possibilidades de interpretações *outras* (Curiel, 2019, p. 48).

Ao delinear o enfoque do projeto de investigação, considerando as ambições de uma pesquisa de doutorado, optamos por expandir o olhar para contextos além da cidade de São Paulo. Isso porque, ao mesmo tempo que o cenário até aqui exposto vinha despertando reflexões que convergiam para a elaboração do projeto de pesquisa, discursos sobre a abertura ao *outro* ecoavam do outro lado do Atlântico, em um território que carrega íntimas conexões históricas com a formação das sociedades brasileiras. Em tempos de ascensão de políticas anti-imigração na Europa e da instauração do Brexit, Portugal figurava em 2019 como a "luz de esperança para a Europa" (The Editorial Board, 2019), segundo artigo divulgado no portal do Financial Times. Naquele ano, um editorial havia sido publicado no mesmo portal, destacando a paz social percebida no país em meio a uma era de políticas cada vez

mais discordantes, de modo que a postura aberta em relação aos estrangeiros e uma sociedade livre de divisões criadas pelo populismo, nacionalismo e atitude anti-imigrantista o tornariam uma espécie de "paraíso da imigração" (Wise, 2019).

Tais discursos capturaram a atenção dessa pesquisadora e convergiram com o interesse da pesquisa. Essa anunciada abertura de Portugal em relação ao *outro* – no caso europeu, o imigrante ocupa a categoria de alteridade que ganha maior relevo no cenário contemporâneo – inseria o país no centro de interesse desta investigação. Estariam os espaços públicos das cidades portuguesas traduzindo essa abertura ao *outro*? Estariam essas alteridades representadas ou de algum modo acolhidas no patrimônio urbano e na memória das cidades portuguesas?

Ainda segundo informações do Financial Times (Wise, 2019), Portugal vinha sustentando nos dois anos anteriores uma taxa de crescimento acima da média da zona do Euro: em 2018 contabilizava quase meio milhão de residentes estrangeiros, com um aumento de 93 mil pessoas em relação aos números de 2017. A comunidade brasileira ganhava destaque como a mais representativa destes resultados: a quantidade de cidadãs e cidadãos brasileiros residindo em Portugal experimentou uma alta de 23% em 2018 no comparativo com o ano anterior, configurando uma onda migratória caracterizada por grande variedade e heterogeneidade de pessoas, se apresentando como a mais diversa de todos os fluxos oriundos do Brasil para Portugal nas últimas décadas (Fernandes et al., 2021). Consequentemente, um estudo comparativo se mostrava ainda mais relevante ao considerar que teríamos a possibilidade de observar quais categorias identitárias emergiram na interação cotidiana de diferentes extratos da população brasileira ao habitarem e se inserirem no contexto das cidades portuguesas.

Foi perseguindo esses indícios que vislumbramos Lisboa como *corpus* representativo da presente investigação. A cidade ocupa a posição histórica de principal polo de atração de imigrantes do país, concentrando no concelho mais de 107 mil estrangeiros residentes (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras [SEF], 2021). Sendo assim, a questão da diversidade – conceito sobre o qual nos debruçaremos mais adiante – faz parte da dinâmica da capital portuguesa e atualmente observa-se sua crescente integração nos documentos de estratégia urbana e na ação política municipal nos últimos anos, como explicitaremos posteriormente.

Ao entender a semiótica greimasiana como uma teoria ancilar, articulável com outras teorias e outros campos do conhecimento, o interesse em desenvolver um estudo comparativo veio agregado com

a relevância em reunir contribuições teóricas que incluíssem a perspectiva de outras áreas, mais especificamente a dos Estudos Culturais. Para tanto, propusemos um doutorado em regime de cotutela com o Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Minho, em Portugal, com vinculação ao curso de doutoramento em Estudos Culturais, que é coordenado pelo Instituto de Ciências Sociais (ICS) em colaboração com a Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas (ELACH), sob a orientação do Prof. Dr. Moisés de Lemos Martins.

Essa opção tinha sua justificativa baseada principalmente em três aspectos. Em primeiro lugar, porque tanto a minha atuação profissional quanto os meus interesses de investigação estão centrados na área da Cultura e se desenvolvem em uma perspectiva interdisciplinar, alinhada ao entendimento "da cultura aos estilos de vida dos grupos sociais" (Martins, 2015, p. 345); em segundo lugar, porque a preocupação em tratar de questões como o combate às múltiplas formas de discriminação social, a promoção de maior participação cívica, o exercício do *desenganche epistemológico* (Curiel, 2019), contempladas pela área dos Estudos Culturais, acompanham meu percurso na academia na tentativa de produzir "um olhar que questionasse as implicações políticas do cultural" (Martins, 2017a, p. 58); e, em terceiro lugar – sem que essa classificação implique uma hierarquização nos argumentos –, porque acredito que um maior diálogo entre a teoria semiótica de Greimas, seus colaboradores e continuadores, e os Estudos Culturais tem muito a contribuir para futuras investigações em ambas as áreas. Os trajetos para consolidar essa escolha no âmbito da produção de um trabalho de investigação comprometido com o rigor acadêmico serão desenhados no primeiro capítulo desta tese.

Em defesa desse itinerário teórico, vimos em Pinto-Coelho (2010) a importância da semiótica social na análise dos objetos de investigação, porque nos permite ultrapassar o nível da suspeição vaga e da resposta intuitiva ao fornecer instrumentos para descrever a forma como os recursos semióticos são usados. Importante situar que não estamos aqui nos referindo a uma semiótica centrada nos signos ou na semiologia, em razão de concordamos que, nas palavras de Martins (2017b), "um entendimento instrumental da semiótica, um entendimento que insiste na qualidade e no aperfeiçoamento dos signos, não é, no entanto, ao que me parece, um entendimento crítico" (p. 24). Referimo-nos à semiótica enquanto teoria da significação e da construção dos sentidos, entendida "não apenas como uma disciplina crítica da atividade e dos processos comunicativos, mas também como uma disciplina que se constitui como uma epistemologia do saber, ao indagar as condições de possibilidade da significação" (Martins, 2017b, p. 27).

II. Os caminhos da pesquisa pelas cidades

Ao considerar o panorama até aqui delineado e os questionamentos suscitados, chegamos ao problema de nossa pesquisa:

Quais os sentidos produzidos pelos patrimônios culturais edificados que compõem o espaço urbano das regiões centrais de Lisboa e São Paulo onde se observa a presença contínua de grupos sociais minorizados que ali desenvolvem suas práticas de vida e deixam suas marcas? Em que medida tais práticas participam da produção de sentido desses locais a ponto de inscreverem novas camadas de memória no espaço público e desestabilizarem as narrativas identitárias dominantes?

Neste aspecto, é válido ressaltar que a opção por um recorte que direciona a investigação para as zonas centrais se dá pelo fato de essas configurarem pontos focais das cidades, dado que concentram boa parte de seu patrimônio cultural material/imóvel. Eles recebem importantes fluxos turísticos, migratórios e são o palco de eventos culturais públicos, pontos de encontro de grupos e, em suma, reúnem diferentes sujeitos que integram as dinâmicas sociais da urbe, colocando a sua exibição na ordem da convivialidade local (Oliveira, 2020). Nesta linha, é assinalável um aspecto levantado pela historiadora Françoise Choay (2006):

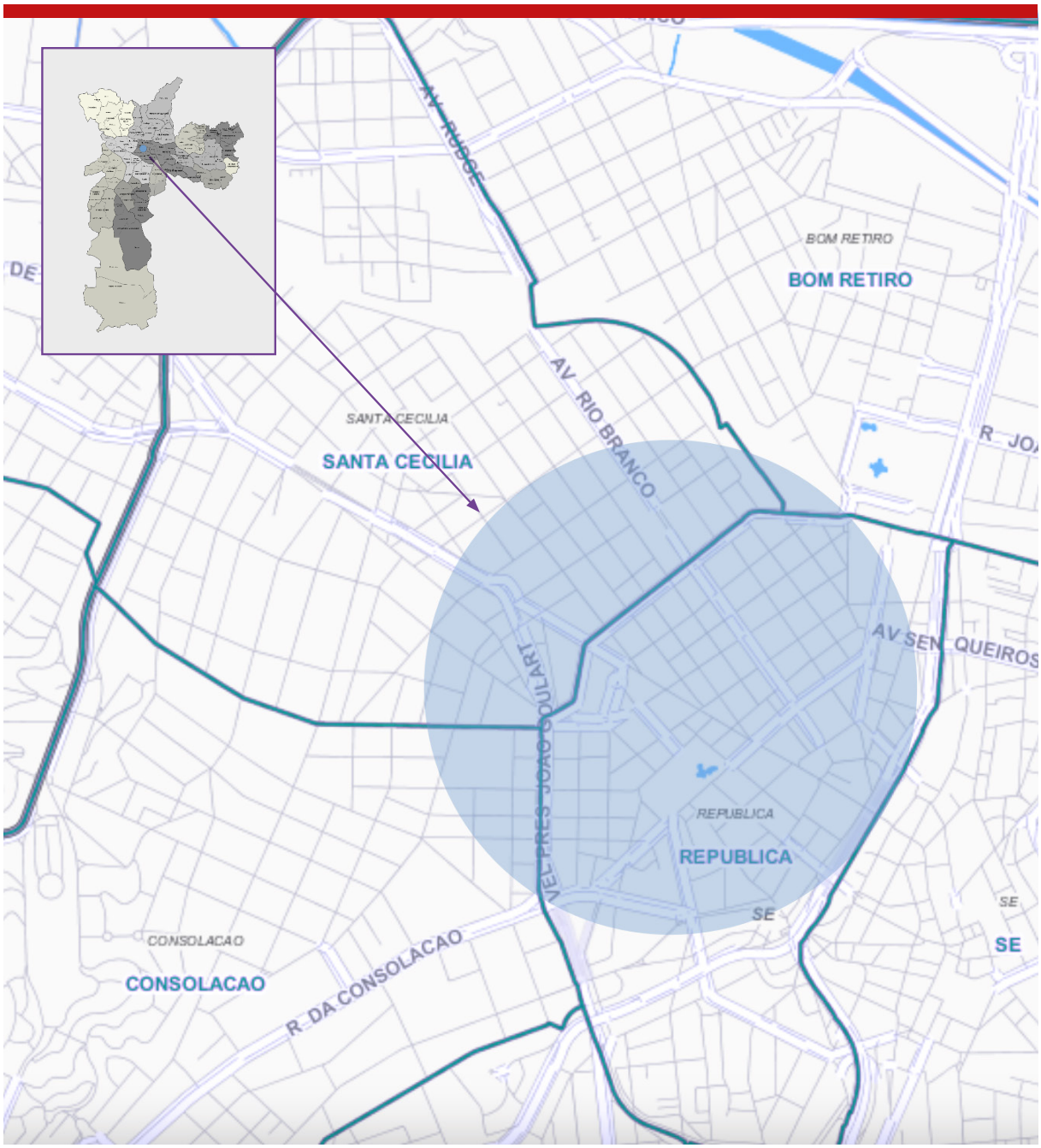
> Os centros e bairros históricos antigos oferecem atualmente uma imagem privilegiada, sintética e de certa forma magnificada, das dificuldades e contradições com as quais se confrontam a valorização do patrimônio arquitetônico em geral, em especial sua reutilização ou, em outras palavras, da sua integração na vida contemporânea. (p. 222)

Nessa confluência de populações, práticas de vida e patrimônios urbanos, revelam-se contrastes e descontinuidades entre as narrativas convocadas nos marcos patrimoniais instalados e a diversidade ou diferença cultural endógena a esses locais. Por outro lado, em alguns casos, mostram-se neste mesmo patrimônio indícios da presença de grupos e comunidades que reivindicam no presente o reconhecimento de sua participação na produção de sentidos do espaço público da cidade. Apresentamos a seguir algumas informações que exemplificam nosso argumento. O centro de São Paulo é a zona que mais concentra ocupações de moradia (Santiago, 2018), abrigando famílias de trabalhadores sem-teto, com a presença de imigrantes, idosos e pessoas com deficiência (Secretaria Especial de Comunicação, 2018). O centro de Lisboa, por sua vez, abriga duas das freguesias com mais estrangeiros na cidade, nomeadamente Arroios e Santa Maria Maior, sendo ambas compostas por 23,5% de estrangeiros na zona que abrange a Mouraria e Almirante Reis (Oliveira, 2020).

A convivência entre diversas identidades nas regiões centrais das cidades é resultado também de circunstâncias mais pragmáticas, já que, por serem áreas mais bem servidas por infraestrutura e equipamentos urbanos, configuram uma localização vantajosa e que coloca em jogo disputas entre diferentes classes e grupos sociais. Conforme aponta Thiago Trindade (2017):

> As camadas populares almejam a moradia no centro e em suas adjacências em razão das inúmeras vantagens oferecidas por essa localização. Habitar e trabalhar no centro da cidade implica vantagens significativas para os mais pobres. Porém, justamente por ser uma área bem equipada e de infraestrutura consolidada, o centro oferece boas oportunidades de negócios e projetos imobiliários voltados para os estratos de renda mais elevados. Objetivamente, portanto, o centro da cidade se configura como palco de disputa política entre atores com projetos e interesses distintos. (p. 159)

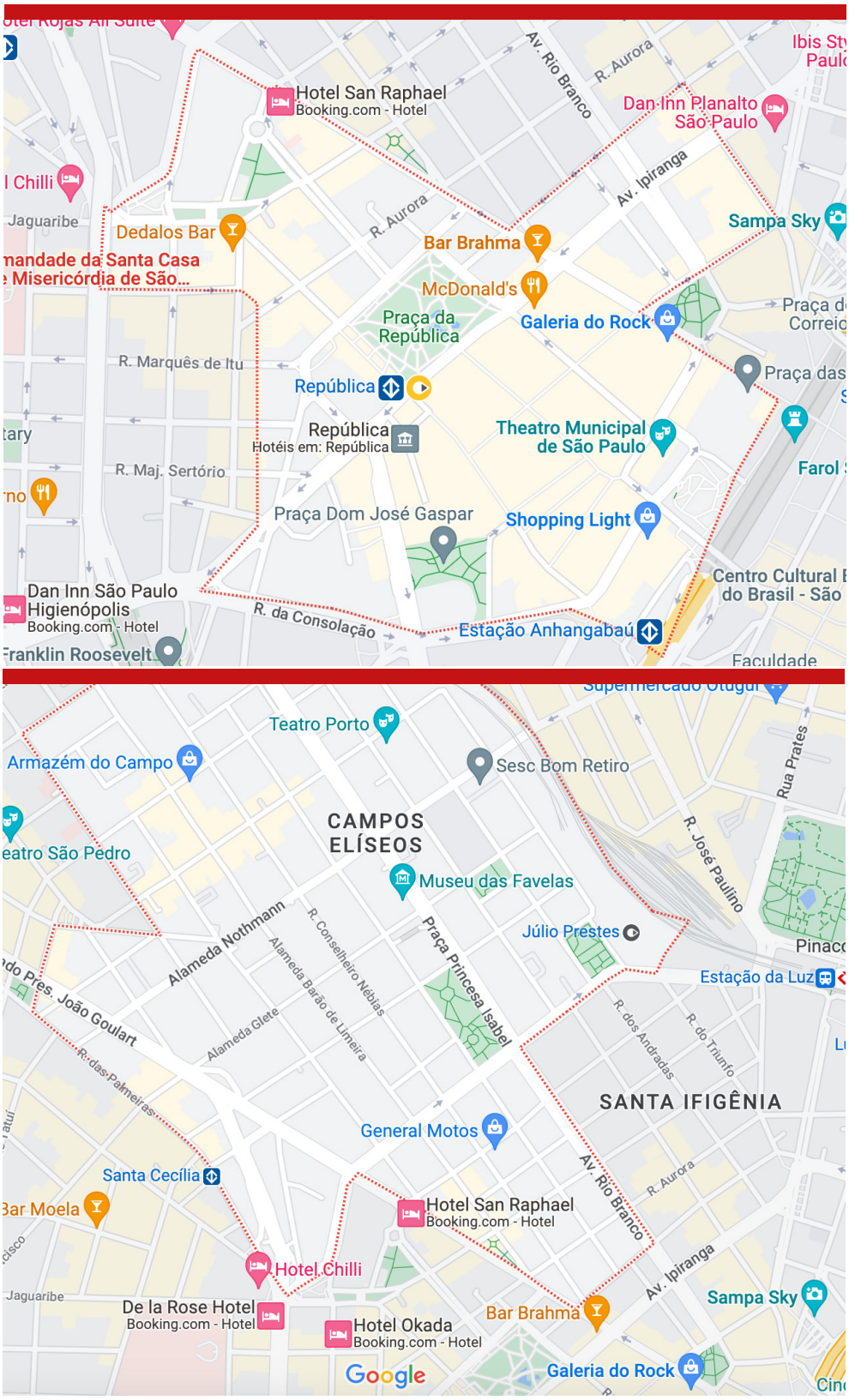
Sendo assim, o recorte inicial para o desenvolvimento das análises de nosso estudo seguiu o critério de se concentrar em lugares das regiões centrais das duas cidades – inseridos ou próximos aos centros históricos. Em São Paulo, abrangemos os distritos República e Santa Cecília, nos limitando às áreas consideradas correspondentes aos bairros República e Campos Elíseos (mapas 1, 2 e 3). O espaço da República, inserida no distrito homônimo, concentra parte do chamado centro histórico onde existem muitos marcos do patrimônio edificado. O bairro dos Campos Elíseos, enquadrado no distrito Santa Cecília, é um local contíguo ao centro histórico, que se apresenta enquanto sua extensão, tendo sido o primeiro bairro da cidade a contar com um padrão urbanístico, o qual visou abrigar os estilos de vida da elite cafeeira no início do século XX e que atualmente configura uma região que comporta uma heterogeneidade de práticas e narrativas que evidencia uma série de disputas e conflitos socioespaciais presentes no espaço urbano paulistano. Em Lisboa, por sua vez, nos concentramos na freguesia de Santa Maria Maior, a qual reúne as zonas distributivas do centro histórico e abriga parte relevante do patrimônio cultural imóvel da cidade, ao mesmo tempo que é palco de hábitos de vida e sociabilidade de populações diversas (mapa 4).



Mapa 1

Limites dos distritos Santa Cecília e República, na região central de São Paulo. A área destacada com um círculo indica a parte dos bairros República e Campos Elíseos, onde está concentrado o *corpus* de análise.

Fonte: Adaptação da autora sobre mapa da plataforma GeoSampa da Prefeitura de São Paulo.



Mapas 2 e 3

Demarcada pelo pontilhado vermelho, vemos a área abrangida pelos bairros Campos Elíseos (acima) e República (abaixo), em São Paulo.

Fonte: Plataforma Google Maps.



Mapa 4

Limites das freguesias de Lisboa, ao centro a freguesia de Santa Maria Maior. A área destacada com um círculo indica onde está concentrado nosso corpus de análise.

Fonte: Adaptação da autora sobre planta disponibilizada pelo Departamento de Sistemas de Informação / Divisão de Gestão de Informação Georreferenciada da Câmara Municipal de Lisboa.

É pertinente assinalar a opção por guiar a escolha dos espaços sobre os quais se concentra nossa investigação a partir dos elementos do patrimônio cultural material/imóvel que vêm sendo ativamente preservados ou foram recentemente instalados no ambiente urbano. Ou seja, monumentos,

placas, estátuas, esculturas que compõem o enunciado dos espaços públicos e participam de sua produção de sentidos de modo perene, em sincretismo com as demais linguagens que constituem os territórios urbanos. Elementos e marcas que permanecem naquele lugar porque resultam de escolhas de destinadores coletivos públicos ou privados (com a sanção do poder público) para determinar ou consentir sua instalação e/ou preservação. Que não dominam esses espaços exclusivamente em datas comemorativas ou em ocasião de eventos específicos. E que são dados a ver não somente – mas também – ao turista e ao visitante dessas zonas da cidade, mas especialmente aos habitantes e frequentadores que circulam e ocupam seus espaços cotidianamente e ali constroem sentidos nas dinâmicas interacionais que estabelecem com a urbe.

Ao mapear a presença de tais elementos nas zonas recortadas, procuramos identificar quais deles se encontram em áreas onde é possível observar a concentração de práticas de vida de populações que se estabeleceram enquanto vozes de alteridade nessas localidades. Ou seja, populações que integram grupos politicamente minorizados e que estão em condição de vulnerabilidade e/ou que protagonizam práticas socialmente marginalizadas. Populações estas que participam da construção da história e da memória das cidades estudadas, mas que parecem não contar com o reconhecimento dessa participação, ou seja, não têm representação, não se relacionam e muitas vezes sequer são levadas em conta nas decisões sobre a memória a ser narrada nos espaços que elas mesmas vivem. A partir desses critérios de observação, foram definidos os locais que compõem o *corpus* analisado no terceiro e quarto capítulos desta tese.

O objetivo geral da pesquisa é desenvolver um estudo comparativo, à luz da teoria semiótica greimasiana em articulação com fundamentos e teorias dos Estudos Culturais, sobre pontos de visibilidade do patrimônio cultural das regiões centrais das cidades de Lisboa e São Paulo, na busca por identificar traços identitários e narrativas presentes ou ausentes, ou seja, que representam ou deixam de representar as populações e as práticas de vida que habitam esses espaços, a fim de compreender de que modo o patrimônio cultural material/imóvel se coloca em interação com essas populações e em que medida ele é ressemantizado no tempo presente.

Pretende-se, assim, mobilizar o debate acerca da penetração do discurso da valorização da diversidade nas políticas sociais e culturais nos contextos destes dois municípios por meio de um estudo que procura desvelar o modo como o patrimônio se insere na dinâmica contemporânea dos centros

históricos e constrói, ou contribui para a construção de relações, coerções e dissociações nas interações em curso nesses territórios.

Vamos procurar ainda encaminhar uma reflexão sobre formas de ressemantização do patrimônio na paisagem urbana em busca de produzir uma investigação que é crítica, mas também propositiva. Para isso, iremos buscar elencar e situar ações como intervenções artísticas, iniciativas participativas de educação patrimonial, estratégias comunicacionais, entre outras, a fim de contribuir para a elaboração futura de iniciativas e políticas alinhadas com as realidades das cidades no mundo atual, de modo a cumprir efetivamente com a premissa da valorização da diversidade cultural presente nos documentos normativos nacionais e internacionais no campo cultural.

Como objetivos específicos pretendemos:

- Realizar coleta e análise documental e bibliográfica sobre a dinâmica populacional com especial foco nos fluxos migratórios e estrangeiros residentes das práticas dos grupos sociais no cotidiano e a forma de gerir do poder público dessas questões nas cidades de Lisboa e São Paulo.

- Identificar os fatores históricos e sociais que contribuíram para a construção e disseminação de determinadas identidades como dominantes e para que fosse atribuída a posição de alteridade a estipuladas populações e grupos sociais na Lisboa e São Paulo contemporâneas; bem como contextualizar e problematizar as narrativas que atuam no silenciamento e invisibilização das histórias e memórias de populações politicamente minorizadas que nelas residem.

- Mapear locais nas regiões centrais de São Paulo e Lisboa onde se identificam elementos que compõem o patrimônio cultural material/imóvel (monumentos, placas toponímicas, praças, estátuas, edifícios etc.) e a presença patente de práticas de vida (reuniões, convívios, rituais, ocupações etc.) protagonizadas por grupos politicamente minorizados; ou locais onde os elementos do patrimônio cultural urbano e eventuais intervenções neles preservadas (como, por exemplo, as diferentes escritas urbanas) atuam como marcadores da presença de populações e/ou grupos que não necessariamente está evidenciada no cotidiano.

- Desenvolver nos locais mapeados um estudo empírico a fim de observar e registrar a interação entre as populações com suas práticas de vida e os elementos oficialmente reconhecidos como parte do patrimônio cultural das duas cidades.

- Analisar as configurações significantes dos materiais coletados sobre o *corpus* a fim de compreender, depreender e interpretar suas condições sociais de produção e identificar como a dinâmica identitária surge traduzida na produção de sentidos dos espaços urbanos que integram o recorte deste estudo.

- Relacionar e discutir ações e políticas que poderiam integrar as agendas públicas de ambas as cidades, a fim de contribuir para a construção de espaços que favoreçam o convívio coletivo e que despertem o sentido de comunidade e pertença por meio da interação entre as diversas populações e grupos sociais que coexistem em seus territórios.

Nossa hipótese central é que ao mesmo tempo que as cidades de São Paulo e Lisboa se apropriam do discurso da diversidade e o enunciam enquanto marca identitária de seus territórios, elas atuam na manutenção de um patrimônio cultural urbano que paradoxalmente não acompanha esse discurso e, ao contrário, traduz predominantemente identidades dominantes que mobilizam diversas formas de colonialidade e produzem semioticamente diferenças que reforçam a exclusão ou a invisibilização de populações politicamente minorizadas.

Da hipótese central derivam as seguintes:

- A manutenção de uma identidade dominante – colonial e excludente – nos monumentos e demais elementos do patrimônio de São Paulo e Lisboa, especialmente em pontos de grande visibilidade, se mostra um ponto com profundas tensões e insustentável a longo prazo diante das configurações populacionais destas metrópoles e da mobilização pelo direito a reparações históricas por parte dos grupos sociais que compõem suas populações.

- A inscrição da memória das populações minorizadas permanece efêmera no espaço público e, na maioria dos casos, por iniciativa dos próprios grupos sociais, que instalam espontaneamente as marcas de seus modos de vida no enunciado urbano, com tamanha recorrência e/ou ostensividade a ponto de se manterem visíveis durante décadas ou até mesmo séculos na história da cidade.

- As iniciativas de homenagem às práticas culturais ou à memoria das populações minorizadas (pessoas migrantes, imigrantes, periféricas, negras etc.) são realizadas de forma transitória e não atuam na inscrição de suas identidades de modo perene nos espaços públicos das cidades estudadas; quando isso ocorre (por meio da instalação de monumentos ou placas, por exemplo), é de modo parcial ou moroso, na forma é de elementos que ocupam posições coadjuvantes no espaço ou por meio de projetos frágeis, facilmente descontinuados ou de lenta execução.

- A configuração do espaço público das cidades e os modos de presença do patrimônio edificado traduz e reforça os modos de gestão das alteridades por parte dos grupos dominantes, ou seja, as estruturas que organizam um dado ambiente urbano exercem coerções em relação aos diversos grupos que nele convivem, tornando os locais mais ou menos favoráveis a acolher e conferir visibilidade à presença dos grupos minorizados.

- É premente a importância do estabelecimento de iniciativas no âmbito da educação patrimonial, participação civil, proposições artísticas, dentre outras formas de intervenção, que atuem na produção de sentidos no espaço urbano de São Paulo e Lisboa por meio de ações que contextualizem criticamente ou desestabilizem as memórias e identidades dominantes inscritas no patrimônio cultural urbano e que garantam o reconhecimento da memória e identidade das populações que habitam e desenvolvem suas práticas de vida nesses espaços, em toda sua pluralidade.

Perseguindo esse caminho, a tese se estrutura em dois momentos.

A Parte I, denominada *Identidades edificadas sobre o território colonial em São Paulo e Lisboa*, compreende os capítulos um e dois e volta o olhar para a ereção das identidades dominantes nos dois territórios e, consequentemente, para o modo como essa construção por parte dos grupos que detinham o poder projetou as características que deveriam ser atribuídas ao outro. O primeiro capítulo, denominado *Interações teóricas*, é dedicado a situar e defender as bases teórico-metodológicos, os principais conceitos e os dados empíricos que configuram nossos pontos de partida para o estudo. O segundo capítulo, intitulado *O nós da herança colonial*, elenca e discorre sobre os marcos históricos, as produções ideológicas, as apropriações políticas e as estratégias comunicacionais que atuaram na ereção dos discursos identitários que se tornaram preponderantes no contexto das duas cidades, penetrando na esfera pública e no senso comum, e dando forma a figuras específicas que passaram a ser projetadas

como oposição à imagem desse *nós* ideal; para argumentar a concretude que essa construção ganha nas duas cidades, finalizamos este bloco com a análise do modo de presença de dois monumentos que preservam tais discursos identitários no espaço público de São Paulo e Lisboa e que, por serem reconhecidos como uma afronta à realidade das capitais no momento atual, foram alvos de protesto durante a temporalidade desta pesquisa.

A Parte II, que tem como título *Alteridades em emergência nas metrópoles (des)coloniais*, é integrada pelos capítulos três e quatro e tem como foco o olhar para as cidades *em presença*, utilizando do aparato da semiótica francesa para descrever, apreender, interpretar e analisar a produção de sentidos dos espaços urbanos selecionados a partir dos critérios de escolha do *corpus*. Na introdução desse bloco trazemos os autores e teorias que guiam o estudo do ambiente urbano considerando toda a sua especificidade. No capítulo três, trazemos a análise dos locais escolhidos em São Paulo: a Praça Princesa Isabel, local tão noticiado pela presença da chamada Cracolândia em seu entorno; o Largo da Memória e as pixações que nunca desapareceram de seu enunciado desde os anos 1990; e a esquina das avenidas Ipiranga e São João, eternizada na música de Caetano Veloso e marcada pela presença das ocupações de moradia, que agora é alvo de um projeto de requalificação por parte da Prefeitura de São Paulo. No capítulo quatro, os locais escolhidos em Lisboa configuram um percurso quase contínuo pelo circuito turístico da freguesia da Santa Maria Maior e são o objeto de nossa investigação: a Praça Martim Moniz, com uma análise que se estende até a visada Rua do Benformoso; o Largo de São Domingos e a história invisibilizada da imigração africana; e a Calçada da Glória com seus painéis de arte urbana internacionalmente famosos. Na parte final do bloco, trazemos as principais conclusões ou apontamentos que possam se tornar pilares para futuras análises e, finalmente, elencamos os projetos e iniciativas que mapeamos nas duas cidades ao longo do percurso investigativo e que podem fornecer pistas para a criação de espaços urbanos que favoreçam o convívio entre alteridades e que convoquem a identidade e a memória das diferentes populações que habitam as cidades brasileira e portuguesa.

Ao entender que o papel do pesquisador não consiste em "dar voz" a outros grupos, mas contribuir para a construção de instrumentos e espaços que potencializam a voz de sujeitos que podem falar por si, a pesquisa busca lançar luz sobre a realidade em transformação, identificando aspectos imprescindíveis e muitas vezes negligenciados, que interferem na questão da dinâmica identitária e da produção de sentidos nas cidades contemporâneas. A área da Comunicação e Semiótica, enquanto campo de investigação de processos e dispositivos comunicacionais, entendidos em seus regimes de sentido, processos de criação na cultura e dimensões políticas e biopolíticas, conquista ainda mais

potência ao se entrecruzar com a área dos Estudos Culturais, no desenvolvimento de uma pesquisa que busca exercer um olhar crítico – e autocrítico –, comprometido e interdisciplinar sobre a contemporaneidade.

PARTE I: Identidades edificadas sobre o território colonial em São Paulo e Lisboa

1. Interações teóricas

1.1 A Semiótica francesa e os Estudos Culturais: diálogos possíveis?

Quando dei os primeiros passos de uma trajetória na academia, no início do curso de mestrado em 2016, confesso que sequer tinha ouvido falar no campo dos Estudos Culturais. Eu já trabalhava há algum tempo com projetos culturais numa perspectiva da ação política e trouxe para a universidade o desejo de narrar e teorizar a prática, mas por um bom período atuei distante do universo acadêmico e desconhecia a existência dos deslocamentos propostos pelos conceitos decoloniais e de uma área que se interessasse diretamente pelo estudo da cultura como realidade central da sociedade (Baptista, 2009). Foi nessa época que me aproximei da semiótica de linha francesa e encontrei nela um aporte teórico-metodológico alinhado com meu interesse em abordar os objetos culturais sem constrangê-los a se encaixarem em teorias estáticas.

O estado de desconhecimento em que me encontrava naquele ponto talvez abrigasse parte da justificativa nas condições em que os Estudos Culturais – enquanto disciplina – chegaram ao Brasil no final do século XX. Seidel (2019) observa uma dinâmica de institucionalização relativa da disciplina, a qual teria sido recebida com certa reticência no país, visto que não foi incorporada em termos de reformulação dos cursos de pós-graduação e plasmou-se mais em ementas, planos de curso e projetos de pesquisa do que propriamente na gênese desses cursos. Ao mesmo tempo, Barbero (2010) assinala que na América Latina se fazia Estudos Culturais muito antes de se colocar esse rótulo e que, embora tenhamos nos alimentado dos trabalhos produzidos na Europa e na América do Norte, construímos nossos próprios referenciais teóricos "ao som e ao ritmo dos processos que atravessam nossos países" (p. 133, tradução nossa).

Fosse ou não o meu desconhecimento influenciado pelos fatores acima mencionados, fato é que quando comecei a ter algum contato com os pensamentos que circulavam na área dos Estudos Culturais – assim nomeado –, me pareceu que o exercício teórico-metodológico ao qual eu vinha me propondo a praticar ao longo de minha trajetória no campo cultural e seus desdobramentos na academia, continha

muitos pontos de aproximação com as propostas dessa disciplina. Foi daí que no início do percurso do doutorado, em 2019, surgiu o entendimento de que o desenvolvimento de um estudo que colocasse em diálogo a semiótica francesa e os Estudos Culturais – mais especificamente, essa disciplina no contexto português – se mostrava uma escolha coerente e possível. Defendo meu ponto de vista nos parágrafos seguintes.

Em primeiro lugar, procuremos delinear o que são os Estudos Culturais. Uma área de conhecimentos intrinsecamente paradoxal, produto de discussão e incerteza e que revela discórdias internas profundas, no entendimento da investigadora portuguesa Maria Manuel Baptista (2009). Ela aponta que se há algum método nos Estudos Culturais, ele consiste "na contestação dos limites socialmente construídos (por exemplo, de classe, gênero, raça etc.) nas mais diversas realidades humanas" e que no âmbito dessa disciplina "a 'naturalização' dessas categorias tem sido precisamente objeto de grande contestação" (Baptista, 2009, p. 452). Ainda na visão de Baptista, é um campo que tem funcionado como agente e sintoma na reconfiguração da estrutura disciplinar tanto das Humanidades quanto das Ciências Sociais, mas num processo em curso que se encontra longe de estar terminado.

Algumas características relevantes desta área de estudos são também apontadas por Seidel (2019), a partir de asserções feitas por Stuart Hall[1], como sua intrínseca heterogeneidade investigativa e sua natureza híbrida, apresentando-se sempre entrelaçada com outros campos como a sociologia, antropologia e a crítica literária, de modo que o ponto de importância é, portanto, não propriamente a escolha teórica, mas o objeto de estudo e o tipo de avanço escolhidos. Seidel igualmente desdobra a afirmação de Hall de que não é possível falar de Estudos Culturais globais, pois entende que embora reconheça-se uma expansão mundial do campo, em cada local ele irá se conformar de maneira diferente. O autor ressalta que o motivo principal para isso "são as relações que os estudos culturais estabelecem na abordagem do vínculo entre cultura e poder", já que "não se trata de uma abordagem formal ou descritiva da cultura, mas o desmascaramento da interrelação entre cultura e poder" (Seidel, 2019, p. 16).

Baptista (2009, p. 452) acrescenta mais duas características sobre os Estudos Culturais que convergem com a visão delineada por Seidel (2019). A primeira seria "a complexidade e o caráter dinâmico e, até, frequentemente, paradoxal do objeto cultural" que estaria refletido nos resultados da

[1] Hall, S., & Mellino, M. (2011). *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies* (L. P. López, Trad.). Amorrortu editores.

investigação de pesquisadoras e pesquisadores desta área, os quais colocam particular ênfase na produção contextual, multidimensional e contingente do saber cultural. A segunda seria a construção de um conhecimento com relevância social ligado a um compromisso cívico e político da análise praticada neste campo, de estudar o mundo de modo a poder intervir nele com mais rigor e eficácia. Segundo Baptista (2009)

> Os Estudos Culturais (e desde a sua gênese com Stuart Hall nos anos 1960, no contexto britânico (Hall, 1972)[2] estão geneticamente ligados a um modo de produção de análise cultural que faz convergir princípios e preocupações acadêmicas com uma exigência de intervenção cívica, ou seja, articula inquietações simultaneamente teóricas e inquietações concretas com a polis. (p. 452)

O raciocínio desenvolvido pelo professor e semiólogo argentino Walter Mignolo (2011/2017) – um dos expoentes do coletivo Modernidade/Colonialidade, de pensadores latino-americanos que se dedicaram ao progresso de propostas analíticas decoloniais – vai ao encontro do que assinala Baptista (2009) sobre a afirmação da importância do compromisso cívico e político na construção do conhecimento no âmbito dos Estudos Culturais. Ao apresentar sua visão do que seria o desenvolvimento de um pensamento descolonial[3] – em oposição a matriz colonial de poder (formulação proposta pelo sociólogo Aníbal Quijano) –, enquanto um "inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade" (Mignolo, 2011/2017, p. 6), afirma que "nenhum livro sobre a descolonialidade fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados "movimentos sociais")" (Mignolo, 2011/2017, p. 6).

Uma interessante suposição é feita por Néstor García Canclini (2010) ao observar uma tendência de indagações cada vez mais internacionalizada no âmbito dos Estudos Culturais, de que entre as gerações com menos de cinquenta anos seria possível perceber o aumento de uma dupla versatilidade: investigadoras e investigadores que se movem com muita facilidade entre norte e sul global, bem como no meio de diferentes disciplinas. Sobre o primeiro caso, ele menciona o exemplo de pessoas latino-americanas que obtêm o título de doutoras nos Estados Unidos, na Europa ou em universidades latino-americanas fora de seus países de origem, empreendendo investigações transnacionais; sobre o segundo caso, Canclini (2010) fala da dificuldade de definir por uma única disciplina autoras e autores das gerações jovens ou intermediárias:

---

[2] Hall, S. (1972). *On Ideology: Cultural Studies*. Centre for Contemporary Cultural Studies.

[3] É relevante ressalvar que, como aponta Ballestrin (2017), a palavra descolonização "retornou ao vocabulário acadêmico absorvendo diferentes sentidos e promovendo distintos significados em relação à emancipação e à libertação" (p. 515).

> Pesquisadores de processos culturais que fazem seu bacharelado em uma disciplina e doutorado em outra, se movem confortavelmente por bibliografias que "confundem" as seções das bibliotecas. Esta dupla mobilidade – geocultural e disciplinar – é um dos maiores estímulos para imaginar que os Estudos Culturais não são idênticos ao que se chamava assim no século passado. (p. 131, tradução nossa[4])

É possível supor que essa versatilidade observada por Canclini tenha esbarrado num cenário que Seidel (2019) descreve como de posturas teóricas mais conservadoras e "teoricamente preconceituosas" – se referindo a uma expressão utilizada pela professora Eneida Maria de Souza – no Brasil, o que poderia explicar em parte a institucionalização relativa da disciplina no país. Entretanto, são justamente as premissas até aqui apontadas que parecem contribuir para argumentarmos sobre a pertinência de se articular a teoria semiótica de linha francesa a um conhecimento inserido no campo dos Estudos Culturais, especialmente por se tratar de um pensamento comparativo entre as realidades do Sul e do Norte globais, nomeadamente Brasil e Portugal, empreendido por uma pesquisadora que vem se movendo por diferentes disciplinas desde a graduação. Para além de encontrarmos na semiótica instrumentos de análise que nos permitem trabalhar com todas as classes de objetos sociais e culturais, os caminhos traçados pelas pesquisas nesta área convergem com os tipos de abordagem propostas pelos Estudos Culturais, conforme veremos adiante. Paralelamente, evidenciar as sintonias entre a semiótica de A. J. Greimas e seus colaboradores e continuadores e um terreno de estudos contemporâneo e em ascensão poderá contribuir para a desconstrução de uma visão existente sobre a semiótica – bem como acerca alguns outros aportes teóricos – que, segundo identifica Seidel (2019), "considera estes aportes como de difícil compreensão, teóricos e abstratos por demais, de forma que uma grande maioria de estudantes e docentes acaba por se afastar deles" (p. 36).

Passemos a falar da semiótica francesa. Em *Aquém ou além das estratégias, a presença contagiosa*, o semioticista Eric Landowski (2005) retoma o percurso das problemáticas do sentido no âmbito da semiótica estrutural (ou discursiva) e apresenta o modo como a disciplina, em algumas décadas, passou a integrar sucessivamente três tipos de objetos e transitar de uma "semiótica dos *discursos enunciados*" para uma "semiótica das *situações*" até chegar a o que então tomava forma de uma "semiótica da *experiência sensível*". Essa transição se dá pelo fato de que até o final da década de 1960 a abordagem semiótica era restrita a produções verbais escritas (ou transcritas), ou seja, a textos *strictu sensu*, discursos enunciados. Nos anos 1970, desde a compreensão de que a busca do sentido não podia se limitar às manifestações verbais e tampouco se submeter indefinidamente a referência

[4] Tradução do seguinte texto de Canclini: "investigadores de procesos culturales que hacen su licenciatura en una disciplina y se doctoran en otra, transitan cómodos por bibliografías que "confunden" las secciones de las bibliotecas. Esta doble movilidad –geocultural y disciplinaria– es uno de los alicientes mayores para imaginar que los Estudios Culturales no son idénticos a lo que se llamaba así en el siglo pasado".

linguística, é proposta uma primeira reformulação da problemática e passa a se considerar que os "textos" constituem uma realidade complexa, suscetível de convocar sincreticamente inúmeras linguagens ou – numa definição mais bem enquadrada – várias semióticas, verbais ou não. Ao mesmo tempo, deixa-se de ponderar os textos enquanto objetos empíricos imediatamente dados, para assim compreendê-los como resultado de processos de construção que implicam um jogo complexo de relações entre as estruturas imanentes dos objetos "lidos" e o fazer interpretativo dos sujeitos que os leem.

A designação desse novo tipo de *texto semiótico* surge a partir do nascimento da noção de *semiótica das situações*. Com essa nova conceituação, Landowski (2005) assume que

> Trata-se de um sentido a ser apreendido no instante em que ele emerge (já realizado) e para cuja produção podem contribuir, a título de variáveis significantes, as formas mais diversas de expressão (linguística ou não linguística) e, finalmente, de um sentido em relação ao qual a distinção tradicional entre texto e contexto tinha de ser redefinida, o próprio contexto sendo doravante considerado como um dispositivo semiótico abrangente, cuja análise se revela necessária pela constituição e a análise do "texto". (p. 13)

Sendo assim, na mudança de uma semiótica dos discursos enunciados para uma semiótica das situações, o que sucede a estar em jogo é a relação entre duas abordagens possíveis do sentido enquanto tal: "como uma grandeza realizada, presente nos enunciados (ainda que de modo imaterial), ou seja, como uma substância (semântica) imanente ao discurso" ou "como forma constantemente em via de construção, espécie de cintilação apreensível somente *no ato* e *em situação*, no desenrolar do próprio processo que o faz aparecer" (Landowski, 2005, p. 13). Podemos, portanto, afirmar que é a partir desse momento, quando a semiótica volta-se para o estudo de manifestações significantes próximas do "vivido" e passa a se debruçar sobre situações da vida cotidiana, que ela se destaca como uma área profícua para a análise de processos culturais, pois fornece um aporte teórico sólido, mas não estanque, que será articulado de acordo com o objeto de estudo e tudo o que faz parte do campo de pertinência necessário a sua constituição enquanto objeto de sentido (Landowski, 2017), nos permitindo resgatar, na sua singularidade e especificidade, os efeitos de sentido resultantes da própria organização estrutural (Landowski, 2001).

A semiótica produzida no Brasil trouxe contribuições importantes para o desenvolvimento da teoria semiótica francesa, especialmente no que diz respeito a preocupação das relações entre o discurso – entendido aqui enquanto qualquer tipo de manifestação, como assinalado anteriormente – e o contexto sócio-histórico, conforme observa José Luiz Fiorin (2020). Ao analisar o modo como essa inquietação está presente na tese de livre-docência da professora e pesquisadora Diana Luz Pessoa de Barros,

apresentada em meados da década de 1980, Fiorin esmiúça o método semiótico de análise das manifestações e, assim, explicita a conduta política presente neste fazer investigativo, sem que, entretanto, essa atitude implique no abandono do princípio de imanência, caro à semiótica. Fiorin (2020) explica que é no texto que encontramos as pistas para sua inserção contextual e que por meio dele se faz a apreensão das relações sociais e das estruturas que a define:

> O contexto é um texto maior, uma totalidade de significação, em cujo interior cada texto ganha sentido. Em última instância, a cultura é um macrotexto que dá sentido aos diferentes textos. Entretanto, a análise semiótica de um texto não precisa reconstruir toda a cultura, mas deve determinar suas relações intertextuais mais evidentes. Trata-se de uma intertextualidade contextual. A intertextualidade é, pois, a relação dos textos que constituem o contexto com o texto objeto de análise. (p. 15)

Tal abordagem semiótica irá ainda adquirir novos desdobramentos em 1990, quando é integrado mais um aspecto na problemática dos fenômenos de significação, o qual vem intensificar sua relevância na análise de experiências coletivas ou, invariavelmente, intersubjetivas: a dimensão *estésica*. É neste momento que se dá a passagem de uma semiótica das situações para uma semiótica da experiência sensível, não como uma ruptura de paradigma teórico, mas com a assunção de que interações *não mediatizadas* são semioticamente analisáveis e que é de nosso próprio "estar-no-mundo" que nasce a imediata possibilidade da emergência do sentido, no plano vivido, alicerçado na copresença sensível dos actantes, face a face ou corpo-a-corpo. O conceito de *corpo* surge como noção-chave e a relação perceptiva entre sujeitos e o mundo entra em jogo, como explica Landowski (2005):

> De um lado, sujeitos dotados de "sensibilidade" – de uma aptidão para sentir, e, portanto, de uma competência estésica – e, do outro, manifestações dotadas, enquanto realidades materiais de uma consistência estésica, isto é, de qualidades ditas, elas também, "sensíveis" (especialmente de ordem plástica e dinâmica), oferecidas a nossa percepção sensorial. (p. 18, grifos do autor)

Vemos, deste modo, que a semiótica estrutural, a de linha francesa, evoluiu por meio da integração sucessiva (da semiotização) de três tipos de objeto, reorientando cada vez mais sua atenção da objetividade para a subjetividade, conforme observa Anna Maria Lorusso (2014). A autora explicita que neste quadro de progressivas ampliações foi introduzido similarmente o interesse pela semiótica da cultura – uma perspectiva que se mostra relevante no desdobramento desta tese que auxilia para iluminarmos as convergências com os Estudos Culturais. No livro *Semiotica della cultura*, Lorusso (2014) se debruça sobre um estudo a respeito da "semiótica da cultura", a qual entende definir-se não por uma singularidade objetal (como se a cultura fosse objeto deste particular ramo da semiótica que é a semiótica da cultura), mas por uma especificidade de pertinência: que considera *culturalmente* o sentido. Ela

assinala também que o escopo da semiótica da cultura – na perspectiva apresentada – é muito recente, pouco institucionalizado e absolutamente em desenvolvimento no momento da escrita da obra em questão.

Ao longo do estudo, Lorusso destaca pontos que julga relevantes para uma abordagem da semiótica da cultura, alguns dos quais consideramos significativos ressaltar, pois se mantêm presente no âmbito de nossa investigação: revalorizar o polo contextual, entendido como o "fora", o "resto" no qual um texto se insere e com o qual organiza um sistema; saber definir os critérios de correlação que vinculam os textos e os códigos dentro de um estipulado agrupamento, as estruturas que fazem um determinado texto compatível com uma certa cultura que, em contrapartida, exclui outros; refletir sobre o que torna certos tipos de fenômenos homogêneos, comparáveis e compatíveis e o que, em compensação, faz com que outras manifestações semióticas sejam incompatíveis entre si – aspecto que justifica, por exemplo, o interesse pela problemática das ideologias e das memórias; identificar o *conjunto de formas* (incluindo traços formais e de conteúdo) recorrentes de um todo específico, as línguas que nele se incluem, as traduções mútuas entre as linguagens que cada cultura acolhe; dar conta das lógicas de evolução dos sistemas, pensando a diacronia (em modos de memória, mas também de tendências e potencialidades de desenvolvimento futuro) como uma dimensão interna aos estados sincrônicos; reconhecer que a cultura toma forma sistemática, em termos de organização intrínseca: independentemente de como e onde as culturas se manifestam, elas adquirem identidade e autonomia ao estabelecer relações, produzir redundâncias, criar interdependências, sendo a sistematicidade uma tendência auto-organizativa da vida cultural e uma atribuição do olhar de quem observa aquela vida, movimento necessário para que se possa assumir o estatuto de "cultura".

A pesquisadora dedica uma sessão de seu livro ao destrinchar do olhar sociossemiótico[5] (desenvolvido pelos continuadores da teoria greimasiana) e ao assinalar sua pertinência no âmbito de uma semiótica da cultura, destacando que

> De nossa parte, como dissemos no início do volume, acreditamos que cultura e sociedade não são termos coextensivos; no entanto, ambas as categorias compartilham pelo menos duas dimensões que as tornam tangenciais em vários pontos – a dimensão textual-discursiva (culturas e sociedades são "feitas" e criadas pelos discursos e pelos textos que nelas circulam) e a dimensão identitária (tanto as culturas quanto as

[5] Consideramos digno de nota o fato de que Lorusso (2014) não sustenta a ideia de uma coextensividade entre a sociossemiótica e a semiótica *tout court* (como refere a autora), diferentemente de alguns autores que se dedicam aos estudos sociossemióticos, pois considera que ainda que a semiótica seja uma disciplina com uma vocação intrinsecamente sociocultural, tal assimilação subtrai algo da sociossemiótica, a qual, em suas diversas elaborações, se concentrou em pontos muito específicos que a caracterizam e a distinguem.

> sociedades dão uma identidade aos sujeitos que as integram) – e que justificam o estudo de uma através da outra e vice-versa.
>
> Por essas razões, a sociossemiótica nos parece de importância inescapável para a semiótica da cultura. (Lorusso, 2014, p. 122, tradução nossa[6])

Ao nos atentarmos para os aspectos ressaltados por Landowski, Fiorin e Lorusso, confirmamos que a semiótica de linha francesa e os Estudos Culturais podem complementar-se na abordagem a objetos situados no campo dos estudos da cultura como prática central da sociedade. Vemos na semiótica uma vantagem proeminente no desenvolvimento de um estudo comparativo – como o proposto na presente tese –, em virtude de seu aparato teórico-metodológico que nos permite depreender os sistemas de valores circulantes nos contextos analisados e, assim, compreender as forças em jogo nos diferentes processos culturais em cada coletividade – mesmo naqueles que se assemelham à primeira vista – uma vez que, como argumenta Landowski (2001), se configura como uma disciplina aberta, a ser articulada:

> É precisamente na medida em que ele [o aparelho conceitual da semiótica discursiva] não constitui uma grade enciclopédica — uma coleção de etiquetas —, mas uma simples fonte de luz, ou seja, um modelo stricto sensu, vazio de conteúdo e sem outra função que a simplesmente heurística. Não sendo nada mais do que uma certa iluminação, a modelização semiótica, enquanto tal, não nos diz nada de substancial sobre o mundo, nem sobre nós mesmos; em compensação, ela nos ajuda a ver, e por isso mesmo, nos permite fazer certas coisas sobre, ou com certas coisas, sem desnaturá-las demasiadamente ao fazê-las. (p. 24)

Podemos, desta forma, desenvolver uma pesquisa que vai ao encontro do desmascaramento da interrelação entre cultura e poder – do qual falou Seidel (2019) e que citamos anteriormente – nos deslocando da pura teoria ao constatar o modo como essas interrelações estão manifestadas nos objetos "vividos". Lorusso (2014) argumenta que a semiótica pode reencontrar sua vocação crítica em função da silenciosa difusão modelizante da cultura, ou seja, do caráter não explícito – que tanto é eficaz quanto passa despercebido – do qual derivam a força e a autoridade dos hábitos que definem nossas identidades – tecidos a partir dos usos normais e normativos (canônicos) que fazemos do sentido, a maneira habitual com a qual manejamos e moldamos o mundo.

---

[6] Tradução do seguinte texto de Lorusso: "Da parte nostra, come abbiamo detto a inizio volume, riteniamo che cultura e società non siano termini coestensivi; tuttavia, entrambe le categorie condividono almeno due dimensioni che le rendono in più punti tangenti – la dimensione testuale-discorsiva (culture e società sono "fatte" e create dai discorsi e dai testi che vi circolano) e la dimensione identitaria (sia le culture che le società danno un'identità ai soggetti che ne sono membri) – e che giustificano lo studio dell'una attraverso l'altra e viceversa.
Per queste ragioni, la sociosemiotica ci sembra di ineludibile importanza per la semiotica della cultura".

Com isso, vemos que os procedimentos de exame adotados no âmbito dos estudos semióticos nos permitem dar conta de temáticas contextuais como, por exemplo, a apontada por Barbero (2010) que, ao destacar as especificidades imbricadas no fazer dos Estudos Culturais nos países latino-americanos, o autor levanta o problema da desigualdade social como uma diferença central na análise dos processos culturais presentes nesses lugares em comparação aos territórios situados no norte global. A esse respeito – convocando a importância da pesquisa de Paulo Freire e sua *teoria da dependência* – Barbero (2010, p. 137) traz questões com as quais nos deparamos ao longo deste estudo comparativo e das quais o aparato da semiótica nos fornece base para tratar:

> E a desigualdade social não foi e não é – como Freire nos ensinou – um mero dado econômico, mas algo estruturalmente imbricado em nossa diferença cultural. Então, o que essa teoria nos trouxe foi: como alguém pode pensar sobre nossas culturas sem pensar em suas contradições? Como pensar seus modos de resistência e criatividade sem incluir em nossos "Estudos Culturais" as condições de exclusão em que vive a maioria dos habitantes dessas culturas em nossos países? (p. 137, tradução nossa[7], grifos do autor)

No artigo *Gesto teórico, gesto político. A semiótica diante dos Cultural Studies*, Verónica Estay Stange (2021) identifica duas características partilhadas a ambos os campos de estudo: tanto a semiótica greimasiana quanto os Estudos Culturais seriam iconoclastas e, paralelamente, transgressivos. Iconoclastas, porque os Estudos Culturais assumem que todas as práticas que estruturam as distintas coletividades encontram-se em pé de igualdade, enquanto objetos de análise dignos de serem reconhecidos como tais, uma vez que partem de uma noção de cultura que está para além das elites acadêmicas, intelectuais e institucionais; do mesmo modo, a semiótica apropria-se de qualquer estrutura significante que merece ser estudada com igual rigor na medida em que se inscreve no horizonte de sentido. Transgressivos, pois pressupõem o questionamento das fronteiras disciplinares ao buscar instrumentos adequados ao estudo desse tipo de *corpus*, mantendo o diálogo com diferentes disciplinas. Embora identifique esses pontos comuns, a autora sugere que ao mesmo tempo que o percurso dos Estudos Culturais está ancorado na eleição do objeto de pesquisa enquanto *gesto político*, como uma forma alternativa de ação e luta política, na semiótica essa escolha estaria atrelada ao esforço em preencher lacunas ou em se aprofundar em áreas pouco exploradas da teoria, além de certas preferências inegáveis, subjetivas do investigador, mas não necessariamente políticas. Seu raciocínio

[7] Tradução do seguinte texto de Barbero: "Y la desigualdade social no fue ni es – como nos enseñaba Freire – un mero dato económico sino algo estructuralmente imbricado en nuestra diferencia cultural. De manera que lo que esa teoría nos dejó planteado fue: ¿como se pueden pensar nuestras culturas sin pensar sus contradicciones, cómo pensar sus modos de resistencia y creatividad sin meter en nuestros "Estudios Culturales" las condiciones de exclusión en la que viven las mayorías de los habitantes de esas culturas en nuestros países?".

pressupõe que a isenção é assumida como condição primeira para a legitimidade do estudo semiótico a fim de que se desenvolva uma argumentação objetiva – hipótese que a própria pesquisadora relativiza mais adiante no seu texto. Entretanto, o caminho feito neste tópico evidencia que há décadas a semiótica de Greimas e seus continuadores e colaboradores, especialmente os desdobramentos conceituais na sociossemiótica, se distancia da suposta imparcialidade e assume um *olhar comprometido* (Landowski, 2001), convocando, por esta razão, investigadoras e investigadores a um *gesto político*. Como afirmou Lorusso (2014), esclarecer as dinâmicas semióticas de uma certa cultura é, no fundo, uma iniciativa política.

Nas páginas seguintes, desenvolvemos um estudo que trabalha nesta perspectiva, perseguindo o fazer (socio)semiótico do qual nos fala Landowski, que intenta captar o vivido do sentido "nas suas evoluções ligadas ao próprio curso das coisas, tal como elas se apresentam, se é possível dizer, *vistas da ponte*, quase com os pés dentro d'água, e não como elas são concebidas a distância, vistas das margens" (2001, p. 21) na construção de uma investigação no escopo da semiótica da cultura e que busca responder aos desafios colocados no âmbito dos Estudos Culturais. A abordagem proposta assume um sujeito pesquisador implicado, consciente de que a questão da emergência do sentido concentra-se na dinâmica da devida relação entre sujeito e objeto. Um exercício reflexivo, portanto, característico do fazer investigativo, de investigadoras e investigadores que transitam a meio de posições ao longo do desenvolvimento da pesquisa, na medida que têm

> Por princípio, além do mais, a preocupação ou a pretensão de analisar seu próprio olhar construindo o mundo, enquanto mundo significante. Ao mesmo tempo em que testemunha do mundo "exterior", ou mesmo parte interessada nos processos que analisa, ele se coloca, reflexivamente, como alguém que deseja compreender as condições de sua própria compreensão do mundo (por mais relativa que seja). Passando de um extremo a outro, do vivido tomado no primeiro grau a uma consciência epistemológica que seria (ou se acreditaria) capaz de dar conta, em ato, dos seus próprios modos de construção do sentido. (Landowski, 2001, p. 26)

Sendo assim, avançamos mantendo a atitude que ambas as disciplinas demandam de pesquisadoras e pesquisadores, como bem coloca Fiorin (2020), "olhar para as coisas que existem e perguntar: 'por quê?', mas, principalmente, sonhar com as que nunca existiram e perguntar: 'por que não?'" (p. 25).

1.2 Sentidos do patrimônio cultural urbano

A escolha por guiar este estudo desde a seleção de locais de presença do patrimônio cultural edificado das cidades de São Paulo e Lisboa partiu das percepções surgidas durante pesquisas realizadas anteriormente, como relatado no tópico Considerações Iniciais, em que os esforços para preservar tais elementos nessas localidades, de modo geral, não consideram seus usos sociais e as formas de apropriação da história por parte de todas as populações que não só convivem nas metrópoles no presente, como participaram a contar dos primeiros tempos de sua construção. Ao desenvolvermos uma investigação que procura dar conta da problemática da produção de sentidos no espaço urbano, entendemos que o patrimônio inserido nesses espaços assume papel-chave ao concordarmos com Castaño Madroñal e Hernández León (2016) acerca da habilidade que o patrimônio possui de servir como veículo de comunicação e de respeito a identidade, fazendo com que "um elemento educativo de primeira ordem, sobre o que os discursos de coesão, inclusão e exclusão adquirem uma capacidade de comunicação afetivo-sensorial dificilmente conseguida em outros expoentes da comunicação pedagógica" (p. 142).

Normalmente ao ocupar pontos da cidade de maior interesse e visibilidade, como espaços de encontro e sociabilidade e até lugares de repouso e contemplação, os elementos edificados reconhecidos pelo Estado como patrimônio têm importante participação na produção de sentidos de locais da metrópole que frequentemente contam com grande fluxo de circulação de pessoas e onde, não raro, grupos se reúnem organizados ou espontaneamente. Ocupam, assim, posições de destaque no espaço urbano com a premissa de servirem a um discurso de unificação de uma nação ou território, sem que se leve em conta que

> Assim como a memória pessoal, a memória social é altamente seletiva. Destaca e privilegia, impõe princípios, meios e fins ao aleatório e contingente. Mas, da mesma forma, corta, silencia, desmente, esquece e evita muitos episódios que, sob outra ótica, poderiam ser o início de uma outra narrativa. Este processo de 'canonização' seletiva dá à dita 'tradição' autoridade e liberdade material e institucional, de modo que qualquer mudança ou revisão se torne extremamente difícil de realizar. As instituições responsáveis pela 'tradição seletiva' trabalham arduamente no desenvolvimento de sua própria 'verdade'.
>
> Inevitavelmente, o patrimônio reflete os pressupostos que regem o seu tempo e seu contexto. Sempre está inclinando para o poder e a autoridade daqueles que colonizaram o passado, cujas versões da história são as que importam. Esses pressupostos e coordenadas de poder são naturalizados – dados,

> sem tempo, verdadeiros e inevitáveis. Mas basta a passagem do tempo, a mudança das circunstâncias ou as reviravoltas da história para tornar evidente que esses pressupostos estão ligados ao tempo e ao contexto, que são historicamente definidos e, portanto, estão sujeitos a contestação, renegociação e revisão. (Hall, 1999/2016, p. 19, tradução nossa[8])

A visão exposta por Hall ganhou novos contornos nos últimos anos com protestos que adquiriram força mundialmente e se intensificaram com o movimento *Black Lives Matter* (*Vidas Negras Importam* ou *Vidas Negras Contam)*, envolvendo ações de derrubada ou intervenções em estátuas de figuras que retratam personagens históricos que protagonizaram processos de violência e opressão à parte de nossas populações. Isso porque embora a legislação de países como Brasil e Portugal desenhe atualmente uma noção democratizada de patrimônio cultural, que prevê a participação plena dos cidadãos tanto na identificação quanto na salvaguarda e na valorização dos bens culturais, reconhecendo a diversidade de formas que configuram expressões culturais, o sentido de patrimônio articulado na paisagem das cidades parece estar ainda muito distante dessa atualização. Se a vivência cotidiana nos centros urbanos promove – mesmo que de forma parcial – o encontro entre alteridades, muitos dos elementos que integram o patrimônio cultural desses espaços até o momento articulam narrativas homogeneizantes, de poder e grandeza de nações idealizadas, sem contar com qualquer contextualização crítica. Tourinho e Rodrigues (2017) apontam que

> A criação e reprodução das imagens representativas da vida nas metrópoles se relacionam a processos culturais próprios e carregam as marcas constitutivas de uma dada sociedade. Essas particularidades vêm enfrentando tensões decorrentes de concepções de cidade que tendem a padronizá-las, tornando-as "neutras" e mundialmente consumíveis, o que afeta grandemente a possibilidade de apreensão das complexas relações que a constituem como artefato cultural e a apropriação de espaços coletivos por seus usuários. (p. 350)

Tourinho e Rodrigues (2016) assinalam que a própria dinâmica social impõe transformação dos conceitos e, referindo-se ao contexto brasileiro, a definição do que será integrado ao universo de bens culturais protegidos pelo poder público "continua se ressentindo de adequações que atendam a atual

[8] Tradução do seguinte texto de Hall: "Al igual que la memoria personal, la memoria social es altamente selectiva. Resalta y privilegia, impone principios, medios y fines en lo aleatorio y contingente. Pero del mismo modo, recorta, silencia, desautoriza, olvida y elude muchos episódios que, desde otra perspectiva, podrían ser el comienzo de una narrativa diferente. Este proceso de 'canonización' selectiva le confiere a dicha 'tradición', uma autoridad y una libertad material e institucional, que cualquier cambio o revisión resultan extremadamente difíciles de realizar. Las instituciones responsables de la 'tradición selectiva' trabajan duramente en el desarrollo de su propia 'verdad'.
Inevitablemente, el patrimonio refleja los supuestos que gobiernan su tiempo y su contexto. Siempre está inclinado hacia el poder y la autoridad de aquellos que han colonizado el pasado, cuyas versiones de la historia son las que importan. Estos supuestos y coordenadas de poder son naturalizados –dados, sin tiempo, verdaderos e inevitables. Pero solo es necesario el paso del tiempo, el cambio de las circunstancias, o los reversos de la historia para hacer evidente que esos supuestos están ligados al tiempo y al contexto, que históricamente son definidos y que, por ende, están sujetos a impugnación, renegociación y revisión".

amplitude do conceito 'patrimônio cultural' e o aproxime das expectativas e finalidades que lhes são atribuídas pela sociedade" (p. 74). Infelizmente, até os dias de hoje, para boa parte das pessoas e profissionais do meio, o termo *patrimônio* evoca a ideia de algo grandioso, monumental, material e estático. Uma imagem alinhada com o paradigma político-cultural que Canclini (1994) chama de *tradicionalismo substancialista*, que julga os bens históricos unicamente pelo valor que têm em si mesmos e concebe sua conservação independente do uso recente, além de se fundar em um imaginário que o antropólogo denomina *conservacionista e monumentalista*, em que se prioriza as riquezas históricas capazes de exaltar a nacionalidade, de serem símbolos de coesão e grandeza, sem que se considere as contradições sociais que expressam. Esse retrato é resultado da construção de um sentido bem articulado que se tornou hegemônico e atravessou os últimos séculos, como veremos a seguir.

Essa concepção de patrimônio começa a ser esculpida a partir da Revolução Francesa, quando, com o despertar dos nacionalismos que caracterizam o fim do século XVIII e início do XIX, esse elemento surge como instrumento de legitimação de um passado – muitas vezes mitificado – e meio para que o povo desenvolvesse a noção de pertença a uma comunidade maior, uma entidade subjetiva que se constituía como nação. Assim, conforme explicam Tourinho e Rodrigues (2016), a pátria se tornara personagem da escrita da História e foco da narrativa patrimonialista, "esta construída por meio dos suportes materiais de memória. Desta forma, a ideia de patrimônio articulou-se a de monumento, de excepcionalidade artística e arquitetônica do passado como um tempo histórico acabado, estático, apartado do presente" (p. 74). A começar deste entendimento, os monumentos tinham como função evocar uma lembrança e impedir o esquecimento dos chamados feitos da história, passando a denotar "o poder, a grandeza, a beleza" ao "afirmar os grandes desígnios públicos, promover estilos, falar à sensibilidade estética" (Choay, 2006, p. 19), de forma que ações políticas começaram a ser delineadas com o intuito de conservá-los.

Silvia Zanirato e Wagner Ribeiro (2006) apontam que essa noção de tesouro patrimonial partia de uma concepção de história centrada em fatos singulares e excepcionais que testemunhassem a evolução das ações humanas na direção do progresso; da mesma forma que a arte era concebida a partir de critérios estéticos que priorizavam a beleza plástica – segundo um determinado gosto – e poderia ser categorizada como patrimônio desde que dotada de valor histórico e artístico de marcada importância para o desenvolvimento da arte ou da história. Nasce também nessa época a prática de isolar do uso e disponibilizar apenas para contemplação qualquer obra ou objeto elevado à condição de

bem patrimonial, assim como os espaços urbanos portadores de uma arquitetura considerada artística, vistos como monumentos históricos.

Embora essa visão ainda persista na prática de órgãos responsáveis pela égide do patrimônio e, no olhar de diversos atores sociais que participam das escolhas que conformam a dinâmica dos espaços públicos, muitos movimentos de desestabilização desse ponto de vista foram feitos a contar do século passado. Ao longo do século XX e até os dias atuais, a normativa internacional sobre patrimônio cultural foi e é balizada em quatro grandes domínios: as convenções, as recomendações, as resoluções e outros atos como cartas e orientações; todos definidores de princípios e conceitos que permitem aos agentes orientar a sua ação (Ferreira, 2013). Com os avanços empreendidos no âmbito dessas diretrizes, desde 1950 foi possível observar um aumento da diversidade dos bens considerados passíveis de tutela pelo Estado com a inclusão sucessiva de vestígios arqueológicos, paisagens e o ambiente humano (Tourinho & Rodrigues, 2020). Em meados dos anos 1960, segundo Tourinho e Rodrigues (2016), a expressão *bens culturais* começa a substituir *monumento* e uma definição mais clara dessa concepção é firmada na Convenção da Unesco, realizada em Paris, em novembro de 1970. A década de 1970 foi marcada pela abertura importante sobre a noção de patrimônio em escala global, especialmente com a *Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972* da Unesco, quando é consagrado o uso da categoria *patrimônio cultural" em lugar de "patrimônio histórico e artístico* (Tourinho & Rodrigues, 2020). Entretanto, uma verdadeira ampliação do conceito, que abordasse a dimensão imaterial do patrimônio e considerasse sua interligação inequívoca com a dimensão material, só viria anos mais tarde.

É igualmente a partir da segunda metade do século XX que a questão do espaço urbano começa a integrar as discussões reciprocamente acerca do patrimônio cultural. Tourinho e Rodrigues (2017), no artigo *Patrimônio, espaço urbano e qualidade de vida: uma antiga busca*, relacionam os principais marcos do debate internacional a esse respeito. As pesquisadoras mencionam a experiência da recuperação do centro histórico de Bolonha, na Itália, em 1964, que ganhou grande repercussão pelas ações europeias de preservação por apresentar um conceito que uniu a proteção ao patrimônio e o gerenciamento a solução de demandas sociais, procurando-se manter práticas coletivas próprias da área abrangida. Apontam que desde então essa concepção passa a ser continuamente amadurecida e surge presente nos documentos finais da reunião do Conselho da Europa, ocorrido em 1975, em Amsterdã, como "conservação integrada", uma proposta de tratamento conjunto do patrimônio e do planejamento territorial. A *Declaração* holandesa foi importante também nesse sentido por sinalizar como essencial a

descentralização e o reconhecimento das culturas locais, bem como o apoio da opinião pública (Tourinho & Rodrigues, 2020).

Outro importante marco relacionado pelas autoras é a Lei Malraux, estabelecida na França em 1961, como um documento que

> Pode ser tomado como um chamado mundial à revisão das práticas de proteção e preservação do patrimônio que haviam resultado em reificações. Era necessário recolocar os diversos grupos sociais como beneficiários da preservação cultural e o presente como tempo nela representado a partir da ideia de integração do passado à dinâmica social, o que implica considerar a destinação de uso, adaptar aspectos legislativos e administrativos, e adotar medidas financeiras apropriadas. Em suma, preconizava-se a construção de uma política de preservação voltada para a solução de problemas locais, de ordem social, como o da habitação, de acordo com culturas particulares e com as precauções necessárias à manutenção de antigos moradores nos espaços urbanos valorizados pela ação do Estado, evitando-se a gentrificação. E, do ponto de vista da representação histórica, reforçar a ideia da sociedade como uma construção coletiva. (Tourinho & Rodrigues, 2017, p. 353)

Em 1967, nas *Normas de Quito*, documento resultante da reunião sobre a conservação e utilização de monumentos e sítios de interesse histórico e artístico, promovida pela Organização dos Estados Americanos (OEA), é apresentada uma perspectiva de viés econômico, a partir da qual se propõe o aproveitamento do patrimônio por meio do turismo, meio também indicado como promotor das melhorias socioeconômicas para a sociedade (Tourinho & Rodrigues, 2020). A documentação também aponta na direção de se pensar o patrimônio em integração com o espaço urbano ao afirmar que a valorização de um monumento exerceria uma benéfica ação reflexa em relação ao perímetro citadino em que se encontra implantado e, desta forma, contribuiria para reiterar a consciência de sua importância e significação nacional (Tourinho & Rodrigues, 2017).

Chega-se, portanto, ao final da década de 1970 com uma clara ampliação conceitual e de ações que ganham destaque em importantes documentos que discutiam a proteção do patrimônio cultural, conforme observam Tourinho e Rodrigues (2017). Na análise das autoras, tais conceitos e práticas incluem o ambiente urbano, a natureza e a construção da memória da sociedade, além de mostrar a inserção do patrimônio no quadro da indústria cultural e nas relações de mercado, tornando-o assim produto de consumo.

O discurso da preservação do patrimônio em prol do "bem comum", integrado a essa contínua ampliação dos conceitos e ações, parecia operar bem até alguns atuais debates começarem a ser detonados em escala mundial. Mostrava-se insustentável contar com o engajamento das populações de países com realidades bastante distantes, com uma formação social muito diversa na defesa de um patrimônio por meio do qual poucos se sentiam representados. Assim, entre os anos 1980 e 1990, novos agentes entram na disputa pela posição de destinador no que diz respeito a seleção do patrimônio que merece ser conservado. Com essa movimentação, segundo elucida Alves (2010), com base em Mattelart (2005)[9], a época dos anos 1990 foi marcada por um apelo global a diversidade cultural e luta das identidades regionais em meio a um cenário de globalização cultural, instaurando, desta maneira, um movimento de proteção da elaboração e execução de novas políticas públicas de cultura por parte dos estados nacionais e instituições transnacionais. Esse pedido foi potencializado em territórios como o latino-americano que, diante da grande heterogeneidade de crenças, línguas, costumes e tradições que o caracteriza, conferiu a esse continente lugar de destaque na luta política.

Com isso, a afirmação do princípio da *diversidade cultural* começa a ser pauta dos debates da Unesco, mais fortemente desde a década de 1990. Alves (2010) explica que é nesse período que a organização se torna uma espécie de núcleo global das tensões ao envolver cultura e desenvolvimento, passando a capitanear "as discussões realizadas em âmbito mundial no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas de regulamentação, definição e normatização da categoria *cultura* em face das profundas transformações ocorridas no final do século XX" (p. 540). É também ao longo dos anos 1990, ainda segundo o autor, que os temas da diversidade cultural e natural-biológica passaram a integrar o mesmo repertório discursivo na Unesco, construindo-se uma associação estreita entre o registro da diversidade simbólica e o da biológica.

Com o crescimento da importância da área de cultura no interior da Unesco e diante da demanda de legitimação das reivindicações assumidas pelas coalizões globais por meio da diversidade cultural e identidade, a organização passa a criar mecanismos legais capazes de definir ferramentas de proteção e promoção dessas pautas. A respeito desse movimento, é importante ressaltar que, conforme pontua Alves (2010), a instauração de novos instrumentos jurídicos "passou por severas guerras simbólicas em torno da definição mais adequada (de acordo com os interesses de governos, empresas, agências

[9] Mattelart, A. (2005). *Diversidade cultural e mundialização*. Parábola Editoral.

transacionais e grupos culturais) das categorias de diversidade, identidade, criatividade, cultura e desenvolvimento" (p. 543).

Desencadeado com mais vigor na década de 1970 e intensificado nos anos 1990, um longo processo de normatização, oficialização e dilatação do conceito de cultura ocorre no âmbito da organização, marcado pela prática de uma série de conferências, culminando na votação da *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*, aprovada por unanimidade em 2001. O texto da declaração tornou-se o documento preparatório para a realização da *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*, deliberada em 2005. Ainda, na análise de Fonseca (2015), ao afirmar que "a diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade", entre outros desdobramentos, se desenha um cenário para a busca de meios que visam ampliar o escopo da Convenção de 1972, o que se concretizou em 2003 com a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*.

Castaño Madroñal & Hernández León (2016) reconhecem a Unesco como o agente construtor do patrimônio e validador dos princípios universais que o regulam, assim como o modo e a forma que adotam as representações nas *Listas do Patrimônio* que "fazem parte tanto das dialéticas patrimoniais mundiais, estatais, nacionais e coletivas, como das dialéticas semânticas que as constroem e da pedagogia global que as transmite e difunde" (p. 142). No entanto, os pesquisadores alertam para o fato de que os discursos de projeção universal do órgão sobre o patrimônio da humanidade parecem estar presos e confundidos com a dinâmica de interesses de blocos, de modo que

> As transformações das narrativas patrimoniais, a amplitude do desenvolvimento do conceito de patrimônio e a aterragem do imaterial, correm paralelamente à construção de uma ordem global sobre esquemas socioeconômicos liberais, e no plano das políticas culturais, na busca desesperada de homogeneidades culturais transnacionais e translocais. A busca de equilíbrios explicará a inclusão de novos patrimônios que reconhecem a evidência da diversidade cultural, paradoxalmente, para não quebrar as hegemonias das versões identitárias que sustentam os diferentes projetos políticos. (Castaño Madroñal & Hernández León, 2016, p. 136)

Após dez anos do lançamento da Convenção de 2005, a Unesco publicou um relatório de uma década do recorte de políticas culturais ao redor do mundo para promover a diversidade. Yúdice (2016) faz um resgate de importantes marcos na inserção da pluralidade cultural nas políticas públicas em âmbito internacional e um exame desse documento. Ele afirma que "além da aclamação dos avanços – a maioria das novas políticas culturais e a incorporação da cultura em planos de evolução –, o tom continua sendo aspiracional, exatamente como quando surgiu o conceito" (p. 10). Complementa que,

embora muitos países tenham reformado ou revisitado seus ideais culturais e criado novos mecanismos e medidas como resultado desse desenvolvimento, os objetivos ambiciosos da Convenção ainda necessitam de mais progresso para serem atingidos, especialmente com "o estabelecimento de modelos participativos entre a sociedade civil e os funcionários públicos a fim de produzir evidência sólida para a monitorização de políticas e a avaliação de impacto" (p. 10). Segundo sua análise

> Pode-se dizer que não existe país que tenha conseguido a equidade. E isso diz respeito a uma premissa fundamentalmente culturalista: que o reconhecimento do valor cultural dos diversos grupos serve como plataforma para a reivindicação de direitos. Mas o campo em que opera essa premissa culturalista está atravessado por muitas forças – econômicas, políticas, tecnológicas, religiosas etc. – que não necessariamente compartilham a importância outorgada à diversidade. Ou o valor desse conceito fica negociado no complexo campo de forças. (Yúdice, 2016, p. 11)

O Brasil promoveu de modo pioneiro uma significativa atualização conceitual no campo do patrimônio ao levar em consideração principalmente as características da formação social nacional. A Constituição Federal promulgada em 1988 institui uma nova definição do patrimônio que inclui os acervos de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da população brasileira. Meneses (2009) considera que a mudança mais importante foi a matriz do valor cultural ser deslocada do Estado para a sociedade e seus segmentos, se distanciando de uma atribuição de qualidade com base nas particularidades materiais dos bens. Em Portugal, por outro lado, a lei que regulamenta a área do patrimônio atualmente data de 2001. Nos termos desse quadro jurídico, a herança cultural é constituída pelos bens materiais e imateriais que, sendo testemunhas com préstimos civilizatórios ou de cultura portadores de interesse cultural relevante, devam ser objeto de especial proteção e valorização, mas, também, quando for o caso disso, os respectivos contextos que, pelo seu valor de testemunho, possuam com aqueles uma relação interpretativa e informativa.

É também no Brasil que emerge, na esfera da política urbana que incorpora as questões culturais, uma noção que pode oferecer contornos mais próximos aos interesses desta investigação: a de *patrimônio ambiental urbano*. A partir de uma preocupação com a melhoria da qualidade de vida na região metropolitana de São Paulo, a concepção surge no âmbito de uma administração de desenvolvimento urbano e regional que deu origem ao *Programa de Preservação e Revitalização do Patrimônio Ambiental Urbano*, promovido pela Secretaria de Economia e Planejamento do Estado de São Paulo (SEPLAN) em 1978 (Tourinho & Rodrigues, 2017). Eduardo Yázigi, geógrafo que trabalhou no

campo do planejamento territorial e participou do gerenciamento do Programa, fornece a seguinte definição para o conceito:

> O patrimônio ambiental urbano é constituído de conjuntos arquitetônicos, espaços urbanísticos, equipamentos públicos e a natureza existente na cidade, regulados por relações sociais, econômicas, culturais e ecológicas, onde o conflito deve ser o menor possível e a inclusão social uma exigência crescente. Portanto, ele acompanha o processo social, assumindo todas as modernidades necessárias. É reconhecido e preservável por seus clássicos valores potencialmente qualificáveis: pragmáticos, cognitivos, estéticos e afetivos, de preferência sem tombamentos. Geograficamente, podem se manifestar sob forma de manchas urbanas ou formações lineares, sem limites perenes, mas sempre transcendendo unidades de significado autônomo. O conceito se reporta tanto a um conjunto existente como a um processo em permanente construção, ou seja, patrimônio ambiental deve se configurar como o ser e o porvir. (Yázigi, 2012, p. 28)

O historiador Ulpiano Bezerra de Meneses, em opinião proferida durante um fórum realizado em São Paulo, em 1978, coloca que o patrimônio ambiental urbano não é "uma lista acumulativa de bens" presentes nos espaços e a serem considerados, mas "um fato social" complexo, que compreende a consideração de representações (ou símbolos) urbanos, uma vez que neles incluem-se "valores, legitimações, explicações, lógica interna, implícita ou explicita, aspirações e assim por diante" (Empresa Paulista de Planejamento Metropolitano [SEPLAN], 1979 citado por Tourinho & Rodrigues, 2017, p. 361). Nesse sentido, conforme situado por Tourinho e Rodrigues (2017), o patrimônio ambiental urbano não contempla bens isolados, isto é, monumentos, estruturas, paisagens, bens móveis, entre outros, os quais não teriam significado em si, mas "na medida em que se articulam a um suporte de significação, a um sistema que precisa ser conhecido em sua apropriação social, na maneira em que ele vem a integrar uma certa formação sociocultural" (p. 361).

Ainda na visão de Meneses, para a identificação do patrimônio ambiental urbano, seria necessário traduzir as práticas ideológicas para as formas espaciais, uma vez que essas ações constituem códigos de interação que organizam as relações dos sujeitos entre si. Assim, tendo em vista as diferenciações presentes nas sociedades de classe, o que se observa é a considerável pluralidade de patrimônios ambientais urbanos e a renovação constante desse mesmo patrimônio como resultado da própria dinâmica social. Ele conclui dizendo que o patrimônio ambiental urbano é uma "coisa viva que não pode ser aprisionada na malha de uma forma atemporal" (SEPLAN, 1979 citado por Tourinho & Rodrigues, 2017, p. 361).

Desta maneira, conforme buscamos explicitar neste tópico, é possível observar que diferentes noções de patrimônio cultural são evocadas no contexto contemporâneo e convivem simultaneamente no imaginário que conduz a ação política e a luta social, de forma que ao falarmos de patrimônio cultural no espaço citadino, distintos sentidos podem ser convocados. Assim, reconhecemos estes dissensos ao longo de nossas análises, mas manteremos no horizonte o conceito aqui apresentado de patrimônio ambiental urbano, por ser uma concepção que vem sendo retomada na atualidade (e.g., Tourinho & Rodrigues, 2016, 2017, 2020) e que se relaciona diretamente com uma das principais questões de interesse que colocamos: analisar as formas espaciais do patrimônio em interação com as práticas e identidades que o rodeiam e, desse modo, pautar algumas das discussões a serem desenvolvidas.

1.3 A diversidade vive na metrópole?

Nossa cortina se abre para a diversidade
Cultura: presente!
São Paulo é multicultural
Todas as vozes
Todos os lugares, olhares, linguagens
O centro na periferia
A periferia no centro
O alvo da poesia
Novos modernistas
A arte como identidade
A ocupação dos sonhos[10]

Assim é apresentada a cidade de São Paulo no texto proclamado no "vídeo-manifesto" postado na página da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, em abril de 2019, para o anúncio do lançamento do projeto Novos Modernistas na programação do Theatro Municipal. O plano, idealizado como parte das comemorações do centenário da Semana de Arte Moderna, sediada no Municipal em 1922, foi criado com o objetivo de "reconectar o Theatro Municipal de São Paulo e a Praça das Artes com o caráter multicultural da metrópole de São Paulo, expresso na semana de 1922, trazendo

[10] Texto retirado do vídeo de lançamento do projeto Novos Modernistas, publicado em 26 de abril de 2019 na página do Facebook da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. Disponível em: https://tinyurl.com/wasnya6. Acesso em 20 jan. 2020.

espetáculos que se destacam pela diversidade, pelo cruzamento de linguagens artísticas e pela união das diferenças" (Secretaria Especial de Comunicação, 2019).

Foi com esse projeto que o Theatro Municipal, antigo edifício situado no centro histórico da cidade e tombado por três órgãos públicos dedicados à preservação e defesa do patrimônio[11], conferiu visibilidade a uma narrativa de valorização da diversidade, enunciada pela então administração da prefeitura de São Paulo. Reconhecido por suas características arquitetônicas, o Municipal foi edificado em uma época que São Paulo almejava projetar uma imagem comparável a das cidades europeias, e atualmente tem sido palco de iniciativas protagonizadas por grupos de minorias políticas, articulando os sentidos de uma memória outrora institucionalizada com os sentidos da produção simbólica atual e, em muitos casos, de resistência. Pessoas negras, mulheres, pessoas com deficiência, pessoas LGBTQAIP+ compõem o elenco e assinam boa parte das criações dos espetáculos da programação recente, que priorizou obras que tenham por característica "a quebra de barreiras, a (re)significação dos conceitos e a expansão de territórios por meio do diálogo entre as diferentes manifestações artísticas" (Complexo Theatro Municipal, 2019), evidenciando a tentativa da gestão municipal em promover a interação entre o patrimônio material e a produção artística contemporânea para a projeção de uma imagem de cidade que valoriza e celebra a diversidade e a multiculturalidade como componente de sua identidade.

Na esteira do projeto Novos Modernistas, em 2021 a prefeitura anunciou a criação do plano Modernismo 22+100, com uma proposta de reflexão e comemoração sobre o centenário da Semana de Arte Moderna de 1922 a partir de uma série de iniciativas que visam a celebração da data e integram a programação cultural da cidade ao longo de todo o ano. Nas palavras do então secretário de cultura do município, essa iniciativa representa "o reencontro de São Paulo com ela mesma e com a cultura", integrando "os valores do Modernismo, de multiculturalismo, diversidade e antropofagia" (Secretaria Municipal de Cultura, s.d.).

Mas não apenas o centenário da Semana de Arte Moderna marca os esforços da administração pública em se apropriar do discurso da diversidade e seu potencial *marketizador*. Em 2019, a 5ª edição da Jornada do Patrimônio – inspirada nas Jornadas Europeias do Patrimônio, lançada pela gestão municipal em 2015 – chamou a atenção por congregar uma variedade de sujeitos para integrar o programa que tinha como tema *Memória Paulistana*, aproximando o discurso sobre o patrimônio da

[11] CONPRESP – Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo, por meio da Resolução 5 de 5/4/1991; CONDEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico, por meio da Resolução 49, de 23/12/1981; IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com tombamento homologado em 10/2014.

realidade vivida da metrópole. Os percursos propostos conferiam visibilidade a histórias e narrativas de uma grande diversidade de populações na cidade, muitas delas de minorias políticas que incluíam lugares descentralizados ou tidos como degradados. Naquele ano, uma série de veículos de imprensa noticiou a iniciativa, dando ênfase a quantidade de atividades oferecidas – mais de mil espalhadas nas cinco regiões da capital, incluindo espetáculos itinerantes e roteiros históricos a céu aberto – e a multiplicidade de temas e espaços que compunham a programação do evento. Daquele ano em diante a Jornada do Patrimônio, que é realizada anualmente, mantém uma orientação pautada na manifestação da pluralidade.

O Plano de Turismo Municipal Cidade de São Paulo (PLATUM) 2019-2021, relatório oficial elaborado pela prefeitura, assinala o "respeito à diversidade" como um dos seis princípios norteadores da política municipal de turismo, afirmando que essas diretrizes podem ser entendidas como "inclusão social, em especial quando se reconhece e se dá visibilidade a segmentos e nichos populacionais que podem ser valorizados, como a cultura das comunidades japonesa, negra, e LGBTI, por exemplo" (Secretaria Municipal de Turismo, 2019, p. 20). O documento ainda afirma ser São Paulo "a terra da diversidade" e explicita que essa seria uma de suas características únicas, que desperta o interesse do turista.

Entretanto, numa cidade marcada por múltiplas desigualdades[12], além de tais iniciativas ganharem força só mais recentemente, basta um olhar mais atento para perceber que a configuração de seu espaço público permanece longe de traduzir a celebração ou mesmo o respeito à diversidade. Na vida cotidiana da metrópole, fora do calendário dos eventos culturais, os sujeitos homenageados nas obras públicas que ocupam as ruas por onde passam moradores e turistas constroem um cenário que sequer reflete a composição racial de São Paulo, a qual conta com 37% de pessoas negras (que se autodeclaram pretas ou pardas) em sua população. Segundo estudo realizado pelo Instituto Pólis (Caneco & Moreira, 2020; Rocha, 2023), das 210 obras em louvor a pessoas na capital paulista, 74% rememoram figuras brancas – dentre as quais 11% são mulheres – e somente 5,5% retratam pessoas negras. Os povos indígenas são menos ainda representados, surgindo em apenas 2% dos monumentos, porcentagem quase equiparada a representação de outras populações, como árabes e/ou orientais – estas exclusivamente representadas por meio de indivíduos masculinos. Não mais que um único

[12] Para uma visão geral dos indicadores de desigualdade e violência na cidade de São Paulo, ver o Mapa da Desigualdade, estudo produzido anualmente desde 2012 pela organização civil Rede Nossa São Paulo. Os mapas podem ser consultados em: https://www.nossasaopaulo.org.br/campanhas/#13.

monumento presentifica uma mulher negra[13]. Além disso, o tamanho de cada uma das estátuas ou esculturas, ou seja, o lugar ocupado para cada uma delas na paisagem urbana, também é muito desigual: a dimensão média dos monumentos que representam homens brancos é de 3,3 metros, enquanto a proporção média das imagens que retratam pessoas negras e indígenas está entre 2,2 e 2,8 metros; os monumentos que homenageiam mulheres são ainda mais diminutos, tendo em média 1,8 metros. Vale assinalar o fato de que 23% das obras exaltam nomes que oprimiram grupos minorizados – no contexto do regime escravista ou da ditadura militar – e que as homenagens a essas personagens históricas controversas são as que mais se impõem aos sentidos de quem transita pela capital, com uma dimensão média de 5,3 metros.



Figura 1

Monumento às Bandeiras, de autoria do ítalo-brasileiro Victor Brecheret, inaugurado em 1953 para as festividades do IV Centenário da capital paulista, em frente ao Parque Ibirapuera em São Paulo. Sendo considerado um dos monumentos controversos da cidade, a escultura, com 50 metros de comprimento por 16 metros de altura, retrata um ideal de progresso que traz a figura do homem branco na dianteira como dominante e homens negros e

[13] Em 2022, posteriormente à publicação do estudo citado, foram instaladas mais duas estátuas em homenagem a mulheres negras em São Paulo: da escritora Carolina Maria de Jesus, no bairro de Parelheiros na zona sul, e da sambista e ativista negra Deolinda Madre, no bairro da Liberdade na zona central.

indígenas como trabalhadores braçais dominados. Foi alvo de diversos atos de protesto, tendo em 2016 sido coberta com tinta colorida de forma não autorizada.

Foto: Fotos Públicas.

Fonte: Nogueira (2020).



Figura 2

Policiamento para proteção da estátua em homenagem ao bandeirante Borba Gato, de autoria de Julio Guerra, inaugurada em 1963 na zona sul de São Paulo. Compõe a lista de monumentos controversos na cidade e já foi alvo de diversos atos de protesto.

Foto: Folhapress/Ronny Santos.

Fonte: Rocha (2023).

A importância de um olhar mais atento para a problemática da diversidade no âmbito do patrimônio cultural urbano se relaciona com uma questão apontada pelo antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves (2015). Ele analisa que, desde a década de 1980, com o tema do patrimônio cultural invadindo a agenda de diversos movimentos sociais e difundindo-se pela sociedade civil, a noção de *identidade* passa a desempenhar um papel crucial na reinterpretação do tema e de sua utilização por grupos e associações civis como instrumento de luta política. Assim, a apropriação da noção de identidade por parte dos povos e grupos sociais tornou-se importante no domínio dos discursos e políticas

do patrimônio, como estratégia para garantir seu reconhecimento social e político – o que, em alguns casos, significa assegurar a própria preservação da vida. Deste modo, entendemos que a demanda do patrimônio é atravessada pela problemática dos direitos humanos, especialmente no cenário das cidades contemporâneas ocidentais. Frederico Barbosa (2015), aponta que

> Sempre podemos encontrar algo intencional nas políticas. As políticas públicas patrimoniais são seletivas: ao fazer escolhas num conjunto vasto de objetos, edificações repertórios simbólicos, narrativas, imagens etc., realizam o ato mágico de adicionar, subtrair, multiplicar, enfim, de produzir significados, legitimar ou excluir grupos, camadas e classes sociais. Portanto, o patrimônio cultural não é prévio ao processo histórico de produção política, jurídica e social. (p. 73)

Ao considerar a implicação da temática dos direitos humanos na questão do patrimônio cultural, vemos que a ausência de representação da pluralidade de identidades que compõe a história de São Paulo no patrimônio que ocupa seu lugar público é reflexo de como a ideia da celebração à diversidade (não) está articulada na vida cotidiana de seus habitantes no que diz respeito também a garantia de direitos básicos. Ao caminhar por São Paulo, enxergamos manifesto em seus enunciados valores mais próximos da noção de uma *cidade de muros*, definida pela antropóloga Teresa Caldeira (2000), como resultado de um processo histórico segregacionista e racista de constituição da sociedade e de um modelo de crescimento urbano pautado pelos interesses do mercado especulativo de terras, setor articulado em maior ou menor medida com outros atores econômicos (Trindade, 2017), o que está refletido na dinâmica interacional de seus espaços urbanos. Apesar de ter sua história essencialmente construída por migrantes, imigrantes e seus descendentes, acolher a maior Parada do Orgulho LGBT do mundo, abrigar o Memorial da Inclusão e ser palco das maiores manifestações protagonizadas por mulheres no Brasil no Dia Internacional da Mulher, São Paulo ainda é uma cidade marcada pela segregação, pelo racismo e pela violência, atingindo principalmente as comunidades negra, indígena, feminina e LGBTQIAP+. Um espaço urbano que, ao longo de sua história, foi designando diferentes territórios para distintos grupos; e, mesmo quando a divisão centro-periferia passou a ser mais difusa, a fragmentação na cidade de muros seguiu seccionando sua população, especialmente pela cor, etnia e classe social, configurando, como aponta Caldeira (2000, p. 293), um modo de vida em que

> Viver atrás de muros e cercas é uma experiência cotidiana dos paulistanos e os elementos associados à segurança constituem um tipo de linguagem através do qual as pessoas de todas as classes expressam não só o medo e a necessidade de proteção, mas também mobilidade social, distinção e gosto. (p. 293)

As zonas centrais de São Paulo traduzem emblematicamente esses processos. Em 2018 a capital foi palco do trágico incêndio e desabamento do prédio de 24 andares Wilton Paes de Almeida, construído em 1968 e localizado no distrito República, reconhecido como marco da arquitetura modernista e tombado em 1992 pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo (CONPRESP), o qual estava ocupado desde 2003 por cerca de 400 pessoas que encontraram no local uma saída possível de moradia (Altamirano, 2018). Num cenário em que pelo menos 10% do total de imóveis ociosos[14] se concentra nas regiões centrais (Trindade, 2017), a ocupação dessas propriedades surge como alternativa para as classes populares morarem nessas localidades, porquanto vivem sujeitas ao padrão de *periferização da pobreza* configurado ao longo do processo de urbanização de São Paulo. Na visão do professor e urbanista Nabil Bonduki (2018), a queda do edifício é resultado do descaso das três esferas de governo na implementação de uma política de moradia nas áreas centrais que, embora os governos disponham de um arsenal de instrumentos, nunca priorizaram a habitação social no centro – visto, por exemplo, que a promessa de construir conjuntos populares residenciais no terreno do imóvel desabado segue paralisada e o lugar intacto ainda em 2023. Assim, de acordo com Trindade (2017)

> Para uma boa parte de sua população[14], morar em São Paulo significa percorrer grandes distâncias no deslocamento entre casa, trabalho e casa, conviver com uma infraestrutura urbana muitas vezes precária e (ou) insuficiente e enfrentar o alto valor do solo urbano – o que impacta diretamente no valor dos imóveis e no custo do aluguel da moradia. (p. 157)

Além disso, nessas formas de configuração da cidade está implicada a questão racial, significando o que antropólogo Jaime Amparo Alves (2020) irá denominar *biópolis*[15]. Não por acaso, os distritos que concentram as maiores porcentagens de população negra (preta e parda, segundo denominação empregada pelo IBGE) estão todos fixados em territórios periféricos da cidade[16]. São também essas áreas que congregam habitantes mais jovem e os piores índices de idade média de vida ("idade média ao morrer"). Ao mesmo tempo, são bairros da região central da cidade (localizados no chamado *centro tradicional*) que apresentam os mais altos índices de violência contra a mulher, contra

[14] Segundo estimativa feita com base nos dados divulgados em 2010, ano da última coleta feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Desta forma, na análise de Trindade (2017), o número é subestimado, uma vez que inúmeros galpões e terrenos abandonados não entram neste cálculo.
[15] Ao conceituar a *biópolis*, Alves (2020) a situa como, além de um espaço de privilégios brancos, uma formação político-espacial fundada na antinegritude, conformada na branquidade e no regime de direitos que a sustenta. Nos contextos multiculturais de "celebração" das diferenças – caso das cidades latinoamericanas – o autor propõe que pensemos a biópolis como "a espacialização de um privilégio cromático" ou uma "pigmentocracia espacializada" que traduz o ideal da branquidade e de antinegritude em nossas formações urbanas (Alves y Vergara-Figueroa, 2018)" (Alves, 2020, p. 15-16).
[16] Conforme análise de dados publicada em D'Andrea (2020), 51,59% da população do município de São Paulo vive nas áreas enquadradas numa *definição quantitativa de periferia*. Essa descrição de *periferia* considera a existência de dois elementos: um social, relacionado à *pobreza* e à vulnerabilidade social, e um geográfico, que diz respeito a *distância* e acessibilidade.

a população LGBTQIAP+ e de agressividade racial[17]. Ou seja, a situação do desabamento do prédio é um retrato – ou, como se pode considerar, um simulacro[18] – da *opressão territorial*[19] (D'Andrea, 2020) e evidencia as condições de vida as quais estão sujeitas as populações que supostamente estão no seio do discurso da diversidade: a vida nas periferias, onde é necessário manter um esforço contínuo para lidar com situações precarizadas de acesso ao trabalho e a padrões mais altos de infraestrutura urbana, ou, a vida em localidades de pobreza no Centro, submetidas aos riscos da violência urbana e a ausência de políticas públicas ou, como podemos dizer, à mercê da presença de políticas de morte.



Figura 3

Incêndio no edifício Wilton Paes de Almeida em 2018 no centro de São Paulo.

[17] Segundo dados apresentados no documento Mapa da Desigualdade 2022. Disponível em: bit.ly/44KkQrm.
[18] Também de acordo com os dados apresentados no Mapa da Desigualdade 2022.
[19] D'Andrea (2020) situa a *opressão territorial* a partir da desigualdade que se perpetua e se expressa "por meio da dominação que o polo dominante, a área de habitação das elites, exerce sobre o polo dominado, a área de habitação dos mais pobres" (p. 25), resultante de uma produção e de uma distribuição desigual da riqueza no espaço.

Foto: Willian Moreira/Estadão Conteúdo/Veja SP.

Fonte: Redação Veja São Paulo (2020).



Figura 4

Escombros do edifício Wilton Paes de Almeida, após incêndio em 2018.

Foto: Rovena Rosa/Agência Brasil.

Fonte: Cimento Itambé (2018).



Figura 5

Terreno do antigo edifício Wilton Paes de Almeida mantido vazio desde 2018. Embora a foto seja de 2020, ano em que a prefeitura de São Paulo anunciou um projeto para construir um prédio de moradia popular na área, ainda em 2023 o terreno segue nas mesmas condições.

Foto: Felipe Rau/Estadão.

Fonte: Mengue (2020).

Entretanto, mesmo que as pessoas nas periferias e nos territórios de pobreza no Centro estejam sujeitas a condições de vulnerabilidade social e violência (principalmente racial), é fundamental evidenciarmos como suas práticas e modos de vida, assim como sua produção cultural e epistemológica, traduzidas em maneiras de estar na cidade e produzir conhecimentos, constroem outros sentidos no espaço público e presentificam nas formas de viver[20] um ambiente urbano diferente daqueles conhecidos

[20] Na semiótica, Greimas (1981, p. 138) irá dizer que "viver na cidade significa para o indivíduo ser o lugar para onde convergem todas as mensagens espaciais, mas é também reagir a estas mensagens, engajando-se dinamicamente nos múltiplos programas e mecanismos que o solicitam e que o constrangem".

e reproduzidos pelo modelo dominante, baseado no capitalismo e na produção da biópolis (Alves, 2020). Coerente com esse ponto de vista, vimos nas últimas décadas no contexto paulistano o termo *periferia* ser ressemantizado e ampliado, como aponta o sociólogo Tiaraju D'Andrea (2013, 2020). Ao deixar de ser compreendido como um vocábulo com conotação estigmatizante e de sentido limitado a associação com violência e carência que, desde o debate pautado pelas e pelos habitantes destes lugares, no âmbito do surgimento de uma *consciência periférica*[21], passa a uma categoria de representação que engloba os atributos positivados da *cultura* e *potência* e confere relevo ao componente racial e urbano nela implicados. É também nessa perspectiva que deixamos de limitar o olhar para as periferias e ocupações de moradia ou outros territórios de pobreza no Centro sob a ótica da resistência, da reivindicação e enfatizamos a multiplicação e o fortalecimento de trabalhos de política prefigurativa nesses contextos (Paterniani, 2013, 2023). Entendemos que esses comportamentos como formas de ocupar o espaço e residir nele estão de acordo com o que se almeja viver no futuro a partir de ações criativas e criadoras de novos sentidos (Altamirano, 2018) e experiências que povoam de vida locais marcados pela precariedade de condições. A cidade reconhece uma parcela dessas práticas e das identidades que as protagonizam, incorporando suas narrativas – ainda que parcial ou superficialmente – ao discurso da diversidade, mas boa parte delas e dos modos de vida de seus praticantes são ainda alvo de repressão – inclusive violenta –, de esvaziamento, estigmatização e apagamento.

Voltamos agora nosso olhar para a cidade de onde partiram as primeiras embarcações responsáveis pelo processo de colonização do Brasil, onde o discurso da diversidade também é celebrado. Em Lisboa, o *Festival Todos – Caminhada de Culturas*, promovido desde 2009 pela Câmara Municipal de Lisboa (CML) em parceria com a Academia de Produtores Culturais, é uma das ações assinaláveis realizada anualmente neste âmbito. Segundo informação que consta no *website* do festival[22], o *Todos* "celebra Lisboa como cidade intercultural através das artes performativas contemporâneas" e "tem contribuído para a destruição de guetos territoriais associados a imigração, convidando os públicos ao convívio entre culturas de todo o mundo, na capital portuguesa". A proposta do festival foi acolhida pela CML, que não só a integrou de modo inequívoco e duradouro em sua programação regular, a incluindo na agenda turística e cultural da cidade, mas atuando amplamente em sua publicização (Mendes et al., 2020).

[21] D'Andrea (2020, p. 22) aponta que os principais divulgadores dessa *consciência* foram os coletivos artísticos e culturais, em uma atividade impulsionada principalmente pelo movimento hip-hop na década de 1990, contexto em que o grupo do rap Racionais MC's teve papel destacado. Enquanto fenômeno musical e social no Brasil, e especialmente em São Paulo, "os Racionais MC's foram fundamentais na publicização de questões como a repressão policial, a miséria econômica e o racismo".

[22] Para mais informações, acesse: festivaltodos.com.

Em 2010 foi elaborado pela CML o documento *Carta Estratégica de Lisboa 2010-2024 – Um compromisso para o futuro da cidade*, que se baseou em questões estratégicas, convertidas em obstáculos, os quais viriam a constituir os objetivos estratégicos do novo Plano Diretor Municipal de Lisboa, aprovado em 2012 (Mendes et al., 2020). No relatório sobre coesão social e inclusão, o documento identifica como "desafios de maior importância" aspectos como "aprofundar a presença do Estado nas organizações de apoio social, de dinamização cultural e integração de migrantes, gerir positivamente as diferenças, expondo-as e favorecendo a tolerância através de um maior conhecimento mútuo" (CLM, 2010, Relatório 2, p. 35 citado por Mendes et al., 2020, p. 57). Em outro ponto da Carta Estratégica, conforme constata o sociólogo Nuno Oliveira, a "dinâmica intercultural" da metrópole é identificada como oportunidade de "marca e comunicação" (CML, 2010, Relatório 5, p. 17 citado por Oliveira, 2019, p. 7).

O *Grandes Opções do Plano 2020|2023 da Cidade de Lisboa*, instrumento de orientação política de prazo mais curto, que define as prioridades de intervenção para o mandato autárquico seguinte, traz como um dos eixos de preferências "combater exclusões, defender direitos", o qual afirma que "a não-discriminação e a solidariedade são pilares de convivência social, numa perspectiva de acolhimento de todos, nacionais e estrangeiros, que permita a convivência multicultural, o multilinguismo, a diversidade étnica e religiosa" (CML, 2019, p. 33).

Esses são apenas alguns poucos exemplos do modo como a ideia de uma Lisboa culturalmente diversa vem sendo articulada pelo poder público. Entretanto, a idealização parece não penetrar no campo do patrimônio cultural urbano. Assim como no caso de São Paulo, uma pessoa que circula atenta pelo concelho – especialmente nas freguesias do centro histórico – reconhece que os elementos que compõem o espaço compartilhado, enquanto representações da identidade portuguesa, são dominados por evocações de império – seja pelo tema dos descobrimentos ou por meio de variações do lusotropicalismo (Bastos, 2020). Conforme analisa a antropóloga Elsa Peralta (2017)

> Lisboa concentra no seu espaço físico um conjunto de elementos simbólicos e materiais que remetem para uma representação e para um "afeto" da cidade enquanto detentora de uma particular historicidade associada à expansão marítima e ao império português. Esta historicidade está impressa na materialidade da paisagem construída da cidade, na sua organização espacial, nos maneirismos exóticos da sua arquitetura, na linguagem afetiva do seu enquadramento natural, na sua ornamentação vegetal através de espécies tropicais, na presença cotidiana de populações oriundas (ou descendentes delas) das antigas colônias, na representação fornecida por museus e monumentos. Por vezes de forma explícita e por

> outras de forma latente, através de formas mnemônicas inertes e/ou não declaradas, a memória do império colonial português estrutura a imaginação da cidade de Lisboa enquanto antiga capital do império agora concebida como cidade global pós-colonial. (p. 24)

Ao mesmo tempo que até hoje o império enquanto orgulho nacional habita o espaço público de Lisboa, observamos com Peralta (2017) que

> Apesar de um aumento do interesse acadêmico e intelectual pela desconstrução dos mitos imperiais, uma amnésia coletiva parece reinar quando se trata da questão da escravatura, do colonialismo ou mesmo dos infortúnios causados pela guerra colonial. Esta amnésia parece também marcar o domínio da cultura pública oficial, que permanece fechada numa interpretação ultraconservadora do passado imperial português. (p. 63)

No texto *Marcas do Império na Cidade de Lisboa*, disponível no *website* do projeto *ReMapping Memories Lisboa*[23], Elsa Peralta (2023) situa os momentos e os modos nos quais a lembrança colonial e a glorificação monumental do império são inscritas de forma perene na paisagem urbana de Lisboa. A pesquisadora explica que esse processo inicia em meados do século XIX, através de monumentos, da toponímia ou da estatuária, mas que é sobretudo durante o período do Estado Novo, especialmente com a realização, em 1940, da *Exposição do Mundo Português* – considerada o maior evento propagandístico do regime (Peralta, 2017) –, que ocorre um profundo rearranjo monumental e urbano da zona ocidental da cidade, deixando vestígios duradouros em seu horizonte. Essas ações penetraram também o plano da toponímia com a inscrição espacial de uma memória abrangente do império em muitas zonas da cidade, a exemplo dos nomes de localidades do império dados em 1933 aos arrumamentos do denominado Bairro das Colônias (atualmente Bairro das Novas Nações), situado na freguesia dos Anjos e então recentemente construído, resultando no surgimento das ruas de Angola, Cabo Verde, da Ilha do Príncipe, da Ilha de São Tomé, de Macau, de Moçambique, de Timor e do Zaire.

Na segunda metade do século XX, após a queda do Estado Novo em 1974 e do processo de descolonização que se seguiu, ainda conforme expõe Peralta (2023), ressurge um esforço estatal para a legitimação historiográfica do período de expansão marítima portuguesa, bem como uma rearticulação da memória do império no ambiente público nacional. Com a realização da Exposição Mundial de Lisboa, em 1998, a partir da ação da Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, criada

[23] O Projeto plurianual do Goethe-Institut Portugal dedicado ao modo como o colonialismo e a resistência anticolonial – expressos nos seus vestígios em pedra e no "mapa mental" legado às populações – surgem concretizados no espaço público das cidades portuárias de Hamburgo e Lisboa e pode ser acessado em: re-mapping.eu/pt.

em 1986, foi desenvolvido um ambicioso projeto de regeneração urbana na zona oriental da cidade, quando a área passou a ser denominada Parque das Nações e as suas ruas receberam os nomes dos navegadores portugueses ou aspectos alusivos do império, além de locais como teatros, pontes, escolas e ruas serem batizados com nomes inseridos no universo semântico do tema dos "Descobrimentos". Este é somente um dos exemplos concretos que atestam que "a impressão social e material do colonialismo no espaço urbano de Lisboa vai, assim, muito além do fim formal do colonialismo" (Peralta, 2023, para. 6).



Figura 6

Monumento Padrão dos Descobrimentos, de autoria de Cottinelli Telmo e Leopoldo de Almeida, uma enorme escultura em forma de caravela, com a proa voltada para o rio, que apresenta trinta e dois ícones da epopeia portuguesa, entre eles, monarcas, colonizadores, navegadores, evangelizadores e artistas, liderados pela figura do Infante D. Henrique. Está localizado na freguesia em Lisboa de Belém – uma área considerada central na dramatização da "mística imperial" do regime do Estado Novo (Peralta, 2017) –, foi concebido em 1940, por ocasião da Exposição do Mundo Português, e inaugurado em 1960 com as comemorações dos 500 anos da morte do Infante D. Henrique. Em 2021 recebeu uma intervenção não autorizada com a frase "Blindly sailing for monney [sic], humanity is drowning in a scarllet [sic] sea lia [sic]", frase que, numa tradução livre, pode ser lida como "Velejando cegamente por dinheiro, a humanidade afunda-se num mar escarlate".

Foto: António Cotrim/Lusa.

Fonte: Diário de Notícias; Lusa (2021).



Figura 7

Placa toponímica da Rua de Cabo Verde, no Bairro das Novas Nações. Mesmo com a mudança de nome do bairro, em 1975, o nome "Bairro das Colónias" permaneceu na memória coletiva da cidade (George, s.d.), de modo que o próprio website da Junta de Freguesia, assim como o comércio local e até mesmo anúncios imobiliários mantêm tal denominação.

Foto: Rui Sérgio Afonso.

Fonte: Almeida (2023).

Do mesmo modo que observamos em São Paulo, as narrativas presentes no patrimônio cultural que ocupa as ruas de Lisboa expõem claramente quem se considera serem os protagonistas de sua história e evidenciam que a pretensa celebração à diversidade se mantém predominantemente no nível do discurso e do efêmero, permanecendo apartada da questão da garantia dos direitos humanos. O que vemos também na cidade é que as condições objetivas de vida das diferentes populações que convivem neste território urbano escancaram um cenário em acordo com o que aponta Peralta (2017)

> Portugal contemporâneo é uma sociedade multirracial e multicultural estruturalmente fundada em divisões de classe e raça e a maioria da população negra vive em áreas de habitação pobres ou periféricas em circunstâncias de desvantagem social. Raça e classe combinam-se para gerar distância cultural e conflito social e por trás da fachada pública de uma sociedade tolerante e antirracista, o verdadeiro tecido

> social caracteriza-se por diferenças sociais marcantes e pela existência de um racismo sutil que é altamente restritivo quando se trata de relações sociais. (p. 60-61)

Diferentemente do caso de São Paulo, em que pudemos apresentar informações que corroboram a afirmação de que a questão racial está implicada no acesso a condições dignas de vida na metrópole, no caso de Lisboa temos de lidar com a realidade da não existência de recolha de dados estatísticos de base racial ou étnica em âmbito nacional ou local[24]. Ainda assim, encontramos análises na produção acadêmica (cf. Alves, 2017, 2019; Maeso, 2019) e indícios em conteúdos jornalísticos que evidenciam que as populações racializadas estão sujeitas a situação de maior precarização da admissão a direitos básicos na urbe. Seja em bairros autoproduzidos ou de realojamento – localizados nas franjas da cidade ou em áreas que antes eram periféricas e que nas últimas décadas tornaram-se mais centrais –, seja em habitações sobrelotadas em plena região central, comunidades negras e/ou imigrantes convivem com os riscos dessa fragilização. Ao analisar os processos de demolição dos bairros de autoconstrução nas periferias de Lisboa, realizados ao abrigo do Programa Especial de Realojamento (1993)[25], Alves (2017) oferece um panorama das circunstâncias enfrentadas pelas pessoas que integram essas coletividades:

> Considere-se que muitos dos moradores dos bairros agora alvo dos processos de realojamento eram homens e mulheres que, por motivos variados, mas determinantes, migraram do continente e das ilhas dos antigos espaços colonizados – então independentes – rumo a Portugal. Maioritariamente imigrantes e negros e por isso votados a uma precariedade laboral obtusa, acrescida por processos kafkianos que dificultavam tanto o acesso à documentação, como à habitação, foi nos espaços limítrofes e informais da cidade que muitos encontraram inicialmente um lugar para se estabelecerem – testemunhando, desde

[24] A esse respeito, a socióloga Silvia Rodríguez Maeso (2019) esclarece que "o fato das autoridades portuguesas nunca terem incluído dados desagregados sobre a composição étnica da população ou dados estatísticos sobre discriminação racial (por exemplo, no acesso ao emprego, educação ou habitação) tem sido alvo de críticas do CERD [Comitê das Nações Unidas sobre a eliminação da discriminação racial], e é uma das principais demandas de ativistas antirracistas de alguns setores da academia" (p. 2.045). Cremos ser importante também assinalar que concordamos com a visão da antropóloga Ana Rita Alves (2019), que apresenta uma perspectiva sobre a questão da habitação, mas que pode ser estendida para o acesso a direitos como um todo: "A ausência de dados quantitativos que possibilitem tatear as consequências do racismo tem contribuído para legitimar uma narrativa universalista que impossibilita um debate sobre a adoção de políticas de ação afirmativa que permitam dirimir as desigualdades históricas no acesso à habitação por parte das populações racializadas, reificando e invisibilizando a persistência do privilégio branco ao acesso à habitação" (p. 2.085).

[25] O Programa Especial de Realojamento (PER - DL 163/93 de 7 de maio) é uma das políticas de habitação social de maior envergadura em Portugal, que visa o realojamento de dezenas de milhares de famílias moradoras em casas construídas informalmente às portas das grandes cidades nas últimas décadas. Após a assinatura da decisão governamental, os municípios aliaram-se ao PER através de protocolos com o Instituto Nacional de Habitação (INH), comprometendo-se a realojar as famílias mal alojadas em bairros de habitação social e a demolir as chamadas barracas (Cachado, 2011). Na ocasião da celebração dos 30 anos do programa, Guterres (2023) analisou que "O PER chegou tarde, num momento em que esse tipo de bairros e habitações já não existiam em grande parte da Europa, e a vantagem de aprender com outras experiências mais consolidadas – o que seria uma responsabilidade política – foi uma oportunidade que se perdeu. Essencialmente construiu-se em altura, de forma densa e em lugares afastados de acessos a transportes, empregos e serviços. As populações não foram ouvidas (salvo exceções), não participaram e muito menos deliberaram. Construíram-se casas, mas não bairros. Com a ironia que esta última classificação é a que prevalece na memória coletiva sobre esses lugares" (para. 9).

> cedo, um racismo institucional e cotidiano que marca ontologicamente a experiência de populações negras (e ciganas) na sociedade portuguesa. (para. 4)

E, assim como no caso de São Paulo, a área central da Lisboa é testemunha de que a vida cotidiana da cidade não traduz sequer o respeito a ideia de diversidade e atesta a precariedade das condições de vida reservadas às populações que supostamente integram esse discurso. Também na cidade portuguesa, uma tragédia ocorrida durante o desenvolvimento desta investigação, fornece o retrato da situação configurada: em fevereiro de 2023 um incêndio no andar térreo/rés-do-chão de um prédio de quatro andares no bairro da Mouraria, na freguesia de Santa Maria Maior, afetou 24 residentes, sendo todas as pessoas estrangeiras, a maioria de imigrantes provenientes do sul asiático. Segundo um levantamento feito pelo jornal português *Público* e divulgado no brasileiro *Folha de S.Paulo* (Miranda, 2023a), nos últimos dois anos a área onde o desastre ocorreu, conhecida por concentrar comunidades estrangeiras no centro da capital portuguesa, registrou pelo menos dez grandes incêndios. Este último, entretanto, contou com maior repercussão entre a população em meio a cena política do país, inflamando o debate sobre uma pauta já conhecida, porém pouco mobilizada, de imigrantes que encontram em alojamentos precários e abarrotados a única alternativa de moradia em zonas que oferecem boa infraestrutura urbana.

Lisboa é o palco principal da crise na habitação que passou a ser discutida em Portugal nos últimos anos e que no início de 2023 foi considerada uma pauta urgente, mobilizando movimentos da sociedade civil e figurando com frequência nas manchetes de diversos veículos de comunicação do país. Discorrer sobre os fatores que desencadearam esse cenário e seus desdobramentos seria nos desviarmos dos interesses principais desta tese, mas é importante apontar que, assim como assinala a reportagem do jornal *Folha de S.Paulo* (Miranda, 2023a), o preço elevado das habitações e a escassez de casas no mercado imobiliário português, que afetam significativamente a classe média, têm efeitos ainda mais graves na comunidade imigrante, sobretudo nos que estão há pouco tempo no país. Como sinaliza Miranda (2023a), vemos uma situação em que

> O aumento generalizado do custo de vida, com destaque para o preço da habitação, empurra muitos estrangeiros para moradias precárias. Em grupos de apoio e nas redes sociais, há cada vez mais relatos de desespero em busca de um teto. Segundo o último Censo do país, realizado em 2021, mais de um terço da população estrangeira em Portugal (37,7%) residia em alojamentos superlotados – em que o

> número de divisões habitáveis (de ao menos quatro metros quadrados) era insuficiente para a quantidade e o perfil demográfico dos moradores. Entre os portugueses, 17,2% viviam nessas condições. (para. 7)

E a comunidade brasileira, que representa a maior coletividade estrangeira residente em Portugal, integra o panorama da precarização. Ainda segundo a reportagem, embora o problema das condições precárias de moradia seja mais grave entre indivíduos procedentes da Índia e do Nepal, com 74,2% e 72% das cidadãs e dos cidadãos desses países morando em alojamentos superlotados, 34,1% das pessoas brasileiras residentes no país europeu vivem também em casas com lotação excessiva.



Figura 8

Imagem da fachada do andar térreo do prédio no bairro da Mouraria, em Lisboa, que sofreu o incêndio em fevereiro de 2023. As janelas estreitas atestam a pouca ventilação do espaço, um dos aspectos que contribuem para a condição de insalubridade da moradia sobrelotada.

Foto: Nuno Ferreira Santos.

Fonte: Campos (2023).



Figura 9

Imagem do espaço interno do alojamento que sofreu o incêndio no centro de Lisboa. Beliches e eletrodomésticos aglomerados e encostados à janela atestam as condições precárias da moradia sobrelotada.

Foto: Nuno Ferreira Santos.

Fonte: Campos (2023).

Ao delinearmos a distância entre o discurso e a vida cotidiana das cidades no que diz respeito a promoção da ideia de diversidade, vemos configurados contextos que convergem com o pensamento proposto pelo teórico indiano-britânico Homi Bhabha (Rutherford, 1990/1996), sobre a existência de uma dicotomia entre *diversidade cultural* e *diferença cultural*. Ele argumenta que é um lugar-comum das sociedades pluralistas e democráticas dizer que elas podem incentivar e acomodar a diversidade cultural, mas o que se observa como marca distintiva da atitude "culturada" ou "civilizada" é a aptidão para se apreciar culturas diversas somente numa espécie de *musée imaginaire*, como se alguém as pudesse colecionar e apreciar. Deste modo, se coloca que, embora sempre haja uma acolhida e um estímulo à diversidade cultural, há sempre também uma correspondente contenção dela, ou, na verdade, da diferença cultural.

Na entrevista concedida ao pesquisador Jonathan Rutherford, Bhabha afirma que é muito difícil, até mesmo contraproducente e impossível, tentar e conseguir juntar diferentes formas de cultura pretendendo que elas possam coexistir facilmente e sem conflitos.

> A diferença de culturas não pode ser uma coisa para ser encaixada numa moldura universalista. Culturas diferentes, a diferença entre práticas culturais, a diferença na construção de culturas dentro de grupos diferentes, com grande frequência fazem existir no seu meio, e entre elas próprias, uma incomensurabilidade. A suposição de que, em algum nível, todas as formas de diversidade cultural sejam passíveis de compreensão com base num conceito particular universal, seja este o de "humanidade", "classe" ou "raça", pode ser a um só tempo muito perigosa e muito limitadora na tentativa de compreender os modos pelos quais as práticas culturais constroem seus próprios sistemas de significação e organização social. (Rutherford, 1990/1996, p. 36, aspas do autor)

Por outro lado, o teórico sugere que quaisquer formas de cultura estão de algum modo relacionadas umas com as outras porque a cultura é uma atividade significante ou simbólica procedente de outras culturas. Sendo assim, a articulação de culturas seria possível não em função da familiaridade ou similaridade de conteúdos, mas pelo fato de as culturas serem práticas interpelantes. Bhabha entende, portanto, que a cultura não é completa em si mesma, ou seja, que

> Nenhuma cultura se encontra a rigor em plenitude, não só porque há outras que contradizem sua autoridade, mas também porque sua própria atividade formadora de símbolos, sua própria interpelação no processo de representação, linguagem, significação e constituição de sentido, sempre sublinha a pretensão de uma identidade originária, holística, orgânica.
>
> O "originário" está sempre aberto a tradução, portanto nunca pode ser dito que tenha um momento antecedente, totalizado de sentido ou de ser – uma essência. E o que isso de fato quer dizer é que as culturas só são constituídas em relação a essa alteridade interna a sua própria atividade formadora de símbolos que as faz estruturas descentradas – e que através desse descolamento ou liminaridade abre-se a possibilidade de se articularem práticas e prioridades culturais diferentes e mesmo incomensuráveis. (Rutherford, 1990/1996, p. 36, aspas do autor)

A partir desse pensamento, Bhabha articula a ideia de que todas as culturas estão continuamente em um processo de hibridação, processamento que irá derivar a noção de *terceiro espaço*. Segundo o teórico, a importância da hibridização não é rastrear os dois momentos originais dos quais ergue-se um terceiro elemento, mas seria a própria existência de um terceiro espaço que permite diferentes posições emergirem, deslocando as histórias que os constituem e gerando novas estruturas de autoridade, outras iniciativas

políticas. Assim, o terceiro espaço produz algo diferente, novo e irreconhecível, uma outra área de negociação de sentido e representação.

A dicotomia apontada por Bhabha entre diversidade e diferença cultural projeta luz ao processo de contato entre distintas culturas que ocorre no espaço público das metrópoles por nós estudadas. Ainda que a imagem de valorização da diversidade se faça presente no discurso identitário enunciado pela administração das cidades, nos interessa observar mais de perto – na experiência vivida, além dos exemplos trazidos neste tópico – como essa ideia se articula na sua dinâmica cotidiana, como ela perpassa os pontos focais do patrimônio cultural que também acolhem condutas de vida de grupos ou populações que, em tese, integram a concepção de pluralidade. A noção de terceiro espaço pode ser o momento de partida para nos aprofundarmos na discussão sobre a reunião entre as diferentes culturas ou dissemelhantes identidades nos lugares que nos propomos estudar, nos levando a questionar até que ponto estão articuladas nestes locais ideias de defesa de um "originário" de uma "essência" e em que medida vemos ali processos de hibridação, de práticas de política prefigurativa e emergência de novos sentidos e de áreas de negociação de sentido (o terceiro espaço). Entretanto, para mergulharmos nessa análise, recorreremos ao aparato da semiótica francesa, em especial da sociossemiótica, a partir dos regimes de sentido que regem os procedimentos de encontro de identidades e de produção de alteridades.

1.4 A produção semiótica da diferença

O debate a respeito do *outro*, ou concernente a identidades e alteridades, como preferimos nos referir, é extenso e ganha diferentes contornos na tradição ocidental[26] e, posteriormente, com os estudos e movimentos decoloniais. Retomar a discussão desde sua origem seria desviar-nos do propósito desta tese. Falar de identidades e alteridades no âmbito deste estudo é buscar algum nível de compreensão quanto a essas ideias que se articulam nas cidades que compõem nosso *corpus*. Peralta e Anico (2005) destacam que patrimônio e identidade são conceitos intimamente relacionados e frequentemente entendidos como uma extensão óbvia um do outro, como se identidade fosse a "essência" de um definido coletivo humano e o patrimônio sua manifestação "natural" que sobrevive ao tempo e que deve ser resgatada e preservada a todo custo. As autoras atentam, entretanto, que ambos são ficções que veiculam imagens social e politicamente negociadas, bem como histórica e culturalmente construídas em relação a essa coletividade. Assim, a ativação de repertórios patrimoniais é um dos artifícios utilizados na edificação de histórias sobre a identidade, construção essa que depende da seleção de determinados

[26] Ver Martins (2019).

elementos de uma cultura específica e de sua posterior conversão em narrativas simbólicas sobre semelhança e diferença (Peralta & Anico, 2005).

Martins (2017a, 2019, 2021) concebe a partir de uma *metafísica da unidade* o movimento pelo qual se estabelece a civilização ocidental, no qual toda a diferença é anulada e absorvida pela cultura do uno, por sua força, e, assim, é estabelecida uma representação dominante de mundo. Posteriormente, o regime da analogia, ou seja, da reiteração permanente do *mesmo*, é rompido pela chegada da modernidade. Com o Romantismo, surge a abertura a diferença e a diversidade das culturas e, assim, é cavado um caminho para aquilo que é diverso, para a concepção do *outro*. Porém, "a relação com o outro não se esgota no encontro" (Martins, 2019, p. 27) e daí vemos desdobrar os mais diversos tipos de dominação, violência e projetos de exclusão. Nesse sentido, identifica que o processo de expansão marítima europeia dos séculos XV e XVI, que teve Portugal como um de seus maiores protagonistas, foi um procedimento de abertura a alteridade comprometido pela assimilação da diferença, firmando-se no logocentrismo e no clericalismo, promovendo o etnocentrismo que serviu o imperialismo e produziu o colonialismo (Martins, 2021).

Sob as lentes da semiótica, Landowski (2012) explica que o sujeito – individual ou coletivo, *eu* ou *nós* –, quando o consideramos como uma grandeza *sui generis* a constituir-se do ponto de vista de sua identidade, está condenado a somente poder se estabelecer pela diferença. Deste modo, para chegar à existência semiótica, o sujeito tem necessidade de *outros* (*eles*). Sendo assim, no plano da vivência individual ou coletiva, a emergência do sentimento de identidade passa necessariamente pela intermediação de uma alteridade a ser construída.

> Com efeito, o que dá forma a minha própria identidade não é só a maneira pela qual, reflexivamente, eu me defino (ou tento me definir) em relação à imagem que outrem me envia de mim mesmo; é também a maneira pela qual, transitivamente, objetivo a alteridade do outro atribuindo um conteúdo específico à diferença que me separa dele. (Landowski, 2012, p. 4)

Entretanto, o autor atenta para o cenário que observamos no contemporâneo: que se esse *outro* que pressupõe a autoidentificação de *si* esteve outrora distante, nos tempos recentes tem-se vivido cada vez mais, na imediatidade do cotidiano, a coexistência dos modos de vida vindos de *outros* lugares. Com isso, surge um discurso social da conquista ou da reconquista de uma identidade concebida como "ameaçada" e ressurgem práticas de enfrentamento sociocultural – de caráter às vezes dramático, que

acreditávamos ter desaparecido – como se se tratasse de reduzir mais uma vez o dessemelhante a uma posição de pura exterioridade.

Com vistas a evidenciar o jogo dos elementos semióticos que determina o nível de tensão e o teor eufórico ou disfórico[27] dos encontros entre *uns* e *outros*, Landowski (2012) empreende a construção de uma problemática de caráter operatório que se propõe a abranger as ligações e as estratégias identitárias entre indivíduos e grupos sociais. Tal polêmica, conforme esclarece o semioticista, se situa não no traçado de um questionamento de ordem filosófica que concerniria ao estatuto do sujeito enquanto entidade definível de maneira geral e abstrata, mas no plano das conexões intersubjetivas vivenciadas, tais como se manifestam em um conjunto de discursos e práticas empiricamente observáveis. Isto porque, segundo a perspectiva apresentada, se no esboço da filosofia política todo indivíduo é considerado *sujeito inteiro*, igual ao outro, seu semelhante, qualquer que seja ele, no esquema dos hábitos sociais, quando tratamos das associações entre sujeitos em situação, o cenário se configura de forma muito diferente. Assim sendo, para abordar essa controvérsia, Landowski apresenta um modelo – ou uma "gramática", como elegeu –, construído a partir de um mínimo de traços e relações interdefinidos capaz de dar conta da maior diversidade possível de discursos e, principalmente, de práticas identitárias. Procuraremos explicitar neste tópico as linhas gerais do modelo proposto, o qual irá iluminar a análise de nosso objeto ao longo da investigação.

"Você não poderia então fazer como *todo mundo*?" é a formulação que surge em variadas circunstâncias como uma advertência, empregada por aquelas e aqueles que se consideram parte do "todo mundo", um emprego associado a um *valor universal* aos usos locais, aos modos de viver, de agir e reagir, de sentir e de pensar que são "os nossos". Landowski explica que nesta qualidade, "seriam eles os únicos detentores do direito de serem plenamente eles mesmos, por oposição aos indivíduos ou às comunidades particulares que suas diferenças assinalam (com graus de estranheza infinitamente variáveis) como tantos avatares previsíveis do *Outro*" (2012, p. 32), uma percepção que os leva a se colocarem e a se comportarem como ocupantes naturais e legítimos – e até mesmo como proprietários – do espaço social considerado.

Segundo o semioticista, o que separa o grupo de referência – o *nós*, o Sr. Todo Mundo – dos grupos que ele define em relação a si mesmo como estrangeiros, gringos, marginais, excluídos, transviados ou simplesmente *outros*, não é uma diferença de substância produzida por disfunções

[27] Euforia e disforia são os termos opostos articulados na categoria tímica que serve para valorizar os microuniversos semânticos – instituindo valores positivos e negativos, respectivamente – e para transformá-los em axiologias (Greimas & Courtés, 2008).

sociais, nem tampouco qualquer heterogeneidade preestabelecida em natureza, ou seja, não são distinções inteiramente traçadas por antecipação. Ao contrário, são diferenças *pertinentes*, aquelas sobre cuja base se cristalizam nos sentimentos identitários, que somente existem na medida em que os sujeitos a constroem sob a forma que eles lhes dão por meio de discursos e representações que as sustentam. Antes disso, entre as identidades em formação, o que existe são puras diferenças *posicionais*, quase indeterminadas quanto aos conteúdos das unidades que elas opõem. Portanto, os contrastes apenas são produzidos semioticamente, ou manifestos, ao serem convertidos, no plano empírico, em uma série de oposições substanciais pelo próprio grupo de referência/dominante – ainda que esse conjunto se mantenha ou, se deseje manter alheio a esse fato.

> Só então, conteúdos específicos vêm se investir nelas, dando paulatinamente lugar, por seleção e combinação de traços figurativos particulares, ao surgimento de formas de contornos cada vez mais precisos: no caso, a toda uma variedade de figuras do Outro tão diversificadas e, por assim dizer, tão reais quanto numa galeria de retratos – ou num fichário de polícia. (Landowski, 2012, p. 12-13)

Se os princípios de referência – como a categoria socioprofissional com a qual uma pessoa se identifica, o meio étnico ou cultural no qual convive, o grupo linguístico ou confessional onde se formou, bem como sua faixa etária, identidade de gênero, geração e assim por diante – que fazem alguns membros da comunidade serem considerados "um pouco mais sujeitos" que outros – "como se, ao cumularem as marcas sociais convencionalmente consideradas mais positivas, eles encarnassem por si sós o tipo mais acabado de grupo considerado, ao passo que os outros não passariam de imagens falhas, ou mesmo em negativo, desse grupo" (Landowski, 2012, p. 32) –, ou as classificações que resultam desses critérios, parecem aceitáveis aos olhos daqueles que a eles recorrem, isso é resultado puramente da força do uso que naturaliza os recortes obtidos e as significações que lhes são associadas, e não de uma necessidade qualquer de caráter objetivo. Sendo desta maneira, a consciência e, mais ainda, o orgulho identitário dos grupos que, no âmbito de uma determinada sociedade consideram-se como os que constituem o *nós* de referência, se apoiam em preconceitos dessa natureza, que têm por efeito valorizar sistematicamente a posse de certos atributos sociais herdados ou adquiridos.

É válido assinalar um elemento que assume, em geral, uma atribuição persuasiva na naturalização dos recortes identitários e as significações a eles associadas num dado contexto social: a opinião pública, tomada aqui enquanto operador discursivo. A esse respeito, Landowski (1992) localiza que ainda que a *opinião* e seus porta-vozes ocupem uma mesma posição axiológica, configuram duas

figuras de mediação distintas em decorrência da especialização funcional de cada um destes actantes[28]: a opinião é um discurso destinado tanto a fazer agir a classe política quanto a fazer assumir ao público uma certa visão de sua própria identidade; enquanto que a figura dos porta-vozes da opinião – no caso, jornalistas, influenciadores, mídias e veículos de imprensa – assume, em essência, uma função interpretativa, visto que seus discursos são destinados ao mesmo tempo a fazer conhecer aos governantes as reações do povo e a fazer compreender ao público a significação e os motivos das condutas adotadas na cena política. Ao depreender o modo de operação desse conjunto de relações, Landowski (1992) afirma que, deste ponto de vista, a opinião não é, como se costuma dizer, "manipulada", mas, ao contrário, ela é a grande manipuladora.

> No primeiro plano, o discurso sociopolítico destina-se à produção de relatos, ou, pelo menos, de esquemas narrativos suscetíveis de expansão, com a finalidade de construir uma "história do presente" (função interpretativa) com a ajuda de operadores narrativos. Veremos que a "opinião", invocada como figura capaz de motivar a ação dos "governantes", representa um desses operadores. No outro plano, enunciativo, o discurso jornalístico e, a fortiori, político se faz ele próprio, ação (por exemplo, na forma de apelos, ordens, advertências). Transformando-se, então, num operador discursivo a serviço de certas estratégias de persuasão, a "opinião" intervirá, neste caso, como um simulacro dos "governados", construído com o fito de fazê-los assumir certas convicções e, com isso, modelar seus comportamentos. (p. 27, aspas do autor)

É relevante assinalarmos a atuação da figura do discurso da opinião uma vez que este integra o processo de constituição de parâmetro na construção das identidades dominantes. Ainda que os discursos midiáticos não sejam o foco de nossa investigação, serão inevitavelmente incluídos em nosso horizonte de observação, já que podem atuar no reforço ou na desconstrução de certas convicções, comportamentos e no investimento semântico em oposições que, não raro, vêm a assumir a forma de ameaça face a uma identidade de referência concebida como perfeitamente homogênea e que se deseja algo imutável (Landowski, 2012).

Na perspectiva dos estudos culturais, o sociólogo Aníbal Quijano (2000) fala de uma *teoria histórica da classificação social* para argumentar que a classificação social, que determina as relações recíprocas e gera as diferenças sociais, está baseada na distribuição de poder entre as pessoas de uma sociedade. Ele propõe o conceito de classificação social enquanto processo de longo prazo "em que as

[28] O conceito de *actante* vem definido no *Dicionário de semiótica* (Greimas & Courtés, 2008) como um tipo de unidade sintática, de caráter propriamente formal, anteriormente a qualquer investimento semântico e/ou ideológico que pode ser concebido como aquele que realiza ou que sofre o ato (entendendo ato como a passagem da potencialidade à existência, "o que faz ser").

pessoas disputam o controle das esferas básicas da existência social e cujos resultados configuram um padrão de distribuição de poder centrado nas relações de exploração/dominação/conflito entre a população de uma dada sociedade e a história" (Quijano, 2000, p. 368, tradução nossa[29]). Sendo assim, afirma que no âmbito de uma hipótese das classificações sociais é necessário indagar sobre a história, as condições e as determinações da disposição de relações de poder em uma sociedade.

O pesquisador alerta, entretanto, que, sob a perspectiva apresentada, os processos de classificação social englobariam exclusivamente os procedimentos de subjetivação cujo sentido envolve o conflito acerca da exploração/dominação. Ele explica que uma população afetada por um processo de classificação social pode ter traços de "um grupo real, de uma comunidade e de um sujeito social" (Quijano, 2000, p. 371, tradução nossa[30]) e que, em alguns casos, os métodos de subjetivação social ou constituição de sujeitos coletivos dizem respeito somente a questões de formação identitária, sem que entrem em jogo as instâncias de poder societal. Mas no âmbito da análise proposta por ele (Quijano, 2000):

> Tais traços só se constituem como parte e resultado de uma história de conflitos, de um padrão de memória associado a essa história e que é entendido como uma identidade e que produz uma vontade e uma decisão de entrançar as heterogêneas e descontínuas experiências particulares numa articulação subjetiva coletiva, que se constitui num elemento das relações reais materiais. As lutas coletivas de setores de trabalhadores, que chegam a organizar-se em sindicatos, em partidos políticos; ou as de identidades chamadas "nacionais" e/ou "étnicas"; de comunidades inclusive muito mais amplas que se agrupam como identidades religiosas e que perduram por longos prazos, são exemplos históricos de tais processos de subjetivação de amplas e heterogêneas populações, que são inclusive descontínuos no tempo e no espaço. E, muito notoriamente, aquelas identidades que chegaram a constituir-se nos últimos 500 anos, precisamente, em torno das "raças". (p. 371, tradução nossa, aspas do autor[31])

Consideramos pertinente trazer a perspectiva de Quijano neste ponto, pois entendemos que a constituição do Sr. Todo Mundo – e, consequentemente, os conteúdos investidos para configurar as

[29] Tradução do seguinte texto de Quijano: "En los cuales las gentes disputan por el control de los âmbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se confi gura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y em una historia determinadas".

[30] Tradução de: "un grupo real, de una comunidad y de un sujeto social".

[31] Tradução de: "Tales rasgos sólo se constituyen como parte y resultado de una historia de conflictos, de un patrón de memoria asociado a esa historia y que es percibido como una identidad y que produce una voluntad y uma decisión de trenzar las heterogéneas y discontinuas experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva, que se constituye en un elemento de las relaciones reales materiales.Las luchas colectivas de sectores de trabajadores, que llegan a organizarse en sindicatos, en partidos políticos; o las de identidades llamadas "nacionales" y/o "étnicas"; de comunidades inclusive mucho más amplias que se agrupan como identidades religiosas y que son perdurables por largos plazos, son ejemplos históricos de tales procesos de subjetificación de amplias y heterogéneas poblaciones, que son incluso discontinuos en el tempo y en el espacio. Y, muy notablemente, aquellas identidades que han llegado a constituirse en los últimos 500 años, precisamente, en torno de las "razas".

figuras do outro, nos territórios analisados – será atravessada pela questão da distribuição de poder e seus consequentes processos de categorização social – sobre os quais trataremos mais detidamente no próximo tópico. Com a análise semiótica teremos condições de identificar em que medida esses procedimentos de classificação emergem no presente nos espaços sociais considerados e dar conta das diferentes formas que podem adquirir. Os pressupostos explicitados nesta parte são a base do modelo semiótico que articularemos ao longo desta tese, buscando cobrir a diversidade de modos de relação conceitualmente consideráveis entre o grupo dominante no espaço social das cidades analisadas e os grupos que ele dá a si mesmo como seu outro. Para dar seguimento a nossa empreitada, propomos alguns questionamentos: quais traços identificam o nós de referência ou o Sr. Todo Mundo no patrimônio cultural material/imóvel que ocupa o espaço social das cidades de São Paulo e Lisboa? Ou ainda, quais figuras integram o patrimônio cultural e ocupam pontos de visibilidade destas cidades atuando na construção e afirmação de uma identidade dominante – quais traços figurativos particulares foram selecionados e combinados para constituí-las – e quais são as formas de contornos atribuídas às figuras do outro? Quais atributos sociais se mostram valorizados – desvalorizando outros – nestas figuras? Procuraremos perseguir essas indagações nos próximos tópicos deste capítulo.

Além de identificar os discursos e representações que sustentam a constituição da identidade do Sr. Todo Mundo, produzindo semioticamente seus traços distintivos, o modelo adotado servirá de base para categorizar os modos de relação que se estabelecem entre os grupos sociais nas cidades estudadas. Em trabalhos anteriores (Altamirano, 2018), com base no mesmo aparato, mergulhamos em algumas discussões sobre os modos como o outro – aqueles cuja diferença o grupo de referência se dedica a rotular – realiza a gestão de si na forma de "estilos de vida", concebidos em vista da assunção ou da transformação da própria identidade cultural. Sendo assim, nos dedicamos a examinar as estratégias identitárias que regem a relação nós/outros sob a perspectiva daquele considerado *outro* pelo grupo "de referência" – ou, como ponderou Landowski, o grupo que se considera como tal. Neste ponto da presente pesquisa, abordaremos a dinâmica das identidades e alteridades a partir dos tipos de configurações intelectuais e afetivas que subentendem a diversidade dos modos de tratamento do dessemelhante (Landowski, 2012) sobre cuja base, no interior de um espaço social dado, um sujeito coletivo determinado organiza a construção, a defesa ou a renovação de sua identidade enquanto um *nós* de referência. Em outras palavras, trataremos da problemática que abrange as relações e estratégias identitárias entre grupos sociais sob o ponto de vista do nós, do grupo "de referência", do grupo dominante ou do Sr. Todo Mundo. O molde teórico adotado propõe inicialmente quatro termos para analisar esses modos de tratamento: segregação, assimilação, exclusão e admissão – denominações

que o semioticista reconhece não serem escolhas "inocentes" – as quais detalharemos mais adiante. Ao explicitar o jogo dos elementos semióticos que estruturam tais dinâmicas, teremos condições de observar como se dá a emergência do terceiro espaço proposto por Homi Bhabha.

Para desenvolver essa análise, partiremos de um desenho geral sobre as forças atuantes no polo contextual que formam os aspectos culturais em jogo no espaço social considerado em nosso estudo. Em seguida, trataremos de definir os discursos identitários dominantes presentificados em figuras de destaque no conjunto do patrimônio urbano das duas cidades. Para tratar esse segundo ponto, voltaremos nosso olhar para monumentos alvos de recentes situações de *confronto entre actantes* (Landowski, 1992) no espaço público das cidades investigadas, ocorridas durante a temporalidade desta pesquisa: a estátua de Padre António Vieira, instalada em 2017 na região do Bairro Alto no centro de Lisboa e objeto de ato de contestação realizado em 2020, e a estátua de Borba Gato, posicionada em 1963 no bairro de Santo Amaro na zona sul de São Paulo, alvo de protesto ocorrido em 2021. O enfrentamento – aqui observado por meio das ações de reivindicação – deriva do fato de determinados grupos, enquanto sujeitos semioticamente competentes, reconhecerem na presença destes monumentos a atuação de uma força adversária e atribuírem-lhes uma significação definida – como, no caso, uma afronta ou ameaça a ser evitada ou combatida. Sendo assim, embora estas estátuas se encontrem deslocadas do recorte geográfico onde principalmente se concentra nossa investigação, optamos por analisá-las mais detidamente – e as narrativas que sustentam sua preservação no espaço urbano – por acreditarmos que estas reclamações são emblemáticas para a compreensão de entendimentos chave da relação *nós/ eles* que se constrói nos dois territórios e que é reiterada em seus quatro cantos – ainda que com maior ou menor intensidade e diferentes nuances.



Figura 10

O protesto realizado na estátua do Padre António Vieira em 2020 em Lisboa resultou na inscrição da palavra "descoloniza" com tinta vermelha em sua base, desenhos em formato de coração na altura do peito das imagens das crianças indígenas e o tingimento com tinta vermelha do rosto, parte frontal do tronco e mão esquerda da imagem do padre.

Foto: Hugo David, 2020.

Fonte: "Estátua de Padre" (2020).



Figura 11

Estátua de Borba Gato em chamas durante ato de protesto realizado em 2021 em São Paulo.

Foto: Gabriel Schlickmann/Ishoot/Estadão Conteúdo.

Fonte: "Estátua de Borba" (2021).

Para prosseguirmos para a análise, é necessário pontuar um último aspecto. Em Lisboa e São Paulo, assim como na maior parte das metrópoles ocidentais, a construção das narrativas simbólicas relativamente a semelhança e a diferença estão fortemente ancoradas na materialidade, especialmente na forma de monumentos que ocupam pontos focais no ambiente público. A escolha acerca do que é representado, como é apresentado e qual posição no espaço ocupa cada uma dessas obras ou elementos materiais que sustentam esses discursos, não é aleatória – ainda que por vezes possa seguir critérios frágeis. Na semiótica entendemos que o visível ou as mais diversas manifestações se fazem presentes nos percursos cotidianos não somente naquilo que simbolizam, mas a partir de uma presença sensível, configurando modos de presença. Landowski (2004), começando das proposições de Greimas e dos estudos de Jean-Marie Floch, nos fala de uma "problemática da presença sensível do sentido nas manifestações mais diversas, sejam quais forem o canal sensorial particular e a matéria do significante empregados para fazer imagem global e concretamente" (p. 104), o que nos leva a analisar a significância da imagem, ampliando nosso olhar sobre os objetos estudados desde o campo do visível para o do perceptível e, afinal, do experimentado.

Os monumentos e outros componentes patrimoniais que ocupam os espaços públicos das cidades, portanto, não só veiculam imagens social e politicamente negociadas, como as colocam em presença na dinâmica do corpo-a-corpo do espaço urbano atual, construindo o sentido em ato, como um todo em seu estado emergente, ou "à maneira de uma presença bastante forte para nos imprimir sua marca e, nessa medida, nos transformar momentaneamente em 'outro', como se incorporássemos as próprias qualidades estésicas – plásticas e rítmicas – da manifestação" (Landowski, 2004, p. 105). Assim, sem mais separar o sensível do inteligível, buscamos observar como esses elementos patrimoniais fazem sentido, como uma totalidade que não está simplesmente presente diante de nós, mas "que nos cerca, nos engloba e, a partir daí, está pronta para nos contaminar" (Landowski, 2004, p. 106). Analisamos sua figuratividade, considerado a visibilidade como uma das dimensões estésicas do real, em conjunto com outras dimensões as quais estruturam a problemática do sentido, intentando compreender o poder que esses elementos têm de dirigirem-se diretamente a nós, globalmente, e como seu sentido se constitui a partir da presença no mundo sensível.

Sendo assim, ao partirmos para uma abordagem da problemática das identidades e alteridades e o modo como ela emerge no espaço urbano, participando de sua produção de sentidos no presente, devemos nos atentar que tais discursos e narrativas se colocam – não raro de modo bastante ostensivo

– aos sentidos do sujeito que percorre a cidade, seja na situação de visitante, seja na condição de habitante[32] – e no caso das pessoas residentes, se impõem ainda mais intensamente, já que é quem realiza os percursos com frequência cotidiana. Isso levando em conta a questão fundamental apontada por Landowski (2004)

> De fato, o regime de presença no "mundo em que vivemos" comanda o regime de sentido segundo o qual o mundo pode significar para um sujeito. Mas, em contrapartida, o mundo-objeto é ele mesmo um mundo sensível cujo modo de presença em relação a nós condiciona a maneira como o vivemos e, por conseguinte, nosso grau de disponibilidade diante dele enquanto lugar de emergência potencial de um sentido. A análise das "formas de vida" que os sujeitos adotam, ou seja, a explicitação de seus regimes de presença no mundo, não é, portanto, separável de uma análise que alcance correlativamente as propriedades de ordem estésica imanentes aos objetos (discursos ou imagens, seres animados e coisas), na falta da qual seria impossível dar conta dos diversos modos como eles se dirigem a nós e nos transforam no que em contato com eles nos tornamos. (p. 106-107)

Para compreendermos melhor a pluralidade de vozes que participa da construção de sentidos nos espaços públicos de São Paulo e Lisboa a partir de diferentes modos de presença, assim como vislumbrar a origem do confronto que emerge por meio das intervenções realizadas nas estátuas durantes os protestos mencionados, mostra-se necessário dedicar parte de nossa investigação aos fatores sócio-históricos que fundamentaram determinados discursos para sustentar as identidades dominantes e as posições de alteridade nesses contextos urbanos. É disso que trataremos no próximo tópico.

2. O *nós* da herança colonial

2.1 O império da harmonia racial

O aparato semiótico é a lente que nos permite analisar as dinâmicas produzidas a partir da elevação de uma identidade dominante em dois territórios interligados por seu período colonial. Um pretérito que exerce importante atribuição na formação do caráter multicultural das sociedades de São Paulo e Lisboa e diz muito sobre a edificação das oposições substanciais que historicamente atribuem a determinados sujeitos a posição de outro. Ao voltarmos o olhar para o patrimônio mobilizado na construção das narrativas identitárias das duas cidades, observamos discursos que não somente

[32] Greimas (1981) irá nos atentar que o *aqui* do citadino não é o *aqui* do nômade que olha a cidade.

representam a afirmação de uma diferença, mas de uma suposta superioridade baseada em características e valores que excluem ou inferiorizam outras populações e identidades que igualmente constituem sua sociedade, tanto no passado quanto no presente, e que possuem papel fundamental na sua história. Tais argumentações sustentam as narrativas que justificam a homenagem e a preservação de definidas memórias no espaço público das metrópoles.

Se a afirmação de uma diferença ou de uma não igualdade "superior", como descrevemos acima, soa como quase naturalizada ao discutirmos as dinâmicas identitárias no mundo ocidental, é porque está inserida em processos muito mais amplos e intensamente teorizado nas últimas décadas: colonialismo e imperialismo. Em sua emblemática obra *Can the Subaltern Speak?*[33], Gayatri Spivak (1988/2010), pesquisadora indiana baseada nos Estados Unidos, localiza a questão da violência epistêmica nas definições legais e disciplinares que acompanham o planejamento imperialista, cujo exemplo mais claro é o vasto, remotamente orquestrado e heterogêneo projeto de construção do sujeito colonial como *outro* (p. 47). O sociólogo e pensador peruano Aníbal Quijano (2000) se aproxima da crítica tecida pela autora ao postular o conceito de colonialidade definido como:

> Um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, esferas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (p. 342, tradução nossa[34]).

Walter Mignolo, quem se dedicou largamente a elaboração da compreensão postulada por Quijano, afirma que o sociólogo "deu um novo sentido ao legado do termo colonialismo, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de "descolonização" (e as lutas pela libertação na África e na Ásia) e conclui que "a colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada" (Mignolo, 2011/2017, p. 2, aspas do autor).

[33] Obra publicada em 2010 com o título *Pode o subalterno falar?* na tradução brasileira e com o título *Pode a subalterna tomar a palavra?* na tradução portuguesa por António Sousa Ribeiro publicada em 2021.

[34] Tradução do texto "uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de uma clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América".

A colonialidade surge no âmbito de nossa investigação como um fenômeno chave, subjacente às categorizações que perpetuam no espaço público das cidades, ainda que outras complexidades e desdobramentos não tão previsíveis atravessem a realidade vivida, como veremos. Quijano (2000) fala de uma racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais que sustenta e legitima a colonialidade como matriz de domínio material e intersubjetivo, ou seja, do caráter eurocentrado deste modelo. Desta forma, a racialização converteu-se "no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno e pervadiu cada uma das áreas da existência social do padrão de controle mundial, eurocentrado, colonial/moderno" (p. 374, tradução nossa[35]). Mignolo explica que sob a retórica da modernidade, as práticas econômicas dispensavam vidas humanas e o conhecimento justificava o racismo e a inferiorização dessas presenças, as quais passavam a ser consideradas naturalmente dispensáveis. Segundo o semiólogo

> O fundamento histórico da MCP [matriz colonial de poder] (e consequentemente da civilização ocidental) foi teológico: a teologia cristã é responsável por marcar no "sangue" a distinção entre cristãos, mouros e judeus. Apesar da disputa entre as três religiões ter uma longa história, esta foi reconfigurada desde 1492, quando os cristãos conseguiram expulsar os mouros e os judeus da península ibérica e forçar a conversão daqueles que queriam permanecer. Simultaneamente, a configuração racial entre o espanhol, o índio e o africano começaram a tomar forma no Novo Mundo. No século XVIII, o "sangue" como marcador de raça/racismo foi transferido para a pele, e a teologia foi deslocada pela filosofia secular e pelas ciências. (Mignolo, 2011/2017, p. 5)

Como desdobramentos dos aspectos acima explicitados, os quais operam na edificação do *outro* sob a lógica da colonialidade, Mignolo (2011, 2017) identifica ainda uma série de "nós histórico-estruturais" sobre os quais é construída e opera a matriz colonial – atentando para o fato de cada nó não se tratar de uma instância universal, mas de ser constantemente articulado pela diferença colonial e imperial. Esses "nós" enumerados por Mignolo atuam globalmente na hierarquização de populações e grupos a partir de questões raciais/étnicas, de classe, da divisão do trabalho, de gênero/sexo, espirituais/religiosas, estéticas – especialmente no campo da arte e literatura, moldando, inclusive, as sensibilidades –, epistêmicas, linguísticas e que dizem respeito à concepção do parâmetro de "sujeito moderno". Entendemos, assim, que as áreas identificadas pelo semiólogo agem na construção das diferenças *pertinentes* (Landowski, 2012), daquelas produzidas semioticamente acerca das quais nos debruçaremos. Porém, dado que os "nós histórico-estruturais" elencados por Mignolo se articulam a

[35] Tradução do texto "En el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno".

partir do que Quijano (2000) chama de dualidade histórica *Europa* e *Não-Europa*, é importante avançar na discussão e convocar a perspectiva crítica apresentada pela cientista política Luciana Ballestrin (2017), que afirma que embora seja inegável a importância do debate inaugural concentrado no fenômeno do colonialismo e do imperialismo econômico europeu, ela se aponta como historicamente datada para a compreensão das formas mais contemporâneas de imperialismo – as quais permeiam nossas análises de processos situados no tempo presente.

A colonialidade, na visão de Ballestrin (2017), enquanto fundamento do colonialismo, seria resultante da lógica ligada ao imperialismo formal e que igualmente sobrevive após seu fim, a qual, partindo do mesmo raciocínio, será chamada *imperialidade*.

> Se a imperialidade for entendida como o impulso de expansão e o desejo de intervenção da mentalidade imperial, tem-se um relacionamento necessário com a colonialidade: a imperialidade produz a colonialidade. Se a colonialidade exerce uma vocação mundial de certo padrão de poder que pode ser compreendido na hierarquização dos povos, controle das dimensões da vida e divisão global do trabalho, tem-se que este poder é antes imperial do que colonial. Nesse sentido, a imperialidade é a continuação do imperialismo por outros meios. É precisamente aqui que sua movimentação contemporânea deve procurar ser compreendida pela própria movimentação contemporânea do imperialismo. (Ballestrin, 2017, p. 525)

A autora acrescenta que no cenário estruturante da imperialidade e da colonialidade global surge ainda mais uma frente atrelada aos dois fenômenos: a "economicamente liberada e politicamente não democrática" governança global. Mas com a intensificação das dinâmicas transnacionais, a profunda alteração e complexificação da escala espaço-tempo – "por novas noções de fronteira, pertencimento e identidade que envolvem as diferentes dinâmicas da globalização assimétrica e desigual – mobilidade física, tecnologias da informação e comunicação, espaço virtual, ação a distância, entre outros incentivos" – e a heterogeneidade de possíveis pessoas, grupos, organizações e instituições nela envolvidas, tornam-se praticamente inviáveis formas de "controle, transparência e reponsabilidade/responsabilização" (Ballestrin, 2017, p. 527). Com isso, ainda segundo Ballestrin (2017), a fiscalização que é exigida no âmbito interno dos Estados não é aplicada sobre o conjunto das entidades da governança global, criando, assim, um dos grandes paradoxos do sistema internacional sob sua lógica e a impossibilidade de uma "autorreflexividade em relação às causas e consequências da ação (imperial)" (p. 527), de modo que, em certos casos, "a imperialidade pode ser manifestada em

agendas pacíficas e colaborativas" (p. 528). Essas dinâmicas se articulam em diversos níveis, atuando, inclusive em colonialismos internos, conforme ela observa:

> A informalidade, invisibilidade e nebulosidade das práticas coloniais e imperiais contemporâneas desdobram-se em um conjunto de agendas aplicadas desde os níveis micros e locais, com maior ou menor consentimento e adesão típicos também da noção gramsciana de hegemonia. Desde a observação do funcionamento do colonialismo interno, sabe-se o quanto o local e o nacional tornam-se fundamentais para a reprodução da colonialidade. Um concerto não necessariamente harmônico de agentes, atores e organizações conjugam, traduzem e compatibilizam as macro e microdinâmicas imperiais e coloniais, através de diferentes expedientes, arranjos, discursos, práticas, instituições, níveis e escalas. Isso, porém, não inclina ao pensamento raso de que todas as instituições internacionais estão a serviço do imperialismo e do colonialismo. (Ballestrin, 2017, p. 528-529)

A partir da compreensão das forças em jogo na construção das oposições nós/eles e assumindo que "o poder colonial não pode desconsiderar o poder imperial que o impulsiona primeiramente" (Ballestrin, 2017, p. 530), passemos a observar o modo como essas lógicas se articulam nos casos concretos de Portugal – com seu projeto imperial ultramarino – e Brasil, mais detidamente nas dinâmicas de construção identitária nas metrópoles Lisboa e São Paulo, que virá traduzida no conjunto do patrimônio cultural urbano que compõe seus espaços públicos. Veremos no caso destes dois países – e suas cidades – tais critérios adquirirem contornos bastante específicos que conferem nuances particulares ao modo como são delineadas as características do Sr. Todo Mundo, isto é, o *nós* de referência na paisagem urbana.



Figura 12

Bandeira de Portugal, que exibe a esfera armilar como figura central.

Fonte: Lima e Corrêa (2019).

A figura de uma esfera armilar na composição do tema central da bandeira nacional de Portugal é um dos indícios da forte presença da temática cosmopolita na construção da identidade nacional portuguesa. Seguindo a dinâmica observada nos fenômenos acima descritos – colonialidade e imperialidade –, e conforme constata Peralta (2017), o fim do império e a democratização do país não foram suficientes para apagar uma autoimagem de Portugal enquanto nação imperial. Mas para além disso, essa autoimagem de um império de caráter singular, de cariz universalista e humanista, de feição "moral" e essência distinta dos demais impérios europeus, assente na "vocação missionária" do povo português (Peralta, 2017).

As representações da nação e da expansão portuguesas como universalistas, humanistas e civilizadoras se fazem presentes desde o chamado *Primeiro Império* (entre os séculos XV e XVI), como nota Peralta (2017), mas é durante o período do *Terceiro Império* (1822-1975) – também conhecido como império africano – que um discurso oficial passa a ser estruturado acerca da reafirmação enfática do "direito histórico" a "possuir territórios ultramarinos e do desígnio cristão de 'civilizar' as populações que neles se encontrassem" (Peralta, 2017, p. 37), justificado por seu pioneirismo nas explorações marítimas europeias, iniciadas ainda no século XV. Alexandre afirma que "pelo menos desde o último

quartel do século XIX, face às pressões e ataques externos, perpassava no discurso político e ideológico nacional a ideia de uma particular adaptação dos portugueses ao clima tropical e de uma relação especial com os indígenas colonizados" (2000, p. 393 citado por Castelo, 2013, para. 8), em função de capacidades que distinguiam seu comportamento em comparação aos agentes colonizadores do norte da Europa.

Tais discursos foram inflamados visto a condição de vulnerabilidade enfrentada pelo país que ocupava então uma posição secundária e periférica – com uma dimensão territorial e populacional pouco expressiva e uma economia maioritariamente baseada na exploração agrícola – diante de uma Europa industrializada e economicamente mais avançada, o que ficava expresso na crescente incapacidade em se afirmar como potência colonial. A retórica de "decadência, de humilhação e de vitimização" fora ainda mais acalorada com a Conferência de Berlim (1884-85), durante a qual o país se viu forçado a recuar com a proposta de ocupação efetiva de toda a extensão africana entre Angola e Moçambique, perante ameaças de corte de relações diplomáticas e possíveis represálias militares proferidas pela Grã-Bretanha, considerada traidora ao espoliar Portugal do "imenso território africano que lhe pertencia por direito histórico" (Peralta, 2017, p. 38).

O discurso que sustentava o mito da singularidade portuguesa, a exaltação eufórica da constituição imperial desta pátria e a afirmação de seu direito histórico a colonização seria mais amplamente disseminado durante a época do comando autoritário, católico e colonialista do Estado Novo (1933-74). Em um contexto de disputa de hegemonias imperiais, a ditadura de António de Oliveira Salazar não somente garantiu a continuidade do poder como fortaleceu essa estrutura mítica, por meio da política externa, da propaganda do regime e de uma pedagogia nacional-imperialista impressa em publicações, produções para o cinema, expressões da cultura popular, mostras e exposições e na reformulação dos programas de ensino – os quais valorizavam o culto aos heróis nacionais e inflavam a ideia de "missão histórica da nação portuguesa". A Igreja católica teve também um papel proeminente na propagação destas ideias no período, uma vez que "adotado a uma feição de regime ultracatólico e conservador, a sacralização do império no discurso e na política salazaristas era acompanhada de uma ampla participação da Igreja católica na renovação do ideal missionário e desejado pelo regime", de modo a justificar o imperialismo português "a partir de fundamentos morais que, ao invés de o inferiorizarem perante imperialismos mais potentes, antes fornecem um exemplo a seguir" (Peralta, 2017, p. 43). Enquanto o governo salazarista trabalhava intensamente na sustentação e fortalecimento

da narrativa da identidade nacional apoiada no império, a ação concreta seguia a visão descrita por Castelo (2013):

> Armindo Monteiro, ministro das Colônias entre 1931 e 1935, e principal ideólogo da "mística imperial", filia-se nas teses do "darwinismo social". Não concebe um relacionamento harmonioso e fraterno, numa base igualitária, entre brancos e negros. Atribui a Portugal o "dever histórico" de civilizar as "raças inferiores" que se encontram sob o seu domínio. Trata-se de proteger os "indígenas", de os converter ao cristianismo, de os educar pelo (e para) o trabalho, de os elevar moral, intelectual e materialmente. A oposição rígida entre "civilizados" e "primitivos" acarreta a negação dos valores alheios e inviabiliza a perspectiva de reciprocidade cultural. Além disso, o modelo de desenvolvimento econômico das colônias assentava na mera exploração dos recursos naturais e da mão de obra africana, através do trabalho forçado e das culturas obrigatórias, em benefício dos interesses da metrópole e dos colonos europeus (para. 5, aspas da autora).

Mas foi após o fim da Segunda Guerra Mundial, ainda durante o período do Estado Novo, que a construção dessa estrutura mítica ganha um novo revestimento, adaptando-se e sobrevivendo a uma nova circunstância história. Foi nesse momento que a então nova Organização das Nações Unidas passou a tutelar aspirações políticas independentistas – principalmente com a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (1948), quando a autodeterminação de todos os povos é considerada direito fundamental – obrigando as potências coloniais a iniciarem os processos de descolonização nos territórios por elas dominados (Castelo, 2013) e tornando crescente o movimento anticolonialista na cena internacional. A nação de Salazar, temendo ser definitivamente relegada a uma posição periférica, não abdicou da sua concepção de Portugal imperial, porém adaptou seu discurso ao novo cenário, realizando alterações cosméticas de terminologias que apagavam qualquer referência ao colonialismo. Em 1951 foi feita uma revisão da Constituição Política da República Portuguesa em que o termo "Império Colonial Português" foi banido e substituído por "Ultramar português", assim como as "colônias" passaram a ser designadas "Províncias ultramarinas" (Castelo, 2013; Peralta, 2017). Pressupondo uma retórica de equivalência racial e cultural

> Na nova formulação, Portugal aparece como uma "nação pluricontinental", composta por províncias europeias e ultramarinas, integradas harmoniosamente no todo nacional uno e indivisível. Escudando-se no fato de nominalmente não possuir "colônias", o Estado Novo considera que não tem que prestar contas à comunidade internacional do que se passa no interior das suas fronteiras. A tônica da política ultramarina seria, daí em diante, a "assimilação". (Castelo, 2013, para. 11, aspas da autora)



Figura 13

Mapa organizado no final da década de 1930 por Henrique Galvão, jovem oficial nomeado governador da Província de Huíla em Angola. No mapa é apresentada uma representação dos territórios abrangidos pelo então "Império Colonial Português" (Peralta, 2017), sobrepostos a uma recomposição do espaço geográfico europeu, numa clara busca por destacar e afirmar a vastidão do "território português" no cenário internacional.

Fonte: Costa (2007).

As alterações na legislação vêm acompanhadas de medidas inéditas de fomento econômico em Angola e Moçambique e de uma reformulação doutrinária (Castelo, 2013). É na esteira dessa reestruturação que o Estado Novo se aproxima e se apropria das teorias desenvolvidas na época pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, as quais contribuem de forma determinante para a difusão do pensamento da harmonia "luso-tropical". Isso porque, enquanto no continente europeu Portugal trabalhava arduamente na argumentação para legitimar o *status quo* nas colônias – ou "províncias ultramarinas" –, nas américas o Brasil ganhava incomparável fama internacional como uma "democracia racial", uma sociedade racial aparentemente harmoniosa que parecia oferecer esperança a um mundo traumatizado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial (Alberto & Hoffnung-Garskof, 2018). Essa ideia foi fortalecida com a publicação, em 1933, da obra *Casa grande e senzala*, do sociólogo brasileiro em

que descreveu as relações desiguais, mas íntimas e frequentemente afetuosas, entre senhores e pessoas escravizadas, o que seria a base para o que ele enxergava como pacíficas relações raciais no Brasil de então. Tal intimidade social, na visão de Freyre, estaria enraizada na suposta predisposição dos colonizadores portugueses para a mistura e, portanto, a segregação absoluta e o racismo institucionalizado – nos moldes do que ocorria nos Estados Unidos – seriam inconcebíveis no Brasil (Alberto & Hoffnung-Garskof, 2018).

> Nesta obra, e noutras que se lhe seguiram, salienta, por um lado, o ajustamento bem-sucedido do português ao mundo tropical e, por outro, a mentalidade e a cultura portuguesas como fatores de sucesso para este ajustamento. Com efeito, para Freyre, no caso português a civilização "entra" nos trópicos, não pela via tecnológica ou militar, mas pela via cultural, daí resultando ajustamentos, novos comportamentos e formas de solidariedade que se sobrepõem às tensões ocorridas devido ao contato colonial. Esta "capacidade para 'confraternizar lírica e franciscanamente' com africanos, ameríndios e asiáticos, para amar suas mulheres, para incorporar os seus valores"[36], fica a dever-se, segundo Freyre, ao sentido cristão e ecumênico da expansão e da colonização portuguesas. (Peralta, 2017, p. 50)

As teorias de Freyre não poderiam se mostrar de maior utilidade para "o fortalecimento da concepção de 'unidade da nação pluricontinental portuguesa' e para o programa de fixação de população originária da metrópole no ultramar", além de servirem internamente para a construção de "um amplo consenso em torno da integridade nacional e da continuidade da missão histórica do país no mundo" (Castelo, 2013, para. 13). É neste encontro com o Estado Novo – que se dá literalmente por meio de convites a viagens oficiais pelo ultramar – que Freyre irá cunhar o termo lusotropical para se referir ao modo de adaptação do povo português aos trópicos. O lusotropicalismo[37] ou o "modo português de estar no mundo", conforme localiza Cláudia Castelo (1998), é um conceito que alargou sua influência do campo cultural para a esfera política e desta para o das mentalidades a partir do momento que se operacionaliza e se reproduz na narrativa do Estado Novo. A ideia pressupõe que o povo português tem uma maneira particular e específica de se relacionar com demais povos, culturas e espaços físicos, modo que o distingue e o individualiza do conjunto da humanidade, a qual seria geralmente qualificada com adjetivos que implicam uma valoração positiva como "tolerante", "plástica", "humana", "fraterna", "cristã". Esse discurso "acentua a 'imunidade' dos portugueses ao racismo, a sua predisposição para o convívio com outros povos e culturas e a sua 'vocação universalista'" (Castelo, 1998, p. 14). O enunciado

[36] Castelo, C. (2008). O outro no labirinto imperial: orientalismo e luso-tropicalismo. In: R. M. Carmo &; R. L. Blanes (Coords.), *A globalização no divã* (pp. 301-302). Tinta da China.

[37] O termo foi enunciado pela primeira vez por Gilberto Freyre em Goa, em 1951, durante uma conferência intitulada "Uma cultura moderna: a luso-tropical", realizada no âmbito de uma "viagem de estudo" às Províncias portuguesas oferecida a Freyre pelas instâncias oficiais (Peralta, 2017).

do sociólogo passa, então, a fornecer fundamentos "científicos" para a nova ideologia ultra-colonialista (Peralta, 2017).

As justificativas que baseiam a "vulgata" luso-tropical (miscigenação, fusão cultural, ausência de preconceito racista) que se generaliza durante o Estado Novo, segundo analisa Peralta (2017), não são mais do que a adaptação de uma continuidade – a "mística luso-cristã da integração" (Léonard, 1999 citado por Peralta, 2017) e o sentido de missão histórica universal de Portugal – a um contexto internacional particular marcado pelo anticolonialismo. A autora aponta que a discrepância entre a retórica do regime e a realização concreta das relações sociais é evidente, já que, para além do evidenciado na prática da escravização, a inferiorização das pessoas negras foi corroborada no decorrer de muito tempo por condutas científicas e por estereótipos, que os retratavam como selvagens e inatamente perversos – a exemplo da visão de Armindo Monteiro, que citamos antes. Com o Estatuto do Indigenato[38], os direitos e, sobretudo, os deveres dos povos das então colônias portuguesas foram estabelecidos baseando-se no princípio de inferioridade jurídica dos "indígenas", consagrando o seu decreto de não-cidadão. Se a própria lógica da assimilação organizada pelas políticas raciais portuguesas se afastava da ideia de reciprocidade cultural e da mestiçagem defendidas por Freyre, que dirá ser este modelo efetivamente operado nas "províncias ultramarinas":

> A lógica da assimilação não foi vertida para a política indígena. O Estatuto dos Indígenas, revisto em 1954, continuava a negar a cidadania portuguesa à maioria da população de Angola, Moçambique e Guiné. Os assimilados, isto é, aqueles que provassem estar integrados na forma de vida e nos valores da civilização europeia, eram uma ínfima minoria, porque nunca houvera vontade de criar elites no ultramar, através de uma aposta consequente no alargamento do sistema de ensino aos africanos. As antigas elites crioulas do século XIX há muito que haviam sido arredadas do sistema político pelos colonos, entretanto chegados e pela própria administração. (Castelo, 2013, para. 12)

O discurso do lusotropicalismo foi sustentado e disseminado com bastante eficácia até o final do regime de Salazar, principalmente nas áreas da política internacional e diplomacia, da propaganda e meios de comunicação, além de ganhar receptividade no meio acadêmico e científico (cf. Castelo, 1998, 2011, 2013). Entretanto, com o início da luta armada pela independência de Angola (1961), a

[38] A criação do *Indigenato* se deu durante a República, de modo que o primeiro Estatuto (o Estatuto Político, Social e Criminal dos Povos Indígenas de Angola e Moçambique de 1926) identificava como "Indígenas" os "indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distinguiam do comum daquela raça" (Neto, 2010, para. 30). O Estatuto foi abolido em 1961. Para uma maior compreensão sobre as condições do *Indigenato* e seu caráter discriminatório ver Neto (2010).

argumentação tornou-se frágil ao menos no campo da diplomacia, mas continuou ganhando espaço na construção identitária do povo português, conforme assinala Castelo (2013):

> Com o início da guerra em Angola, e a chegada de Adriano Moreira ao Ministério do Ultramar, foi promulgado um pacote de medidas legislativas inspiradas no lusotropicalismo[39]. No novo contexto, procurou-se igualmente incutir nos portugueses a ideia da benignidade da colonização lusa ou, de forma mais eufemística, "do modo português de estar no mundo". A propaganda encarregou-se disso, de forma incansável: era urgente moldar o pensamento para conformar a ação, sobretudo dos colonos e dos agentes do poder colonial no terreno. Desde então, uma versão simplificada do luso-tropicalismo foi entrando no imaginário nacional contribuindo para a consolidação da autoimagem em que os portugueses melhor se reveem: a de um povo tolerante, fraterno, plástico e de vocação ecumênica. (para. 56)

Se, por um lado, as ideias base do lusotropicalismo penetraram no imaginário nacional português e sobreviveram ao seu autor após o fim do império, por outro lado, não foi ausente de questionamentos que o caráter científico da "quase-teoria" foi recebido, especialmente no meio de pessoas ativistas e cientistas sociais brasileiras e estrangeiras (Castelo, 2011). Uma série de pesquisas mostram que a realidade concreta não aponta para uma convivência pacífica, igualitária e fraterna ao longo de diferentes raças nos territórios de colonização portuguesa, tampouco qualquer outra dinâmica que não traduzisse predominantemente uma relação entre dominantes e dominados, envolvendo, não raro, métodos brutais (cf. Castelo, 2011). Inclusive no Brasil, onde se origina a ideia de "democracia racial", as consequências observáveis da colonização apontam para uma direção muito diferente, como veremos adiante.

Portugal retém a responsabilidade por boa parte do povoamento das terras brasileiras, ao mesmo tempo que impactou fortemente os padrões de desigualdade e modelos de segregação que se organizaram neste país. Durante o momento do designado *Segundo Império* português (1580-1822), o açúcar, o tráfico de pessoas e depois o ouro do Brasil, ocupavam o centro da economia colonial portuguesa e no território brasileiro – visto assim como uma terra de oportunidades – foi fundada uma sociedade colonial assente na mão de obra escravizada, inicialmente dos povos indígenas (Milanez et al., 2019) e posteriormente de pessoas trazidas da costa ocidental africana principalmente para o trabalho nas plantações de açúcar (Peralta, 2017). Desta maneira, o comércio de seres humanos determinou um componente importante e substancial da constituição da população brasileira pelo menos

[39] Mesmo com o fim do Indigenato, a prática se traduzia em uma série de medidas que diferenciavam os "cidadãos" que haviam sido anteriormente "indígenas" dos considerados cidadãos antes de 1961, mantendo as pessoas africanas desprovidas de cidadania e destituídas de qualquer poder político. Para uma descrição mais detalhada deste cenário ver Mondlane (2011).

até a segunda metade do século XIX[40], e resultou em um elevado grau de miscigenação na formação histórica do país construída expressivamente na relação subordinada das mulheres escravizadas com seus senhores (Carneiro, 1997), devido o estatuto da escravidão assegurar, independente do sentimento racial, a livre exploração pelo homem branco da mulher negra cativa (Domingues, 2013). Paralelamente, a importação de teorias eugênicas cunhadas na Europa e Estados Unidos no decurso do século XIX remonta ao período monárquico e culmina em projetos de branqueamento que se espalharam pelo Brasil de então, dando forma ao racismo e ao colorismo[41] que perduram nos dias atuais na sociedade brasileira. No final do século XIX, conforme discorre Lilia Schwarcz (1993), o cruzamento de raças no Brasil era observado e debatido por viajantes estrangeiros e cientistas americanos e europeus, mas olhado com apreensão pelas elites locais – especialmente intelectuais, acadêmicos ou não – e percebido como questão central para a compreensão dos destinos da nação.

Na sociedade escravocrata e senhorial, que perdurou até a penúltima década do século XIX no Brasil, o discurso da existência de uma democracia racial não possuiria sentido uma vez que, como bem coloca Florestan Fernandes (2008/1964), a disposição das relações sociais era coerente com a manifestação do preconceito e da discriminação racial, que atuavam na legitimação dessa ordenação e na manutenção das distâncias acerca das quais ela se assentava. Com a lei da abolição (1888) e a implantação da República, tal mito passa a encontrar lugar no discurso e na estruturação de novos valores sociais, isentando, assim, a branquitude[42] de obrigações, responsabilidades ou "solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deterioração progressiva da situação socioeconômica do negro e do mulato" (Fernandes, 2008/1964, p. 311). Ainda concordando com Fernandes (2008/1964), vemos que o mito da democracia racial atuou intensamente para difundir e generalizar uma consciência falsa sobre a realidade racial brasileira, suscitando uma série de convicções etnocêntricas apontadas pelo sociólogo, dentre elas "a ideia de que não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com

[40] De acordo com os dados disponíveis no *website Slave Voyages*, até o ano de 1866 mais de 4,5 milhões de pessoas africanas escravizadas desembarcaram no Brasil. O portal disponibiliza essa e diversas outras informações a respeito dos maiores tráficos de pessoas escravizadas da história. Disponível em: https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates.

[41] Para uma definição sobre o fenômeno do colorismo ver Djokic (2015). Sueli Carneiro (2023) fala da instituição de uma estrutura hierárquica baseada em características cromáticas e fenotípicas, na qual o negro retinto é posicionado na base, enquanto o "branco da terra" ocupa o topo, conferindo um benefício simbólico aos intermediários que estão mais próximos do branco enquanto ideal humano. Essa dinâmica afeta de forma significativa as pessoas negras no Brasil, por existir uma suposta maior aceitação social das pessoas de pele mais clara em relação às de pele mais escura.

[42] *Branquitude* é um conceito das ciências sociais que irá permear a tessitura desta tese. A psicóloga Lia Vainer Schucman (2014) postula que "a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que a ocupam [pessoas identificadas como brancas em um dado espaço social] foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade" (p. 44). A psicóloga Cida Bento (2022) coloca que a branquitude e "sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios" (p. 11) e que esse pacto da branquitude "possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o diferente ameaçasse o 'normal', o 'universal'" (p. 12).

referência ao 'negro' excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania" (p. 312, aspas do autor).

Falamos de uma *consciência falsa* que oblitera o fato de que o fim da escravidão pela Lei Áurea foi uma medida isolada e não um processo abolicionista de fato, dado o que naquela época fora explicitado pelos abolicionistas Joaquim Nabuco e André Rebouças. O grupo abolicionista do qual participaram os dois intelectuais defendia um programa de reforma complementar à abolição, pois compreendia que, nas palavras de Nabuco (2011/1883), o abolicionismo seria a solução de um problema "que não é só de justiça e consciência moral, mas também de previdência política" e que "enquanto a nação não tiver consciência de que lhe é indispensável adaptar à liberdade cada um dos aparelhos do seu organismo de que a escravidão se apropriou, a obra desta irá por diante, mesmo quando não haja mais escravos" (pp. 5-6). André Rebouças entendia como imprescindível a criação de condições econômicas e sociais que atuassem na integração das pessoas negras não mais escravizadas na estrutura da nação e por isso argumentava a importância de uma reforma agrária por meio da constituição de um planejamento social e econômico direcionado para a redistribuição da terra e eliminação da grande propriedade para alcançar o que denominava a *democracia rural brasileira*, a qual incluiria igualmente indígenas e imigrantes (cf. Jucá, 1988). Mas a verdade do movimento antiescravista tomou rumos muito distantes das propostas da Nabuco e Rebouças e se baseou concretamente em aspectos alinhados com o que explicita Jucá (1988)

> A maioria dos abolicionistas estava muito mais envolvida com a ideia de livrar o país das inconveniências da escravidão do que, na verdade, com a emancipação do negro e com a sua integração à sociedade. Atitude semelhante pode ser detectada entre o grupo social dominante representado pelos proprietários de terras que não se preocupou com a integração dos escravos emancipados em uma sociedade de classes. (p. 215)

É também o que constata Fernandes (2008/1964) ao observar que no contexto ideológico onde se projetavam as palavras dos grupos abolicionistas se visava subverter apenas a ordenação jurídica, mas não "a estrutura racial da sociedade de castas" e, desta forma, a emancipação aconteceria na situação de preservar as regalias e o poder hegemônico da "raça branca" (p. 314) – mantendo as pessoas negras e indígenas distantes de uma veracidade concreta de integração social e da ameaça à dominação da aristocracia branca sobre o patrimônio ou a política. Tal percepção se confirma, por exemplo, pelo fato de que após a abolição o voto era censitário e proibido aos libertos e, mesmo com a constituição de 1891 – a primeira após a proclamação da República –, permaneceram à margem do

processo de participação política pessoas analfabetas – condição da maioria das pessoas livres da situação de escravização –, o que configurava uma barreira intransponível de envolvimento político ou de alcance de qualquer grau de representatividade política às pessoas negras, fosse votando ou sendo votadas. Portanto, Fernandes (2008/1964) observa uma realidade em que

> Qualquer iniciativa autêntica de proteger a ascensão igualitária do negro e do mulato esbarraria com dissensões e oposições arraigadas. Formar-se-iam focos de tensões e de conflitos no seio das próprias camadas dominantes, sem que isso proporcionasse vantagens efetivas a qualquer dos subgrupos em que elas se dividiam.

E com isso

> As conveniências dos círculos dirigentes da "raça dominante" é que iriam decidir como orientar a transformação da ordem racial, inerente à estruturação da sociedade. Esses limites eram tão fortes que foram respeitados até pelos idealistas ou pelas forças radicalmente revolucionárias do movimento. (pp. 314-314)

É a partir desta conjuntura sócio-histórica que podemos afirmar que se constituem as bases do chamado *racismo velado* e do ideal fictício da *meritocracia* no Brasil. Um cenário em que, no olhar de Fernandes (2008/1964), "por paradoxal que pareça, foi a omissão do 'branco' – e não a ação [como no modelo estadunidense de segregação racial institucionalizada e frontal] – que redundou na perpetuação do *status quo ante*", de modo que se as pessoas negras não eram repelidas frontalmente, também não eram aceitas sem restrições, fazendo persistir "uma diretriz ambivalente de repulsa às impulsões de tratamento igualitário do 'negro' e de acatamento aparente dos requisitos do novo regime 'democrático'" (p. 305, aspas do autor). Ainda na visão do sociólogo

> Na mais pura tradição brasileira, tal coisa [a ideia de prejudicar a pessoa negra] não se elevava à esfera da consciência social: e, onde se descobrisse algo parecido (nas atitudes ou nos comportamentos de certos imigrantes e em discriminações anacrônicas, mantidas em determinadas instituições), desses mesmos círculos sociais partia o grito de alarma e de reprovação categórica. (Fernandes, 2008/1964, p. 308)

Foi assim que no século XX, para além de todos os desdobramentos encontrados nas teorias de Gilberto Freyre no contexto português, seus escritos forneceram as bases para interpretações da história e da identidade nacional por décadas também no Brasil, conforme analisa a historiadora Nancy Stepan (1996). A ideia da democracia racial foi manipulada "como conexão dinâmica dos mecanismos

societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideias 'aristocráticas' da 'raça dominante'", preenchendo funções sociais que atendem a determinados interesses sociais:

> Primeiro, oferecendo uma cobertura cômoda ao alheamento e à indiferença dos círculos dirigentes da "raça branca" diante do destino ulterior do "negro" no regime democrático. Se "o negro não tinha problemas" e se suas dificuldades fossem, de fato, "naturais" e "transitórias", cabia ao próprio "homem de cor" lutar pelo seu erguimento e integração à sociedade de classes. Segundo, identificando como "indesejável" a discussão franca da situação da "população de cor" e como "perigosa" a participação em movimentos sociais destinados a minorá-la. Se se vedavam ambas as perspectivas – de tomada de consciência e de intervenção organizada na realidade –, eliminava-se também a viabilidade de mecanismos societários de correção dos problemas sociais existentes no "meio negro". Só restava, ao negro e ao mulato, a via consagrada tradicionalmente da infiltração pessoal e da ascensão social parcelada, que não tinha suficiente alcance coletivo (pois corrigia aqueles problemas na escala dos indivíduos em mobilidade vertical) e possuía o inconveniente gravíssimo, no momento histórico, de promover reiteradamente a acefalização das "massas negras". Terceiro, concentrando nas mãos do "homem branco" das camadas sociais "altas" o poder de juiz supremo, de árbitro da situação, de quem decide o que "convinha" ou "não convinha" ao "homem de cor" individualmente, e à "população de cor", coletivamente. (Fernandes, 2008/1964, pp. 320-321, aspas do autor)

Stepan (1996) ainda argumenta que a ficção da democracia racial, ao negar a realidade do racismo no próprio seio do país e exaltar o ideal de harmonia e unidade racial, criou um contexto que, embora tenha refreado ideais eugenistas mais radicais – ligados com a questão da reprodução ou do modelo nazista de higiene racial –, permitiu a sobrevivência da variante eugenista ligada ao saneamento público e, portanto, compatível com a miscigenação. No Brasil do início do século XX predominaram interpretações de teorias eugênicas adaptadas a um povo a altura já muito miscigenado, segundo Schwarcz (1993), atualizando o que era adaptável e descartando o que poderia ser problemático para a construção de um argumento racial no país.

Nas primeiras décadas do século, explicam Alberto e Hoffnung-Garskof (2018), a visão de que os não brancos eram inadequados à civilização e à democracia era amplamente compartilhada pelas elites latino-americanas que trabalhavam para demonstrar sua própria "civilização" e perseveravam em afirmar sua branquitude em suas interações com delegações da Europa e dos Estados Unidos. Além disso, governos de toda a região buscavam promover políticas eugênicas destinadas a "branquear" suas nações, como foi o caso de São Paulo que limitou a admissão de trabalhadores a apenas alguns países da Europa, buscando impedir a entrada de imigrantes asiáticos e africanos (Schwarcz, 1996). Poucos

representantes dessa elite, ainda segundo Alberto e Hoffnung-Garskof (2018), discordavam das teorias raciais do Atlântico Norte que liam a mistura exclusivamente como degeneração racial, porém não de modo a implicar uma rejeição indiscriminada dos ideais de branqueamento e superioridade branca, já que argumentavam que a miscigenação poderia ser um meio para "melhorar" o estoque racial (através da prevalência gradual, ao longo de gerações, do "sangue" branco superior). No Brasil, as elites "insistiam na ausência de preconceito racial enquanto preservavam e desfrutavam dos privilégios da branquitude" (Weinstein, 2022, p. 178).

As teorias de Gilberto Freyre se alinhariam, portanto, no contexto brasileiro a um desejo de afirmação da branquitude e de uma ocidentalização, fosse racial ou cultural, prestando-se à projeção de uma identidade que pudesse ser enxergada como positiva, especialmente no cenário internacional, por um país cuja realidade concreta é a da miscigenação. A filósofa e ativista Sueli Carneiro (2023) analisa que neste quadro a mestiçagem atua como instrumento eficaz de embranquecimento do país ao corroborar com a instituição da hierarquia cromática ou colorismo. A autora ainda alerta que a diferenciação entre pretos e pardos – como é hoje utilizada na recolha de dados oficiais do IBGE – vêm funcionando como elemento de fragmentação da identidade negra ao validar um imaginário social que ignora o fato de que as pessoas com ambas as cores de pele são hoje definidas política e sociologicamente sob a categoria negro por constituírem um "agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresentam condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco" (Carneiro, 2023, p. 55).

É importante também ressaltar que, embora a maior parte dos estudos sobre a falaciosa ideia da democracia racial não trate o impacto da questão a respeito dos povos indígenas, a harmoniosa ficção pressupõe igualmente uma relação entre brancos e indígenas ausente de preconceito e hostilidade, "a não ser pelos preconceitos de ordem socioeconômica que atingem a todos os brasileiros sem diferença baseada na cor da pele", conforme apontam Milanez et al. (2019, p. 2.167). Entretanto, como demonstram os autores, os Ameríndios, além de terem sofrido processos de genocídio, controle e violências diversas por meio das chamadas "guerras justas", descimentos e diferentes formas de escravização, vivem até agora as consequências desses regimes, inclusive em função da negação da existência dessas agressões. No "paraíso racial de relações harmoniosas", no caso dos povos indígenas "permanece o evolucionismo positivista pela transitividade da condição, como um caminho para 'virar branco', superado em termos legais pela Constituição Federal, mas ainda em prática nas políticas públicas racistas" (Milanez et al., 2019, p. 2.167).

Diante das questões até aqui apontadas a respeito da miscigenação e da construção da ideia da democracia racial no Brasil, um dos méritos do movimento negro nas últimas décadas – dentre uma série de conquistas fundamentais como a criminalização do racismo, incluindo recentemente a injúria racial[43] – e do movimento indígena (cf. Milanez et al., 2019) foi expor a realidade que contradiz, desde o fim da escravidão legalizada, que o país vive tal harmonia e desmontar o pacto de silêncio (Carneiro, 2023) acerca da existência do racismo e do preconceito racial em sua tradição cultural. Embora a denúncia de tais problemáticas alcance hoje maior visibilidade e conte com o engajamento de pessoas negras e indígenas intelectuais, ativistas, jornalistas e figuras públicas em geral, no seu debate e avanços, vemos persistir em alguma medida a conjuntura descrita por Carneiro (1997) na década de 1990:

> A partir dessa visão da democracia racial, desenvolveu-se no Brasil uma forma sofisticada, perversa e competente de racismo, por meio da qual a intolerância racial se mascarou em igualdade de direitos no plano legal e na absoluta desigualdade de oportunidades no plano das relações sociais concretas. Está instituída na nossa cultura política a eliminação da dimensão racial das nossas contradições sociais, políticas e econômicas, até porque a história brasileira é também marcada pelo temor do potencial explosivo dessa questão.
>
> Tem-se buscado, historicamente, responsabilizar apenas a dimensão social dos nossos problemas, escamoteando-se a íntima relação entre raça/etnia e exclusão social em nossa sociedade. (p. 225)

E, vale ressaltar, persiste no Brasil também uma construção discursiva que alimenta silenciosamente a narrativa da pessoa negra e da pessoa indígena enquanto *outros*, segundo expõem Milanez et al. (2019) a respeito de como a racialização opera junto aos povos indígenas por meio de práticas e discursos marcados por uma violência estrutural e conforme exemplifica Carneiro (2023) em obra recente:

> O ideal do branqueamento não está abandonado; é imposto ao imaginário social pela cultura dominante através da exibição permanente de seus símbolos, que expressam os seus sucessos materiais e simbólicos como demonstração de superioridade "natural", cotejados sistematicamente com os símbolos de estigmatização da negritude – seu contraponto necessário. Os meios de comunicação, "para retratar a pobreza, a miséria, a delinquência, o analfabetismo, a ignorância, a indigência humana, são pródigos em exibir pessoas negras"[44]. E, para assegurar o mito, promove-se uma integração minoritária e subordinada de negros que não correspondem aos estereótipos consagrados nas imagens veiculadas

[43] Para mais informações sobre o enquadramento legal do crime de racismo no Brasil, ver Agência Senado (2023).
[44] Carneiro, S. (2001, 6 abril). Golpes de caneta. *Portal Geledés*, https://www.geledes.org.br/golpes-de-caneta/

> pelos meios de comunicação de massa, em especial nas imagens publicitárias; o que pela excepcionalidade reitera a regra discriminatória. (pp. 56-57)

Em Portugal, a democracia racial desdobrada em retórica lusotropicalista atualmente alimenta e aprofunda a problemática do *pacto do silêncio* que começa a ser quebrado no Brasil. A suposta singularidade do "modo português de estar no mundo" se traduz em um ser europeu – ou uma identidade nacional branca – essencialmente não racista (Maeso, 2019), a qual funda uma narrativa de afirmação da nação. Com base nessa construção, conforme constata Maeso (2019), o racismo e o não-racismo são questões deixadas de fora do espaço da política, assim sendo, da história e das relações de poder, e tratadas no âmbito da identidade portuguesa. Tal explanação conecta intrinsecamente a *portugalidade* ao não-racismo e, ao mesmo tempo, a dissocia do poder branco. Desta forma, o pacto do silêncio ganha caráter institucional e ecoa em discursos e ações do Estado, resultando, por exemplo, na ausência de coleta de dados sobre a composição étnica da população e discriminação racial, na desatenção com a necessidade de implementação de políticas de ação afirmativa e numa resistência à promulgação de leis que criminalizem as formas de racismo[45]. Também em Portugal, parte do papel das associações e movimentos antirracistas e Roma/ciganos tem sido apontar a negação do racismo na esfera pública. Maeso (2019) nos auxilia a compreender o cenário que se desenha acerca da relação nós/eles no contexto da herança lusotropical:

> Neste contexto, as populações racializadas e as suas experiências históricas não podem pertencer à nação, devem ser contadas como exteriores ou inclusive contrárias à comunidade política europeia: entre o eterno trabalhador-imigrante e o pária por vontade própria.
>
> Importante ainda é considerar como historicamente a racialização do poder soberano tem constituído a não-europeidade como uma ameaça à ordem política e, portanto, as populações assim demarcadas ficam fora da negociação dos direitos e deveres da comunidade política. As diversas formulações aqui identificadas articulam o Estado de negação do racismo e efetivam, na sua repetição, a soberania política branca (cf. Hesse 2017[46]), naturalizando o lugar político e econômico das populações racializadas – nas palavras de Mamadou Ba, "há gente e há indigente!". Neste contexto, somos obrigados a questionar radicalmente uma luta centrada no acesso a direitos – um acesso conformado num arranjo político que consistentemente tem negado a existência política dos outros racializados – e a colocar no centro da análise e da luta política o desafio que supõe "aprofundar e alargar as oposições transnacionais e

[45] A respeito do atual debate acerca da questão da criminalização do racismo em Portugal ver Henriques (2017) e Sanches (2022).
[46] Hesse, B. (2017). White Sovereignty [...], Black Life Politics: "The N****r They Couldn't Kill". *The South Atlantic Quarterly*, 116(3), 581-604.

multiculturais às instituições e ideologias da supremacia branca e do privilégio branco" (*Ibid.*, p. 601, tradução nossa). (pp. 2060-2061)

A democracia racial e o lusotropicalismo se interligam para construir em Brasil e Portugal narrativas históricas de relações pacíficas entre identidades dominantes (*nós*) e identidades projetadas em posições de alteridade. Sustentando um consenso de que todos partem das mesmas condições objetivas para serem como o *nós*, ou que esse Sr. Todo Mundo concede a todas as pessoas a liberdade para viver suas diferenças em territórios livres de perturbações entre alteridades – especialmente tensões étnicas e raciais –, imagens dos "heróis" que consagram tais mitos são erguidas e preservadas nos espaços públicos das cidades que têm papel fundamental na manutenção dessas narrativas: Lisboa, como a capital do império, e São Paulo, a capital brasileira vista como sinônimo de modernidade e progresso desde meados do século XX, à qual se atribui o "caráter lisonjeiro de paradigma da democracia racial" (Fernandes, (2008/1964, p. 310).

Não são poucos os estudos empreendidos a respeito dos desdobramentos do lusotropicalismo e do mito da democracia racial, porém, dentro dos limites do recorte da presente investigação, situamos brevemente nessas narrativas para observar sua interferência nas dinâmicas identitárias no Brasil e em Portugal simultaneamente. Processos sociais como descritos acima se estruturam a partir de fatores complexos e multifacetados, sempre passíveis de revisão, mas que se pode afirmar serem heranças da disseminação de tais valores, aliadas às consequências do extenso período de regime escravista e da descolonização tardia, que são vivenciadas atualmente no contexto social das cidades estudadas em nossa análise, embasando práticas e políticas ao reforçar hierarquizações na construção de desigualdades. Veremos a seguir como essas narrativas se desdobram no patrimônio cultural urbano de São Paulo e Lisboa, ancoradas na materialidade dos monumentos Borba Gato e Padre António Vieira e quais os sentidos produzidos a partir dos modos de presença no espaço urbano contemporâneo.

2.2 Os guardiões da paulistanidade em São Paulo

São Paulo é a cidade que hoje concentra mais de um quinto da população nacional e quase um terço do produto interno bruto brasileiro. No final do século XIX, após o *boom* do café, a capital firmou-se durante a potência econômica, viu seu universo político e cultural ser reformulado e passou por um período de intensas mudanças demográficas, concentrando em seu território, naquele momento, um influxo de imigrantes brancos, sobretudo europeus. O racismo científico e as políticas de branqueamento eram presentes, mas conviviam com os preceitos da democracia racial e, por conseguinte, com a noção

de que “declarações públicas abertamente preconceituosas eram de alguma maneira ‘antibrasileiras’” (Weinstein, 2022, pp. 27-28). É assim que na entrada do século XX começa a se desenhar o discurso sustentado por políticos, intelectuais e jornalistas paulistas “de várias colorações” (Weinstein, 2022, p. 62) sobre uma identidade regional paulista, baseada numa ideia de excepcionalismo que equivale a noções de modernidade e progresso. Com isso, emerge em São Paulo a ideologia da *paulistanidade*, que se mostra como mais uma peça do quebra-cabeças que nos permite compreender a produção das alteridades no contexto específico desta metrópole, onde os personagens “viam a sua região como culturalmente e economicamente superior, como a vanguarda do progresso e da civilização, enquanto o resto da nação aparecia como o “Outro”, numa relação cultural remanescente daquela entre colonizador e colonizado” (Weinstein, 2006, p. 283).

A paulistanidade é definida por Cerri (1998) como parcela da ideologia da classe dominante com atributos regionais, a qual expressa-se desde a ciência – destacando aí a produção historiográfica paulista – até o folclore, passando pelo senso comum. Essa convicção atua na criação de uma identidade dominante que produz semioticamente uma diferença na medida em que valoriza a “condição de pertencente ao estado (numa operação de homogeneização, no nível das ideias de seus habitantes), ao mesmo tempo em que institui uma série de valores e características como próprias da condição de paulista” (Cerri, 1998, p. 117).

Ao concordar com o argumento profundamente desenvolvido na obra da historiadora Barbara Weinstein (2022), vemos que a identidade regional paulista se apresenta como uma categoria racializada expressa em modos regionais, ao invés de em termos explicitamente raciais, coexistindo e mesmo se mesclando com os discursos de democracia racial e formando, assim, uma visão da sociedade brasileira que enquanto se supunha avessa a expressões de preconceito racial, seguia vinculando branquitude e progresso.

> A identidade regional era uma categoria racializada na medida em que recorria a características inatas ou naturais para explicar os contrastes entre as regiões brasileiras. Ao privilegiar a branquitude como uma fonte do excepcionalismo regional, a identidade paulista também implicitamente se alimentava e reproduzia construções negativas de negritude e da cultura africana que eram comuns na sociedade escravocrata brasileira. Mas as construções de identidade regional, tanto positivas como pejorativas, não dependiam de referências explícitas à diferença racial, fosse ela ancorada no jargão biológico ou cultural, e assim mantinham os padrões da “cordialidade” no discurso público brasileiro. (Weinstein, 2022, p. 28)

Dois episódios da história de São Paulo reiteram a narrativa da paulistanidade e atuam na promoção e cristalização desta construção identitária: a revolta regional de 1932, amplamente conhecida como Revolução Constitucionalista; e as comemorações do IV Centenário da fundação da cidade, no ano de 1954. Durante o período de 1932 uma guerra civil foi instaurada, resultante de uma escalada de tensão entre o governo insurgente do estado de São Paulo e as forças federais do recém instalado regime Vargas – ainda no período de comando provisório –, momento em que tornou-se crucial forjar o levantamento de um consenso acerca do que era *ser paulista* e como isso se relacionava com o ser brasileiro. Conforme assinala Weinstein (2022), a Causa Paulista contou com forte apoio de amplas porções da população local, tendo atraído adeptos de todos os setores sociais e uma diversidade de seguidores em relação a raça, etnia e *status* social, não se limitando a membros da oligarquia ou da burguesia, como já teriam afirmado diversos autores. A autora ressalta, inclusive, que uma parcela do combate foi assumida por tropas que não eram de classe média (ou "brancas") e que houve um reforço significativo por parte da Legião Negra[47]. Isso porque

> Em muitos círculos sociais e comunidades, não era uma questão de "decidir" a favor ou contra a adesão ao movimento. Com efeito, o poder da identidade paulista em alguns meios tornava a decisão desnecessária – certamente, como paulista, apoiar-se-ia a revolta. Provavelmente, negar-se a fazê-lo era impensável para muitos e, se o fizessem, seriam marginalizados e desprezados por familiares e amigos. Mais tarde, muitos participantes da revolta descreveram a si mesmos como se tivessem sido levados pela intensidade e pelo fervor do momento, ou pelo medo de serem chamados de covardes, mas nenhum indicou uma franca coerção (no sentido de ameaça ou uso da força) para aderirem. (p. 214)

Mesmo assim, ainda na explicação da autora, o Movimento Constitucionalista não só teve um apelo especialmente voltado à classe média, como um importante papel na definição dos contornos e do caráter desta classe em São Paulo, de modo que "o soldado constitucionalista imaginado era branco, homem e de classe média" (Weinstein, 2022, p. 215).

> A cobertura da imprensa paulista, os livros de memórias e os relatos retrospectivos de combate enfatizam com contundência as contribuições, os sacrifícios e as experiências da classe média no "campo de batalha" (fosse ele político ou literal). E de modo rotineiro e agudo contrastavam esses admiráveis voluntários da classe média com os miseráveis rufiões nordestinos recrutados para lutar pelo governo federal. Mesmo uma rápida pesquisa nos vários discursos, transmissões radiofônicas e artigos de jornais apresentados por aqueles que incitavam os "soldados" confirma que o interlocutor do orador ou do

[47] Para uma análise mais detalhada sobre a participação da Legião Negra no levante de 1932, consultar Domingues (2003).

> escritor era um suposto membro da classe média paulista (e tipicamente homem, ainda que nem sempre). (Weinstein, 2022, p. 219)

Essa construção "particular e racializada da identidade paulista" (Weinstein, 2006, p. 283) sobreviveu e ganhou novos desdobramentos devido a posição duradoura de São Paulo como eixo econômico dominante no Brasil, mesmo que o desfecho do levante dos anos 1930 tenha sido sua derrota. Nos anos 1950, mesmo com as desigualdades sociais e espaciais mais evidenciadas na cidade, tornando crescente o sentimento de hierarquia e fragmentação[48], São Paulo chegou ao seu IV Centenário gozando da condição de maior cidade do Brasil e principal centro industrial da América Latina e foi, a partir dessa posição, que as elites viram na data "uma oportunidade para exibir os feitos excepcionais de sua cidade natal para o mundo" (Weinstein, 2022, p. 410), de modo a afirmar seu lugar entre as cidades progressistas e modernas do globo. Com isso, foi realizado um evento de grande magnitude a fim de mobilizar uma experiência emocional compartilhada, que tinha como pano de fundo a reformulação e a promoção da paulistanidade e da ideia de que o progresso regional e o desenvolvimento nacional eram uma coisa só (Weinstein, 2022, p. 461).

A celebração desempenharia, além de tudo, uma função pedagógica – um tanto próxima da premissa de moldar *gostos*[49] culturais adequados na crescente classe média (branca ou embranquecida) paulista – e atrairia, ainda, a atenção e a simpatia das "massas" – sem que esse propósito implicasse grandes concessões aos gostos populares –, criando um contexto em que um público mais amplo se identificasse como paulista e repercutisse elementos da identidade regional. Para Weinstein (2022), os membros da comissão organizadora do IV Centenário ainda viam a paulistanidade como propriedade de um setor social específico e acreditavam que a principal promessa de modernidade, no que diz respeito à transformação social, "era a emergência de uma classe média culta e sofisticada, fosse ela formada por descendentes dos colonizadores luso-brasileiros originais da região, ou pelos filhos de imigrantes italianos, espanhóis, sírios e japoneses que ascendiam socialmente" (p. 409).

[48] Diferente do cenário social mais contido encontrado durante a década de 1930, no início dos anos 1950, Weinstein (2022, p. 58) ressalta que com "uma paisagem urbana que apresentava greves gerais massivas, protestos esporádicos sobre as condições miseráveis da vida na periferia e disputas políticas dramaticamente expandidas, tornara-se difícil, ou mesmo impossível, imaginar São Paulo como uma única 'comunidade'".

[49] É importante assinalar que, conforme postula Fiorin (1997), a primeira característica do *gosto* é a afirmação de uma diferença, por se constituir em oposição a outros gostos, operando sobre um princípio de exclusão. O semioticista alerta que um dos sentidos atribuído ao termo é o de *bom gosto*, no campo diferencial do *bom gosto versus mau gosto*, de modo que "toma-se o que se considera *bom gosto* numa certa época, num dado lugar, numa determinada classe social (em geral, as camadas privilegiadas mais antigas) e, ignorando todas essas restrições e esses condicionamentos, eleva-se norma à categoria de universal, promove-se a variante a invariante" (p. 17). Mignolo (2017) aponta uma hierarquia estética, que estabelece as normas do belo e do sublime, como um dos "nós" histórico-estruturais constantemente articulados por meio da diferença colonial e imperial.



Figura 14

Obelisco Mausoléu aos Heróis de 32, também conhecido como Obelisco do Ibirapuera, de autoria do escultor ítalo-brasileiro Galileo Ugo Emendabili e todo esculpido em mármore travertino. É o maior monumento da cidade de São Paulo, medindo 72 metros de altura e foi inaugurado na década de 1950 em homenagem aos chamados heróis da revolta regional de 1932. O proeminente obelisco está localizado no vetor sudoeste de São Paulo, nos arredores do famoso Parque do Ibirapuera, uma das regiões de maior concentração de renda, com menor proporção de população negra (preta e parda) e considerada um dos "cartões postais" da cidade.

Foto: Alice Hunter, 2020.

Fonte: Wikimedia Commons.

A promoção da paulistanidade em meados do século XX aconteceu colada a uma narrativa que projetou – de modo estigmatizante – uma alteridade em específico: *o nordestino*. A região Nordeste do

Brasil[50], embora grandemente heterogênea e abrangente de um conjunto diverso de formações topográficas, sociais e econômicas (Weinstein, 2022), foi homogeneizada e classificada sob uma narrativa amplamente disseminada no contexto paulista que a associava a características culturais, sociais e econômicas negativas (Paiva, 2013) que erigia um retrato de decadência, atraso, desordem e miséria. Essa imagem estava presente no imaginário de São Paulo – principalmente pelas manifestações literárias e jornalísticas – anteriormente à revolta de 1932, porém é com este episódio – e com a oposição ao regime Vargas, que contava com forte apoio das regiões Norte e Nordeste do país – que a região passa a ser retratada, inclusive pela imprensa paulista, como um local caracterizado por condições como as descritas por Weinstein (2022): "assolado pelo banditismo, turbas messiânicas e hordas empobrecidas dispostas a vender seus serviços assassinos a qualquer um que lhes prometesse meios para sobreviver" (p. 346). Conforme afirma a autora, "sem esse "Outro" regional, os discursos do excepcionalismo paulista seriam bem menos convincentes" (Weinstein, 2022, p. 25).

E ao mesmo tempo que construção do *outro* regional se cristalizava nos discursos em São Paulo, a presença dessa alteridade se intensificava no seio da capital da paulistanidade. Isso porque é também a partir dos anos 1930 que a migração nordestina começa a atingir números inéditos na metrópole, até o seu ápice na década de 1950. A intensificação dos períodos de seca – e, consequentemente, de fome – que assolavam a região Nordeste, a estagnação da economia assenta no latifúndio e sua resultante precarização das condições de trabalho da população (Ferrari, 2005), além dos conflitos envolvendo a questão da terra (Paes, 2009), agiriam como fatores de expulsão de migrantes que assumiam os riscos das rotas percorridas, em muitos casos, sob situações atrozes, para chegar na cidade palco da industrialização brasileira e alcançar as promessas de oportunidade de emprego no núcleo do "avanço" e do "progresso". É importante assinalar que essa migração foi fortemente estimulada não somente pela imagem de São Paulo divulgada pela imprensa, mas pelo próprio governo paulista que, no intuito de desmobilizar o movimento operário, fortalecido entre os empregados de origem europeia, a partir de 1930 obrigou as companhias a garantirem em seus quadros de funcionários dois terços de trabalhadores nacionais (Paiva, 2013) e, com isso, firmou contratos com empresas particulares que atuariam agenciando e na promoção da chegada de operários do norte do estado de Minas Gerais e do Nordeste (Paes, 2009).

[50] A região é atualmente composta por nove estados: Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. Essa divisão regional, porém, data de 1969, já que anteriormente Sergipe e Bahia faziam oficialmente parte da região Leste, junto a Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Distrito Federal. Mesmo assim, parte do território desses dois estados estavam incorporados no Polígono das Secas, delimitado pela primeira vez em 1936, o que contribuiria para sua incorporação no Nordeste enquanto categoria identitária.

Assim, na década de 1950, quase metade da população da cidade de São Paulo estava formada por migrantes mineiros e nordestinos – e entre os últimos, predominavam as pessoas originárias do estado da Bahia (Ferrari, 2005; Paes, 2009). Esse cenário se delineou no mesmo momento em que o discurso da democracia racial ganhou maior repercussão e, consequentemente, o Brasil conquistou projeção como o país modelo deste enunciado, com uma conjuntura que tornou "consideravelmente mais impolítico deleitar-se com o chauvinismo regional" (Weinstein, 2022, p. 405). Com isso, a manifestação pública contra "o nordestino" fora amenizada, mas, como aponta a pesquisadora Marina Rego (2018), a presença em massa das pessoas nordestinas na cidade paulistana agravaria a situação de responsabilização dessa população por suas mazelas, da sujeira e poluição à falta de empregos e violência. O processo de construção do *outro nordestino* como "atrasado, preguiçoso e desordeiro" (Weinstein, 2022, p. 399) estava consolidado e se tornava rotina entre os paulistanos o emprego do termo "baiano" para se referir a todos os migrantes nordestinos[51] e afirmá-los como sinônimo de "mal gosto, má educação e rusticidade" (Paes, 2009, p. 134), articulando um imaginário que categoriza negativa e arbitrariamente duas categorias frequentemente entrelaçadas: não-branquitude e pobreza (Rego, 2018).

Delinear as particularidades da composição do Sr. Todo Mundo e da alteridade objetivamente projetada na relação com a identidade preponderante se mostra necessário para avançarmos na análise da figura que oferece suporte material a essa dinâmica identitária e a presentifica no espaço urbano da cidade de São Paulo: o bandeirante. Esse personagem surgiu na narrativa identitária dominante como uma figura "viril, incansável e incontestavelmente paulista" que representava as "qualidades de empreendedorismo e energia que supostamente diferenciavam a dinâmica São Paulo das outras regiões do Brasil" (Weinstein, 2022, p. 94). No universo literário, acadêmico, artístico e jornalístico proliferavam no início do século XX discursos que afirmavam o bandeirante como a figura responsável pela construção da nação, com um importante papel na demarcação do amplo território brasileiro e na "contribuição para uma maior homogeneização do Brasil ao subjugar culturas indígenas refratárias e derrotar o "quisto africano" de Palmares" (Weinstein, 2022, p. 95). Ademais, bandeirologistas retratavam o personagem como autêntico brasileiro/mestiço cuja "essência branca" permanecia inviolada, e artistas rotineiramente o representavam com a aparência lida como europeia e postura de desbravadores incansáveis e destemidos (Weinstein, 2022).

[51] Termo que ainda na juventude desta pesquisadora, entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, era amplamente utilizado e expandido para uma categoria que englobava praticamente qualquer pessoa que não atendesse aos parâmetros da branquitude em São Paulo.

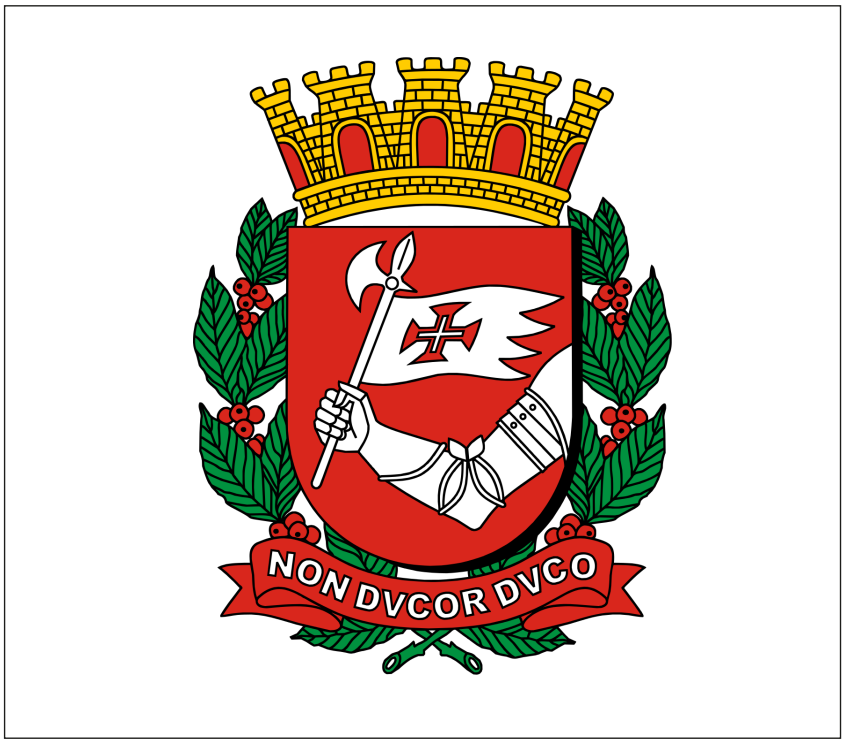


Figura 15

Brasão da cidade de São Paulo, elaborado em 1916 pelo artista José Wasth Rodrigues e o poeta Guilherme de Almeida, exibe em seu centro o braço de um bandeirante empunhando uma bandeira com a cruz emblema da Ordem de Cristo, a qual adornava as velas das caravelas das navegações portuguesas, e abaixo os dizeres "Non Ducor, Duco" – "Não sou conduzido, conduzo", reiterando a construção identitária de São Paulo associada ao "avanço" e ao "progresso".

Fonte: Imagem em domínio público.

> Sinônimo de paulista, o bandeirante não apenas ganha evidência nas colunas jornalísticas como se torna, no início do século XX, o personagem principal de diversos discursos proferidos nas rádios, nos órgãos governamentais, nas escolas e nas praças públicas; ao mesmo tempo, converte-se no protagonista de uma série de livros históricos e literários; revela-se uma estrela do cinema, do teatro, da propaganda oficial e dos anúncios publicitários privados; é entoado nos hinos patrióticos e nas músicas populares; empresta seu nome a empresas, associações, lojas, produtos comerciais e logradouros; além de ganhar dimensões, relevo, cores, formas e texturas nas pinturas, esculturas e monumentos espalhados em regiões estratégicas da capital paulista (Waldman, 2021, p. 31).

Este ostensivo tributo ao bandeirante paulista imaginado, ou, nas palavras de Moura (2021), o processo de *make-up* que foi um dos mais bem sucedidos da história – da transformação de mamelucos que aprenderam a trilhar o mato descalços junto com indígenas, em heróis de botas – é a origem do confronto que emerge nas últimas décadas e se traduz na realização de um ato de protesto durante a

temporalidade desta pesquisa. É na zona Sul de São Paulo, no encontro entre as avenidas Santo Amaro e Adolfo Pinheiro, próximo às saídas da estação homônima da linha lilás do metrô, que se encontra a estátua de 10 metros de altura (apoiada em uma base de quase três metros) que representa a figura do bandeirante Borba Gato. Instalada em uma área que pode ser considerada porta de entrada do distrito de Santo Amaro, a gigante escultura, inaugurada no início dos anos 1960, se impõe como uma presença forte nos trajetos da população que por ali passa, por sua dimensão e posição de visibilidade – no canteiro central das avenidas de grande circulação e próxima à entrada/saída de uma estação de metrô. Pelo fato de "persistir no tempo" sob o olhar de quem o avista em seu percurso, ainda que absolutamente imóvel, tornou-se "qualquer coisa que se afirma e que dura" (Landowski, 2004, p. 110). Assim, se consolidou como referência icônica de uma região representativa de processos de fragmentação do espaço urbano e da segregação socioespacial tão características de São Paulo.



Figuras 16, 17, 18 e 19

A estátua de Borba Gato, com 13 metros de altura, atualmente compõe a paisagem que gradativamente se verticaliza na ligação entre as avenidas Santo Amaro e Adolfo Pinheiro. Ao longe avistam-se edifícios que superam sua altura, mas sem ofuscar a densa presença que se destaca na horizontalidade das vias asfaltadas e se impõe aos sentidos das pessoas que ali circulam, a pé ou motorizadas.

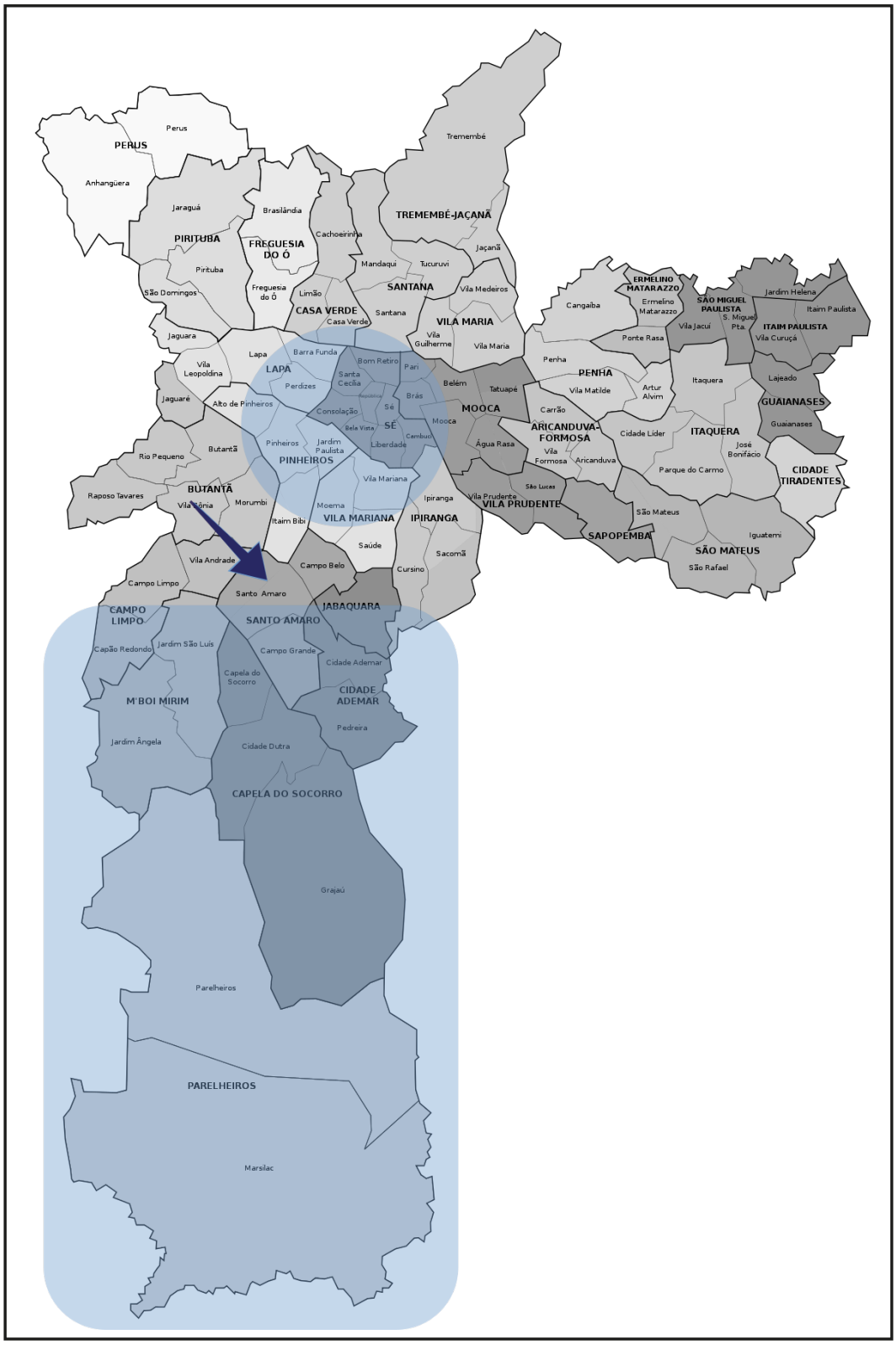
Fotos: Micaela Altamirano, 2023.

Santo Amaro, que foi município autônomo até 1938, permaneceu como um subúrbio distante até meados do século XX, quando, com o aumento da população e a expansão do parque industrial paulistano, converteu-se em bairro operário e, cerca de duas décadas depois, viveu um processo de desindustrialização que o tornou alvo da especulação imobiliária. Assim, o distrito se deslocou da posição de periferia e configura hoje uma centralidade na metrópole. É um núcleo de entretenimento, eventos e shows e que apresenta uma expressiva construção de condomínios verticais residenciais para as classes média-alta e edifícios de escritórios. Ao mesmo tempo, seu centro antigo se mantém como uma das centralidades periféricas da metrópole, concentrando diversos tipos de trabalhos e usos empreendidos pela população e abrigando estabelecimentos comerciais voltados para as classes mais empobrecidas que, com as tendências de valorização, foram segregadas de seu próprio lugar de moradia e empurradas para as regiões mais extremas da cidade. Os bairros situados entre Santo Amaro e o extremo Sul de São Paulo localizam-se na zona periférica mais populosa da cidade, que apresenta baixos índices de IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) e que, assim como as demais periferias, acolhe uma população formada predominantemente por pessoas de famílias nordestinas, negras e migrantes (Rolnik, 2009). Sendo assim, as avenidas que atravessam Santo Amaro são o percurso inevitável de uma grande soma de pessoas que sai de sua residência na zona Sul em direção aos postos de trabalho e serviços disponíveis em significativo maior número nas centralidades.

A estátua de Borba Gato ocupa, portanto, um ponto da cidade implicado em diversas problemáticas sociais vividas cotidianamente por quem realiza o percurso atravessado por sua presença pregnante. Enquanto seus arredores sofrem forte especulação imobiliária e rápida valorização dos terrenos, o gigante bandeirante atravessa o trajeto de parte dos cerca de 675 mil passageiros[52] que utilizam as linhas de ônibus do corredor Santo Amaro/9 de Julho/Centro, uma das principais ligações do Centro com os extremos da zona Sul. Posicionado de frente para o Centro e de costas para a região sul, na fronteira entre São Paulo e o antigo município anexado, a presença de Borba Gato acena para estas milhares de pessoas que, ao passarem pelo homenzarrão, se lembram que – numa alusão à canção dos Racionais MC's[53] – "o mundo é diferente da ponte pra cá".

[52] Informação constante no portal *BRT Brasil*, referente ao ano de 2017. Disponível em: https://bit.ly/45ZJkPb. Acesso em: 13 out. 2022

[53] A canção *Da Ponte Pra Cá* faz parte do álbum *Nada como um Dia após o Outro Dia*, lançado em 2002.



Mapa 5

Mapa do município de São Paulo onde a seta indica a localização aproximada da estátua Borba Gato, a área destacada com um círculo indica a localização dos bairros centrais e a área destacada com um retângulo indica parte dos bairros da zona Sul que mantêm conexão com Santo Amaro para chegar às regiões centrais da cidade. Fonte: Adaptação da autora sobre mapa disponível no Wikimedia Commons.



Figura 20

Imagem de satélite tridimensional da área onde está posicionado o monumento Borba Gato, na confluência entre as avenidas Santo Amaro e Adolfo Pinheiro. O traço na cor roxa indica a presença do corredor de ônibus.

Fonte: Google Maps, 2023.





Figuras 21 e 22

O fluxo de transportes públicos coletivos e de automóveis aos pés do gigante Borba Gato é constante e intenso, incluindo uma quantidade significativa de ônibus articulados (que transportam números acima de 100 passageiros) que passam pelo corredor exclusivo de ônibus que ladeia a base da escultura. Sua altura o projeta na verticalidade das avenidas e se impõe aos sentidos de passageiras e passageiros que ocupam os assentos dos ônibus.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.



Figuras 23 e 24

A estação de metrô Borba Gato, localizada há alguns metros da estátua, além de receber uma denominação que reitera a presença do monumento e o reafirma como referência da região, expõe os usuários a um percurso de acesso atravessado pela figura. Próxima à estação está também localizada uma parada de ônibus com vista para a parte traseira da obra.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.

A escultura criada pelo artista Júlio Guerra foi inaugurada pouco antes de ser instaurado o regime militar no Brasil e é a última da série de homenagens à figura do bandeirante em logradouro público em São Paulo. Foi construída com os trilhos dos bondes da Avenida Santo Amaro, que deixavam de funcionar naquela altura, e revestida com basalto e mármore – uma escolha de materiais bastante incomum para os monumentos da época, justificada por seu criador como uma tentativa de preservar a memória do bairro (Costa, 2017) e erguer uma estátua que, segundo sua visão, chegasse ao alcance do povo e fosse por ele entendida, aproximando-a da forma dos bonecos populares e do estilo da obra do escultor negro Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (Waldman, 2018) – ainda que a obra do artífice date do século XVIII, período colonial no Brasil. Porém, a despeito da intencionalidade de Guerra de fazer uma obra para o "povo" e posicionar Borba Gato voltado de frente para as regiões mais centrais, como um guardião da sua própria comunidade imaginada – que vive nas áreas mais periféricas – o que vemos é uma obra que se vale da representação edificada pela historiografia convencional e alinhada com a figura romantizada do período colonial. A imagem se apresenta vestida com trajes em tons terrosos, que reiteram o cromatismo da terra – elemento presente na exploração das matas –, mas em um formato bem-composto, como o uniforme de um soldado que se apruma para a batalha que ainda virá a acontecer. Os traços fenotípicos exibidos em seu rosto são condizentes com os de um homem branco, como o nariz afinado, a boca com lábios pequenos e a barba em tom mais claro, mais próximo do loiro ou ruivo. Tais características o distanciam da não-braquitude das populações que habitam as periferias desde a década de 1950 e também da figura "descalça, andrajosa e mestiça" do homem ordinário que percorreu a pé "paragens matagosas desconhecidas, distantes do vilarejo onde morava, em habitações de taipa, onde não havia camas" (Pacheco, 2011, p. 12).

A posição em que o bandeirante de pedra é colocado não é menos relevante. A estatuária exibe uma aparência aderente ao universo da disciplina marcial: a mão direita espalmada colada na parte exterior da coxa, os dedos unidos e distendidos e a cabeça erguida mantendo o olhar fixo à frente, numa configuração concordante com a posição de "sentido", praticada no contexto do exercício militar. A apresentação, que é indicativa de subordinação e obediência a uma hierarquia, reitera o discurso nacionalista do compromisso de "servir à nação" a partir de uma ideia imaginada de unidade, de uma comunidade unida e em marcha por um próprio ideal. O mesmo comportamento se relaciona com as práticas disciplinares e autoritárias, comum ao perfil da ação policial, categoria que apresenta altos índices de violência letal principalmente contra pessoas jovens, do sexo masculino e pobres (Rede Nossa São Paulo, 2022). A mão esquerda da estátua segura uma arma, num posicionamento semelhante à de "arma suspensa" – postura que os soldados militares podem adotar sempre imediatamente antes a um

deslocamento terrestre –, mas com o detalhe de o instrumento estar em contato com a base de pedra, o que concomitantemente produz o sentido de um tipo de cajado, que é o objeto utilizado para simbolizar o poder de uma figura de autoridade ou sabedoria superior.

A arma destacada do lado frontal da estátua também presentifica a opressão protagonizada pelos bandeirantes contra os povos originários ou a quem se colocasse em oposição ou representasse um obstáculo ao caminho do bandeirante. Não somente na sua trajetória real, mas principalmente no percurso do bandeirante imaginado no cenário da paulistanidade: se no passado os indígenas e negros escravizados foram os alvos do extermínio ou do domínio ao serem vistos pelo poder colonial como barreiras para a conquista e expansão territorial, na São Paulo do século XX é "o nordestino" quem representa a objeção ao "ideal bandeirante" de progresso. Na São Paulo do século XXI, afinal, qualquer sujeito que reúna em si as características de não-branquitude e pobreza é o alvo da opressão dos guardiões da paulistanidade, o qual avança cada vez mais na dominação dos territórios que se aproximam das margens e expulsam para mais longe os que lá viveram ou vivem. A altura total de 13 metros projeta Borba Gato nos céus de São Paulo, como uma imagem a ser cultuada, e se a imponência do ídolo paulistano não é sua característica mais marcante, a arma que ocupa a parte da frente da obra se coloca como o primeiro alerta para quem volta o corpo e ergue o olhar num movimento de apreensão da forte presença da gigante figura do bandeirante.



Figuras 25 e 26

Detalhe dos traços do rosto da estátua de Borba Gato, do posicionamento da mão direita e da arma projetada à frente de seu corpo ao lado esquerdo.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.

A semiotização da presença da estátua do Borba Gato em Santo Amaro nos leva a compreender a reiteração de aspectos das diversas outras imagens bandeirantes nos trajetos contemporâneos de São Paulo. A presença ostensiva dessa figura na urbe traduz em sua paisagem os pressupostos de um sujeito coletivo que assume que todas as pessoas paulistas, ou as que em São Paulo aportam, se reconheçam ou devam se reconhecer nos valores nela figurativizados. Monumentos que aglutinam em seus representados uma população alinhada com valores da paulistanidade que emergem enquanto uma faceta da branquitude no contexto paulistano. São essas figuras que, ao materializar a identidade dominante ou Sr. Todo Mundo no espaço público, projetam um discurso assimilador na condição em que São Paulo passa, desde 1950, a ser destino das migrações em massa. Sendo assim, atuam na construção de um Sr. Todo Mundo que, na explicação de Landowski (2012), "não rejeita ninguém, e se pretende, ao contrário, por princípio, generoso, acolhedor, aberto para o que vem de fora" (p. 6), porém sob a posição de o grupo considerado dessemelhante aderir ao sistema de valores dominante, que neste caso se traduziria na assunção da existência de diferenças hierárquicas entre São Paulo (especialmente a capital) e as demais regiões brasileiras, ancorada numa visão da metrópole como local de ascensão e progresso. Aqui o Sr. Todo Mundo – ou, podemos dizer, o Sr. Bandeirante – espera das pessoas migrantes que aspiram a essa modernidade, contribuam inquestionavelmente para o avanço da "locomotiva do país", da "cidade que não pode parar", atuando na manutenção das hierarquias do poder. Todos serão acolhidos contanto que sejam "bandeirantes" e que ajam como *nós*, já que

> Ao mesmo tempo [que se pretende acolhedor], toda diferença de comportamento um pouco marcada, pela qual o estrangeiro trai sua proveniência, parece, para ele, extravagância despida de razão. Ao contrário do antropólogo, cujo procedimento parte do postulado de que os comportamentos dos grupos humanos, quaisquer que sejam eles – inclusive aqueles dos mais "selvagens" – têm um sentido, ou, em outras palavras, obedecem a uma lógica própria que é possível descobrir e compreender, o Sr. Todo Mundo, por sua vez, considera como adquirida a irracionalidade (se não a perversidade intrínseca) daqueles que pensam e agem em função de visões do mundo diferentes da sua. Uma vez transplantados para fora do seu contexto, eles simplesmente criam "desordem", e sua incongruência logo os torna insuportáveis. Consequentemente, sendo as atitudes e comportamentos que fazem a "diferença" do dessemelhante vistos, mais ou menos, como puros acidentes da natureza – e não como elementos que assumiriam sentido no interior de uma (outra) cultura –, o Outro se encontra de imediato desqualificado enquanto sujeito: sua singularidade aparentemente não remete a nenhuma identidade estruturada. E é finalmente este desconhecimento – ingênuo ou deliberado – que fundamenta a boa consciência do Nós em sua intenção assimiladora: não só o estrangeiro tem tudo a ganhar ao se fundir de corpo e alma no

> grupo que o acolhe, mas, além disso, o que ele precisa perder de si mesmo para aí se dissolver como lhe recomendam não conta, estritamente falando, para nada. (Landowski, 2012, pp. 6-7, aspas do autor)

O discurso assimilador encontrou alguma taxa de sucesso, já que é sabido que, por exemplo, muitos dos nordestinos que migravam para São Paulo compartilhavam com os paulistas natos uma visão da metrópole como local de avanço e progresso (Weinstein, 2022, p. 402). Porém, com o passar do tempo, a comunidade migrante e seus descendentes começaram a questionar esse conjunto de discursos: democracia racial, o "povo bandeirante" e a São Paulo como terra das oportunidades – não só de trabalho, mas de condições dignas de vida e algum grau de mobilidade social (Weinstein, 2022). Como demonstra Caldeira (2000), já na década de 1990 o pessimismo e a incerteza pairavam entre as populações das periferias da capital e para muitos jovens "a ideia totalmente consensual dez anos antes de que São Paulo era um bom lugar porque oferecia emprego e mobilidade social não era mais válida" (p. 66). O real se impôs sobre o discurso e as crescentes desigualdades passaram a escancarar a falácia da igualdade de perspectivas, levando a um movimento de maior obtenção de consciência social. Além disso, em tempos recentes, a produção cultural e diferentes ativismos atuaram na ampliação da aquisição de consciência racial, principalmente entre a população negra (cf. Guerreiro, 2016; Roshani, 2020), permitindo que a realidade concreta fosse confrontada com o discurso assimilador. Com isso, os sentidos produzidos pela imagem bandeirante nos trajetos de São Paulo passam a ser apreendidos por sujeitos mais conscientes de sua posição na dinâmica social e identitária no contexto da urbe, que atualmente percebem naquela presença ostensiva a expressão material de uma lógica de exclusão e não de assimilação, como um dia se tentou fazer acreditar.

A *exclusão* (Landowski, 2012), como classe semiótica de modo de tratamento dos dessemelhantes, se traduz, neste caso, na produção de São Paulo enquanto necrópolis (Alves, 2020) sob a lógica do ideal bandeirante. Tomamos aqui o conceito postulado pelo antropólogo Jaime Alves (2020) para compreender uma cidade que, ao mesmo tempo que se pressupõe acolhedora e racialmente harmônica, prometendo o progresso e a modernidade para todas as pessoas que aderirem ao seu sistema de valores, produz uma "espacialidade física e ontológica habitada por corpos negros despossuídos de sua vida (civil) plena" (p. 16). Falar de uma categoria de *segregação* (Landowski, 2012) não seria suficiente, pois, como anteriormente citado, a realidade está sustentada em regiões com taxas elevadas de mortalidade e reduzida expectativa de vida, de modo que ainda que a exclusão não se dê por meio de um extermínio anunciado, ela se transpõe em topografias de violência:

> Na necrópolis, os corpos negros habitam o que intelectuais-ativistas negras e negros chamam de "zona da morte", "cidade-tumba", "zona do não-ser" ou "uma fantástica fábrica de cadáveres". Nessas topografias da violência, a morte física é apenas uma das múltiplas mortes, desde a pobreza abjeta, a humilhação diária do subemprego, até a dor psíquica do trauma histórico e da violência homicida. Seguindo o enfoque Mbembiano, podemos argumentar que a governança necropolítica das cidades (a produção e gestão da vida urbana) nada mais é do que uma expressão da reivindicação da soberania sobre os corpos e espaços negros. (Alves, 2020, p. 17, tradução nossa)[54]

Além disso, o modo de presença de monumentos como o do Borba Gato, que impõe aos sentidos de diversas moradoras e diferentes moradores de áreas periféricas uma figura de exageradas dimensões que reitera condutas disciplinares e autoritárias, acaba por reforçar o sentido de uma imposição opressora e violenta que articula a categoria exclusão na maneira de tratar o outro. Embora o gigante e seu modo de presença tenha sido alvo de questionamentos por meio de muitas ações e atos de protesto organizados por grupos ativistas e agentes culturais da cidade (cf. Waldman, 2018), ele segue preservado e estático nos percursos da zona Sul de São Paulo. E a dimensão autoritarista de sua imagem se destaca à revelia de um outro aspecto explicitado por Alves (2020) sobre a necrópolis:

> O terror policial na "cidade do colonizado", macabramente produz a afirmação de uma identidade branca espacialmente coesa (a cidade versus a favela), legalmente segura (os cidadãos versus inimigos) e ontologicamente demarcada (humanos versus inumanos). Nos contextos aqui referidos [Salvador, Rio de Janeiro, Santiago de Cali e Bogotá, mas considerado por nós coerente com a realidade de São Paulo] (imaginados como espaços multiculturais onde supostamente haveria uma convivência "pacífica" entre brancos/mestiços e negros), as relações raciais se distanciariam da violência dos regimes legais de segregação presentes em outras formações raciais. Nada poderia estar mais longe da verdade. Aqui, o terror policial/paramilitar se encarrega de trazer ordem ao mundo caótico da democracia racial pela reinscrição da dominação racial nos corpos e no espaço. As fronteiras borradas da miscigenação são redesenhadas/reafirmadas, colocando cada um em seu devido lugar! (p. 22, tradução nossa, grifos do autor[55])

[54] Tradução do trecho: "En la necrópolis, los cuerpos negros habitan lo que intelectuales-activistas negras/os llaman de "zona de muerte", "ciudad-tumba", "zona del no-ser" o "una fantástica fábrica de cadáveres". En estas topografias de la violencia, la muerte física es solamente una de múltiples muertes, desde la pobreza abyecta, la humillación diaria del subempleo, hasta el dolor psíquico del trauma histórcio y la violencia homicida. Siguiendo em enfoque Mbembiano podemos argumentar que la gobernanza necropolítica de las ciudades (la producción y gestión de la vida urbana) no es más que una expresión del reclamo de la soberanía sobre los cuerpo y espacios negros".

[55] Tradução do trecho: "El terror policial em la "ciudad del colonizado", macabramente produce la afirmación de una identidad blanca espacialmente cohesionada (la ciudad *versus* la favela), legalmente segura (ciudadanos *versus* enemigos) y ontológicamente demarcada (humanos *versus* inhumanos). En los contextos referidos aquí (imaginados como espacios multiculturales donde supuestamente habría una convivencia "pacífica" entre blancos/mestizos y negros,) las relaciones raciales se alejarían de la violencia de los regímenes de segregación legal presentes en otras formaciones raciales. Nada más distante de la verdad. Aquí, el terror policial/para-militar se encarga de poner orden en el caótico mundo de la democrácia racial por la reinscripción de la dominación racial en los cuerpos y en el espacio. Las fronteras borrosas del mestizaje son rediseñadas/reafirmadas, poniendo a cada quien en su lugar!".

É a partir dessa produção de sentidos da presença da estátua de Borba Gato na zona Sul que chegamos ao confronto entre actantes ocorrido em 2021, com o reconhecimento por parte de sujeitos periféricos da articulação de uma forma violenta de exclusão na figura do bandeirante, que é lido como uma afronta ou ameaça à existência das populações negras, indígenas e periféricas. A avenida Santo Amaro foi fechada e o monumento cercado pelo grupo, que colocou pneus em sua base e ateou fogo. Uma faixa foi estendida com os dizeres "Revolução Periférica: a favela vai descer e não vai ser Carnaval". O ato foi realizado no mesmo dia em que ocorria na Avenida Paulista um ato contra o governo Bolsonaro.



Figura 27

Registro do ato do grupo Revolução Periférica na estátua de Borba Gato em 24 de julho de 2021.

Foto: Gabriel Schlickmann/iShoot/Folhapress.

Fonte: Damasceno e Verpa (2021).

Ainda de modo coerente com os caminhos de nossa análise, dois dias após a ação, a prefeitura de São Paulo anunciou que um empresário de identidade não divulgada se prontificou para custear a restauração do monumento, reforçando a defesa ao patrimônio da paulistanidade, ainda que o fogo não tenha sequer comprometido sua estrutura. Por outro lado, o ativista, *motoboy* e entregador por aplicativo

Paulo Roberto da Silva Lima, conhecido como Paulo Galo, quem assumiu a liderança do ato, passou 14 dias na prisão e foi condenado a três anos em regime aberto. Em entrevista ao *podcast* Mano a Mano[56], Galo ressaltou a importância e a necessidade de pautar o debate a partir das falas do próprio grupo, reafirmando que as pessoas tinham plena consciência da discussão que se tentava levantar com o ato e combatendo o que ele chama de "sequestro de narrativa" por parte de pessoas (maioria brancas) reconhecidas como intelectuais ou formadoras de opinião que passaram a respaldar ou criticar o ato por meio das redes sociais, mídias e veículos de comunicação. Galo complementa ao afirmar: "eu acredito que hoje, mais do que qualquer outra coisa, a gente tá numa guerra de narrativas. A narrativa é muito importante".

2.3 Os embaixadores do lusotropicalismo em Lisboa

Lisboa, enquanto capital do império português, exibe em sua paisagem as inscrições da memória colonial e a glorificação monumental do império, como anteriormente apontado. A reorientação da narrativa colonial durante o Estado Novo para a de uma nação pluricontinental, baseada em uma ideologia ecumênica de "unidade na diferença", torna-se o campo fértil para a integração da perspectiva lusotropical na esfera cívica e para a adoção por parte das elites portuguesas de uma narrativa pública cuja pretensão é a de negar a prática propriamente colonial da época precedente (Oliveira, 2015). Deste modo, no período pós-descolonização, quando Portugal recebeu um influxo de muitos imigrantes, passa a imperar uma doutrina integracionista, de base nacionalista, que representa a "sociedade portuguesa como intrinsecamente híbrida, apelativa ao sincretismo cultural e étnico" (Oliveira, 2015, p. 1.110).

Se no caso São Paulo observamos uma narrativa identitária que persiste no espaço público por meio da preservação e proteção de monumentos instalados em meados do século passado, em Lisboa a conservação das identidades dominantes se atualiza em ações empreendidas ainda no presente da metrópole. Um exemplo emblemático é a proposta de criação de um "Museu das Descobertas" – com essa específica denominação – em 2017, defendida no âmbito do programa eleitoral do então presidente da Câmara Municipal de Lisboa (CML). Se, por um lado, o anúncio da iniciativa provocou a reação de acadêmicos, artistas e representantes da sociedade civil, que afirmaram que tal designação para uma coleção seria "um erro de perspectiva" (Margato, 2019), por outro, houve os que saíram em defesa de um museu que tratasse da parte "luminosa, benevolente e esperançosa" da "expansão no mundo" na "Era dos Descobrimentos" (Marques, 2019). O Império adquiriu uma feição material no cotidiano urbano

[56] Brown, M. & Oliveira, S. (Hosts). (2023, 11 de maio). MANO A MANO: Galo de Luta e Chavoso da USP [Audio podcast episode]. https://bit.ly/3LgQTbE

de Lisboa que perdura até os tempos atuais, "permeando o imaginário coletivo nacional e sustentando as acepções do senso comum sobre o passado imperial português" (Domingos & Peralta, 2013, p. XXVII).

Paralelamente a esse processo de exaltação do Império, produtos culturais e publicitários, oficiais ou não, lançados durante o período do Estado Novo, atuaram na formatação do senso comum em relação ao *outro* – especialmente o africano dos países então colonizados – e aos territórios por ele habitado. Com isso, a construção da alteridade surge com a projeção de uma imagem "fortemente racializada, embrutecida e infantil, a requerer a atenção civilizadora do colonizador" e é concebida como "objeto do desígnio civilizador e cristão da expansão portuguesa" (Domingos & Peralta, 2013, p. XXVII-XXVIII). Mas é com o fim da ditadura e das guerras coloniais que Lisboa começa a viver em seu seio a dimensão real dessa alteridade: aportam na metrópole os antigos colonos, denominados pejorativamente *retornados*, e também sujeitos imperiais que passam a ser tratados como imigrantes – dos quais grande parte irá habitar geografias racializadas, espacialmente segregadas e socialmente vulneráveis.

> Com uma população rural muito significativa e com grandes taxas de analfabetismo, foi com o fim do colonialismo que muitos portugueses tiveram contato com esses "outros", negros, mestiços, indianos, que habitavam os territórios retratados nos manuais escolares. A sua integração dependeu de vários fatores, entre os quais se destaca a origem de classe, não poucas vezes associada ao tom da cor da pele. Elites africanas, escolarizadas, integraram-se na vida urbana de forma diferente de uma imigração dirigida a setores laborais, como o serviço doméstico ou a construção civil, para onde foram os primeiros contingentes de trabalhadores cabo-verdianos, ainda no início da década de 1970 [do século XX]. A maior afluência dos agora imigrantes das ex-colônias ocorre, porém, após o 25 de Abril. Estes imigrantes estabelecem-se nos subúrbios de Lisboa, em habitações ilegais e bairros de autoconstrução, alterando subitamente a morfologia social e racial da cidade. Se a língua se tornou num mecanismo de aproximação, de um recurso operativo no cotidiano, é verdade que as diferenças nacionais, as características fenotípicas, o grau de educação e a pertença de classe recriaram na antiga metrópole situações de discriminação. (Domingos & Peralta, 2013, pp. XXXIII- XXXIV)

É assim que durante o período da descolonização, mais concretamente no final da década de 1980 e início da de 1990, quando os fluxos migratórios eram majoritariamente provenientes dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop), o quadro que serviu de referência para a incorporação de imigrantes e populações pós-coloniais no Portugal democrático que "definia a situação através da relação histórica de uma comunidade imaginada que unia o império e que é, em larga medida, transplantada para a organização institucional e simbólica" (Oliveira, 2015, p. 1.110). No

desdobramento desse cenário, o discurso da interculturalidade passa a ser privilegiado pelas autoridades públicas, obedecendo a uma progressiva recusa de identificações étnicas fortes – e de seu caráter político. Assim, diante da rejeição da ideia da existência de minorias étnicas face uma maioria, a realidade é obliterada em favor de um discurso consensual e homogeneizante de intercâmbio permanente entre sociedade de acolhimento e comunidades imigrantes. É seguindo essa ordem de ideias que "uma política de reconhecimento se torna inócua, dado que indivíduos e grupos se encontram em igualdade de circunstâncias numa relação de mútua compreensão" (Oliveira, 2015, p. 1.113). Com isso, os contornos dados à figura do *outro* na capital portuguesa tornam-se difusos, ainda que sua presença esteja evidenciada a partir de distinções bem marcadas nos territórios urbanos. Enquanto a matriz de elaboração da identidade nacional se pauta na cordialidade e na absorção (Oliveira, 2015), as diferenças são esvaziadas e recortadas pelo estatuto da nacionalidade, sofrendo processos de estetização que impedem que a presença das alteridades seja reconhecida em sua totalidade.

> Embora surjam referências frequentes a características culturais específicas, o discurso da nacionalidade mantém bem presente essa ambiguidade latente, entre um estatuto abstrato, cujo horizonte é universal, e o seu contraste com a sociedade de acolhimento em que o nacional – do país de origem – surge narrado enquanto especificidade cultural. Assim, os brasileiros possuem características étnicas, tais como a música e o ritmo; os chineses estruturam as suas solidariedades "com base étnica" e os guineenses revelam uma "certa guineénidade". A "portuguesidade" dos portugueses é a única que abrange todas as outras: assume-se, por conseguinte como verdadeira hiperidentificação cujo caráter passa justamente pela sua capacidade de abrigar uma multiplicidade cultural sem atritos e em perfeita coexistência. Enquanto hegemônica, desetniciza-se. (Oliveira, 2015, p. 1.119, aspas do autor)

No ano de 2017 mais uma ação traduz no espaço público o modo de gestão da diversidade em Lisboa: a instalação da estátua do padre jesuíta António Vieira no Largo Trindade Coelho. Considerado uma das mais influentes personalidades políticas e intelectuais do século XVII (Peralta, 2017) e figura de pensamentos contraditórios (Bosi, 2009; Barbosa, 2010; Moura, 2014), a imagem de Vieira emerge como mais uma presentificação do discurso lusotropical, não somente por ter sido um personagem paradigmático da Companhia de Jesus – uma instituição eclesiástica com papel fulcral na expansão do colonialismo e da economia escravocrata (Pereira et al., 2020) –, mas também por sua defesa à profecia de que Portugal teria a vocação sagrada de corresponder ao Quinto Império do Mundo[57], vindo a se

[57] Segundo a interpretação do Padre António Vieira, o Quinto Império teria sido vislumbrado no Antigo Testamento e os quatro anteriores teriam sido os Assírios, os Persas, os Gregos e os Romanos, nesta ordem. Na análise de Peralta (2017) a crença messiânica e milenarista teria exercido forte ânimo sobre a mentalidade da nação.

consolidar como um vasto império universal e cristão no futuro profetizado (Barbosa, 2010; Moura, 2014; Peralta, 2017). Além disso, embora Vieira tenha se colocado em oposição à escravização das pessoas indígenas no século XVIII – ainda que de modo tardio, dado que desde o século XVI a prática já estava proibida no império hispânico (Pereira et al., 2020) –, argumentou que no caso dos povos africanos a vida de uma pessoa escravizada guardava uma semelhança com a Paixão de Cristo, de modo que a escravização poderia ser justificada como um plano divino de remissão das almas que na África teriam perecido no paganismo ou sob o Império do Islã (Bosi, 1992).

Não foram poucas as críticas tecidas à instalação da estátua de Vieira no centro de Lisboa. Estudiosos se dedicaram a publicação de ensaios e artigos que apontam que a presença do monumento "transmite, acima de tudo, uma visão benigna da colonização portuguesa das terras sul-americanas e da relação dos lusos com as populações autóctones" (Cardim, 2021, p. 72); é "inaceitável no século XXI" e "um ponto de saturação que levou a um processo de consciencialização de que há muito se convive com a função celebratória de monumentos erguidos ao que não é mais susceptível de se celebrar" (Pinto dos Santos, 2022, pp. 190-191); apresenta uma iconografia de natureza anacrônica e é uma "projeção acrítica de um imaginário reminiscente da ditadura salazarista" (Raggi & Gianolla, 2020, p. 5); expõe uma ideia paternalista e perpetua concepções racistas (Marques, 2020); materializa a ideologia de que "ameríndios, africanos, asiáticos deviam permanecer na sombra dos portugueses, e raramente seriam considerados como seus iguais" (Xavier, 2020, para. 9); e "tenta recriar no presente uma imagem edulcorada do papel da Igreja Católica e da Companhia de Jesus", de modo que seria "uma declaração enfática de fidelidade a um consenso decididamente anacrônico" (Pereira et al., 2020, para. 18). Mas para além de todas as análises e argumentações já emitidas, procuraremos desnudar o modo de presença da figura de António Vieira na dinâmica urbana de Lisboa, o que nos leva à situação de confronto traduzida no ato de protesto realizado em 2020.

Ladeando o famoso Bairro Alto, na transição entre as freguesias da Misericórdia e de Santa Maria Maior, seja descendo do miradouro São Pedro de Alcântara pela rua homônima ou subindo da Praça Luís de Camões pela Rua da Misericórdia, o trajeto leva ao Largo Trindade Coelho onde, numa grande área de esplanada em calçada branca, figura a estátua de Padre António Vieira. O Largo marca a memória jesuíta na cidade por ser a área onde se estabeleceram os padres da Companhia de Jesus, responsáveis pela construção do marco arquitetônico que mais chama a atenção no Largo: a Igreja de São Roque, concluída em 1580 (Fontes, 2015). A presença da Companhia de Jesus ganha especial relevância na história da região uma vez que seu estabelecimento no Alto de São Roque em meados do

século XVI foi fundamental para o crescimento do bairro ao promover um processo de nobilitação da antiga Vila Nova de Andrade, com a atração de famílias nobres e o desencadear de uma nova fase de urbanização que deu origem a uma outra identidade à área, a qual passou a ser chamada Bairro Alto de São Roque (Fontes, 2015). Diante das disputas de poder durante o período pombalino, os Jesuítas foram expulsos de Lisboa e suas propriedades doadas à Misericórdia (Bentinho, 2012), a qual se mantém presente no Largo com a sede no edifício da antiga Casa Professa de São Roque.



Figura 28

Imagem de satélite tridimensional da área onde está posicionado o monumento Padre Antônio Vieira, no Largo Trindade Coelho. A posição da estátua está destacada com um retângulo verde.

Fonte: Google Maps, 2023.



Figuras 29 e 30

Imagem de satélite tridimensional da área onde está posicionado o monumento Padre Antônio Vieira, no Largo Trindade Coelho. A posição da estátua está destacada com um retângulo verde.

Fonte: Google Maps, 2023



Figuras 31 e 32

Ao passar em frente à Igreja de São Roque e adentrar o Largo, avista-se a fachada da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, posicionada na lateral da estátua de Vieira, e o Museu São Roque de arte sacra que emoldura a parte traseira do monumento.

Fotos: Micaela Altamirano, 2022.

A temática salvacionista e sacra de viés cristão é reiterada e emoldura a presença da figura de Vieira no Largo. O cromatismo de tons claros e variações da cor creme no conjunto arquitetônico que cerca a obra garante a permanência do reflexo da luz do dia, clareando a área onde está posicionado o monumento. A parte central do Largo, onde se concentram algumas árvores e se percebe uma maior circulação de pessoas – turistas em quantidade significativa –, permanece mais sombreada e, portanto, algo apartada do entorno mais "reluzente". É também na porção principal que estão reunidos quiosques – onde é possível consumir alimentos, bebidas e fazer jogos de apostas – e demais monumentos, os quais não remetem ao contexto sacro. O olhar da estátua de Vieira e a cruz erguida com sua mão esquerda estão ambos apontados na direção deste todo central.



Figura 33

O olhar da estátua de Padre António Vieira e a cruz erguida com a mão esquerda direcionados para a área central do Largo Trindade Coelho, onde é possível observar a presença das árvores, quiosques e grupos de pessoas ao redor da estátua "O cauteleiro" (1987), que homenageia a memória dos vendedores de lotaria, figura típica lisboeta. Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 34

A estátua o *Cauteleiro*, de autoria de Fernanda Assis, assenta diretamente no piso e mede 1,78m de altura, se colocando em interação direta com as pessoas e quase se misturando entre os grupos que transitam pelo Largo. A estátua do padre jesuíta está assentada sobre um plinto, portanto numa posição elevada do chão e acima do olhar de quem por ali circula e acima da altura do cauteleiro, para quem a cruz do padre parece estar direcionada. Estabelece-se, assim, um sentido de hierarquia entre a figura de Vieira, os frequentadores da área e a própria memória que estava ali anteriormente presentificada na figura do cauteleiro. Uma hierarquia em que, evidentemente, Vieira ocupa uma posição superior.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

A escultura de autoria de Marcos Fidalgo exibe detalhes que ultrapassam a reiteração de características da iconografia do século XVIII, como apontado por Raggi e Gianolla (2020). A imagem de António Vieira toma a espacialidade vertical da obra, destacando-se enquanto eixo estruturante e via de ascensão que se dirige ao plano superior e que, por sua vez, é conduzida pela cruz que ocupa a parte elevada frontal da imagem, enquanto símbolo de reverência do cristianismo, da igreja e das expedições marítimas portuguesas. No eixo horizontal estão dispostas as figuras de três crianças, que exibem

atributos coerentes com o estereótipo de pessoas indígenas e traços fenotípicos e vestimentas indistintas entre si, num retrato homogeneizado que despreza diferenças existentes em meio aos variados povos indígenas – ou demais raças e etnias subjugadas pela nação colonizadora. A posição que cada uma das crianças exerce no todo da imagem conduz o olhar dos apreciadores por uma trajetória espiral de um movimento de elevação que é também um processo de conversão, uma vez que a criança situada ao centro é a que está mais distante do plano superior habitado pelo jesuíta, ao passo que a criança estabelecida à direita, está um pouco mais acima e a criança da esquerda é a que está mais próxima da prometida salvação carregada pela figura do padre. Não à toa, é a criança posicionada à esquerda que recebe o toque da mão de Vieira, estabelecendo uma relação tanto de conexão entre os dois universos, quanto de proteção e segurança transmitidas pelo padre e pela religião/Igreja à criança já convertida ou em processo mais avançado de conversão.

O olhar de cada uma das três crianças é disperso e aponta em diferentes direções, o que produz o efeito de sentido de um grupo que não configura uma coletividade, porque está fragmentado e desorientado, carente de condução e tutela. Além disso, as crianças ocupam a parte inferior da imagem, todas abaixo da linha do cordão que amarra na cintura o traje do eclesiástico, sendo apresentadas tanto inferiorizadas quanto fragilizadas – uma vulnerabilidade presente igualmente na representação dos corpos quase nus somados à ausência de pinturas corporais aparentes ou adornos próprios das culturas indígenas. Chama também a atenção o fato de ser três o número de crianças retratadas, o que reitera uma narrativa muito disseminada em Portugal e no universo católico como um todo: a das três crianças portuguesas que afirmam ter testemunhado as aparições da Virgem Maria na cidade de Fátima nos anos 1910 e foram posteriormente beatificadas, isto é, reconhecidas como exemplo das virtudes cristãs, além, claro, da evidente alusão ao aspecto dogmático e trinitário da Igreja.



Figuras 35 e 36

Estátua de Padre António Vieira registrada por dois ângulos e sua posição nos trajetos dos transeuntes do Largo Trindade Coelho.

Fotos: Micaela Altamirano, 2022.

A estátua está sustentada no alto de um plinto que a eleva a uma altura acima do topo das janelas do piso térreo/rés-do-chão do Museu São Roque. A superfície do pedestal apresenta cores em tons terrosos e, por se aproximar em alguma medida do cromatismo das materialidades do entorno, fornece maior destaque para a escultura suportada. Nesta base lê-se uma inscrição que presume fornecer informações sobre a biografia de Vieira: "Jesuíta, Pregador, Sacerdote, Político, Diplomata, Defensor dos Índios e dos Direitos Humanos, Lutador Contra a Inquisição". Referência um tanto superlativa e ao mesmo tempo paradoxal porque não parece condizer com os principais estudos realizados acerca de sua trajetória, os quais destacam a influência política e intelectual exercida pelo padre jesuíta no reino português, mas não o afirmam a partir desta vastidão de rótulos. Ainda é válido assinalar o uso obsoleto do termo "índios" na citação, o qual atualmente é contestado pelas sociedades indígenas, por ser considerado reprodutor de um pejorativo eurocêntrico que é raso, homogeneizante e apaga toda a diversidade dos povos originários. Sobre a informação contida na placa, é interessante destacar o anacronismo apontado por Pereira et al. (2020):

> Como Vieira nunca se definiu a si próprio como "político" ou "defensor dos direitos humanos", resta saber quem o fez e porquê. É que no século XVII "político" não era uma coisa que se era, mas uma coisa que se praticava, enquanto o conceito de "direitos humanos" nem sequer existia (para. 21).



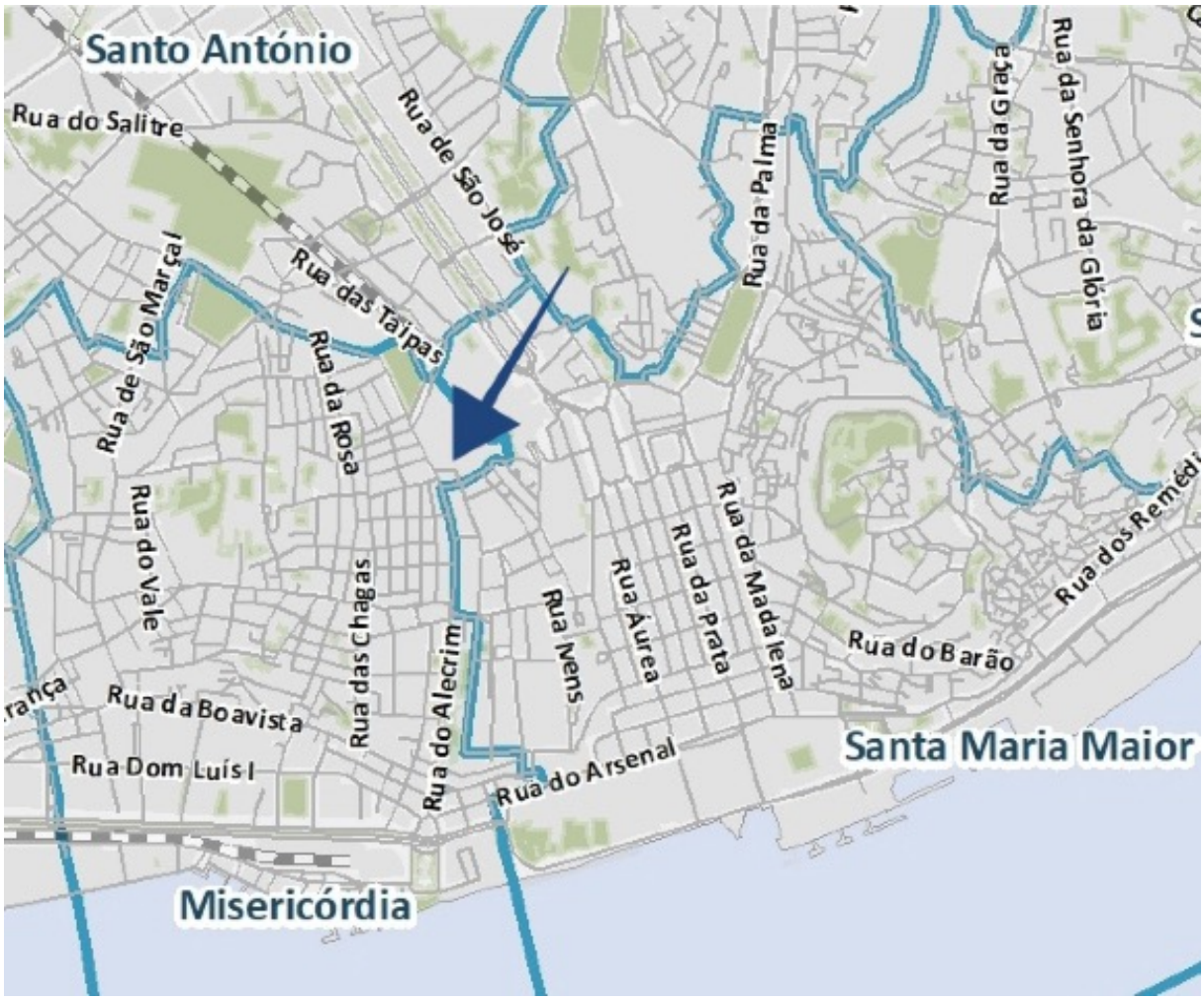
Figuras 37 e 38

Detalhe da imagem das crianças e do plinto da estátua de Antônio Vieira.

Fotos: Micaela Altamirano, 2022.

A escultura que euforiza o poder colonial se coloca em interação com uma área da cidade que, para além das marcas da atuação da Companhia de Jesus, desde os anos 1980, começou a se caracterizar por uma intensa vida noturna, com a abertura cada vez maior de estabelecimentos noturnos,

o que, nas últimas décadas, vem acarretando uma proliferação de pessoas, especialmente jovens que transitam nas ruas durante a noite. Restaurantes, casas de fado, bares e boates fazem parte de uma vasta diversidade cultural que preenche todos os gostos, no entanto o público-alvo deixou de ser as pessoas que habitam a região e passou a ser o consumidor e, principalmente, o turista, uma categoria em intenso crescimento em Lisboa. Na análise de Pavel (2015), a emergência de outros tipos de atividades noturnas e o aumento de (não)residentes de passagem, de um novo tipo de comércio para classes altas, bem como de *hostels*, alojamentos locais e condomínios fechados, são sinais da inserção do Bairro Alto numa ótica consumista e de folclorização. Deste modo, "os interesses privados e as forças econômicas dominantes rumam na direção de uma transformação radical do Bairro, na lógica do consumo para as classes médias e médias altas e, sobretudo, para o turismo de massa" (Pavel, 2015, p. 346). Com isso, a valorização histórica é utilizada como instrumento de *marketing* e o Bairro assiste à saída paulatina e progressiva dos residentes ao mesmo tempo que se torna um local de grande visibilidade, particularmente no âmbito global.



Mapa 6

Mapa de freguesias do Centro Histórico de Lisboa onde a seta indica a localização aproximada da estátua de Padre António Vieira no Largo Trindade Coelho, na transição entre as freguesias de Misericórdia e de Santa Maria Maior. Fonte: Adaptação da autora sobre planta disponibilizada pelo Departamento de Sistemas de Informação/Divisão de Gestão de Informação Georreferenciada da Câmara Municipal de Lisboa.

É em meio à realidade turistificada, é dado a ver o monumento em homenagem a Padre António Vieira que fornece aos sentidos do *outro* que está de passagem – o consumidor da cidade – uma narrativa a ser apreendida por todos os seus sentidos sobre o vínculo de Lisboa com os grupos que constituem as diferentes alteridades em seu espaço urbano. A situação da zona do Bairro Alto é um fragmento do cenário estabelecido nas freguesias da região central de Lisboa como um todo, a qual ingressou numa rota global turística. Segundo informações levantadas por Estevens et al. (2022), entre 2011 e 2021, as freguesias da Misericórdia e Santa Maria Maior sofreram uma perda de 26,1% e 22% de seus habitantes,

respectivamente. Ao mesmo tempo, a cidade de Lisboa viu o número de alojamentos locais (AL)[58] saltar de 46 em 2009 para 19.300 em 2021, um aumento especialmente relevante na área centralizada, onde se concentra 71% desse tipo de oferta. Com base nos dados disponibilizados pelos pesquisadores, facilmente se constata que tanto a freguesia da Misericórdia quanto a de Santa Maria Maior vivem hoje o palco de um AL para cerca de dois a três moradores. Os mesmos autores analisam que são frequentes os casos de inquilinos despejados para que apartamentos ou prédios inteiros sejam reabilitados e transformados em AL, hotéis ou habitação de luxo. Martins (2020) afirma que o crescimento significativo do turismo e o consequente desalojamento da população local não representa um mero acaso, mas é resultado principalmente da mudança de políticas internas em Portugal que visaram atrair investimentos externos para o mercado imobiliário. Com isso, se constrói naquela localidade um ponto de grande visibilidade nos contextos europeu e global, de modo que a relação *nós/eles* é enunciada com significativa repercussão.

O desaparecimento de residentes no Centro Histórico se insere numa circunstância mais ampla de perda de habitantes enfrentada pelo país mais envelhecido, com as mais baixas taxas de natalidade da Europa e que lida há décadas com uma intensa emigração. Uma conjuntura que faz Portugal cada vez mais dependente das pessoas imigrantes e, assim, faz emergir a necessidade de um comprometido trabalho com medidas de integração dessas comunidades, atualmente representadas principalmente por pessoas brasileiras – originárias do país onde o protagonista da escultura aqui analisada atuou na catequização e ganhou fama por se posicionar contra a escravização das pessoas indígenas. Além de políticas efetivas na área da habitação, o convite a esses novos residentes à participação na construção de sentidos do espaço público se mostra fundamental para fomentar o sentimento de pertença e incentivar a repopulação de áreas como as freguesias centrais de Lisboa que, conforme aponta Martins (2020), "vêm se tornando 'não lugares', ou seja, bairros com patrimônio material significativo, mas sem a população local que lhes dava vida" (p. 17). Mas é nesse mesmo local que vemos o patrimônio material produzir sentidos de inferiorização, homogeneização e fragilização do *outro* (colonial), por meio da presença do jesuíta que ocupa a espacialidade do Largo Trindade Coelho, na parte alta do bairro, num plano elevado, enquanto uma figura sacralizada e positivamente sancionada pelos poderes públicos que atuam no município.

[58] Alojamento local é como se convencionou chamar em Portugal o aproveitamento de residências comuns em que vivem pessoas diariamente para hospedagem de turistas em estadas curtas, comumente menos do que um mês, correspondendo a semanas ou a partir de dois dias, embora isso não represente uma regra (Martins, 2020).

A narrativa de natureza lusotropicalista articulada na figura de Vieira e em tantos outros monumentos que habitam as ruas de Lisboa, também carrega características de uma dinâmica de assimilação, mas, diferente dos sentidos produzidos em São Paulo, o modo como o patrimônio é dado a ver na cidade portuguesa articula um mecanismo que se aproxima do que Landowski (2012) irá denominar *segregação*. A categoria segregação manifesta uma ambivalência entre a impossibilidade de assimilar – e, portanto, tratar o *outro* realmente como *todo mundo* – e a recusa de excluir (no sentido estrito). Nesse caso, assim como vemos figurativizado na relação entre as crianças e o jesuíta no monumento, o grupo dominante na cidade portuguesa, ao invés de eliminar o outro que o "incomoda", lhe provê uma área em seu país, sua cidade, sua casa. Sendo desta forma, na construção identitária da nação portuguesa, as alteridades são aceitas pelo benevolente Sr. Todo Mundo no seio da sociedade e não se espera necessariamente que esse outro aja como a identidade de referência (*todo mundo*), mas a ele é reservado um lugar específico e desigual – entendendo "lugar" tanto como uma posição social à margem quanto um arranjo determinado na espacialidade da cidade. O *outro* é encerrado em uma categoria que apaga sua heterogeneidade e o enquadra em identidades homogêneas e reducionistas, numa dinâmica que produz desigualdades subjetivas e objetivas. No espaço urbano, se as alteridades (racializadas) não são radicalmente apagadas e eliminadas – como se observa no caso paulistano, onde as profundas desigualdades configuram a necrópolis descrita por Alves (2020) –, são em grande parte coagidas a habitar espaços segregados.

Sob a categoria da segregação, Landowski incorpora desde práticas sociais de marginalização "suave" até opções mais extremas, como o *Apartheid* ou formas históricas do gueto. Conforme explica, na segregação o sujeito coletivo reconhece no *outro* alguma reminiscência do *nós*, causando um efeito de se não "excluir a exclusão" para sempre, ao menos postergá-la e possivelmente atenuar a severidade das discriminações das quais a alteridade é objeto – o que não significa, assinala o autor, uma conduta aceitável. Entretanto, como ressalta Landowski (2012),

> Na maioria das vezes, a estes elementos de ordem subjetiva virá se sobrepor a consciência das vantagens objetivas, de ordem funcional, que o grupo dominante sabe poder tirar, em termos de divisão do trabalho e de trocas, por exemplo, da presença, ao seu lado, de um povo de ilotas inteiramente à sua mercê – desde que (como para qualquer outro bem patrimonial) ele seja utilizado com um mínimo de prudência: como se diz, à maneira de um "bom pai de família". (p. 19)

Assim como a manifestação ocorrida em São Paulo, no ano de 2020 aconteceu em Lisboa um protesto que teve como alvo a estátua de António Vieira. Na cidade onde mais da metade dos habitantes

são imigrantes e as denúncias de xenofobia aumentaram 430% em cinco anos (Globo Repórter, 2022), sujeitos semioticamente competentes reconheceram na presença deste monumento a atuação de uma força adversária e atribuíram-lhe a significação de uma afronta ou ameaça a ser evitada ou combatida, levando à realização da ação que resultou na seguinte palavra pichada em letras vermelhas no plinto da escultura: *DESCOLONIZA*. Além disso, o tronco, o rosto (na altura da boca) e a mão esquerda (que carrega a cruz) do padre apareceram pintadas de vermelho e desenhos em forma de coração foram feitos no lado esquerdo do peito de cada uma das três crianças que compõem a obra.

A constituição da intervenção insere uma camada de sentido à obra, trazendo à tona significados que poderiam estar ocultos sob determinados olhares. Toda a parte superior da estátua é manchada da tinta vermelha que pode ser associada metaforicamente ao sangue derramado pelo sistema colonial, enquanto o coração revitaliza a figura do sujeito colonizado. Na base que eleva o patamar da composição é enunciada a urgência da cidade contemporânea, com materialidade sonora de um grito que desestabiliza uma estrutura tão estática. O *outro*, tendo consciência de sua condição segregada, reivindica o direito de viver em posição de igualdade e participar da mesma maneira da produção de sentidos naquele espaço.

As manifestações nas duas cidades, embora tenham causado grande controvérsia e debate especialmente nas mídias e redes sociais, não parecem mobilizar ações concretas por parte dos poderes públicos no sentido de desestabilizar os *nós* hipostasiados que mantêm comportamentos de preservação e defesa ativa da própria identidade. No caso de Lisboa, a pessoa autora da ação não foi identificada e, sendo assim, não houve punição. Porém, as diversas expressões condenatórias a respeito do ato se espalharam pelos meios de comunicação de massa, em nome da autarquia da metrópole que afirmou que "todos os atos de vandalismo contra o patrimônio coletivo da cidade são inadmissíveis" e do padre jesuíta e professor de filosofia Bruno Nobre que declarou em notícia do *website* Agência Ecclesia que "Vieira não pode ser condenado por grupos que querem apagar a nossa história" (https://agencia.ecclesia.pt/portal/lisboa-municipio-condena-ato-de-vandalismo-contra-estatua-do-padre-antonio-vieira/).

PARTE II: Alteridades em emergência nas metrópoles (des)coloniais

Introdução: a cidade no centro da investigação

Para falar do modo como iremos adentrar na análise dos espaços urbanos *em ato* no âmbito deste estudo, é necessário situar com maiores detalhes o momento no qual ele decorre. Como já mencionado, esta pesquisa teve seu início na segunda metade do ano de 2019, alguns meses antes da Organização Mundial de Saúde (OMS) declarar a caracterização do surto da Covid-19 como uma pandemia. Em março de 2020, quando estavam sendo realizados os estudos de campo em São Paulo, foi decretada quarentena oficial pelo Governo do Estado (Decreto nº 64.881, de 22/3/2020), uma medida que foi sendo prorrogada por mais de um ano, até pelo menos agosto de 2021 (Decreto nº 65.897, de 30/7/2021). A campanha de imunização na capital paulista começou a atender a população em geral – após a etapa dedicada aos profissionais de saúde – somente em março de 2021, de modo que as primeiras doses para a faixa etária de 30 a 40 anos – a qual eu me enquadro – foi disponibilizada a partir da segunda metade de 2021. Dado que o desenvolvimento da investigação dependia fundamentalmente da interação no espaço público e com as pessoas nas cidades, esse cenário se traduziu em inúmeros constrangimentos sobre os objetivos iniciais da pesquisa e na impossibilidade de avanço durante um período de aproximadamente um ano e meio, sem, entretanto, a alternativa de prorrogação da bolsa que a financiava por parte do órgão responsável no Brasil.

Ainda sob os constrangimentos causados pela emergência da pandemia, também o espaço urbano alvo de nossos estudos sofreu importantes e contínuas transformações, resultantes principalmente da adesão em larga escala ao trabalho e estudo remotos, dos intensos impactos econômicos em vários níveis, dos altos números de mortes decorrentes da doença e de alterações no perfil dos deslocamentos turísticos e migratórios. Esses são apenas alguns dos aspectos que pudemos observar, mas o fenômeno é demasiado extenso e recente para podermos dimensionar seus impactos e desdobramentos com segurança. Além disso, as cidades começaram a sair do confinamento de forma mais definitiva somente em 2022, de modo que estas transformações se mantêm em curso e não é possível afirmar o quão transitório é o retrato das práticas e da dinâmica social que aqui traremos. Embora o trabalho da apreensão do sentido em ato esteja sempre permeado pelo desafio da inconstância, o abismo da pandemia colocado diante de nós tornou este percurso mais tortuoso e configurou uma pesquisa – e uma pesquisadora – que se construiu na aglutinação de inúmeras rupturas.

Trataremos mais concretamente dos impactos dessa conjuntura nos critérios de seleção e análise do *corpus* no final deste tópico.

Caminhar pela cidade é encontrar as marcas da existência dos que por ela passaram. Memórias narradas de passados longínquos ou imaginados se condensam em monumentos e formas arquitetônicas, as quais se entrecruzam com memórias recentes de grupos ou indivíduos, configuradas nas marcas intencionais ou acidentais deixadas nas superfícies. O espaço urbano articula sentidos que são apreendidos em experiências estésicas ou estéticas por sujeitos que derivam nele ou fazem uso dele. A cidade convoca os sentidos, memórias, afetividades e se coloca em interação contínua com aqueles que a constroem concreta ou subjetivamente. Como afirmam Pinto-Coelho e Pires (2022) "indivíduos e suas percepções atribuem sentido à experiência urbana, estabelecendo pontes que conectam suas vidas às dinâmicas urbanas e a outros" (p. 12).

Massimo Cacciari (2009) profere que a cidade não existe enquanto tal. O que existem são diferentes e distintas formas de vida urbana, o que torna o conceito dinâmico. Carlos Fortuna (2002) localiza a profunda fratura de ordem política ocorrida na cidade da era industrial, fundada no princípio da demarcação das desigualdades, das diferenças e das distâncias sociais, que torna a cidade eminentemente excludente, repelindo e subalternizando os grupos sociais vulneráveis a fim de distanciá-los do olhar burguês. Embora esse padrão ainda tenha deixado sua herança no espaço urbano de hoje, o autor identifica um conjunto de oito fatores que separam essa metrópole industrial da que ele denomina "tardia e pós-moderna", dentre eles a urbanização da injustiça, apontada como "resultado da contínua privatização dos lugares e patrimónios públicos e os seus efeitos colaterais na fragilização da cidadania e na retração generalizada para o domínio da domesticidade e dos círculos de convivialidade restrita" (Fortuna, 2002, p. 127).

Ainda segundo o sociólogo, a cidade substituiu o seu conflito com o campo e com o rural por um conflito consigo própria, instaurando na era moderna e industrial o embate da cidade contra a "não"-cidade. No desenvolvimento de seu argumento, defende que a sociologia urbana clássica não dispõe de instrumentos analíticos, teóricos e interpretativos capazes de escrutinar e compreender cabalmente a cidade contemporânea, pois assenta em dois fundamentos tópicos e epistemológicos que foram profundamente abalados no seu significado filosófico: o tempo e o espaço. Levando isso em conta, advoga por uma reforma da sociologia urbana, a qual implicaria em uma inversão dos sentidos da leitura sociológica da cidade de modo que essa possa ser lida de "baixo para cima" e das "margens para o

centro", ou seja, uma leitura que reinventa o sentido do ato e do espaço público, participado e democrático, imagina a conjugação da cidade com a "não"-cidade e ousa vivê-la.

> Ser capaz de ler sociologicamente a cidade do avesso é sustentar que, com o *cultural turn* dos anos 1980 (Chaney, 1994)[59], o velho grito de Lefebvre sobre o "direito à cidade" está hoje assegurado. Mas é incompleto e é preciso dar-lhe consistência e juntar-lhe o direito à diferença. É aceitar que, em democracia, a cidade concede liberdade. Mas que é preciso juntar-lhe criatividade. É defender que a política está presente na cidade, mas que é preciso reinventá-la para a aproximar da velha e abstrata polis, da participação cívica e da garantia dos direitos de cidadania. É admitir que, além da sua forma, da sua estética, do seu uso e função, a arquitetura deve também re-imaginar-se na sua relação com o espaço, o tempo, os sentidos e as pulsões da cidade. É indispensável reconhecer que nem o espaço é monolítico nem o tempo absoluto e linear. (Fortuna, 2002, p. 129)

A perspectiva apresentada por Fortuna presume uma tomada de posição por parte da investigadora e do investigador que se dedicam ao estudo da cidade contemporânea e fornece alguns contornos sobre o desafio da tentativa de compreender e apreender o urbano, na busca por reconstruí-lo enquanto objeto de investigação. Encontramos na semiótica greimasiana um aparato que pode iluminar o estudo urbano, levando em conta as complexidades colocadas pelos autores supracitados. Greimas (1981) argumenta que a cidade anterior ao advento das sociedades mercantis e industriais construía a si própria, pensava a si própria e se significava por si própria, já que se estruturava com base em morfologias sociais estáveis as quais se erigiam em significação graças a todas as várias linguagens. Essas morfologias, ao serem classificadas enquanto *linguagens sociais*[60], derivavam taxinomias, manifestadas espacial ou linguisticamente e captadas como sistemas de significação. A cidade posterior a tal advento, na visão do semioticista, é agora construída por uma instância individuada, diferente dela, e, portanto, é pensada como objeto. Assim, vemos abalarem-se as morfologias sociais estáveis, as quais passam a ser progressivamente substituídas pela dinâmica dos agrupamentos sociais móveis, de modo que no lugar das taxinomias surgem as sintaxes sociossemióticas que desenvolvem em discursos particulares, falados e ouvidos no quadro dos sistemas de comunicação.

Enquanto Fortuna (2002) localiza as figuras de arquitetos e urbanistas como os autênticos intermediários culturais das cidades, a semiótica urbana postulada por Greimas desloca desses agentes a responsabilidade individual das escolhas que compõem o enunciado urbano, já que essa perspectiva

[59] Chaney, D. (1994). *The Cultural Turn: Scene-Setting Essays on Contemporary Cultural History.* Routledge.
[60] Greimas (1981) define tais linguagens enquanto espécies de sublinguagens empregadas por uma única e mesma sociedade, cujas diferenças podem ir de simples variações estilísticas até ao emprego de línguas naturais distintas.

"não tem por tarefa descrever nem cidades reais nem seus produtores de carne e osso, mas objetos canônicos e actantes sintáticos" (1981, p. 136). Isso quer dizer que a análise semiótica permite vislumbrar os componentes que atuam sobre os personagens apontados por Fortuna, já que concebe as formas espaciais e os conjuntos arquiteturais como somente realizações de superfície, ou seja, como a última instância do percurso gerativo de sentido, como espaço edificado que parte de uma instância ideológica situada em profundidade (Altamirano, 2018).

Greimas (1981) considera que a organização social da cidade se encontra significada espacialmente e que a linguagem espacial é aquela pela qual uma sociedade significa-se a si mesma, operando inicialmente por exclusão, ou seja, opondo-se espacialmente ao que não é ela. O semioticista destaca duas especificidades do objeto urbano: primeiro, ele é como um objeto duplo, podendo ser definido, ao mesmo tempo, como inscrição da sociedade no espaço e como leitura dessa sociedade por meio do espaço, de forma que a correlação dessas duas dimensões é o que permite construí-lo; segundo, ele compreende vários substratos e superstratos coexistindo com a dimensão atual, o que resulta uma estratificação histórica. Assim, afirma que sua "mensagem" é o produto de uma comunicação mediatizante em oposição à fala imediata, constituindo um objeto-produto de várias gramáticas, portanto, um objeto sincrético. Ele ainda ressalta o papel dos actantes coletivos na problemática proposta. Na busca por dotar a semiótica urbana de um instrumental metodológico que nos permita dar conta dos modos de existência da "pessoa social", isto é, da pessoa engajada no fazer social e participante do ser social, Greimas propõe uma gramaticalização das entidades coletivas e a representação dos grupos e das organizações sociais, sob a forma de sujeitos coletivos. Na visão do autor

> Não é impossível descrever as organizações econômicas e sociais, as instituições políticas e culturais como actantes coletivos, dotados de modalidades de querer, de poder e de saber, e investidos de conteúdos axiológicos que são vividos como tais por participantes desta "pessoa moral". A organização social urbana poderia assim ser decomposta em diferentes actantes e atores coletivos cujas descrições, primeiro parciais, depois comparativas e totalizantes, forneceriam diversas apreensões de sentido comunitário, e os modelos sintáticos assim obtidos serviriam como quadro a uma análise semântica das "representações coletivas" da cidade. (Greimas, 1981, p. 131)

Desta forma, ao observar os discursos e narrativas articulados nas ações destes actantes coletivos, criamos condições para analisar os mecanismos coletivos – incluindo suas contradições –, para depois passar aos objetos que constituem a ambiência imediata do indivíduo na cidade (Greimas, 1981).

Para voltar nosso olhar à ambiência imediata do indivíduo na cidade, a qual se refere Greimas, ou às interações dos sujeitos em seus trajetos no espaço urbano, encontramos nos escritos de Jean-Marie Floch (1993) importantes postulados, a partir do estudo desenvolvido pelo pesquisador sobre o percurso de pessoas usuárias do serviço de metrô de Paris. O autor propõe que os trajetos realizados pelos usuários constituem processos significantes e que os diferentes modos desses sujeitos viverem esses trajetos – por meio de suas ações e gestos na interação com o espaço – podem ser organizados a partir de uma grande categoria fundamental: continuidade e descontinuidade. Ao apresentar essa categoria, Floch explica como projetá-la em um quadrado semiótico para construir a rede de relações que organiza o universo semântico representado por ela e, assim, reconhecer outras duas posições de sentido que correspondem às respectivas negações das primeiras: não-continuidade e não-descontinuidade. A problemática do significado dos trajetos das pessoas usuárias do metrô oferece base para a análise de qualquer outro programa de ação inserido na cotidianidade e evidencia uma importante estratégia de construção do sentido:

> Ao tentar compreender ou produzir descontinuidades ou continuidades, os mesmos viajantes concebem o metrô como se tratasse de uma prática significante: por meio de descontinuidades realizadas ao longo de todo o percurso, algumas conferem sentido ou, mais especificamente, significação, ao referido percurso. Articulado, estruturado, diferenciado, o trajeto adquire uma riqueza e uma densidade semântica. Por outro lado, ao compreender ou produzir um continuum, outros viajantes "dessemantizam" suas jornadas, automatizando-as. (Floch, 1993, p. 49, tradução nossa[61])

Ao falarmos dessas possibilidades de interação, podemos convocar a reflexão de Kevin Lynch (2005) que, ao tratar especificamente da imagem do meio ambiente da cidade, se refere a um processo de constante interação, em que o meio ambiente sugere distinções e relações e o sujeito – que o autor chama de observador – seleciona, organiza e dota de sentido aquilo que vê. Tendo em conta a cidade como objeto de percepção de seus habitantes, fala da importância da sua legibilidade diante da necessidade do ser humano de reconhecer e estruturar seu meio e a relevância prática e emocional que isso tem, oferecendo não apenas segurança, mas intensificando a profundidade e a intensidade da experiência humana. O urbanista sugere que estamos à procura não de uma ordem definitiva, mas

[61] Tradução do texto: "Al intentar comprender o producir discontinuidades o continuidades, los mismos viajeros conciben el metro como si se tratara de una prática significante: por medio de discontinuidades realizadas a lo largo de todo el trayecto, algunos dotan de sentido o, más concretamente, de significación, a dicho trayecto. Articulado, estructurado, diferenciado, el trayecto adquiere una riqueza y una densidad semántica. De modo inverso, comprendiendo o produciendo un continuum, otros viajeros "desemantizan" sus trayectos al automatizarlos".

aberta, capaz de um desenvolvimento posterior contínuo, em que o chamado observador desempenha um papel ativo e participa criativamente na construção da sua imagem.

> É claro que a forma de uma cidade ou de uma área metropolitana não apresentará uma ordem gigante, estratificada. Será uma estrutura complicada, contínua como um todo, contudo intricada e móvel. Tem de ser elástica aos hábitos dos milhares de cidadãos, aberta a mudanças de função e significado, receptiva à formação de novas imagens. Deve convidar aqueles que a contemplam a explorar o mundo.
>
> Precisamos de um meio ambiente que não seja simplesmente bem organizado, mas também poético e simbólico. Aparecendo como um local notável e bem conseguido, a cidade pode constituir uma razão para a associação e organização destes significados e associações. Um tal sentido de lugar reforça todas as atividades humanas aí desenvolvidas, encoraja a retenção na memória deste traço particular. (Lynch, 2005, p. 132)

Landowski (2015) nos apresenta um modelo semiótico de análise em que propõe quatro modos de apreensão do espaço no plano da experiência vivida. Partindo de uma observação das coisas entre si, podemos reconhecer o tipo de espaço que Lynch refere como sendo de uma ordem definitiva, fechada, inserido na categoria de espaço como tecido, que Landowski delineia enquanto um espaço operacional do domínio sobre as coisas, entendido enquanto positividade, realidade de um mundo-objeto palpável, um tecido contínuo de relações constantes. A interação nesses espaços é regida privilegiadamente pelo regime de programação (Landowski, 2014), uma vez que são compostos por cadeias de causalidades que governam a maneira como os elementos interagem – no caso de nosso objeto, percebemos que a cidade modaliza seus sujeitos a agirem de acordo com certos programas determinados. Sobre a categoria do espaço-tecido, o semioticista explica:

> Desse ponto de vista, o "tecido" constitui o elemento de toda análise. Submeter ao que se chama uma análise um objeto tal como um espaço urbano ou um céu estrelado, é primeiramente formular a hipótese de que, embora tais objetos apresentem diversidades em superfície (e, nesse sentido, pareçam descontínuos), constituem um todo (e, nesse sentido, um continuum). Num segundo momento, é mudar de escala para prestar atenção aos elementos discretos (isto é, descontínuos) que compõem o objeto considerado, recortá-los e descrevê-los um a um. Enfim, mudando novamente de escala, é depreender relações que venham fazer aparecer entre esses constituintes uma lógica capaz de dar conta da coesão do conjunto. (Landowski, 2015, p. 19)

Os descontínuos mencionados por Landowski atuam precisamente na ideia de uma ordem aberta sinalizada por Lynch, que convoca a participação criativa dos sujeitos. Nessa direção, a categoria

de análise que Landowski propõe para que procuremos captar o modo de apreensão do espaço enquanto ordem aberta é a voluta. O semioticista fala de um "espaço experimentado do movimento dos corpos", que rompe abruptamente a continuidade e instaura um não-contínuo, uma ilha de sentido autônomo que "quebra a monotonia do tecido e introduz uma zona crítica carregada de um excedente de valor" (Landowski, 2015, p. 21). A voluta não é somente um êxito estético, ela é principalmente movimento, exerce uma pregnância estésica que pode captar o sujeito e impeli-lo a um "uso do mundo" distinto do modo anterior, saindo da utilização objetivante para a prática, participante, que o autor explica:

> Passar da primeira à segunda é cessar de enxergar o mundo como um espaço de vocação funcional e operacional, estruturado a partir da vista e destinado a futuras explorações programadas. No oposto, é dar-se "corpo e alma" ao espaço enquanto imediatamente experimentado, a um espaço que, "pela intimidade do real, pode levantar nosso ser íntimo" através de práticas estesicamente ajustadas à dinâmica do outro, qualquer que seja ele. O espaço-voluta se torna, assim, o espaço do corpo próprio. (Landowski, 2015, p. 22)

Não se mostra necessário discorrer neste ponto sobre todas as categorias de análise do espaço propostas por Landowski, mas essa breve apresentação do modelo nos fornece uma dimensão das articulações teóricas possíveis para que possamos de fato enxergar nosso objeto de investigação, sem desnaturá-lo demasiadamente (Landowski, 2011). A categoria contínuo-descontínuo se mostra pertinente tanto na adoção da perspectiva dos modos de viver o espaço, no estudo proposto por Floch, quanto na adoção da perspectiva dos modos como o espaço se organiza, no estudo de Landowski, constituindo-se uma base adequada para a análise das interações no espaço urbano.

A partir dos longos anos de pesquisa dedicados à produção de sentidos no espaço urbano, Ana Claudia de Oliveira contribui com a construção do aparato teórico-metodológico que nos auxilia a trabalhar com nosso objeto, especialmente ao convocar em seus estudos o conceito de prática, definida enquanto a repetição de uma ação ou uma sequência delas em intervalos temporais, manifestando um modo de presença estabelecido pela constância na cotidianidade urbana. Ao observarmos as práticas, vemos que na experiência vivida são configuradas as reiterações isotópicas constitutivas da própria vida do lugar e do sujeito (Oliveira, 2017).

Segundo Oliveira (2014), as práticas na cidade são estruturadas por um conjunto de enunciados resultante de uma estratégia de enunciação de um enunciador coletivo, o qual podemos definir como "várias instâncias de realização performática de atividades subjetivas, que mostram como se estabelece as interações que levam a analisar dada prática como uma série encadeada de programas narrativos"

(p. 185). Assumimos, portanto, que são as narrativas de interação entre esses dois sujeitos, a cidade e os habitantes, que formam as práticas da vida urbana. Assim, os modos de presença da cidade

> Dão-lhe um mostrar-se ou camuflar-se ao outro que o apreende ao estabelecer com ele tipos de interação em uma dinâmica em que um sujeito faz fazer e faz sentir o outro sujeito da interação na qual interagem. A cidade torna-se sujeito pelos seus atos que a definem, tanto quanto a sua população. Então, essa ação que, no mais das vezes poderia parecer do tipo intransitiva, como se a cidade na sua imponência independesse do outro com quem interage, teria uniformemente um papel de destinador unilateral, que se impõe por si ao outro, não é de fato exclusivamente assim.
>
> Ao contrário, a cidade guarda uma transitividade com o outro polo interagente, o do sujeito que a habita. A ação de um provoca a reação de outro, que vai além de uma reação física, pois a ação mutuamente recai nos sujeitos, afetando-os. (Oliveira, 2014, pp. 191-192)

Deste modo, consideramos que a interação é, ela mesma, o mecanismo de produção do sentido na cidade. É o ato transitivo entre sujeitos que nos possibilita apreender, compreender e interpretar a relação que se estabelece entre cidade e população, que são os sujeitos parceiros do mecanismo operatório da construção de sentido (Oliveira, 2014). Nessa perspectiva teórica, ao analisar a dinâmica urbana, compreendemos que nenhuma manifestação pode ter sua significação inteiramente pronta de antemão, já que ela é fruto da interação entre os sujeitos – cidades e suas cidadãs, seus cidadãos – e as marcas resultantes de seus atos de construção do sentido.

> Nesse viés, da análise dos componentes sintáticos e semânticos das práticas de vida de uma cidade pode-se depreender os níveis axiológico e narrativo a partir da discursivização que indica nas interações diversas dos sujeitos como essas fazem ser a cidade, ao mesmo tempo que esses tipos de interação também são constitutivos do fazer ser de seus habitantes. Esse método semiótico do percurso gerativo do sentido tem seu trânsito no ir e vir da superfície do discurso às profundidades das axiologias e valores em circulação. (Oliveira, 2014, p. 185)

É a partir da articulação destas propostas teóricas que pretendemos estudar os locais selecionados nas cidades de Lisboa e São Paulo, buscando descrever, analisar e depreender a produção de sentidos nas interações entre cidade edificada e cidade vivida/praticada, na tentativa de compreender de que modo essas cidades fazem sentido para seus habitantes. Neste ponto, chamamos a atenção para uma questão fundamental levantada por Isabella Pezzini no texto de introdução da coletânea publicada em 2020, *Dallo spazio alla città*. *Letture e fondamenti di semiotica urbana*, ao destrinchar as possibilidades de percurso metodológico na semiótica urbana:

> As estratégias de análise em relação aos lugares estudados, no contexto de um paradigma teórico-metodológico geral compartilhado, podem mudar, de acordo com os autores, em relação aos seus objetivos teóricos e de acordo com os diferentes objetos de estudo: a pesquisa semiótica, nesse sentido, se apresenta mais como um *organon* do que como um cânone. (Pezzini, 2020, p. 25, tradução nossa)

Sendo assim, assumimos que os recortes teóricos propostos em nosso estudo são feitos com base nas imposições colocadas pela composição particular do *corpus* selecionado, e que diferentes aportes podem ser convocados em diferentes momentos da análise, já que vimos com Ana Claudia de Oliveira (2017) que é nas especificidades dos locais semiotizados que encontramos as maneiras de traçar as interligações que alinhavam os pontos enquanto uma trama estratégica da investigação.

O estudo semiótico interessado especificamente no olhar sobre as cidades vem ganhando cada vez maior relevo, principalmente com pesquisas desenvolvidas nos centros de pesquisa no Brasil e no Peru, para situar o contexto latino-americano, e na Itália e na França, situando o contexto europeu. Em outra coletânea organizada por Isabella Pezzini, em colaboração com Gianfranco Marrone (Marrone & Pezzini, 2008), encontramos apontamentos de grande pertinência e a reunião de estudos desenvolvidos em diversos cenários e sob diferentes abordagens metodológicas. Nas palavras do autor e da autora, a reunião de tais estudos abre perspectivas para que se possa falar sobre o sentido de forma sensata, ao se realizar uma pesquisa que é ao mesmo tempo teórica e prática, filosófica e analítica, que implementa um saber-fazer capaz de extrair dos fenômenos linguísticos, sociais, comunicativos e culturais material interessante para reflexão e estímulos posteriores para a produção de modelos que fornecem a esses mesmos fenômenos hipóteses adequadas de explicação formal e compreensão hermenêutica.

A expressão linguagens da cidade é escolhida por Marrone e Pezzini (2008) a partir do entendimento de que carrega um duplo sentido: o de que a cidade é objeto de linguagens que falam dela, a analisam e a interpretam, dando-lhe consistência e personalidade semiótica; e ao mesmo tempo ela é de alguma forma sujeito de linguagens, é expressão e produtora de uma cultura inerente e específica. No primeiro sentido, segundo os semioticistas, fala-se de uma cidade enunciada, ou "como é organizada e construída, mas também como é representada, encenada, imaginada, contada, descrita, criticada, explicada, habitada por uma série de linguagens, ou melhor, de discursos, mesmo muito diferentes" (Marrone & Pezzini, 2008, p. 8, tradução nossa); no segundo sentido, é a cidade que enuncia, "é a cidade-sujeito da enunciação que produz discursos e trabalha sobre linguagens, e que nelas deixa traços próprios, de modo que a partir desses traços é possível reconstruir seus simulacros" (Marrone & Pezzini, 2008, p. 8, tradução nossa). O autor e a autora explicam que esses dois sentidos de linguagens

da cidade tendem incessantemente a imbricar-se e sobrepor-se, considerando que tudo que é enunciado pressupõe um ato de enunciação.

Pezzini (2020) também assinala a diferença entre trabalhar sobre a representação de um lugar e de tentar captar seu sentido sem que se recorra antecipadamente às suas "traduções" para outras linguagens, como seria o caso de uma análise a partir de uma cartografia ou de relatos. Aponta que em cada um dos casos "a relação entre o nível da enunciação e o nível do enunciado, por exemplo, muda profundamente e, na presença de um texto tradicionalmente compreendido, os níveis mais superficiais são mais facilmente reconhecíveis e estruturáveis" (Pezzini, 2020, p. 26, tradução nossa). No caso da captação do sentido em ato, a autora chama a atenção para a complexidade da operação de identificação e estabilização de uma camada de expressão dada a dimensão "construtiva" do texto espacial, apontando assim, um dos desafios que temos em conta para o desenvolvimento da presente pesquisa.

No caso específico da presente investigação, o desafio em captar o sentido em ato foi intensificado pela presença permanente da inconstância durante o cenário pandêmico e por seus desdobramentos pouco previsíveis, como situado no início deste tópico. A constância que procuramos sustentar durante todo o percurso foi a tentativa em manter uma atitude alinhada com a proposta de Landowski (2001) e já abordada anteriormente, de uma semioticista que se coloca reflexivamente, seja como testemunha do mundo "exterior", ou mesmo parte interessada nos processos que analisa para dar conta em ato dos modos de construção do sentido. Diante do imponderável, a abordagem do objeto de pesquisa e os critérios de recorte do *corpus* sofreram diversas alterações durante os anos de realização da investigação, conforme explicitaremos a seguir.

Em São Paulo, o mapeamento do *corpus* iniciou em 2019 e seguiu algumas pistas já coletadas entre 2016 e 2018, durante o desenvolvimento de estudo anterior (Altamirano, 2018) que se concentrou na mesma área da cidade. A dinâmica dos espaços urbanos na região central de São Paulo vinha sendo observada e registrada, a fim de compreender quais e quantos locais se mostravam relevantes dentro dos critérios inicialmente definidos. Antes mesmo desse mapeamento ser concluído, foi declarada a quarentena oficial em decorrência da pandemia e, com isso, um processo de constantes transformações nos espaços públicos da região entrou em curso – ou, melhor precisando, foi intensificado. Se durante o período de confinamento a cidade como um todo viveu em parte um "estado de suspensão", após o ano e meio de disrupção da chamada normalidade, quando o transito livre pelas ruas foi retomado, o que se observava nas áreas do Centro era um ambiente urbano atravessado por fatores como: a forte redução de pessoas trabalhadoras e estudantes, numa localidade anteriormente caracterizada pela

circulação constante desses grupos; o comércio formal com muitas portas fechadas e o informal esvaído, numa região onde essa era uma atividade destacada; o aumento da população em situação de rua (cerca de 31% em dois anos[62]) e de famílias inteiras nessa situação (de 20% para 28,6%[63]), grupo esse que está predominantemente concentrado no Centro; alterações no perfil de ocupação de diversos imóveis (cf. Canan et al., 2023); drástico aumento do policiamento (como desdobramento principalmente da Operação Caronte, iniciada em 2021 com foco na cracolândia, e da Operação Sufoco, iniciada em 2022, ambas protagonizadas pelas polícias do estado e do município) e dos sistemas de videovigilância; cercamento de praças e espaços de convívio; concessão de espaços públicos para a iniciativa privada; entre outros menos evidenciados. Toda essa conjuntura resultou em mudanças significativas nas dinâmicas observadas antes de 2020, no uso dos espaços e nos tipos de interações que sucedem nas diversas áreas do Centro, de modo a revelar obsoleto nosso mapeamento inicial.

Além dessa ruptura no curso da investigação, fatores de ordem prática influenciaram em seu desenvolvimento e escolhas no período pós-quarentena. Um deles foi aumento da sensação de insegurança diante de crescentes dos relatos de violência urbana e de ações policiais ostensivas na região central de São Paulo – com situações que testemunhei durante o período que fui residente no bairro Campos Elíseos. Não está no escopo deste estudo discutir os fatores que contribuíram para a configuração deste cenário ou em que medida a sensação de insegurança é agravada pelo discurso produzido sobre a violência, mas o impacto da questão na produção da pesquisa foi a complexificação da tarefa de estar em presença no espaço público do Centro, para a coleta de registros e demais materiais que embasam nossa análise. No período pré-pandemia essas operações eram realizadas com frequência e alguma facilidade, por meio de constantes visitas aos locais e o porte de equipamentos para registros fotográficos e notas. Com o aumento da sensação de insegurança, cada visita ao Centro passou a ter que ser mais bem calculada e organizada, sempre realizada na companhia de outras pessoas para não haver uma exposição aleatória ao risco. Persistimos, mas não sem prejuízos ao estudo.

O segundo fator de ordem prática foi a reorganização do cronograma de pesquisa. Sem a possibilidade de solicitar prorrogação da bolsa de doutorado e sem recursos próprios suficientes para financiar a mensalidade de uma universidade privada, foi necessário comprimir o estudo de campo durante os meses pós-confinamento. Sendo assim, o estudo em Lisboa iniciou com atraso – em 2022, após a realização das disciplinas obrigatórias na universidade receptora –, já que a situação da pandemia

[62] Segundo Censo realizado pela prefeitura de São Paulo em 2022 (Jornal Hoje, 2022).
[63] Segundo dados do mesmo Censo (Estadão Conteúdo, 2022).

impediu a partida para Portugal dentro do prazo previsto; e só foi possível coletar novos registros para o estudo em São Paulo após o final do período no exterior, já no final de 2022. Essa circunstância denuncia a precarização das condições de produção científica no Brasil e nos leva ao último ponto a ser abordado neste tópico, que é o fato de a definição do *corpus* de análise de São Paulo ter sido realizada já na fase final da pesquisa, o que dificultou a coleta de registros mais sistemáticos e dentro de uma maior temporalidade, como acreditamos que seria apropriado. Desta forma, nossa tentativa aqui foi de captar o sentido em sua totalidade dentro das circunstâncias impostas, procurando manter o comprometimento com o rigor científico e ao mesmo tempo não obliterar as condições objetivas de desenvolvimento da investigação.

Finalizamos a exposição deste tópico convocando Lefebvre (2001), que nos provoca com uma pergunta que mantivemos no horizonte durante todo o processo de estudo empírico (e não só): "diante de quem e para quem é que se estabelece a simultaneidade, a reunião dos conteúdos da vida urbana?" (p. 95). E retornamos a Lynch (2005) para provocar algumas reflexões que surgem no encaminhamento para o próximo tópico:

> As nossas análises indicam uma variação substancial no modo como as pessoas organizam a cidade, de que elementos eles mais dependem, de que forma as qualidades são mais a seu gosto. O planificador deve, por isto, conseguir uma cidade tanto quanto possível rica em vias, cruzamentos, limites, elementos marcantes e bairros, uma cidade onde apareça não só uma ou duas qualidades de forma, mas todas elas. Se assim for, diferentes observadores encontrarão material de percepção adaptado ao seu modo individual de olhar para o mundo. (p.123)

3. São Paulo: os abismos (de sentido) da capital desigual

3.1 Praça Princesa Isabel: paz sem voz, é medo[64]

Elevada acima da copa das árvores que ocupam a Praça Princesa Isabel e a extensão da Avenida Rio Branco, mais próxima das alturas do céu do que do olhar das pessoas que por ali transitam, é dada a ver a estátua de Duque de Caxias ou o ponto por meio do qual adentramos à análise do primeiro local que compõem o *corpus* São Paulo. O monumento equestre considerado o maior do mundo, com 48

[64] Parte do conteúdo desta análise foi apresentado na conferência *Paz sem voz é medo: análise semiótica do patrimônio na Praça Princesa Isabel*, que integrou o Ciclo de Conferências do *CPS: práticas de vida na cidade*, realizado entre setembro e outubro de 2023 na PUC-SP. Agradeço as contribuições propostas pelos colegas do CPS e pelo professor Eric Landowski, as quais foram aqui incorporadas.

metros de altura total – o equivalente a um edifício de aproximadamente 13 andares –, é composto por uma estátua em bronze com cerca de 16 metros que repousa sobre um imenso bloco de granito com mais de 20 metros verticais. Está posicionado mais ao fundo da praça, de frente para a Avenida Rio Branco e ladeado pela avenida cujo nome homenageia a mesma figura histórica.

Competindo com a altura dos prédios ao redor, a estátua surge sobre as árvores como um cavaleiro do apocalipse. Sua mão esquerda segura a espada desembainhada direcionada para o alto, enquanto sua mão direita retém o controle das rédeas do cavalo. Sua coluna está ereta e o olhar posicionado para frente demonstrando perfeito equilíbrio e propriedade sobre a doma do animal retratado em pleno movimento. O cavalo está posicionado com uma das patas dianteiras no ar e as demais inclinadas para trás, a cabeça está alta e pendente para o lado oposto da pata erguida, sem que o pescoço esteja arqueado. A posição do animal pode sugerir que esteja agitado ou resistente à doma, mas a postura imponente e estável do duque deixa evidente que a cena está sob seu controle e domínio. Assim, o cavalo assume um coprotagonismo na cena, como uma personagem que é audaciosa, mas, ao mesmo tempo, submissa ao comando de seu tutor. Sua cabeça avança sobre a borda da base de granito, produzindo a sensação de que irá saltar a qualquer momento sobre o corpo de quem estiver em sua direção e tornando-o a figura que predomina sob o olhar de quem observa o monumento pela frente, já que a cabeça esconde parcialmente o rosto e o corpo de Caxias, de modo a atribuir uma maior ênfase à ação ali retratada do que à figura isolada do personagem histórico. A altivez está presente na postura de ambos na composição da obra – que segue um estilo bastante tradicional, caracterizada por um "realismo idealizante" (Ribeiro, 2006, p. 164).



Figuras 39 e 40

O monumento Duque de Caxias na Praça Princesa Isabel surge sobre a copa das árvores, disputando as alturas com os prédios do entorno. Nas imagens é possível perceber o contraste na relação com a escala humana.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figuras 41 e 42

Imagem de satélite tridimensional da Praça Princesa Isabel e arredores, com a estátua em destaque.

Fonte: Google Maps, 2023.

A personagem representada no monumento é Luiz Alves de Lima e Silva (1803-1880), militar do período imperial que comandou a repressão a alguns dos maiores movimentos de insurreição no Brasil do século XIX e a única pessoa a receber o título de duque – o mais alto da nobreza brasileira. Foi a vitória sobre um desses movimentos, mais especificamente a Balaiada (1838 a 1841), no Maranhão, que rendeu a Caxias a alcunha de "pacificador", numa homenagem escrita pelo então secretário de

governo naquele estado. Entre 1920 e 1940 a imagem do duque foi alvo de um processo de entronização como patrono do exército brasileiro, o que contribuiu para a "militarização" de sua representação e culminou na oficialização de tal designação por meio de decreto do governo federal em 1962 (Ribeiro, 2006). Durante o período do Estado Novo no Brasil, a figura de Caxias assume novas conotações, dentre as quais a pesquisadora Ana Carolina Ribeiro (2006) destaca duas vertentes: aquelas que fazem alusão à sua figura como responsável pela unidade nacional e integridade do país e aquelas que o apresentam como modelo do "novo homem brasileiro" que o regime procurava criar. Nos tempos recentes, o militar foi citado como herói e figura referência pelo ex-presidente Jair Bolsonaro em diversas ocasiões, principalmente nos primeiros tempos de seu governo, em falas que reiteravam o adjetivo "pacificador" como conduta a ser seguida por seu governo (cf. Haddad, 2018).

A inauguração do monumento na Praça Princesa Isabel foi em 1960 e sua concepção, de autoria do artista Victor Brecheret – mesmo autor do imenso Monumento às Bandeiras, em frente ao Parque do Ibirapuera –, é fruto de um concurso realizado por iniciativa do governo federal, em parceria com os governos estadual e municipal de São Paulo, lançado em 1941. Conforme analisa Ribeiro (2006, p. 87), a iniciativa era "parte de uma estratégia de ganhar simpatia e consentimento locais para as políticas do Estado Novo", procurando, se não substituir no espaço da capital a simbologia do bandeirante, ao menos associar a glorificação de Caxias à continuidade da epopeia bandeirante, unificando o orgulho paulista e o discurso nacionalista.

> O monumento da Praça Princesa Isabel não celebrava apenas a figura de Patrono do Exército ou a do militar dedicado à união nacional. A gigantesca estátua equestre, ao personificar o soldado-cidadão idealizado pelo General Dutra [então Ministro da Guerra, que assinou junto com Vargas o decreto que instituiu o concurso], deveria ser um modelo de comportamento para toda a população. O monumento cumpria sua parte na campanha de difusão do cidadão patriota. Segundo Dutra, era dever do exército implantar no espírito do público, conceitos fundamentais de disciplina, hierarquia, solidariedade, cooperação, intrepidez, aperfeiçoamento físico de par com a subordinação moral e com o culto do civismo[65]. (Ribeiro, 2006, p. 103)

É a partir de tais premissas que desde os anos 1960 a praça que carrega o nome da princesa imperial que oficializou a lei que aboliu o regime escravocrata no Brasil, exibe o imenso bloco retangular de blocos de granito sobrepostos em forma de pirâmide truncada que ocupa ostensivamente seu espaço com a figura equestre no topo. A dimensão agigantada deste plinto, sua verticalidade infindável,

[65] Schwartzman, S., et al. (1984). *Tempos de Capanema* (p. 69). Edusp, Paz e Terra.

combinada com as linhas retas verticais e horizontais – que evidenciam tanto a verticalidade quanto o peso dos blocos de pedra – e com a ausência de qualquer estrutura de tamanho equivalente à escala humana na parte da base junto ao chão, impõem uma densa presença com um efeito de sentido de uma força esmagadora sobre qualquer (reduzido) ser humano que se coloque diante dela.

A parte mais baixa do plinto conta com composições de imagens em alto-relevo que retratam episódios da vida e de batalhas protagonizadas por Caxias, num total de quatro, cada cena ocupando uma lateral da base retangular. Ainda que essas figuras sejam dadas a ver numa altura mais próxima ao olhar humano, estão em um nível elevado e distanciado, acima da altura média de uma pessoa, não permitindo qualquer interação física e exigindo uma inclinação do corpo ou um distanciamento para visualizá-las por um todo. As quatro composições apresentam o poder militar em posição de autoridade ou liderança, seja figurativizado na figura do duque, seja na figura de seus pares; alguns soldados, fora do destaque, são retratados em posição de queda ou curvados, ou ainda com uma postura de amedrontamento, porém dispostos de modo a criar uma oposição espacial em relação a Caxias e demais líderes, retratados altivos, sempre acompanhados de seus cavalos, em composições que se organizam em linhas verticalmente retas ou que conformam uma rítmica de ascensão; já o "povo", quando representado, surge contido, em posição oposta ao militar, figurativizando obediência ou sujeição, numa composição espacial de altura inferior à altura da que exibe a figura do duque. Na parte frontal da base de pedra, acima da cena em alto-relevo, é exibido mais um elemento distintivo, que reitera a temática do poder militar ou dos poderes dominantes numa sociedade: o brasão ou escudo de armas do Duque de Caxias, que leva em seu topo a imagem de uma coroa – uma imagem que, se no passado convoca o império, no presente se presta a reafirmar imperialismos.



Figura 43

Detalhes da base de pedra e das cenas em alto-relevo posicionadas acima do olhar humano.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

É curioso constatar que o monumento foi instalado na praça na mesma época em que a região do entorno começava a traduzir em sua paisagem as contradições resultantes das desigualdades socioespaciais que persistiriam e viriam a se aprofundar nas décadas seguintes, tornando o bairro dos Campos Elíseos e arredores um território não só habitado pelas camadas populares, como abrigo de pessoas em situação de vulnerabilidade e de práticas marginalizadas no contexto do século XX. O atraso

em relação à sua data de concepção se deveu ao fato de que até o período das comemorações do IV Centenário na década de 1950, os trabalhos foram paralisados por intermináveis polêmicas a respeito do local apropriado para sua ereção (Ribeiro, 2006). Em seguida, já durante as comemorações, houve o completo abandono dos trabalhos, num período em que todas as atenções estavam voltadas para as narrativas da glória bandeirante e para a inauguração do Monumento às Bandeiras no Ibirapuera. Conforme constata Ribeiro (2006), foi somente em 1957 que o então governador Adhemar de Barros – um dos grandes incentivadores do projeto na década de 1940, quando era interventor de Vargas no estado de São Paulo – ordenou o início da construção do pedestal do monumento na Praça Princesa Isabel, mesmo sem a devida autorização legislativa – a qual viria a ocorrer em 1959. Com isso, passados cerca de 15 anos, a instalação da estátua ocorre ao mesmo tempo em que se configura na região a zona da pejorativamente chamada de Boca do Lixo, na mesma área onde futuramente se organizaria a, assim conhecida, Cracolândia[66] de São Paulo. No período em que a capital paulista era aclamada como centro hegemônico da modernidade e progresso do país, a Boca do Lixo surge na cidade, concentrando pessoas das camadas mais pobres da sociedade, as quais vivenciavam uma situação de exclusão social e econômica (Rizzo, 2017), numa zona marcada por "atividades de boemia, prostituição e variados ilegalismos" (Rui, 2016, p. 226).

O Campos Elíseos foi o primeiro bairro planejado do município de São Paulo, tendo importante papel no processo de modernização e consolidação econômica pelo qual passava a cidade na virada do século XX. Com a presença abundante de áreas verdes, alamedas, avenidas e bulevares inspirados em modelos urbanos europeus, atraiu a elite cafeeira que investiu na construção de modelos arquitetônicos que igualmente buscavam reproduzir as paisagens europeias[67]. A memória dessa época ainda está presentificada em algumas construções exibidas na paisagem do bairro, como veremos adiante. Entretanto, sua caracterização enquanto uma zona elitizada durou apenas um breve período, já que no final da década de 1930, com a inauguração da Estação Ferroviária Júlio Prestes, inicia-se um processo de popularização da área, com o aumento do fluxo de pessoas e a implantação de comércios e serviços, ao mesmo tempo que as elites começam a se transferir para outras regiões da cidade.

Com isso, palacetes e casarões foram sendo adaptados para abrigar comércio, empresas e hotéis ou se transformarem em pensões e cortiços – que surgem como um negócio rentável para

[66] Entendemos a Cracolândia enquanto a cena itinerante de uso e comércio de crack que se concentra entre os bairros da Luz e Campos Elíseos, que ora se encontra fixada em uma rua em específico e ora se dispersa em diferentes pontos da região. Essa cena é conhecida em São Paulo como *fluxo*, um termo que será adotado também nesta tese. É importante afirmar que não nos referimos à Cracolândia enquanto uma área geográfica fixa e nos opomos aos discursos redutores que associam a identidade da região exclusivamente às dinâmicas resultantes desta presença no território.

[67] A inspiração europeia no processo de urbanização de São Paulo foi objeto de análise mais profunda em trabalho anterior (cf. Altamirano, 2018).

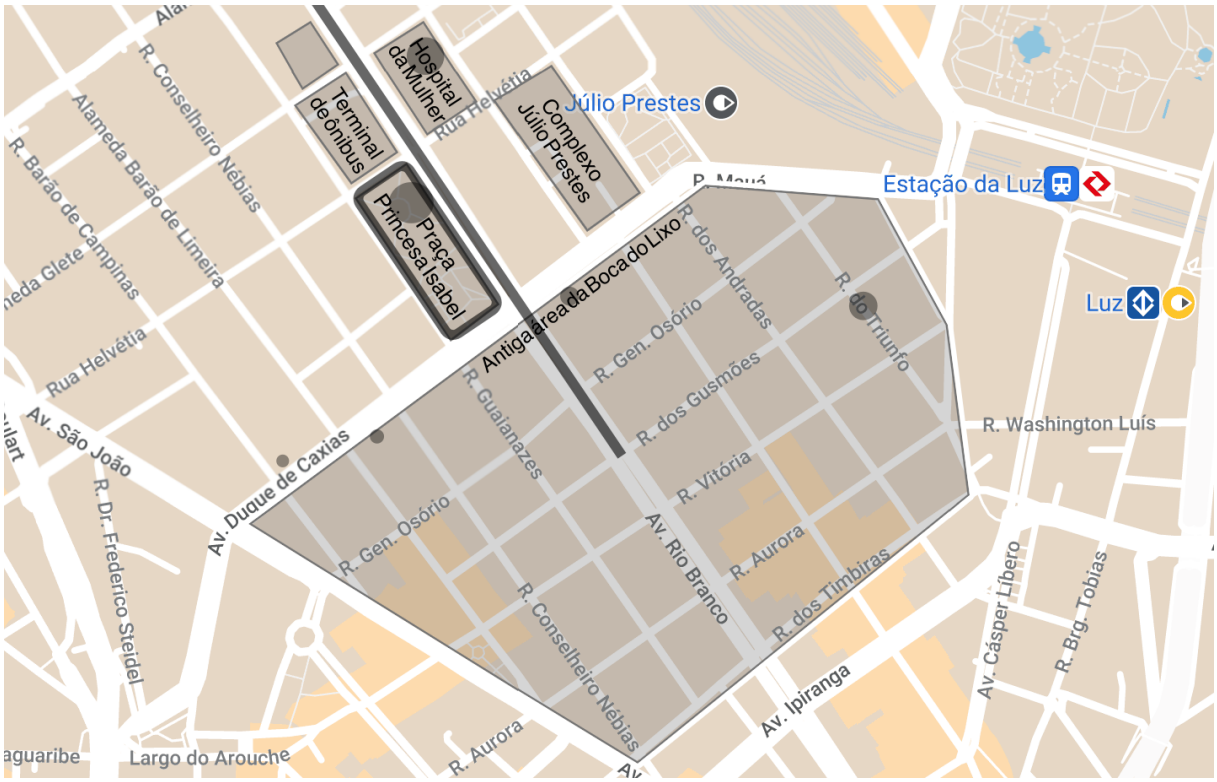
proprietários de imóveis –, além de novas moradias com essas características serem construídas. Esse processo de popularização é intensificado com a construção do Terminal Rodoviário da Luz no início da década de 1960, o principal terminal rodoviário da cidade, o qual centralizava também o transporte intermunicipal. No meio tempo ocorreu, em 1953, o fechamento por decreto governamental da zona de meretrício no Bom Retiro (cf. Rizzo, 2017), bairro vizinho, resultando na transição das profissionais do sexo para a área entre os bairros Campos Elíseos, Luz e Santa Ifigênia, tornando-a o "maior reduto da prostituição paulistana" (Rui, 2016, p. 231) e conformando ali a Boca do Lixo. O momento da instalação da estátua quase coincide com a inauguração do então novo terminal rodoviário, que viria a receber os principais influxos de migrantes de outros estados do país, os quais aportariam na área onde as dinâmicas escapavam às tentativas de controle por parte do poder policial e governamental. É, assim, assinalável a posição da escultura na paisagem da região, com os rostos de Caxias e de seu cavalo voltados precisamente para a direção do terminal, intimidando qualquer recém-chegado com a presença do "pacificador" da cidade disposta a empunhar armas para manter a presumida paz.

Mas o "aviso" presentificado no monumento a Caxias em 1960 não faria a história mudar seu rumo. Ao contrário, a presença disciplinar e autoritária da estátua, anunciaria a intensificação dos processos até aqui descritos. E isso viria atrelado a um insistente discurso da mídia que dramatizava e intensificava a sensação de medo e perigo, conforme demonstra Rizzo (2017), o que fez com que o espaço dos arredores da Praça Princesa Isabel passasse a ser lido amplamente como uma área "degradada", perigosa (Rui, 2016). Também o esvaziamento da região, que iniciou com a saída das elites e posteriormente se intensificou com o fechamento do terminal rodoviário e sua transferência para a zona norte da cidade em 1982, contribuiu para uma percepção geral de abandono. Além disso, a predominância de espaços de moradia reduzidos – como apartamentos tipo quitinete, quartos em pensões e cortiços – afastou a ocupação da região por famílias[68] (Rizzo, 2017). Toda essa conjuntura desencadeou um cenário que favoreceu a formação da zona da Cracolândia[69], conforme explica Taniele Rui (2016), já que fez com que "muitos dos hotéis e pensões que antes hospedavam viajantes e prostitutas passassem a receber, no início dos anos 1990, usuários e vendedores de crack, que chegavam tanto de outras cidades, quanto de outras áreas centrais de São Paulo e mesmo das áreas periféricas da metrópole", de modo que conforme a economia da prostituição perdeu protagonismo, o comércio de entorpecentes ganhou espaço.

[68] Ao mesmo tempo que passou a predominar como principal possibilidade de moradia a casa própria situada nas zonas longínquas das periferias – normalmente autoconstruída –, ao invés dos cortiços alugados nas zonas mais centrais.
[69] Para uma análise minuciosa sobre o processo de construção espacial, social, simbólica e política da Cracolândia ver Rui (2016) e Rui e Mallart (2015).

Mas o que vemos hoje no espaço urbano do entorno da Praça Princesa Isabel é a coexistência de diversos actantes – ligados ao poder público e à iniciativa privada – e modos de vida relacionados tanto à ocupação popular das ruas e moradias quanto à situação de vulnerabilidade de grupos como pessoas em situação de rua e pessoas usuárias de crack, e, ainda, às práticas do crime e suas formas de contenção, o que o torna uma área de intensas disputas. Importante assinalar que com a formação da Boca do Lixo e, posteriormente, da Cracolândia, a região objeto de nossa análise passou a ser alvo de um crescente histórico de operações policiais e intervenções estatais, marcadas por violência e pelo caráter performático com importante dimensão midiática (cf. Rui & Mallart, 2015; Rui, 2016; Rizzo, 2017; Almeida; Franco, 2019). Também passou a ser o foco de diversas ações de entidades de diferentes naturezas "voltadas não apenas aos usuários de crack, mas a outros agrupamentos vulneráveis, eventualmente também envolvidos com o uso do crack: população de rua (incluindo crianças de rua), mulheres e travestis em situação de prostituição, catadores de material reciclável etc." (Frúgoli, 2016, p. 252). Além disso, projetos de requalificação urbana são frequentemente discutidos ou parcialmente implementados (cf. Almeida & Franco, 2019), o que, aliado aos demais fatores aqui expostos, vem resultando em sucessivos processos de remoções e deslocamentos forçados (ver mapa 7). Ainda, nas duas últimas décadas a presença da Cracolândia atraiu novos actantes para a região, tornando-se um

> Centro das questões sociais, urbanas e políticas contemporâneas, movimentando operações policiais, serviços de saúde e de assistência social dos mais variados níveis de governo (municipal, estadual e federal); além de atores como ONGs, igrejas, facções criminais, ativistas, jornalistas e pesquisadores. (Rui, 2016, p. 240)



Mapa 7

No mapa vemos a configuração do entorno da área analisada. Ao lado da Praça Princesa Isabel está o Terminal de ônibus homônimo, seguido da esquina que abriga atualmente o Museu das Favelas no palacete conhecido como Palácio dos Campos Elíseos (área cinza não nomeada no mapa). Vemos também as ruas que abrigaram a Boca do Lixo até os anos 1980 e por onde o fluxo da Cracolândia também tem se deslocado nos últimos anos. O Complexo Júlio Prestes, há dois quarteirões da Praça, corresponde a uma área de conjuntos habitacionais e é também o local do antigo Terminal Rodoviário da Luz. Ainda na Avenida Rio Branco vemos a localização do Hospital da Mulher, equipamento público estadual inaugurado em 2022. A linha cinza indica a passagem do corredor de ônibus Inajar/Rio Branco/Centro (conexão entre Centro e zona Norte da cidade) e os círculos indicam processos de remoção e deslocamentos forçados de pessoas ocorridos entre 2018 e 2022. Vemos também no mapa a localização da estação de metrô Luz, da estação ferroviária homônima e da histórica estação ferroviária Júlio Prestes.

Fonte: Elaborado pela autora a partir da ferramenta My Maps/Google Maps e do Mapeamento das Remoções do Observatório de Remoções (Disponível em: https://bit.ly/468mHay).

Vemos, portanto, uma região que concentra práticas bastante heterogêneas e ao mesmo tempo a presença de diferentes actantes e destinadores que impõem determinadas "disciplinas", ou interações de ordem programática – em que os sujeitos se apoiam em certas determinações preexistentes, estáveis e cognoscíveis, do comportamento do *outro* (Landowski, 2014, p. 48). A começar pela forte presença de

serviços de transporte público nos arredores da Praça Princesa Isabel. Conforme é possível visualizar no Mapa 7, logo ao lado da praça está o Terminal Princesa Isabel, inaugurado na área no final da década de 1990 e que atualmente atende 18 linhas de ônibus municipais, o quais circulam em três das cinco zonas da cidade. Na parte da frente da praça, na Avenida Rio Branco, está a passagem do corredor de ônibus Inajar/Rio Branco/Centro, no trecho onde circulam cerca de 20 linhas diariamente. Além disso, nas proximidades vemos a Estação da Luz, que integra duas linhas de metrô e três linhas de trem metropolitano; e a Estação Júlio Prestes, atualmente com apenas uma linha de trem em funcionamento. As dinâmicas nas áreas de estações e terminais caracterizam-se pela predominância da regularidade, com o ir e vir de transportes e passageiros pautado em operações programadas e práticas rotineiras que têm como objetivo principal o deslocamento de um ponto a outro, normalmente em horários e períodos específicos.

Embora soe paradoxal, as interações de ordem programática se fazem presentes também no modo de ação dos diversos actantes que atuam no território a partir das ações e intervenções estatais, decorrentes ou não de projetos urbanos. Desde a década de 1990 e mais intensamente a partir de 2005 têm sido constantes as intervenções, operações e megaoperações policiais realizadas na região com a premissa de "acabar com a Cracolândia" – nos anos mais recentes podemos destacar a Operação Sufoco (2012), a operação no início do Programa Redenção (2017), Operação Caronte (2021-2022) e a mais recente Operação Resgate (2023) – de modo que até o momento nenhuma resultou no fim do fluxo, apenas seu deslocamento ou dispersão para outras áreas da região (cf. Marino et al., 2022). Por vezes, o deslocamento do agrupamento ocorre sob orientação de lideranças locais, também conhecidas como disciplinas (Rui & Mallart, 2015). Além disso, ações de reintegração de posse e remoção de pessoas em situação de rua ocorrem com frequência, justificadas por projetos ditos de requalificação ou até mesmo por ações de zeladoria[70] na área. Conforme é possível observar no Mapa 7, entre 2018 e 2022 aconteceram ao menos seis ações de remoção na área objeto de nossa análise, dentre elas a realizada em 2018 que impactou 250 famílias, justificada pela construção do Hospital da Mulher na mesma área (Zylberkan, 2018), e a promovida em 2022 na Praça Princesa Isabel que impactou 300 famílias, justificada por ações de zeladoria urbana e de combate às drogas. A dinâmica delineada por essas intervenções configura uma regularidade na medida em que se torna rotineira, ocorre de tempos em tempos, passa a ser o *programado*. Essas disciplinas surgem traduzidas no modo como a paisagem

[70] Segundo informação constante no site da Prefeitura de São Paulo, os serviços de zeladoria são os trabalhos de conservação e manutenção urbana e incluem obras de pavimentação; de limpeza, reforma e construção de galerias para prevenção de alagamentos e serviços como a poda de árvores e conservação de áreas verdes, melhoria na iluminação pública, limpeza de córregos e piscinões, além de roçagem, limpeza de ruas e manutenção de praças (Secretaria Especial de Comunicação, 2020).

urbana se organiza ao longo do tempo e também em elementos invariantes que a compõem, conforme veremos a seguir.

A Praça Princesa Isabel concentra há anos uma frequência de moradores em situação de rua e usuários de crack, além bases móveis ou fixas da polícia militar. Em 2018 a praça foi reformada pela empresa Porto Seguro, proprietária de muitos imóveis na região, e foram instalados equipamentos como parquinho para crianças, quadra poliesportiva e mobiliário urbano, além de ter sido firmado um acordo de cooperação para sua gestão até 2019, quando foi iniciada a presente investigação. Entre 2020 e 2022, durante a pandemia da Covid-19, o entorno do monumento ao Duque de Caxias passou a receber novos revestimentos semânticos com o visível aumento de concentração de pessoas sem-teto na praça, que foi tomada por barracas de famílias em situação de rua – principalmente famílias de pessoas trabalhadoras que perderam a condição de manter o aluguel das antigas moradias, boa parte delas migrantes de outras cidades do estado de São Paulo ou outras regiões do país (Rodrigues & Santos, 2021) –, passando a reunir cerca de 300 moradores (Lara, 2022; Petrocilo, 2022a). A presença ostensiva dessas famílias na praça resultou num ambiente urbano que dava a ver práticas inerentes à vida em comunidade, figurativizadas no aglomerado de barracas de *camping* e casas improvisadas, nos móveis ocupando o espaço comum, nas roupas estendidas em cordões amarrados nas árvores, na interação entre adultos, crianças, casais e animais de estimação. Tal presença instalava uma não-continuidade na relação com a ordem programática da imposição disciplinar atualizada na densa presença da estátua colossal de Caxias, organizando ali uma forma de espaço que reúne uma série de ajustamentos, aproximando-o, assim, do espaço experimentado do movimento dos corpos, o espaço-voluta definido por Landowski (2015). Mas a precariedade de sua condição de vida reiterava no território da Praça Princesa Isabel a articulação da categoria *exclusão* no modo de tratamento do outro ao se colocar em interação com a estátua de Caxias, de uma forma ainda mais explícita do que na área do monumento Borba Gato: no alto da praça, perto do céu, avistava-se a altivez do autoritário duque e seu cavalo intimidador, enquanto no chão a realidade escancarava os modos de exclusão da necrópolis (Alves, 2020) São Paulo. Porém não demoraria muito para que novas formas de interação fossem novamente impostas.



Figura 44

Barracas e moradias improvisadas reconfiguram a paisagem sob a copa das árvores da Praça Princesa Isabel, em contraste com a imagem de Duque de Caxias e seu cavalo vigilante no alto.

Foto: Danilo Verpa/Folhapress.

Fonte: Petrocilo (2022a).



Figura 45

O modo de vida comunitário instala descontínuos e novas camadas de sentido na Praça Princesa Isabel, figurativizadas, por exemplo, nos varais pendurados entre as árvores.

Foto: Rivaldo Gomes/Folhapress.

Fonte: Petrocilo (2022a).

Em 2022, meses após uma série de detenções feitas no âmbito da Operação Caronte, uma nova camada de sentido foi agregada quando parte do fluxo da Cracolândia se deslocou do trecho da Alameda Dino com a Rua Helvétia (nas imediações do Complexo Júlio Prestes) para a Praça Princesa Isabel, sem que os motivos tenham sido expostos, mas com especulações de que poderia ter havido uma ordem por parte do crime organizado (Zylberkan, 2022; Freitas, 2022; Zylberkan & Menon, 2022). Com isso, sua paisagem sofreu novas reconfigurações e agregou elementos que participam dos modos de interação entre sujeitos como usuários de crack e comerciantes de droga, intensificando a movimentação nos espaços comuns e estabelecendo novas dinâmicas entre os atores e os actantes que os ocupavam. Barraquinhas de venda de crack e outros produtos que circulam no fluxo, toalhas de tecido estendidas no chão e guarda-chuvas figurativizavam a presença que, diferente da dinâmica observada durante a

ocupação da praça pelas famílias, instaurou ali uma não-descontinuidade ou o que Landowski irá chamar de espaço-rede. Uma vez que o fluxo mantém praticamente os mesmos modos de interação em qualquer local onde se instale, vemos ali um espaço convencional da circulação dos valores, de funcionamento manipulatório, em que a geografia de seus suportes parece "ignorar as distâncias, a espessura do mundo", até fazer os sujeitos esquecerem que, onde quer que se esteja, há (ainda) um "espaço" (Landowski, 2015, p. 15). Nas palavras do semioticista:

> Há, portanto – e é aonde queremos chegar – um "espaço" imanente à sintaxe manipulatória. Esse "espaço" não é nada mais que a distância necessária entre duas posições para que qualquer coisa possa transitar de uma a outra. Ele é somente o "branco" que, numa rede de comunicação, separa os atores ao mesmo tempo que os põe em relação pela troca de mensagens ou de objetos quaisquer. Não possui, portanto, consistência palpável alguma e não se pode, consequentemente, defini-lo senão negativamente, como a negação de uma descontinuidade pressuposta ou, o que dá no mesmo, como a afirmação de uma não-descontinuidade. (Landowski, 2015, p. 14)



Figura 46

Cercando a base do monumento Duque de Caxias, entre as barracas e abrigos improvisados é possível observar a movimentação e os agrupamentos da parte do fluxo da Cracolândia que se deslocou para a

Praça Princesa Isabel em março de 2022. As interações não ocorrem mais em função das rotinas dos moradores, mas a partir das relações de troca inerentes à dinâmica do espaço-rede do fluxo.
Foto: Danilo Verpa/Folhapress.
Fonte: Petrocilo (2022b).



Figura 47

Comerciantes e usuários se posicionam de modo justaposto, oferecendo seus produtos ou os consumindo, como numa feira informal de trocas que ocorre sob o olhar vigilante do cavalo da estátua de Duque de Caxias.
Foto: Danilo Verpa/Folhapress.
Fonte: Zylberkan (2022).

O fluxo da Cracolândia na relação com o monumento em homenagem a Caxias traz nuances mais complexas ao sentido da exclusão articulada nas dinâmicas identitárias e socioespaciais de São Paulo, uma vez que ali a necrópolis (Alves, 2020) exibe suas entranhas, dando a ver corpos – predominantemente negros – em situação de "miséria e extrema vulnerabilidade" (Marino et al., 2022, para. 15). Conforme demonstrou Rui (2016, p. 245), o fenômeno da Cracolândia está "em correlação com as reconfigurações das centralidades urbanas e com as dinâmicas de gestão da violência na cidade

de São Paulo" e não pode ser tomado como uma questão concernente a esta área central, pois é uma questão da metrópole. Mas essa mesma metrópole que produz essa exclusão a trata como um problema externo e local, colocando em ação táticas autoritárias de controle e disciplina, reiterando, assim, o sentido produzido de modo tão ostensivo pela presença do fatídico monumento por meio de ações de ordem programática na área. No mês de fevereiro de 2022 a prefeitura de São Paulo iniciou um movimento de intensificação dos chamados serviços de zeladoria, realizando constantes intervenções durante um período de cerca de dois meses (Petrocilo, 2022a; Moreira, 2022), até culminar na ação de remoção dos moradores e destruição das moradias no início de abril (Mendonça, 2022).



Figura 48

A imagem da remoção impositiva dos moradores da Praça Princesa Isabel em abril de 2022, no âmbito das ações de zeladoria urbana desenvolvidas pela prefeitura de São Paulo. A ordem programática aos poucos se impõe novamente na região.

Foto: João Leoci / Ponte Jornalismo.

Fonte: Mendonça (2022).

Na sequência dos acontecimentos, no dia 9 de maio foi protocolado na Câmara Municipal um projeto de lei de autoria do vereador Fábio Riva com a proposta de transformar a Praça Princesa Isabel em parque municipal. Com a aprovação da proposta a praça passaria a ser cercada por grades, como é o caso de outros parques municipais, a partir da premissa constante na justificativa do projeto que previa o "disciplinamento de seu uso" (Petrocilo, 2022b). Apenas dois dias após o projeto ser protocolado, mais uma ação policial foi realizada na região, agora com foco no fluxo da Cracolândia concentrado na praça. Com a ação, o fluxo se deslocou do local, novamente se dispersou por outras ruas da região (cf. Marino et al., 2022) e no mês seguinte o projeto de lei para transformação da praça em parque foi sancionado pela prefeitura. Logo após o deslocamento do fluxo, a prefeitura instalou grades móveis ao redor da praça e poucos meses depois, em setembro de 2022, começaram a ser construídos pequenos muros para a instalação de grades fixas e seu cercamento definitivo.



Figura 49

O poder militar figurativizado no alto-relevo do plinto do monumento Duque de Caxias reitera o sentido do acontecimento que se desenvolve ao seu redor em maio de 2022, no qual a polícia enquadra e domina os participantes do fluxo na Praça Princesa Isabel. As forças armadas se tornam dominantes e a ordem programática disciplinar é novamente a base das interações em curso no território.

Foto: Danilo Verpa/Folhapress.

Fonte: Dias (2022).



Figura 50

Em janeiro de 2023 essa era a nova paisagem do interior da Praça Princesa Isabel, então já cercada por grades fixas e quase totalmente vazia de pessoas. O policiamento era a presença mais marcante, por meio de bases móveis e fixas que controlavam a movimentação no local desde o seu único portão de entrada e nas ruas do entorno.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.



Figuras 51 e 52

Em janeiro de 2023 essa era a nova paisagem do interior da Praça Princesa Isabel, então já cercada por grades fixas e quase totalmente vazia de pessoas. O policiamento era a presença mais marcante, por meio de bases móveis e fixas que controlavam a movimentação no local desde o seu único portão de entrada e nas ruas do entorno.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

As grades são um dos elementos fortemente presentes na configuração arquitetônica atual da região por nós mapeada, compondo aquilo que a antropóloga Teresa Caldeira (2000) chamou de "estética da segurança" e figurativizando a ordem programática do espaço-tecido, aquele pautado numa visão de mundo cuja meta é a de conhecer e dominar o real na sua continuidade, podendo ser designado como o "espaço operacional do domínio sobre as coisas" (Landowski, 2015, p. 16). Os elementos que traduzem a estética da segurança exercem "uma forma particular de domínio sobre aqueles que o circundam" (Landowski, 2015, p. 18), e no caso da região objeto de nossa análise constroem não só uma isotopia na relação com o sentido de autoridade, disciplina e poder traduzido no modo de presença do monumento Duque de Caxias, mas reforçam esse sentido, tornando-o explicitamente repressivo. O reforço dessa isotopia na paisagem urbana se constrói também na permanente presença das forças armadas no território, tanto por meio do contingente policial visível na praça e nas ruas do entorno,

quanto por meio de grupos de segurança privada que tem se proliferado nos arredores (Marino et al., 2022). O cenário é, portanto, de passagem de uma ordem programática para uma ordem repressiva, em que a esperada tranquilidade dá lugar à "entidade hostil" que é o vazio, próximo do que Landowski (2015) chamaria de espaço-abismo; mas, neste caso, o deserto é vigiado, controlado, e não se configura propriamente enquanto descontinuidade, já que seu cercamento consente pouca ou nenhuma possibilidade de ocorrência do *aleatório*, do *acidente* ou da chegada de agrupamentos que ousem se apropriar e subverter os sentidos daquele lugar.

A reiteração da estética da segurança surge como continuidade também nas formas arquitetônicas que ocupam a área, inclusive e principalmente as recentemente construídas, como o Hospital da Mulher[71]. Seu edifício se apresenta como um grande conjunto de blocos retangulares aparentemente de concreto – reiterando a mesma densidade, verticalidade e formas retas presentes na base do monumento a Caxias – com uma fachada frontal cercada por grades de ferro e todas as laterais cercadas por muros altos com pequenas lanças perfurantes de aço no topo, de modo a apartar totalmente espaço externo da rua e espaço interno do hospital. Não existem espaços de convívio, terraços ou janelas que propiciem qualquer interação entre o dentro e fora ou que escapem à ordem programática do espaço-tecido vigiado e esvaziado.

[71] Para uma análise mais detida sobre a arquitetura do Hospital da Mulher ver Lores (2023).



Figura 53

Fachada do Hospital da Mulher, com arquitetura composta por grandes blocos retangulares e cercada por grades e muros sem qualquer interação entre o espaço interno e externo.

Foto: Rivaldo Gomes/Folhapress.

Fonte: Hospital da Mulher (2023).

Vemos, assim, um cenário em que a disciplina toma conta desta área dos Campos Elíseos, pautada numa lógica que nega e sufoca seu caráter popular e as dinâmicas que articulam o fazer junto da relação direta, corpo-a-corpo do espaço-voluta (Landowski, 2015). Ao contrário, o que predomina de forma crescente é o espaço controlado, anestesiado e de interações programadas no qual as regularidades dos modos de relação produzem "ao mesmo tempo identidades impermeáveis entre si e esferas de ação hermeticamente compartimentadas" (Landowski, 2014, p. 28). Um espaço urbano que presentifica o medo do *outro* e a consequente repressão sistemática, traduzida em estruturas e figuras opressivas em sua composição. O convívio entre pessoas dá lugar ao vazio desértico e hostil, porém não enquanto radical descontinuidade, já que, neste caso, se encontra sempre controlado, vigiado, cercado e dominado. Sendo assim, os lugares do *nós* articulam a exclusão como modo de tratamento do *outro*,

nas presenças impostas pelos poderes dominantes que ocupam o espaço público e minguam, pouco a pouco, as formas de vida comunitárias e a conexão entre o dentro e o fora.

A lógica articulada no monumento a Duque de Caxias, instalado autoritariamente mais de seis décadas atrás, se reitera e se intensifica progressivamente no território ao redor do futuro Parque Princesa Isabel. "O pacificador", como ficou conhecido o militar que em diversas batalhas conquistou uma pretensa ordem por meio do combate armado e da disciplina autoritária, é a figura de destaque da área onde uma suposta tranquilidade emerge, mas como resultado do medo gerado pela presença das forças opressoras. Em nome do que se acredita ser paz, um problema profundo cultivado no seio de uma sociedade agudamente desigual é minimizado, tratado como uma questão local e gerido com ações focadas na repressão sistemática, causando fortes impactos na vida cotidiana das pessoas que vivem e circulam pelas ruas do bairro e arredores, que passam a viver com medo. Esquece-se que, nas palavras de Landowski (2014), "uma sociedade que, em nome da conservação da vida, não permitisse a seus membros atuar a não ser baseando-se em certezas absolutas condenar-se-ia a um imobilismo mortal", já que "quanto mais nos aplicamos a ganhar em termos de segurança no plano pragmático da interação, mais nos expomos, em geral, ao risco de perder no outro plano – o da produção de sentido" (pp. 18-19).

3.2 Largo da Memória: o palco invisível

Ao caminharmos pela calçada do lado direito da Rua Xavier de Toledo sentido Centro, onde o fluxo de cerca de 20 linhas de ônibus é intenso e por onde circula uma quantidade elevada de pedestres vindos principalmente das escadas-rolante que conduzem à saída da estação de metrô Anhangabaú, surge pelo lado direito, quase sem alarde, um longo lance de escadas com degraus estreitos que levam a um espaço no patamar inferior, onde é abafada a atmosfera frenética do nível da rua. É por essa escadaria ladeada por muros de pedra que adentramos no segundo local do *corpus* São Paulo: o Largo da Memória.

Logo ao descer este primeiro lance de escadas e adentrar no Largo já se percebe a redução do ruído dos fluxos incessantes do Centro e o maior conforto térmico propiciado pela sombra da copa da figueira-brava, a árvore centenária de volumosas raízes que sobe pela verticalidade do lado esquerdo do muro de pedras que escora os degraus da escadaria. Ao final da descida, está o primeiro patamar de área de descanso, onde repousam bancos também de pedra em todo seu contorno. A interrupção do ritmo excessivo poderia vir acompanhada de uma sensação bastante agradável não fosse o forte odor

de urina[72] – e, eventualmente, outros dejetos – que inevitavelmente captura o olfato quando se acede a este primeiro patamar, anunciando um dos muitos usos atribuídos ao local. Prosseguindo no trajeto, ao descer mais um pequeno lance de escadas, o conforto térmico seria acentuado pelas águas correntes do chafariz que surge do lado esquerdo, posicionado ao centro e ao fundo do Largo, não fosse o fato dele estar vazio e seu funcionamento suspenso há anos. O que se vê no lugar é o fundo do reservatório, com azulejos brancos um tanto encardidos e alguns cobertos pela caligrafia urbana que ocupa tantos outros lugares esvaziados da cidade: a pichação[73].

Acima do reservatório do – antigo – chafariz, emoldurando tanto essa estrutura em si quanto o topo do Largo como um todo, está o pórtico em forma horizontalmente curva que acompanha o formato do tanque oval, ladeado por muretas retangulares descontínuas revestidas com a mesma pedra dos demais muros, que formam pequenos patamares em ascensão, como degraus laterais que conduzem o olhar desde o plano baixo do tanque do chafariz até o plano alto do topo do pórtico. Este topo é sustentado por uma sequência de seis pequenas colunas com capitéis jônicos, posicionadas sobre uma faixa com três fileiras horizontais de azulejos de padrão decorativo do tipo tapete[74], sendo o brasão da cidade de São Paulo – apresentado no capítulo dois deste estudo – a figura que compõe um dos dois padrões exibidos. As colunas estão sobrepostas por uma base com duas volutas de maiores proporções nas pontas, que emolduram e saltam à frente de um painel de azulejos que ilustra uma cena em cores branco e azul.

As cores originais do painel de azulejos, que originalmente fazem referência à tradicional azulejaria portuguesa, se perdem em meio ao cinza encardido que toma conta de sua superfície, embora não a ponto de se sobrepor à cena que está ali representada: ao fundo, uma grade estrutura retangular de onde sai um pequeno fluxo de água, o qual abastece os jarros de duas mulheres negras retratadas sem rosto e com turbantes nas cabeças, sendo interpeladas por um homem uniformizado com expressões facial e corporal invocadas, que, por sua vez, é observado por outros dois homens, de vestimenta simples, que assistem interessados a cena; ainda no plano de fundo, alguns burros de carga paramentados estão posicionados em repouso, como se descansassem aguardando seus condutores para seguir viagem; no plano frontal, do lado esquerdo, está um homem com vestes alinhadas, porém sem pompas, que carrega uma sacola transversal no tronco, uma vara para guiar os animais na mão

[72] Odor tão característico que, curiosamente, motivou alguma pessoa a demarcar este ponto no mapa do Google Maps como "mictório".
[73] Aqui a palavra pixação é grafada com "x", respeitando não a grafia constante nos dicionários de língua portuguesa, mas a grafia adotada pelo movimento de cultura urbana o qual caracterizaremos mais adiante.
[74] O padrão decorativo tipo tapete corresponde a composições de tipologias padronizadas que articuladas formam desenhos contínuos geometrizados (Monezzi, 2018).

esquerda e a mão direita segura levemente a aba do chapéu que pousa sobre sua cabeça, em uma posição que remete tanto a uma saudação respeitosa quanto à postura de continência característica da saudação militar – em função do modo como a mão está posicionada e da altura que ela toca a cabeça. Seu olhar está direcionado para um dos homens que ocupa o lado oposto da cena, onde, à direita e em primeiro plano, este se encontra na companhia de outro homem, ambos com seus cavalos, vestidos com densos casacos de altura média; um deles usa gravata, e o outro um longo chale, os dois vestindo botas e chapéus mais altos que os adereços na cabeça de qualquer outra personagem. Um dos dois homens tem o olhar fixo voltado para a frente, na direção dos cavalos e também do espectador, e o outro tem o olhar voltado para a personagem que segura a vara na parte esquerda da cena, enquanto faz um gesto com o dedo indicador da mão esquerda, o qual está estendido na mesma direção do olhar. É válido assinalar que os rostos dos três homens posicionados no primeiro plano são os únicos que apresentam maior riqueza de detalhes e que o dedo apontado pelo homem do cavalo na direção do que segura a vara, não só produz o sentido de uma relação de dominância e obediência entre eles, ocupando a centralidade da cena, como estabelece essa hierarquia na relação da cena como um todo.



Figuras 54 e 55

Na primeira imagem vemos a conexão entre a Rua Xavier de Toledo (à esquerda) e a escadaria que conduz a descida ao Largo da Memória (à direita). Na segunda imagem vemos os degraus ladeados pelos muros de pedras e coberto pela copa da árvore.

Fonte: Google Street View (registrado em maio/2021).



Figura 56

Imagem do pórtico posicionado ao fundo do Largo da Memória, com os azulejos da base cobertos por pixos em cor vermelha. O pixo, ou a inscrição em vermelho, consiste na assinatura do codinome adotado pela pessoa ou pelo grupo que fez a intervenção na superfície e a caligrafia adotada (angular e verticalmente alongada) é própria do estilo da pixação praticada em São Paulo, que é de difícil leitura para pessoas que não são familiarizadas com o movimento urbano paulistano.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.



Figura 57

Detalhe do painel de azulejos no topo do pórtico que emoldura o Largo da Memória.

Foto: Gute Garbelotto/Câmara Municipal de São Paulo

Fonte: Oliveira (2018).



Figura 58

Detalhe dos padrões decorativos exibidos nos azulejos das demais estruturas da área do Largo da Memória, com o brasão de São Paulo intercalado com um padrão floral.

Foto: Gute Garbelotto/Câmara Municipal de São Paulo

Fonte: Oliveira (2018).

Logo à frente do chafariz esvaziado está o Obelisco do Piques, o monumento mais antigo de São Paulo, datado de 1814. Uma estrutura de altura elevada sutilmente acima do topo do pórtico, em forma quadrangular verticalmente alongada e ponta piramidal, composta por blocos de pedra retangulares sobre uma base também de pedra e sem ornamentos. A presença do obelisco remonta à memória do período colonial, quando a então chamada Pirâmide do Piques foi construída em pedra de cantaria pelo mestre pedreiro Vicente Gomes Pereira, o Mestre Vicentinho, e desenhado pelo engenheiro Daniel Pedro Müller, a partir de uma homenagem prestada pelo administrador colonial português sexto Conde de Palma ao antigo governador Bernardo José de Lorena (Saia, 1968). Sua instalação ocorreu no local na época considerado a porta de entrada da cidade, já que convergia os caminhos que ligavam São Paulo às regiões do interior nos tempos coloniais, especialmente Itu, Jundiaí e Santo Amaro, motivo pelo qual tornou-se um espaço de parada dos antigos tropeiros[75] e viajantes. Ao redor do antigo obelisco havia um chafariz que fornecia água potável para os moradores da região e promovia também o abastecimento dos viajantes e das tropas de burros (Monezzi, 2018). A área do antigo Largo do Piques se caracterizava como o ponto mais comercial de São Paulo, concentrando casas de negócios e vultuosos capitais (Toledo, 1989 citado por Monezzi, 2018) e se manteve assim até meados do século XIX, quando a construção da estrada de ferro transferiu para as imediações da Estação da Luz o papel de porta de entrada da cidade e as tropas pouco a pouco foram substituídas pelos trens (Monezzi, 2018, p. 721).

O obelisco se apresenta em uma escala compatível com o restante do espaço, já que não se impõe com uma dimensão desproporcional à escala humana e se integra no todo da composição com seu topo situado bem abaixo da copa das árvores, recebendo a sombra proporcionada por elas. Porém não existe ali qualquer outro elemento que relate a memória das práticas que eram então empreendidas, com exceção do painel de azulejos, que entretanto, surge revestido de outras camadas de sentido. Ocorre que, com exceção do obelisco, todas as outras estruturas que compõem o atual Largo da Memória foram construídas posteriormente, no âmbito de um concurso de projetos para a remodelação do local promovido pela prefeitura de São Paulo em 1917, enquadrado nas celebrações ao Centenário da Independência Nacional. O projeto vencedor foi o do arquiteto francês Victor Dubugras e contou com a participação do artista José Wasth Rodrigues na elaboração dos painéis azulejares, personagens cujas obras estão situadas no movimento neocolonial e *art nouveau* das primeiras décadas do século XX e alinhadas com os ideais da burguesia do café no momento (Segawa, 1983). Conforme apontamos em trabalho anterior (Altamirano, 2018), os princípios da arquitetura neocolonial "estavam ligados a um

[75] Tropeiros são os condutores de tropas ou comitivas de muares e cavalos que, a partir do século XVII, transportavam mercadorias e cargas entre as regiões de produção e os centros consumidores no Brasil.

processo de renovação ideológica e cultural em curso entre as elites paulistanas, norteado por ideias de revalorização das famílias tradicionais paulistas, com destaque aos grandes proprietários rurais, e da figura do bandeirante" (p. 72). O neocolonial negava a modernidade urbana na medida que visava a recuperação dos valores ditos tradicionais, como a economia agrária, o patriarcalismo, a dominação de base fundiária e o mundo rural (Campos, 2002).

Os valores defendidos pelo movimento neocolonial surgem traduzidos nas escolhas adotadas pelo projeto de Dubugras e Rodrigues – positivamente sancionadas pela prefeitura – e se tornam mais literais no modo como é representada a cena do painel de azulejos. Para além das escolhas formais – com referências à tradicional azulejaria portuguesa, como anteriormente situamos –, o poder dominante da sociedade escravocrata, patriarcal e de base rural surge ali exaltado na composição da cena, na qual os personagens destacados no lado direto, embora não ocupem a centralidade do quadro, exercem dominância sobre a situação retratada e configuram os elementos de maior destaque visual. Do mesmo modo, a reiteração do brasão de São Paulo nos azulejos decorativos não é uma opção aleatória e vem reforçar o discurso hegemônico do protagonismo do estado paulista no desenvolvimento do país, embora naquele momento ainda não estivesse intensamente associado aos ideais de progresso e modernidade como viria a ser décadas depois. Sendo assim, o discurso colonial é exaltado e dado a ver em toda a figuratividade do Largo da Memória, revestindo-o de um sentido que reforça o poder das elites coloniais e coloca em segundo plano a memória dos tropeiros, pessoas pobres que exerciam a atividade para garantir a subsistência e que empreendiam ali suas práticas de vida. A identidade celebrada neste patrimônio reafirma a glória bandeirante e a herança do império na cidade paulista.

Embora os valores dominantes que embasam a construção da necrópolis (Alves, 2020) São Paulo se façam presentes até os dias de hoje no enunciado do Largo da Memória, seu modo de presença na cidade articula tais valores de maneira distinta em relação a o que vimos nos monumentos anteriormente analisados. O painel de azulejos, ainda que ocupe o ponto central do conjunto, não apresenta uma dimensão exagerada e tampouco ocupa o principal ponto focal na área analisada, até mesmo por estar em uma posição recuada em meio aos outros elementos que compõem o espaço. O traçado suave dos desenhos, seu cromatismo em poucas cores e em tons mais claros do que escuros faz com que sua visualidade não se imponha com intensidade aos sentidos das pessoas que por ali transitam e o colocam em segundo plano na relação com as dinâmicas em curso no local. O fato de o painel não ter seus limites demarcados por outras soluções decorativas além de as duas volutas nas laterais, também contribui para suavizar sua presença e integrá-la com os elementos naturais ao redor. A mesma suavidade pode ser encontrada no modo como o brasão da cidade é exibido no padrão

decorativo dos azulejos que revestem as demais estruturas, pois além de surgir numa escala bastante reduzida em relação ao todo, se apresenta intercalado com a figura floral do outro padrão exibido. Esse modo de presença do Largo da Memória na relação com a área onde ele está inserido configura uma espacialidade que se abre a novas construções de sentido, conforme veremos adiante.



Figuras 59 e 60

Nas imagens vemos a posição e dimensão do obelisco em relação ao pórtico e ao entorno do Largo da Memória. Já nestas imagens é possível visualizar mais algumas das escadarias de pedra em cascata que fazem parte das estruturas construídas a partir do projeto de Dubugras. É possível também visualizar o aglomerado de prédios que

ocupa o entorno da área do Largo, conferindo ênfase à verticalidade e às linhas retas, em contraste com a predominância da horizontalidade e das formas circulares na configuração do espaço por nós analisado.
Foto: Micaela Altamirano, 2023.

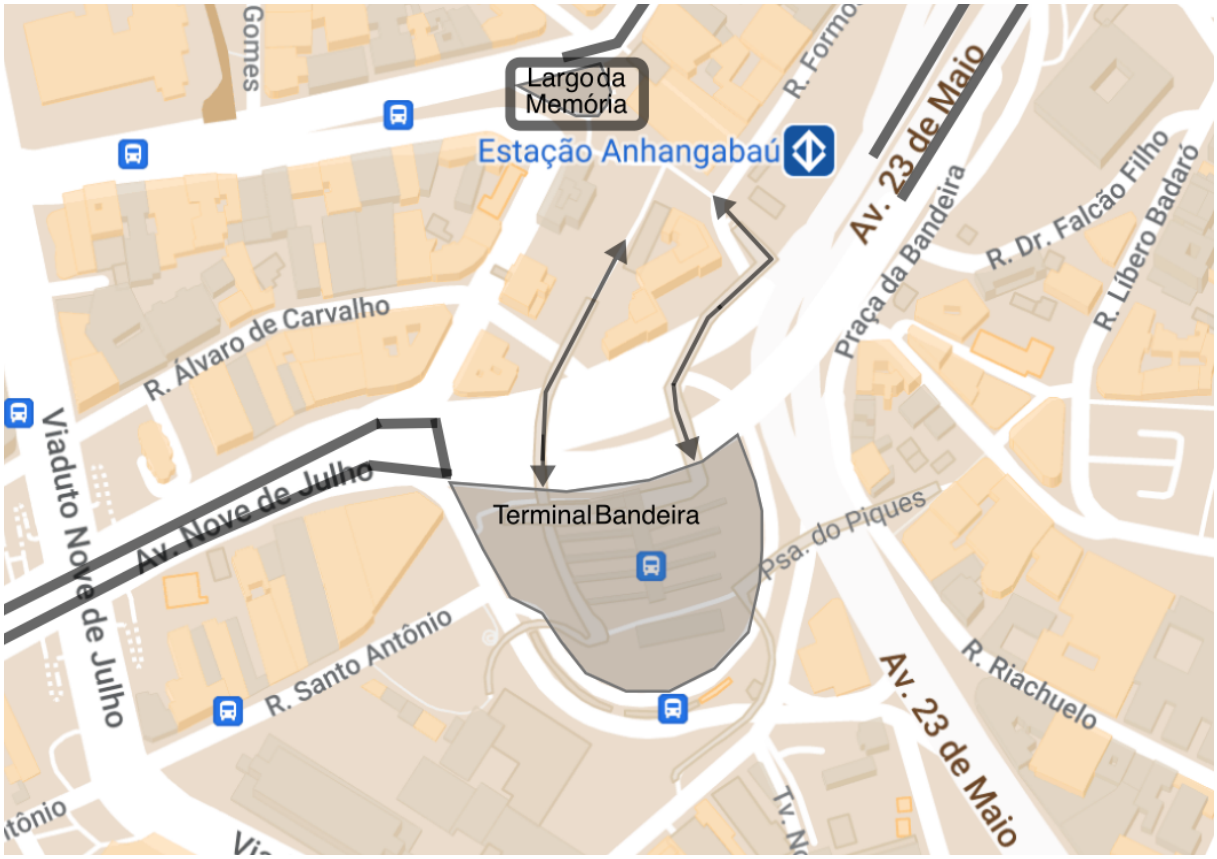


Figura 61

Imagem tridimensional da área ocupada pelo Largo da Memória (circulado em verde), na região do Anhangabaú, distrito República. Na imagem é possível visualizar a presença massiva de altos edifícios ao redor do monumento, em contraste e mantendo "sufocada" a área verde que o recobre. No canto direito superior está posicionado o Edifício Brasilar, a construção mais alta e densa da área, a qual abrigou um hotel de luxo na década de 1940, foi esvaziado e posteriormente reconfigurado e convertido em prédio residencial após a expansão vertical e horizontal da cidade, que resultou na construção de um corredor de tráfego em seu entorno.
Fonte: Google Maps, 2023.

Algumas décadas após a remodelação do Largo, principalmente a partir da década de 1940, a cidade foi marcada por uma expansão vertical e horizontal (cf. Altamirano, 2018, pp. 49-105) que transformou seu entorno de casas – com altura equiparada ao topo do obelisco – em aglomerados de grandes prédios que configuram até os dias atuais uma densa presença no entorno da área reservada ao conjunto que compõe o monumento. Além disso, a região do Anhangabaú foi definida como um ponto de confluência e rasgada pelo corredor de tráfego, com a construção de avenidas e pistas expressas.

Pouco a pouco os espaços naquele trecho foram sendo configurados para traduzir um caráter de eficiência em contraste com o encontro e sociabilidade do Largo, até culminar na inauguração da estação de metrô Anhangabaú[76] em 1983 e do Terminal Bandeira em 1996, que concentra 19 linhas de ônibus que fazem ligação principalmente com a zona Sul. Com isso, a localidade tornou-se um ponto de ligação e cruzamento de fluxos advindos de várias outras partes da cidade, além de um ponto de conexão entre o chamado centro tradicional – onde se concentram os principais prédios históricos da cidade – e a parte da região onde se aglutinam as construções modernas que ganharam espaço a partir de meados do século XX.x



Mapa 8

O mapa explicita o caráter funcional que a área do Anhangabaú e arredores adquiriram até os dias de hoje, com uma intensa circulação de transportes motorizados e pedestres usuários dos sistemas de transporte público. A área destacada na parte mais baixa do mapa indica a localização do Terminal Bandeira e as setas em preto sinalizam o fluxo das passarelas de pedestre que conectam o terminal à área que leva ao Largo e vice-versa. Na mesma área estão concentradas saídas da Estação Anhangabaú de metrô. Os traços cinza indicam a presença de faixas ou corredores exclusivos de ônibus, de modo que aqueles desenhados na Avenida Nove de Julho indicam a passagem do corredor de ônibus Santo Amaro/9 de Julho/Centro e os desenhados na Avenida 23 de Maio indicam

[76] Estação pertencente à Linha Vermelha do metrô, que conecta as regiões centrais com a zona Leste de São Paulo e é a linha mais movimentada do sistema metroviário da cidade.

as conexões com o chamado Corredor Norte-Sul composto pelo conjunto de avenidas que formam uma única via desde a zona Norte até a zona Sul da cidade.
Fonte: adaptação da autora sobre mapa do My Maps Google.

Foi também pouco tempo após a remodelação do Largo, no final da década de 1930, que a área onde ele se localiza passou de lugar de comércio, negócios e consumo das elites para uma área heterogênea e popularizada, movimento esse que veio acompanhado da popularização também do comércio e do início de uma contínua desatenção e consequente deterioração dos seus espaços públicos. Décadas mais tarde, principalmente a partir dos anos 1970, diante do processo desigual de modernização no Brasil, a cidade viu um crescimento dos "setores sociais populares marginalizados, com baixo poder aquisitivo e acesso precário à rede de consumo" (Frúgoli, 1995, p. 63), como parte de uma conjuntura que favoreceu a ocupação das áreas centrais da cidade por grupos jovens das classes populares, muitos vindos das periferias, os quais estabeleciam ali suas redes de relações. Esses jovens viviam um cenário que os colocava diante da necessidade de uma entrada precoce no mercado de trabalho e do desempenho predominante de atividades de baixa remuneração. Sendo assim, muitos aderiam a função de *office-boys* – sob contratos de trabalho que muito comumente eram celebrados antes dos seus 18 anos – e se concentravam pelas ruas do Centro, onde ainda boa parte dos edifícios abrigavam escritórios e uma diversidade de serviços. Frúgoli (1995), ao analisar a presença deste grupo na área do centro tradicional de São Paulo nos anos 1990, constata que:

> Podem ser considerados, de certa forma, típicos personagens da modernidade urbana, pois, dada a natureza de seu trabalho, transitam por diferenciados territórios urbanos – sejam centros empresariais e financeiros, ruas, transportes coletivos, espaços marginais, fliperamas etc. – desenvolvendo uma capacidade particular de penetrar em espaços distintos e com regras diferenciadas.
>
> Dominam, talvez como nenhum outro grupo, a linguagem das ruas, porque realizam trajetos mais individualizados durante o trabalho, com eventuais encontros, e não dispõem de nenhuma marca particular de distinção na indumentária que os identifique como um grupo fechado e excludente, o que enfraquece a coesão interna, mas, por outro lado, permite maior flexibilidade e entrada em espaços mais seletivos, normalmente barrados a outros grupos. (pp. 68-69)

A predominância deste vasto grupo de jovens, originários de diferentes regiões da cidade, nos arredores do Largo da Memória fez com que o local – um dos poucos locais ao ar livre no Centro que oferece espaços propícios ao encontro e a sociabilidade – fosse frequentado por esses precoces trabalhadores que desenvolviam naquela área suas práticas cotidianas, tal qual os tropeiros de outrora.

A partir dessa ocupação e seu cruzamento com outros grupos de jovens e outras formas de "cultura de rua" patentes na área (cf. Frúgoli, 1995, pp. 63-72), as estruturas do Largo começaram a receber uma nova camada de sentido, quando ali se formou um dos primeiros *points* ou ponto de encontro dos jovens praticantes da pixação de São Paulo.

Conforme explicitou o pesquisador Heitor Frúgoli, (1995), com base em Borelli e Ramos (1985)[77], parte do tempo cotidiano dos *office-boys* poderia ser dedicado a alguma atividade transgressiva e marginalizada. Tal asserção vai ao encontro do levantamento realizado por nós em pesquisas anteriores (Altamirano, 2018) de que a pixação era uma das atividades praticadas por jovens que trabalhavam como *office-boys*, agregando posteriormente, também a categoria dos *motoboys*. O pixo ou pixação em São Paulo surge enquanto um movimento auto-organizado de cultura urbana proveniente das periferias a partir da década de 1980. Dentre as condutas da prática, está a ocupação da superfície de espaços de visibilidade pública com marcas visuais desenhadas com tinta que consistem em assinaturas autorais de cada indivíduo ou grupo integrante do movimento, mas todas aderentes a um estilo caligráfico comum, configurando uma pertença coletiva: letras verticalmente alongadas, com formatos geométricos e traços retos, as quais são posicionadas de modo justaposto vertical ou horizontalmente (cf. Altamirano, 2018, 2022; Pereira, 2018). Diferente da pichação comum (grafada com "ch"), que exibe frases legíveis por qualquer pessoa alfabetizada na língua empregada na inscrição, a caligrafia exibida na pixação é de leitura complexa, sendo normalmente compreendida apenas por outras pessoas que integram ou que são próximas ao movimento. Na prática da pixação é comum a adesão a modos variados de interação corpo-a-corpo com a materialidade da cidade – as chamadas modalidades (Altamirano, 2018, p. 166-205) –, o estabelecimento de parcerias e redes de sociabilidade, a eleição de locais de encontro e o uso de artefatos que fazem parte do cotidiano urbano ou do contexto laboral de seus praticantes para realizar as ações de ocupação criativa das superfícies da cidade.

A partir da década de 1990, conforme explicitado em pesquisa anterior (Altamirano, 2018) e mais aprofundado na pesquisa de Danilo Piaia (2019), o Largo da Memória se tornou o principal ponto de encontro de jovens praticantes da pixação na região mais central de São Paulo. Segundo indícios constantes nas reportagens levantadas por Piaia, desde pelo menos meados daquela década o Largo foi eleito como principal local de sociabilidade do movimento, que realizava ali encontros semanais, às sextas-feiras, para estabelecer redes de amizade, realizar a troca de folhinhas – folhas de papel sobre as quais os integrantes desenham seus pixos e trocam entre si – e planejar ou comemorar seus feitos

[77] Borelli, S. H. S. & Ramos, J. M. O. (1985). Os *office-boys* e a metrópole: lutas, luzes, desejos. *Desvios*, (4), 92-108.

dentro do movimento. Por cerca de uma década se consolidou ali o primeiro *point* da pixação no Centro, constituindo um local de referência para a memória do movimento e inscrevendo naquele monumento as marcas de uma prática associada pejorativamente pelos *porta-vozes da opinião pública* (Landowski, 1992, p. 213) à ação de "gangues" e à insegurança do local (cf. Piaia, 2019, p. 61). Concordando com Frúgoli (1995) ao analisar a ocupação dos espaços do centro tradicional por jovens das camadas populares da sociedade, podemos dizer que "em meio a uma cidadania frágil e as discriminações ora disfarçadas, ora declaradas, esses jovens movem-se pela cidade, procurando obter espaços e acessos simbólicos à juventude" (p. 69).

A posição e a configuração do espaço do Largo da Memória igualmente favoreceram a ocupação do local por parte daqueles jovens, que reproduzem certa "invisibilidade social" (Frúgoli, 1995). Conforme também já explicitado em pesquisa anterior (Altamirano, 2018), sob a ótica dos regimes de visibilidade (Landowski, 1992), as pessoas que pixam, enquanto anônimas e transgressoras, querem não ser vistas, para não sofrerem punições ou retaliações e, assim, operam furtando-se a lógica de uma certa transparência pública (Frúgoli, 1995). Por outro lado, assim como um ator que atua sobre um palco sob a máscara de uma determinada personagem, esses sujeitos querem ser vistos – querem que sua presença seja vista –, mas "em representação", isto é, revestidos pela camada que os identifica enquanto interventor/pixador/artista, e não enquanto cidadão comum. O modo de presença do Largo da Memória na região do Anhangabaú, cercado por árvores, prédios altos e pelos muros contínuos que ladeiam a estação de metrô, o mantém algo escondido, um tanto invisível para quem circula pelos trajetos da Rua Xavier de Toledo ou entre as saídas da estação e do Terminal Bandeira, preservando, assim, a "invisibilidade social" do grupo. Mas, ao mesmo tempo, sua configuração em formato "cascata", com patamares que se elevam a cada lance de escadas e conjuntos de áreas de descanso, organizam uma forma de palcos, onde interventores/pixadores/artistas podem enxergar uns aos outros durante os encontros e ora ocupar pontos que conferem maior visibilidade para si – nos patamares mais altos e nas áreas mais centrais, quando estariam posicionados sobre o "palco" –, ora ocupar pontos de onde podem melhor visualizar o todo – nas áreas mais baixas, que acabam por atuar como plateias. Além disso, a rítmica ascendente destes patamares confere visibilidade aos pixos instalados sobre a superfície dos azulejos, exibindo-os aos olhares das pessoas que transitam por entre as estruturas quem compõem o conjunto e pelo calçadão à sua frente, configurando uma espécie de galeria a céu aberto que expõe as produções de pixadores e pixadoras.



Figura 62

Foto panorâmica da parte frontal do Largo da Memória, por meio da qual é possível ver os diferentes patamares que organizam espaços de visibilidade e, ao mesmo tempo, o entorno verticalizado que produz certa invisibilidade ao local. O fato das estruturas ocuparem uma área rebaixada em relação à Rua Xavier de Toledo também contribui para esse grau de ocultamento em relação aos fluxos de trânsito do Centro. É possível visualizar na foto também os pixos instalados sobre os azulejos dos espaços de descanso nas laterais e do topo do pórtico, sendo exibidos como numa "galeria dos pixos".

Fonte: Oliveira (2018)



Figuras 63 e 64

Ladeando o Largo da Memória está o muro de concreto que delimita o local da estação de metrô Anhangabaú, o qual cerca a vista sobre a área, atuando na redução da visibilidade pública de quem a frequenta.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.



Figuras 65 e 66

Calçadão em frente ao Largo da Memória que recebe o fluxo de pedestres vindos principalmente das passarelas do Terminal Bandeira e da Estação Anhangabaú. Quem caminha por essa área conta com uma visão privilegiada das estruturas que ocupam os diferentes patamares do conjunto do Largo, onde se avista os pixos instalados.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

Os jovens pixadores – em sua maioria pessoas identificadas com o gênero masculino –, assim como as categorias englobantes *office-boys* e *motoboys*, retomaram o sentido do Largo da Memória como local do estar junto, propiciado pela configuração de seus espaços com áreas favoráveis ao encontro e à pausa e pela recente facilidade de acesso para quem viesse das diversas regiões da cidade. O valor do estar junto era também celebrado nas inscrições que ocupavam sua superfície, umas ajustadas às outras numa composição plástica que traduzia o encontro de uma diversidade de indivíduos que compartilhavam a mesma pertença – neste caso, a pertença ao universo das periferias e dos jovens profissionais precarizados que dominavam os códigos das ruas. O Largo era, portanto, vivido por esses personagens como o espaço-voluta, passando a exercer pregnância estésica sobre aqueles sujeitos e sobre outros que ali reconhecessem um novo "uso do mundo", o deslocamento da utilização objetivante para a prática criadora (Landowski, 2015). Curiosamente, esse tipo de vivência do espaço e o sentido presentificado na composição coletiva dos pixos é muito mais coerente com a memória das práticas que o tornaram uma herança da cidade, enquanto um ponto de encontro de tropeiros que utilizavam o local como ponto de descanso, de reabastecimento de água e de sociabilidade entre as viagens; em contraste com a memória do poder colonial celebrada em sua figuratividade. Entretanto, aquele uso esbarraria mais uma vez na questão crucial apontada por Frúgoli (1995) e já observada na análise desenvolvida no tópico anterior:

> Tal diversidade, muitas vezes realmente conflitiva, é vista de forma absolutamente negativa, principalmente pelas classes sociais de maior poder aquisitivo, que há muito abandonaram o espaço urbano central e deteriorado da cidade. Ademais, o conceito de deterioração, nesse caso, é estendido às pessoas e atividades exercidas nesses espaços, e não ao processo urbano que gerou tal quadro social. Essa representação intolerante implica uma visão sobre a rua como invariavelmente local do perigo à espreita, do crime e do tráfico de drogas, devendo ser evitada a todo custo, articulando-se como uma das soluções mais solicitadas a presença de um policiamento ostensivo, visando controlar tais manifestações. (p. 35)



Figura 67

Pixadores reunidos no Largo da Memória na década de 1990, com os braços erguidos segurando as chamadas folhinhas para troca entre os parceiros no point.

Foto: Frame do vídeo Point de Pixação nos anos 90 (s.d.).



Figura 68

Na foto de outubro de 1998 vemos as inscrições de pixos nas estruturas do Largo da Memória, revestindo-as de um novo sentido. O espaço traduz a presença de uma diversidade de identidades com uma pertença comum, a da experiência dos sujeitos periféricos na cidade de São Paulo. A nova produção de sentido no espaço euforiza o valor do estar junto.

Fonte: Redação (2015).

Assim como no caso da ocupação popular dos espaços do entorno da Praça Princesa Isabel, a presença massiva das pessoas praticantes da pixação no Largo da Memória começa a ser alvo de repressão policial mais sistemática a partir do ano de 2000, conforme atestam as reportagens levantadas por Piaia (2019), quando homens da Guarda Civil Metropolitana (GCM) começam a fazer plantões diante do monumento e inibir a ocupação por parte dos pixadores. A ação sistemática da força policial era mobilizada a partir de uma pressão da opinião e seus porta-vozes pela "recuperação do Largo da Memória" e sua "defesa" contra o "ataque" dos pixadores. Tal discurso ignorava o fato de que a própria prática da pixação se enquadra na noção de referência cultural, a qual embasa as diretrizes do que é oficialmente considerado patrimônio no Brasil, constituindo um bem cultural que é referência de um grupo formador da sociedade, conforme explicitamos em pesquisa anterior (Altamirano, 2018, p. 257-268). A convocação da força policial viria atuar na tentativa de retomada de um espaço pautado na lógica

da ordem programática e novamente articular a categoria da exclusão no modo de tratamento do dessemelhante, considerando a perspectiva dos grupos dominantes. A movimentação de fato resultou na dissolução do *point* de pixação naquele local, conforme vemos em Piaia (2019, p. 61-62), mas os sujeitos pixadores seguiram sistematicamente marcando sua presença na área do monumento até os dias de hoje, conforme foi possível observar em nossas pesquisas na área desde o ano de 2016.

Por meio das imagens expostas neste tópico é possível atestar que todas as estruturas revestidas de pedra no Largo preservam em sua superfície resquícios das marcas dos pixos apagados ou surgem constantemente renovadas com diferentes marcas de pixo recentemente instaladas, como podemos observar nas partes revestidas por azulejo. Não importa quantas vezes essa presença seja apagada daqueles patamares, ela novamente se inscreve no espaço a partir da ação de diferentes praticantes da pixação, exibindo uma diversidade de pixos que, entretanto, sempre seguem o mesmo estilo caligráfico que traduz uma única pertença. Uma presença que atualiza no Largo da Memória um novo sentido de patrimônio cultural, pautado no reconhecimento dos diversos modos de criar, fazer e viver, sendo, portanto, coerente com o texto da Constituição Federal de 1988 que define que o patrimônio cultural brasileiro é constituído por bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988). Deste modo, inscreve no conjunto patrimonial uma identidade representativa dos grupos populares e periféricos, bem como convoca – ainda que indiretamente – a memória dos condutores das tropas, pessoas que conferiram e conferem vida ao local, há tempos abandonado e objeto de repulsa por parte das elites da cidade. E, conforme nos lembra o pixador Cripta Djan (Djan, 2015 citado por Altamirano, 2018, pp. 265-266), não inutiliza as estruturas, que seguem aptas aos mesmos usos, apenas as reveste de uma nova camada de sentido, alterando seu significado.

Sendo assim, concluímos que a área do Largo da Memória, embora siga sendo alvo de constante vigília policial, se desloca do sentido de opressão reiterado na área da Praça Princesa Isabel. O que depreendemos das dinâmicas ao redor deste patrimônio urbano é que ele articula um espaço um tanto mais aberto a ajustamentos, que se não admite totalmente a presença da diversidade de sujeitos que vive e ressemantiza o espaço, também não impõe uma lógica de exclusão violenta. Sendo assim, configura um dispositivo segregativo, mantendo um "equilíbrio precário entre dois polos contrários, mais ou menos como aqueles arranjos matrimoniais chamados 'separação de corpos'" (Landowski, 2012, p. 17). Podemos dizer que essa lógica se vê reiterada na presença de uma unidade do projeto Vila Reencontro, instalado nas imediações do Largo da Memória no início de 2023. O projeto é um serviço

de moradia transitória para pessoas e famílias em situação de rua que tem como objetivo fornecer moradia temporária e contribuir para o desenvolvimento das pessoas que ali habitam, apoiando a reconstrução da autonomia e a saída qualificada da situação de rua (Assistência e Desenvolvimento Social, 2023). A estrutura da Vila é cercada por telas que propiciam algum grau de integração com o ambiente do entorno, porém, do que foi possível apurar, não existem propostas ativas de interação entre os moradores e o espaço do Largo, localizado exatamente à porta das moradias.

É interessante observar que a mesma lógica irá operar em relação aos atuais *motoboys*, a figura que pouco a pouco substitui quase que completamente os *office-boys* que predominavam no final do século passado. Com o declínio do modelo econômico de caráter industrial e consequente aumento do desemprego e do número de trabalhadores ocupados em atividades informais a partir da década de 1980, o *motoboy* surge como uma das categorias que normalmente atua sem um registro formal de trabalho e como alternativa para enfrentar os crescentes congestionamentos, garantindo as exigências da circulação fluída do consumo em escala ampliada em São Paulo (Altamirano, 2018, p. 140). Nas últimas décadas, com a chegada do modelo de entregas por aplicativo – e, principalmente, após o início da pandemia de Covid-19 – a quantidade de *motoboys* nas ruas aumentou, as condições de trabalho se tornaram ainda mais precárias e sua presença também seguiu marcada no entorno do Largo da Memória, mas não exatamente penetrando na sua figuratividade, já que acabam por se concentrar mais restritamente na área do bolsão de motos situada na ladeira da Rua Quirino de Andrade (antiga Ladeira da Memória), o local delimitado para aquela presença. Também esse fator atesta o modo como segue apartada a memória do local enquanto ponto de encontro desses diversos profissionais que garantem a circulação de mercadorias essenciais dentro e fora da cidade, assim como o faziam antigamente os condutores das tropas. A fonte de água, única estrutura que remete à primeira configuração do Largo, segue seca há anos, e, deste modo, contribui para o esvaziamento da lembrança de um lugar que um dia serviu como ponto de apoio e acolhimento aos trabalhadores que mantém a cidade abastecida.



Figura 69

Na imagem de satélite da área, estão sinalizadas as posições do bolsão de motos e do terreno ocupado pelo projeto Vila Reencontro, ambos no entorno do Largo da Memória.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de imagem disponível na plataforma Google Maps.



Figuras 70, 71 e 72

Vemos as motos e os motoboys em interação ocupando o espaço do bolsão destinado a abrigar sua presença na Rua Quirino de Andrade, antiga Ladeira da Memória, mas segregados do espaço do Largo em si.

Foto: Micaela Altamirano, 2017 e 2023.



Figuras 73 e 74

Fachada da Vila Reencontro, unidade localizada no calçadão em frente ao Largo da Memória, área também denominada Ladeira da Memória. Sua fachada dá a ver alguns grafites e murais com desenhos coloridos, que exercem pregnância estésica, e é também composta por telas que promovem uma integração dentro-fora na relação com ambiente da rua. Na lateral da Vila vemos a lateral do Edifício Brasilar, revestido por pixações. A composição reitera o sentido de um espaço-voluta, porém se mantém apartada da dinâmica do Largo.
Foto: Micaela Altamirano, 2023.

Vimos que as tentativas impor à área do Largo da Memória uma lógica pautada na programação não obtiveram total sucesso, confirmando o fato de que seu modo de presença o coloca numa posição aberta à construção de novos sentidos por parte dos actantes e atores que de fato fazem o Centro vivo e, ao empreenderem suas práticas de vida no local, o vivenciaram enquanto um espaço-voluta. Entretanto, a força policial se mantém presente e, dentre outros fatores coercitivos, impede que se instale na área uma dinâmica por meio da qual seja motivada a interação entre diversas identidades, de modo que aquele patrimônio cultural produza novos sentidos de forma perene. Os modos de vida que ali se mantêm presentes, além de convocarem a memória de outrora, desenvolvem interações com algum grau de *ajustamento* (Landowski, 2014), as quais ressemantizam o espaço em alguma medida, mas permanecem apartados, vigiados e ainda bastante ligados a uma regularidade. Uma continuidade que é

imposta e associada à identidade das elites de poder, mantendo, assim, ocultadas as não-continuidades e as memórias mais autênticas do Largo.

3.3 Cruzamento da avenida Ipiranga com a avenida São João: o grito abafado no coração da cidade

Optamos por adentrar na análise do terceiro local que compõe o *corpus* São Paulo não por meio de seu espaço físico, mas pelo elemento que atua marcadamente na construção dos sentidos da dita "esquina mais fotografada do país" na capital contemporânea: a música Sampa, do artista baiano mundialmente famoso Caetano Veloso. É nos versos de Sampa que encontramos o relato de uma cidade que a princípio o cantor "não sabia gostar" ("Música 'Sampa'", 2018), já que chegava nela vindo "de um outro sonho feliz de cidade". "Alguma coisa acontece no meu coração" é a memorável frase que inicia a canção, seguida pelo verso que nomeia a localidade que ganhou visibilidade: "que só quando cruza a Ipiranga e Av. São João". Essa primeira estrofe sugere uma paixão que arrebata o cantor por um local numa urbe romantizada, mas a composição poética de Caetano avança no sentido de construir o retrato de uma metrópole que impõe a realidade em oposição ao sonho, que desafia o entendimento e o gosto das pessoas que nela aportam, que é "o avesso do avesso do avesso do avesso". A cidade poeticamente narrada oprime as pessoas nas favelas, vilas e filas, se destrói e reconstrói em nome do dinheiro, exala uma fumaça que apaga as estrelas. Ironicamente, o sentido imaginado de cidade que se buscou convocar nas recentes reformas da esquina que a composição de Caetano tornou famosa, está em grande desconexão com o sentido do espaço urbano complexo e desigual construído na letra da música criada em 1978 que conferiu tal visibilidade ao local.

Em dezembro de 2022, no âmbito de um projeto de requalificação[78] da área batizada como *Esquina Histórica* pela gestão da Prefeitura, conduzido pela empresa pública SP-Urbanismo – vinculada à Secretaria Municipal de Urbanismo e Licenciamento (SMUL) –, foram instaladas quatro esculturas revestidas em bronze nos ângulos que compreendem o célebre cruzamento. O projeto começou a ser elaborado em 2018 a partir do desejo de transformar oficialmente o local num ponto turístico (Bacoccina, 2021) e faz parte de um plano mais amplo de requalificação do Centro, o qual prevê a implementação de "ruas temáticas" na cidade (Secretaria Especial de Comunicação, 2021). Além das estátuas, os

[78] *Requalificação* é o termo utilizado no edital de licitação lançado pela empresa em 2021 com o objetivo de contratação da empresa que executaria o projeto. Para uma breve contextualização sobre as questões implicadas no uso do termo, ver Sotratti (2015).

postes de iluminação e as placas de identificação das ruas foram substituídos por modelos de “estilo retrô”, que remetem ao padrão antigo da época da chegada da iluminação elétrica na cidade no final do século XIX. Também o piso das calçadas, antes feito de pedra, foi renovado e passou a ser de concreto, com alguns trechos pintados em vermelho e com a instalação de recursos de acessibilidade para pessoas cegas e de baixa visão. O desenho da proposta foi desenvolvido pela própria SP-Urbanismo “com o objetivo de qualificar a ocupação dos espaços públicos, fomentar o turismo e destacar o patrimônio histórico, cultural e artístico existente na região” (Secretaria Especial de Comunicação, 2021, para. 2) e, pelo que foi possível apurar nos documentos emitidos pela Prefeitura, não passou por consulta pública.

A área que figura nos primeiros versos de Sampa e que foi alvo do projeto da prefeitura é o encontro de uma larga avenida da região central, a Ipiranga, com uma importante via arterial da mesma região, a Avenida São João, a qual configura uma relevante ligação viária entre diversos bairros do Centro e da zona oeste da capital. Por esse cruzamento circulam atualmente quase quarenta linhas de ônibus diariamente, incluindo uma linha de trólebus (ônibus elétrico). É uma área predominantemente verticalizada – a partir de processos de urbanização que iniciam na primeira metade do século XX e se intensificam principalmente a partir da década de 1940 – e historicamente marcada pela intensa oferta cultural e pela vida noturna que ali se concentravam entre as décadas de 1950 e 1960. Durante esse período abrigou parte da chamada Cinelândia Paulista, reunindo um grande número das salas de cinema, instaladas em construções consideradas imponentes, com espaços preparados para receber milhares de pessoas em meio a decorações consideradas muito luxuosas. Para além dos cinemas, os estabelecimentos de comércio de luxo e os centros de cultura, lazer e consumo, como teatros, bares, restaurantes, salões de dança, cabarés e boates, se espalhavam pelas imediações, bem como os hotéis, que pululavam para atender a demanda de visitantes.

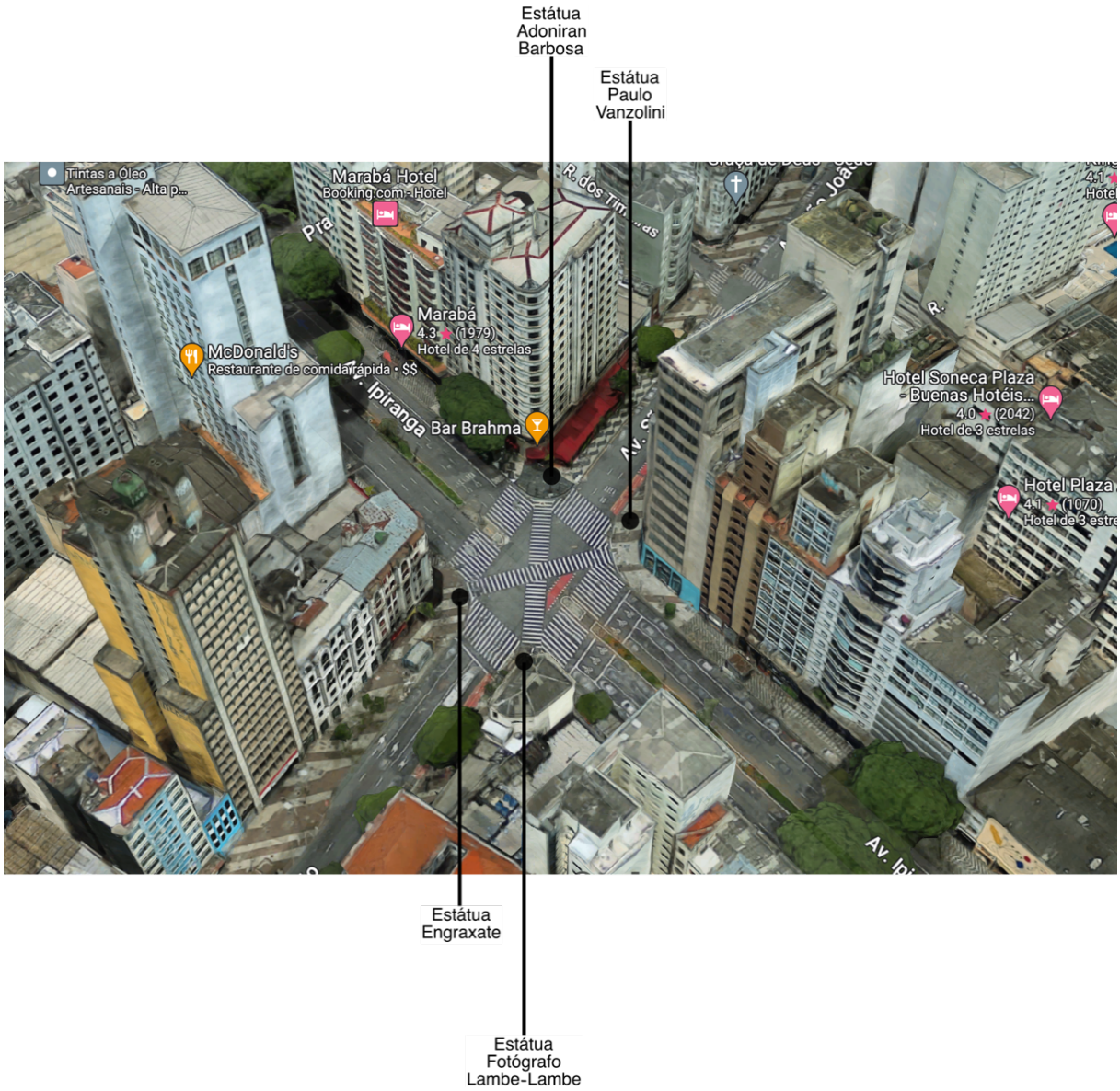


Figura 75

Imagem de satélite tridimensional do cruzamento entre as avenidas Ipiranga e São João, a denominada Esquina Histórica pelo atual projeto da prefeitura de São Paulo. Na imagem está assinalada a localização das estátuas instaladas no âmbito do projeto. É possível observar a predominância de edifícios verticalizados, parte deles com altura significativa e ausência de recuo lateral, o que organiza um "paredão" de prédios que capturam o olhar para o alto a partir de praticamente qualquer ponto em que se esteja posicionado na esquina.

Fonte: Google Maps, 2023.

Os trechos das duas avenidas, compreendidos entre os quarteirões que compõem a famosa esquina, preservam em sua paisagem alguns edifícios com hotéis que marcaram a vida do local na segunda metade do século XX, a exemplo do Hotel Marabá e do Hotel Excelsior, ambos na avenida Ipiranga, e o mais recente Cinelândia Hotel, instalado em 2010 em edifício histórico na avenida São João. Alguns prédios de escritórios ou que foram convertidos para uso coorporativo também compõem

a paisagem do cruzamento, como o edifício moderno de 14 andares que ocupa ostensivamente uma das esquinas, contando com o térreo comercial e os demais pavimentos com serviços de uma empresa do segmento tecnológico, principalmente o telemarketing. A esquina também preserva um local que se tornou emblemático na área, o Bar Brahma. Inaugurado em 1948 no andar térreo do prédio posicionado em um dos ângulos do cruzamento, o bar atravessou as épocas em que a vida boêmia da cidade se concentrava naquele endereço e foi frequentado por políticos, estudantes, artistas e demais pessoas assíduas da vida noturna do Centro, que ali se reuniam durante o período que a área abrigou a Cinelândia Paulista. O Bar Brahma fechou no início dos anos 1990 e reabriu na década de 2000, quando passou a ser palco de concertos musicais protagonizados por nomes históricos da música brasileira como Cauby Peixoto e Ângela Maria; mas o grupo que mais conferiu visibilidade ao local – e vice-versa – foi o Demônios da Garoa[79], que ali realizou apresentações semanais entre os anos 2001 e 2012[80].

Entretanto, dentre a verticalidade heterogênea, uma presença chama a atenção na área: o vazio dos imóveis ociosos e dos terrenos subutilizados. Destacam-se na segunda categoria os terrenos que abrigam estacionamentos rotativos e na primeira categoria os edifícios pertencentes a um único proprietário (prédios monousuário) (cf. Akaishi, 2022). A partir de meados da década de 1960, conforme se encaminha o processo já situado nos tópicos anteriores de deslocamento da centralidade das elites para o sentido da Avenida Paulista e rumo ao quadrante sudoeste da cidade, a área da chamada Esquina Histórica começa a apresentar mais intensamente os sinais de abandono por parte do poder público e do capital, incluindo o esvaziamento de diversos imóveis que abrigaram toda a dinâmica que ali se desenvolveu por poucas décadas. Deste modo, a região onde o território está inserido se torna, conforme aponta a pesquisadora Ana Gabriela Akaishi (2022), "muito estratégica, objeto de diversas leis e programas públicos, especialmente a partir da década de 1990, para incentivar as atividades imobiliárias para reverter o quadro de abandono e excessiva popularização" (p. 42). A pesquisa desenvolvida por Akaishi mostra que a região central onde se encontra o cruzamento concentra a maior porcentagem de imóveis ociosos na cidade, os quais estão presentes mais significativamente em alguns eixos viários, como a Avenida São João. A partir de uma busca realizada na plataforma Geosampa[81] da Prefeitura de São Paulo, foi possível identificar oito imóveis notificados em virtude do descumprimento da função social

[79] Grupo musical brasileiro formado em São Paulo na década de 1940 que, principalmente a partir da parceria com o compositor Adoniran Barbosa, desenvolveu um estilo próprio de samba, o estilo gaiato, explorando jogos onomatopaicos e certa teatralidade, inspirado no linguajar dos imigrantes italianos e dos engraxates que atuavam no centro da cidade na época. Em 1994 entrou para o Guinness Book como Conjunto Vocal Mais Antigo da América Latina em Atividade e em 2023 completou 80 anos em atividade. Foi considerado, ao lado da figura de Adoniran, uma espécie de personificação da mistura sociocultural paulistana popular da metade do século XX, participando das formas de construção identitária da metrópole e de modo a manter sua relevância até os dias atuais. Para mais informações, ver Souza (2014).

[80] A partir de 2022 o grupo retomou a agenda de show no Bar Brahma, voltando a realizar apresentações regulares.

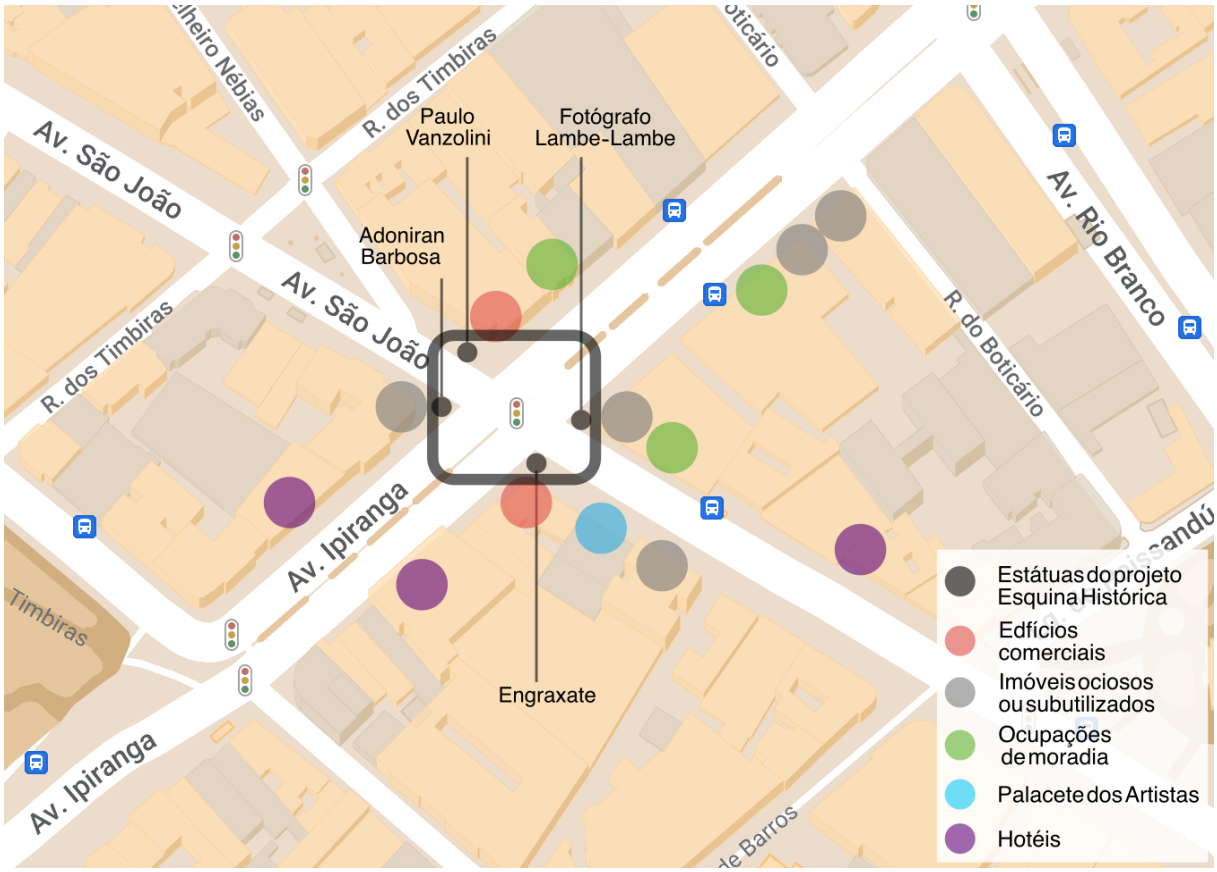
[81] A Geosampa é o Portal de Informações Geográficas e Geoespaciais da Prefeitura de São Paulo que reúne dados e os disponibiliza publicamente. Pode ser acessada no link https://geosampa.prefeitura.sp.gov.br.

da propriedade – imóveis não edificados, subutilizados ou não utilizados – nos quatro quarteirões que compreendem o trecho entre as avenidas Ipiranga e São João, sendo três destes imóveis localizados exatamente no ângulo das esquinas e dois deles muito próximos do cruzamento.

Vemos, assim, uma área que se caracteriza não somente pela ostentação da verticalidade, mas por uma verticalidade que, a partir de sua vacância, enuncia o abandono daquilo que não gera mais lucro e *status* para as elites e, com isso, explicita a negligência com a questão social de uma cidade em que o número de imóveis vazios supera em quase 20 vezes o de pessoas em situação de rua (Galvão, 2023). Por outro lado, motivados pela perspectiva de escancarar a ociosidade destes imóveis e de reivindicar o direito à moradia digna, ou seja, o direito a morar num lugar onde se possa usufruir de serviços públicos de infraestrutura e garantir outros direitos sociais (Paterniani, 2013), adentraram alguns destes imóveis nas últimas décadas e passaram a designá-los ocupações. Conforme situa Paterniani (2013), foi a partir de meados da década de 1990 que os movimentos sociais em São Paulo começaram a atuar para colocar a moradia popular no centro da agenda pública e, segundo a análise feita pela pesquisadora na década de 2010:

> 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. (p. 74)

As ocupações de moradia são um dos principais fenômenos que enunciam a forte presença popular na área que inspirou a canção de Caetano Veloso e mais um dos elementos que reiteram o sentido da vitalidade do Centro ligado às dinâmicas e perfis das populações de menor poder aquisitivo na cidade – como já visto nos tópicos anteriores. Nessa perspectiva, um último local merece destaque na construção de sentidos da esquina aqui analisada: o Palacete dos Artistas, um projeto de residência no formato locação social destinado exclusivamente para artistas com mais de 60 anos, com renda de até três salários-mínimos e cadastrados em entidades artísticas (Tiellet et al., 2021). O residencial foi inaugurado em 2014 no edifício que abrigou um hotel entre as décadas de 1950 e 2000 e beneficia cerca de 50 artistas que recebem algum tipo de renda, auxílio social ou aposentadoria.



Mapa 9

No mapa do cruzamento entre as avenidas Ipiranga e São João vemos a variedade de usos: nas esquinas onde estão localizadas as estátuas, estão dois prédios comerciais e duas áreas notificadas devido a ociosidade ou subutilização dos imóveis ou terrenos – incluindo o edifício da esquina da estátua de Adoniran Barbosa, que, entretanto, preserva o Bar Brahma em funcionamento no andar térreo. No restante do mapa, vemos a presença de mais áreas nessas condições, além dos prédios que abrigam ou abrigaram ocupações de moradia durante a temporalidade deste estudo; vemos também a localização do Palacete dos Artistas, que antes do uso atual foi também palco de uma ocupação de moradia entre os anos 2011 e 2012.

Fonte: Mapa elaborado pela autora na plataforma Google MyMaps.

Contrastando com a verticalidade do entorno, em meio a turistas, pessoas trabalhadoras, alguma vida noturna e as vozes da luta pela moradia digna em São Paulo, encontramos as figuras inseridas na paisagem das quatro esquinas a partir do projeto de requalificação da prefeitura, oficialmente inaugurado no final de 2022. Tomando como ponto de partida a esquina do Bar Brahma, avista-se neste ângulo, posicionada muito próxima às grades de proteção da esplanada do bar, a estátua do compositor e ator de rádio João Rubinato, o Adoniran Barbosa, falecido em 1982. A figura que aparenta possuir não mais que 1,70 metros de altura foi instalada do lado direito de um poste cenográfico aparentemente

estruturado em metal que exibe duas placas toponímicas com os nomes das duas avenidas do cruzamento e, mais discretamente, no canto inferior direito, o logotipo do Bar Brahma. Do outro lado da estátua está a placa do projeto Memória Paulistana[82] que referencia a música *Sampa* como hino popular da cidade, o qual tornou célebre aquela esquina, posicionada sobre outra placa que referencia a inauguração do projeto Esquina da MPB, realizado no bar a partir do ano de 2008. A estátua retrata Adoniran vestido com um terno acinzentado e uma camisa branca por baixo, chapéu no estilo fedora e gravata borboleta, ambos desalinhados, calçando sapatos bicolor nos pés. A boca da estátua está entreaberta e a face tem expressão alegre, sugerindo que a figura está cantando ou brincando. Sua mão esquerda segura nos dedos uma pequena caixa retangular no tamanho e formato de uma caixinha de fósforos, a qual é tocada pelos dedos da mão direita, sugerindo o gesto do batuque com o uso deste objeto – forma característica pela qual Adoniran apresentava os sambas que havia composto. Com um olhar curioso na direção da caixinha está a estátua de um cãozinho branco com as orelhas pretas empinadas, que veste uma coleira peitoral de cor escura e apoia suas patas dianteiras sobre a barra do blazer de Adoniran, mantendo o corpo erguido sobre as duas patas traseiras que permanecem no chão. O animal seria uma referência a Peteleco, cão de estimação do compositor a quem foi creditada autoria de algumas de suas músicas e sua principal companhia durante passeios noturnos pela região, na época em que morou na Rua Aurora, localizada há cerca de dois quarteirões do cruzamento onde se encontra a estátua.

[82] O projeto é uma iniciativa do Departamento do Patrimônio Histórico da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo e consiste em um inventário de narrativas que constituem referências culturais da cidade e de seus habitantes, elencadas e elaboradas com a participação da população, por meio de um edital público. As referências culturais indicadas pelos proponentes são resumidas por um verbete que fica disposto em uma placa redonda metálica esmaltada, de fundo azul e letras brancas em relevo, com 35cm de diâmetro, que é fixada em um local da cidade, de forma georreferenciada na plataforma GeoSampa (Contier et al., 2020). Atualmente, mais de 400 pontos foram mapeados pela iniciativa, mas, embora todos constem referenciados na GeoSampa, apenas uma pequena parte avançou até a etapa do emplacamento.



Figuras 76 e 77

A estátua de Adoniran Barbosa quase encosta nas grades de proteção da esplanada do Bar Brahma, aproximando-a dos clientes que desfrutam da convivência no espaço privado do bar e tornando quase inevitável a visibilidade do espaço em qualquer registro fotográfico que se faça da escultura. Ao seu lado esquerdo está o poste cenográfico instalado pelo estabelecimento, que é uma referência à famosa esquina, e ao lado direito está a placa azul do projeto Memória Paulistana posicionada acima da placa cinza que demarca o lançamento de um projeto musical promovido pelo bar em 2008. A temática musical é reiterada em todos os elementos da composição parcialmente planejada e os elementos derivados da iniciativa pública se misturam com os elementos encomendados pela iniciativa privada do Bar Brahma.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.



Figuras 78 e 79

Na paisagem do cruzamento, a estátua de Adoniran e Peteleco se mantém quase oculta sob os toldos do Bar Brahma e atrás da fila de pessoas que aguardam a entrada no estabelecimento. Acima das instalações do bar está o edifício de 14 andares totalmente vazio de propriedade da empresa de uma família de origem italiana que acumula imóveis no estado de São Paulo, a Savoy Imobiliária e Construtora Ltda.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.



Figura 80

O olhar da estátua está voltado para outro ângulo da esquina, onde se encontra outra das estátuas instaladas no âmbito da reforma promovida pela prefeitura. Ao fundo, é dado a ver um mural de autoria do artista Fábio Gonçalves feito na empena cega de um antigo edifício de escritórios da área, o qual também esteve vazio por um período e mais recentemente passou por um processo de retrofit e atualmente abriga apartamentos do tipo studio para locação no valor de mercado, ou seja, para pessoas com algum poder aquisitivo. O mural apresenta cores vibrantes e a figura de duas meninas ou mulheres negras com plantas do tipo Espada-de-são-jorge nas mãos

durante o ato de pular uma vassoura, reiterando simbologias associadas à prosperidade e proteção no universo das culturas africanas e suas diásporas.
O homem vestido de preto que aparece mais próximo da estátua na imagem faz parte da equipe de segurança privada contratada pelo bar. Logo a sua frente vemos o poste no estilo antigo instalado também no âmbito da reforma da prefeitura, exibindo mais uma vez o nome das duas avenidas em placas toponímicas adornadas.
Foto: Micaela Altamirano, 2023.

Na esquina para onde está voltado o olhar da estátua de Adoniran, se encontra outra escultura que compõe o conjunto instalado a partir do projeto de requalificação, a que retrata um menino engraxate. A estátua resgata a memória de um trabalho informal muito comum entre crianças e adolescentes principalmente negros e de famílias migrantes do interior do estado de São Paulo, que circulavam pelo Centro, especialmente na Avenida São João no trecho próximo ao Vale do Anhangabaú, entre as décadas de 1940 e 1960 (Santos, 2013, 2015). Entretanto, o retrato do engraxate que ocupa o cruzamento objeto de nossa análise não convoca os traços da negritude destes jovens trabalhadores que circulavam pelas ruas vestindo, em sua maioria, ternos puídos inadequados ao seu tamanho e exibindo seus pés descalços (cf. Santos, 2015, p. 42). Ao contrário, a escultura apresenta um menino de cabelos lisos que recaem sobre sua cabeça até a ponta das orelhas; seu rosto é composto por um nariz reto de ponta mais angular, lábios afinados, olhos pequenos, queixo reto e demais traços fenotípicos condizentes com os de um menino branco; veste uma camisa verde com colarinho clássico, botões fechados na frente, bolsos frontais dos dois lados do tronco e mangas longas arregaçadas até a metade do antebraço; na parte de baixo do corpo, uma calça de cor bege, tecido bastante maleável – visível pelas diversas dobras que apresenta – e erguida na altura das canelas; nos pés, uma botinha marrom de cadarço, surrada porém íntegra.

A face do pequeno engraxate está voltada para o pedaço de pano que segura entre as duas mãos, numa forma semelhante ao gesto de lustrar o sapato que virá ocupar o suporte revestido com uma materialidade que produz o efeito visual da madeira, o qual reproduz as estruturas no formato dos solados, improvisadas para apoiar os pés dos clientes durante o exercício do ofício. O suporte é uma das partes da caixa de materialidade semelhante à madeira sobre a qual o rapaz está sentado, objeto que servia para armazenar os materiais a serem utilizados para a execução do serviço. Embora a postura que engraxate de bronze se apresenta possa atuar como um convite aos transeuntes da esquina a encaixarem seus pés no suporte e registrar uma foto – seguindo a tendência dos locais instagramáveis –, ela distancia a figura do pequeno trabalhador do universo da vivência desses garotos nas ruas de São

Paulo, onde circulavam não só “dispostos a engraxar o sapato de qualquer malandro, trabalhador ou grã-fino por uma quantia não muito alta de cruzeiros” mas também onde “costumavam batucar em roda e compor sambas que narravam o dia a dia desta cidade” (Santos, 2013, p. 1). A posição da estátua é de um garoto que serve à sociedade e não de uma personagem que, se outrora fora visto pela sociedade como “desocupado” e “vadio”, sendo inclusive mais um alvo de repressões policiais (Santos, 2013, 2015), poderia ser agora homenageada como protagonista das práticas que contribuíram fundamentalmente para a formação de uma geração de sambistas paulistas e para a consolidação do samba em São Paulo (Santos, 2015).



Figuras 81 e 82

A figura curvada de cabelos lisos ocupa um dos ângulos do cruzamento entre as avenidas Ipiranga e São João. Diferente da estátua de Adoniran Barbosa, o engraxate está posicionado distante do estabelecimento que ocupa o imóvel da esquina, um bar e restaurante popular, sem um apelo turístico especial, frequentado possivelmente por trabalhadores e moradores da área. Na esquina oposta é possível avistar um edifício que integra o conjunto de 293 edificações tombadas/classificadas por seu valor histórico, social e urbanístico na região do Anhangabaú, em frente ao mural artístico feito em 2021.

Fotos: Micaela Altamirano, 2023.



Figuras 83 e 84

O pequeno engraxate posicionado próximo ao ângulo da esquina, em contraste com a verticalidade das edificações ao redor e com o excesso de informações visuais advindas da sinalização urbana. No piso das vias, além do branco marcante das faixas de pedestres, é exibida a sinalização de faixas amarelas que indica aos condutores a área da pista onde não devem parar os veículos para que não seja prejudicada a circulação. Ainda do lado direito da estátua, vemos mais um dos postes em estilo antigo instalado recentemente pela prefeitura, quase encoberto pelas demais placas e informações visuais presentes na paisagem do alto da esquina.
Fotos: Micaela Altamirano, 2023.

Na localidade que intentava ser destacada por sua "musicalidade"[83] no projeto da prefeitura, a figura de Adoniran Barbosa – que definia sua própria atuação como a de um "osservatore dos tipos de rua" e foi considerado "a voz de São Paulo" (Matos, 2001) – é dada a ver numa posição obliterada pela estrutura privada do Bar Brahma, servindo mais como ponto de atração para despertar o interesse do público em adentrar no estabelecimento comercial, do que como elemento que atua na construção de sentidos do espaço público do cruzamento. Do mesmo modo, a figura do engraxate, que poderia compor a paisagem reiterando a tal musicalidade, surge como um personagem servil e alheio à memória vivida do lugar. Além disso, é relevante assinalar que Adoniran foi um compositor que, embora filho de imigrantes italianos, integrava as camadas mais pobres da sociedade paulistana e exerceu diversas atividades não qualificadas ao longo da vida, ao mesmo tempo que se tornou um cantor-ambulante com "uma sintonia cada vez maior com o cotidiano da cidade, seus personagens, a linguagem, a maneira de

[83] Termo empregado pela arquiteta Regina Monteiro, Superintendente de Projetos Estratégicos da SP Urbanismo, durante entrevista sobre o projeto Esquina Histórica (Freitas & Andrade, 2022).

falar, os dramas que envolviam a população pobre dos cortiços e favelas" e autor de composições que "se caracterizaram pela síntese de sotaques, entonações peculiares das múltiplas migrações que povoaram e repovoaram a cidade de São Paulo" (Matos, 2001, p. 53). Sendo assim, na relação com a figura do garoto que engraxa sapatos – considerando que essa era uma atividade também exercida principalmente por garotos pobres que procuravam formas de contribuir na renda familiar (Santos, 2015) –, seria construída uma isotopia da memória popular ali na esquina da Ipiranga com a São João, além de presentificado um modelo específico de interação com o espaço, o qual está reiterado nas práticas das ocupações de moradia e da residência baseada no modelo de aluguel social que é o Palacete dos Artistas. Porém, o modo de presença destas duas figuras – orientado para o consumo e não para a fruição – as distancia deste universo popular e das formas mais espontâneas de interação, algo que ocorre também com as estátuas que compõem as outras duas esquinas, conforme veremos adiante.

Quem é o homem de testa franzida e sobrancelhas apertadas, com um lagarto a subir pelo seu tronco, sentado no banco próximo a um dos ângulos da famosa esquina? Essa deve ser a pergunta que muitas pessoas se fazem ao transitar por ali, dado que a imagem do compositor Paulo Vanzolini (1924-2013) é bem menos difundida que a de Adoniran Barbosa, assim como a informação de que ele fora uns dos zoólogos mais respeitados pela comunidade científica internacional e responsável pela organização de uma das maiores coleções de répteis do mundo (Monção, 2015) – informação essa que tampouco consta em qualquer placa ou recurso de comunicação ao redor da estátua. O banco marrom reconstrói a imagem daqueles feitos com ripas de madeira comumente encontrados em praças públicas e sobre ele está sentada a estátua de um senhor com parte da cabeça calva e bigode volumoso; que veste um traje casual composto por uma camisa azul com as pontas do colarinho mais abertas e bolsos frontais com botões; calça que, pelo aspecto das dobras, aparenta ser de alfaiataria; e calçados no estilo mocassim de tecido. A postura e expressão do olhar da escultura fazem jus ao estilo de Vanzolini compor suas canções, a partir de uma observação atenta das vivências da cidade de São Paulo entre as décadas de 1940 e 1960, principalmente aquelas protagonizadas pela população migrante e por grupos que sofreram com processos de marginalização social. Entretanto, carente de outros elementos que possam atuar na produção do sentido da estátua de modo a convocar a memória do compositor e cientista, torna-se aquele o simples retrato de um senhor que observa as cenas que se desenvolvem no cotidiano da esquina da cidade contemporânea, carregando em seu tronco um peculiar animal.

O andar térreo do imóvel que também ocupa este ângulo da esquina abriga uma farmácia que ostenta em sua vitrine elementos da chamada arquitetura antipobre[84], na forma de lanças de ferro que ameaçam qualquer pessoa que se aproxime ou tente se acomodar próximo das vidraças. Se o modo de presença da estátua eventualmente convida a uma interação corpo-a-corpo na relação com a pessoa transeunte, que pode tocá-la ou se sentar ao seu lado, a visualidade do espaço que emoldura a obra impõe de maneira autoritária e agressiva uma ordenação programada para o lugar, induzindo a uma forma contrastante de vivenciá-lo. As lanças de ferro atuam como um alerta de que nem todas as pessoas estão convidadas a se relacionar livremente com aquele espaço e, ao mesmo tempo, ressemantizam a presença do banco, tornando-o um elemento estranho às narrativas do local e, consequentemente, um objeto de contemplação mais do que um convite à interação. Enquanto o banco se mantém vazio e ocupando uma posição evidenciada na paisagem da esquina, pessoas em situação de rua se espalham pelo chão das calçadas e pessoas trabalhadoras se aglomeram na entrada dos prédios comerciais e dos bares e restaurantes.

[84] A arquitetura antipobre se caracteriza por intervenções hostis que visam impedir a estadia, descanso ou passagem de pessoas em situação de rua nos espaços públicos. São exemplos: pedras pontiagudas, cacos de vidro, grades e espetos de ferro. Em São Paulo, o padre Júlio Lancellotti, coordenador da Pastoral do Povo de Rua da Arquidiocese de São Paulo, é a principal figura que atua na denúncia contra esse tipo de intervenção como casos de aporofobia, que é a aversão, medo e desprezo pelos pobres (cf. Vicenzo, 2022; Santos, 2022).



Figura 85

A estátua de Paulo Vanzolini na esquina do cruzamento das avenidas Ipiranga e São João, próxima à área da bifurcação com a Rua Conselheiro Nébias. Na imagem é possível visualizar as lanças de ferro que cercam a vidraça da vitrine da farmácia que ocupa o imóvel posicionado atrás da estátua. O banco se mantém vazio enquanto pessoas em situação de rua dormem no chão da calçada e transeuntes seguem seus percursos cotidianos.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.



Figura 86

Na paisagem ao redor da estátua, uma presença se destaca: a enorme construção vertical de 21 andares e fachada lateral de cor amarelada que está vazia e fechada desde sua construção não concluída na década de 1970. O edifício estava sendo construído para abrigar um hotel, mas com a morte de seu proprietário a família nunca entrou num acordo sobre a destinação do imóvel. Em 2014 foi ocupado por cerca de 200 famílias do movimento Frente

de Luta por Moradia (FLM), mas foram retiradas após a família proprietária entrar com um pedido de reintegração de posse. Desde então, segue vazio, apenas com o térreo ocupado por um estacionamento rotativo.

A presença da edificação como uma massa retangular de concreto impõe a ordenação programada das linhas retas e da densa materialidade. Sua vacância desde a década de 1970 atesta o poder de destinadores privados nas escolhas que interferem de modo ostensivo na produção de sentidos do espaço público em São Paulo.

Na imagem vemos mais um dos postes de estilo antigo que passaram a ocupar a esquina desde a reforma promovida pela prefeitura, em meio aos tantos outros elementos visuais que compõem a heterogênea paisagem.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.



Figura 87

A verticalidade da área se impõe sobre a solitária estátua de Vanzolini na esquina das avenidas Ipiranga e São João.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

Chegando ao último ângulo do cruzamento objeto de nossa análise, encontramos a estátua de rosto ocultado sob o pano esculpido de uma câmera-laboratório, a qual convoca a memória dos chamados Fotógrafos de Jardim, fotógrafos ambulantes ou, mais comumente, Fotógrafos Lambe-lambe. Eram personagens de origem predominantemente migrante ou imigrante que circulavam principalmente entre as praças da cidade de São Paulo durante as décadas de 1920 e 1960, quando se tornaram mais escassos até começarem a desaparecer definitivamente na década de 1980 (Xavier, 2022). A protagonista da escultura é a câmera fotográfica, com sua lente apontada na direção do encontro das avenidas, enquanto o fotógrafo, com a cabeça e ombros invisíveis sob a parte da obra que simula um pano preto, segura o tripé da ferramenta com as mãos de pulsos e dedos finos. O cromatismo de tom dourado acentuado está presente nas mãos da estátua, no tripé e na lente da câmera, surgindo em contraste com os tons escuros do traje do fotógrafo, do pano e da caixa da câmera-laboratório, convocando, assim, o olhar da pessoa transeunte a um percurso ascendente da base do instrumento até o centro da lente. A lente da câmera atua como elemento central da composição, como um olhar anônimo focado em quem a observa, podendo causar constrangimento ou o desejo de ensaiar uma pose para o registro imaginado. Ao mesmo tempo, o dispositivo se posiciona como um olhar permanentemente atento ao cotidiano do cruzamento, pronto para registrar os movimentos mais emblemáticos de quem por ali circula, e até mesmo a interação entre as pessoas e a estátua engraxate ou a estátua Adoniran Barbosa e Peteleco. O fotógrafo Lambe-lambe é a única das quatro estátuas que conta com uma pequena área de vegetação próxima a ela, elemento que pode atuar como referência à atmosfera das praças onde esses personagens se distribuíam na época em que a prática era disseminada nas áreas públicas de São Paulo.



Figura 88

A estátua do fotógrafo Lambe-Lambe ocupa o último ângulo analisado da esquina Ipiranga x São João. Na paisagem ao fundo vemos a persistente verticalidade, brevemente aliviada pela presença de elementos de paisagismo ao lado da escultura. A empena cega visível na mesma calçada onde está a estátua é o edifício do antigo Hotel Columbia Palace, construído na década de 1920 com seis andares, o qual permaneceu abandonado por cerca de 27 anos até ser ocupado pelas famílias do MSTRU – Movimento Sem Teto pela Reforma Urbana, vinculado à FLM - Frente de Luta por Moradia, que mantêm ali a Ocupação São João 588 com cerca de 80 famílias.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.



Figura 89

No lado oposto à esquina onde está posicionada a estátua do fotógrafo Lambe-lambe avista-se a continuidade das linhas retas e construções verticais. O edifício branco logo acima da estátua foi construído em 1948, possui 14 andares e permaneceu vazio por cerca de 15 anos até passar a abrigar a Ocupação Ipiranga 879 em 2012, com

cerca de 100 famílias, organizada pelo MMCR - Movimento de Moradia Central e Regional, também vinculado à FLM. O edifício ao lado, de terraços arredondados, hoje denominado "Vanguard Ipiranga", permaneceu abandonado por pelo menos dez anos até ser ocupado em 2010 por famílias da FLM que permaneceram lá por 51 dias até que se executasse um pedido de reintegração de posse – atualmente seus apartamentos são vendidos e alugados a preços de mercado.
Foto: Micaela Altamirano, 2023.

É possível perceber que um aspecto se reitera na proposta das quatro esculturas que vêm a ocupar a famosa esquina a partir do projeto da prefeitura de São Paulo: seu modo de presença no espaço público articula um regime de manipulação (Landowski, 2014). Na gramática narrativa, a manipulação é entendida como *fazer fazer*, ou seja, leva o sujeito "manipulado" a agir em conformidade com o que o destinador "manipulador" deseja. Cada uma das estátuas convida, em alguma medida, as pessoas transeuntes a um tipo de interação que, entretanto, espera-se que ocorra dentro de um certo *script* – uma foto com Adoniran Barbosa sob os toldos do Bar Brahma, ou com um dos pés encaixados no suporte da caixa do engraxate, ou no banco de praça na companhia de Paulo Vanzolini ou, ainda, pousando para a câmera-laboratório do fotógrafo Lambe-lambe. É assim que elas articulam um espaço-rede (Landowski, 2015), aquele que ignora as distâncias e a espessura do mundo, pois o que vemos ali são estátuas que poderiam ocupar qualquer lugar nos arredores[85], já que as personagens retratadas, embora tenham uma relação memorial com a região central, não participam de qualquer narrativa daquela esquina em particular e tampouco suas presenças foram ali instaladas de modo a dialogar com os sentidos já existentes no local, construídos pelas pessoas que o vivem cotidianamente das mais diversas formas. Sendo assim, o que vemos é uma intervenção pública realizada a partir de decisões norteadas pela imagem de um local fantasiado e não na realidade do local vivido. No projeto da prefeitura, o local fantasiado "maquia" a paisagem para atrair turistas que interajam dentro do *script* com as estátuas e, assim, sejam estimulados a fazerem mais fotos do local. Porém, a proposta ignora que os milhares de visitantes que procuraram a famosa esquina desde que a música *Sampa* foi lançada, são atraídos justamente pelo local vivido – com todas as suas contradições – e traduzido na letra de Caetano. Ignora que a realidade grita muito mais alto do que a fantasia naquela esquina.

Sendo assim, ainda que as figuras retratadas nas estátuas convoquem a memória de personagens populares que de fato marcaram a história da região central da cidade, sua instalação na

[85] É relevante sinalizar a existência de outras esculturas públicas em São Paulo que já prestam homenagem aos personagens escolhidos para ocupar o cruzamento entre avenidas Ipiranga e São João: a escultura Adoniran Barbosa de autoria de Luis Morrone que ocupa o espaço da praça Dom Orione, no bairro central da Bela Vista desde 1983; e a escultura "Contando a féria" ou "O engraxate e o jornaleiro", de autoria de Ricardo Cipicchia, que ocupa a praça João Mendes, no bairro central da Sé desde 1950.

paisagem urbana atual visa o público que se deseja atrair para o local, que é aquele que adere aos valores atualizados na interação pré-programada, e não necessariamente pessoas disponíveis a se relacionar com a diversidade de sentidos produzidos a partir do que ali já existe. Vemos, portanto, mais uma iniciativa do poder público que, ainda nos tempos atuais, é orientada para a manutenção de políticas que projetam uma imagem de cidade desconectada de sua verdade e que tentam manipular o que ganha visibilidade e o que deve ser ocultado. Um projeto que se mostra alheio a todas as complexidades apontadas na canção de Caetano Veloso, composta em 1978, quando todos aqueles enormes edifícios já integravam a paisagem da esquina, se impondo sobre a pequena escala da altura humana e tentando abafar ou eliminar os modos de vida das camadas populares, conforme narrou o próprio Adoniran Barbosa na canção *Saudosa Maloca*, de 1955:

> Se o sinhô não tá lembrado/ dá licença de contá/
>
> que aqui onde agora está/ esse edifiço arto,
>
> era uma casa véia/ um palacete assobradado.
>
> Foi aqui seu moço,/ que eu Mato Grosso e Joca
>
> construímos nossa maloca,/ mas um dia nós nem pode se alembrá
>
> veio os home co'ás ferramenta/ o dono mandô derrubá...



Figura 90

A estátua do fotógrafo Lambe-lambe em meio à verticalidade e às dezenas de elementos visuais que compõem a área, especialmente aqueles que integram a sinalização urbana.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

As quatro figuras solitárias nos ângulos do cruzamento entre as avenidas Ipiranga e São João não convocam uma memória autêntica do cenário de outrora, quando a vida boêmia e o trabalho informal eram modos de vida especialmente protagonizados por grupos e indivíduos socialmente marginalizados, uma vez que esse aspecto surge simplificado, romantizado e tornado produto no retrato apresentado por meio das esculturas. Ao mesmo tempo, sua instalação tenta ocultar a realidade de uma área em que a presença popular segue predominante, afirmando seu lugar apesar das sistemáticas tentativas de exclusão de que é alvo. Uma presença que regressou nos tempos recentes, por meio da ocupação dos edifícios altos (dos "edifiço arto", como narrou Adoniran) que foram abandonados por aqueles grupos que comandaram a destruição das malocas para sua construção. São esses edifícios que abrigam atualmente as ocupações de moradia, as quais, embora sejam uma marca na identidade da esquina nas últimas décadas, reiterando seu caráter popular, são identificadas como *os outros* sob a perspectiva do *nós* dominante que é atualizado nas estátuas.



Figura 91

Fachada da Ocupação São João 588, onde o valor do fazer junto surge traduzido na configuração plástica e rítmica de seu enunciado, com diferentes cromatismos, formas de intervenções visuais, usos dos espaços que propiciam a interação dentro-fora. Na calçada vemos pessoas reunidas para a realização de uma das atividades que compõem a programação do seu Centro Comunitário e Cultural. A presença da Ocupação articula um não-contínuo na paisagem das avenidas do famoso cruzamento.

Foto: Micaela Altamirano, 2023.

Assim, as quatro figuras não constroem uma relação com as populações que habitam aquela esquina no presente, mas, ao contrário, se mantêm segregadas das práticas que compõem as narrativas da área, como as ações protagonizadas pelos residentes das ocupações. Enquanto a lente da câmera da estátua do fotógrafo Lambe-lambe aponta para o movimento dos veículos que vêm-e-vão nas avenidas, ela dá as costas para os grupos que ressemantizam os edifícios abandonados e a ordem programada da verticalidade, bem como figurativizam nas suas fachadas práticas coletivas que conferem vida aos locais esvaziados. Ali os movimentos de moradia organizam atividades inerentes não só à vivência em comunidade, mas propõem momentos de sociabilidade e criação, como encontros coletivos e ações culturais. Um dos exemplos emblemáticos é a Ocupação São João 588, onde foi criado um Centro Comunitário e Cultural por iniciativa das pessoas moradoras dessa e de outras ocupações do entorno e de pessoas ativistas (Mühle, 2020), com uma programação de aulas de diferentes linguagens artísticas, festas e eventos, assembleias e formas diversas de confraternização e sociabilidade[86]. Outro exemplo é a Ocupação Ipiranga 879, que organiza ações comunitárias acerca da gestão e zelo do edifício ocupado (Jornalistas Livres, 2017).

As fachadas dos edifícios ocupados pelos movimentos de moradia traduzem e dão a ver esse modo de vida comunitário, onde o valor do fazer junto é figurativizado. Intervenções de pixo, *graffiti*, murais de artistas urbanos, assim como faixas e bandeiras penduradas para fora das janelas, ou cortinas coloridas e roupas visíveis para quem passa em frente aos prédios, enunciam a presença de grupos que se identificam a partir de uma pertença coletiva e que constroem os sentidos do seu viver na interação corpo-a-corpo com o *outro* e com a própria materialidade da cidade, garantindo a manutenção básica e a vitalidade dos patrimônios que ocupam. Grupos que contrapõem a ordem programática do cromatismo de tons claros e da visualidade de linhas retas que predomina na paisagem verticalizada (e vazia), desenvolvendo práticas de política prefigurativa (Paterniani, 2013, 2023), transformando esses locais marcados pela precariedade do abandono em moradias cheias de vida, que não atendam somente ao sentido prático do habitar, mas que construam conjuntamente um novo sentido para aquela área da cidade, a partir da partilha de ritmos, emoções, entrelaçamentos que instalam ali um não-contínuo (Landowski, 2015). Com a instauração de práticas como as desenvolvidas nas ocupações de moradia, o espaço-tecido da esquina das avenidas Ipiranga e São João se desloca para além do espaço-rede

[86] As atividades realizadas na Ocupação São João 588 podem ser acompanhadas no perfil da rede social Instagram https://www.instagram.com/ocupacaosaojoao.

articulado na presença das estátuas e ganha contornos do espaço-voluta, marcado pelo movimento e pela pregnância estésica (Landowski, 2015).

Mas, ainda que a não-continuidade proposta pelas ocupações dos movimentos de moradia instaure ali uma "zona crítica carregada de um excedente de valor" (Landowski, 2015, p. 21) que propicia a construção de novos sentidos, esse espaço-voluta não passa ileso à percepção dos que ali desejam a ordem programática do espaço-tecido ou, no máximo, a não-descontinuidade do espaço-rede. Os conflitos decorrentes de processos de reintegração de posse são recorrentes na história da região central e, conforme apontam Martins et al. (2023)

> A explosão dos lançamentos imobiliários na área central de São Paulo tem intensificado processos de expulsão e conflitos em torno da moradia de locatários e moradores de ocupações. As formas populares não proprietárias de morar estão ameaçadas tanto por projetos e políticas públicas de "revitalização" e "requalificação", que não incorporam estes moradores, quanto pela ação da polícia, que tem atuado mais intensamente coibindo novas ocupações, mas também sistematicamente invadindo as existentes, inclusive aquelas já comprometidas com projetos de regularização e reabilitação, agravando a situação de insegurança habitacional. (para. 1, aspas dos autores)

Sendo assim, o último local que constitui o *corpus* São Paulo de nossa investigação reitera características das dinâmicas observadas nos demais locais analisados, de uma cidade que articula ações hostis à presença popular e suas práticas de vida na região central – mesmo quando se quer fazer crer o contrário –, ao mesmo tempo que age coibindo violentamente essa presença ou submetendo-a aos programas que se deseja preservar em função de uma determinada ordem, um determinado gosto e determinados modos de vida, ligados aos grupos dominantes. No caso da esquina Ipiranga x São João, o conjunto das figuras ali instaladas opera certas narrativas e instaura determinada rítmica que orientam os modos de interação no espaço. Embora essas narrativas estejam ligadas a uma memória que de fato existiu e que transita entre temas como o cotidiano popular e a poetização da vida comum, o modo de presença de figuras que as presentificam explicita a alienação em relação a realidade social e cultural ali existente, tanto no presente quanto no passado, e em relação às coerções exercidas por um espaço verticalizado, de grandes volumes de concreto e linhas retas, com excessiva sinalização urbana, com dispositivos antipobre instalados e sistema de segurança privada acionados. Ao mesmo tempo que as esculturas apresentam a premissa de estimular a interação por parte de pessoas que aderem a um determinado sistema de valores, elas reforçam a ideia de que as interações que ali já ocorrem e são dadas a ver pelos habitantes e frequentadores constantes da área, não podem compor as narrativas

poéticas do lugar e integrar seu patrimônio e sua visibilidade turística. Não há diálogo entre o projeto de requalificação fantasiado e a vitalidade cultural que existente na famosa esquina em sua totalidade. Deste modo, a presença das esculturas articula ali a segregação (Landowski, 2015) no modo de tratamento da relação nós/outros, renunciando à possibilidade de que uma intervenção urbana conduzida no presente pelo poder público possa surgir como caminho para a construção de uma cidade que agrega seus habitantes e suas práticas em toda a sua diversidade.

4. Lisboa: sob o tapete do circuito turístico

4.1 Praça Martim Moniz e Rua do Benformoso: a manutenção da muralha

O local pelo qual adentramos o *corpus* Lisboa e seu entorno foram objeto de estudo de diversos trabalhos nas últimas décadas, estando fora de nosso escopo situá-los exaustivamente. A área da Praça Martim Moniz está inserida na zona da baixa Mouraria, bairro que até a virada do século XX para o XXI era visto como "sujo e mal afamado" e associado à "pobreza, miséria e degradação" (Menezes, 2012, p. 80), mas que a partir da década de 2010 passou a contar com um novo revestimento de sentido no discurso público e ser evocado como um "caso exemplar de convívio multiétnico na cidade" (Menezes, 2012, p. 81), a partir de uma estratégia simbólica de positivação da imagem do outro, que é transformado em uma espécie de símbolo do lugar Mouraria (Menezes, 2012, p. 83). Desde modo, a área do Martim Moniz ganhou centralidade nos discursos sobre o valor da diversidade e o "cosmopolitismo" na Lisboa contemporânea, tendo se convertido em um território que se enquadra na estratégia de cultura como ativo e onde a interculturalidade torna-se comercializável e passa a ser integrada nos fluxos globais de imagens, dando a ver o bairro cultural estruturado na diversidade (Oliveira, 2020, p. 432).

Considerando os fatos explicitados nessa introdução, não é surpreendente que a região da baixa Mouraria viesse a reunir os critérios que a fariam integrar nosso *corpus*. Entretanto, cientes das profundas complexidades implicadas nas dinâmicas da área, é relevante assinalar que procuraremos apresentar uma perspectiva pouco explorada, mas sujeita às limitações de um estudo que não é inteiramente dedicado ao território da Mouraria ou, mais especificamente, à área do Martim Moniz. Assim como a escolha de todos os outros locais analisados na presente investigação, a seleção da praça e seus arredores partiu da experiência do caminhar pela cidade com todos os sentidos disponíveis para captar as diferenças pertinentes, aquelas semioticamente apreensíveis no todo do espaço urbano. Foi durante esse percurso investigativo que o Martim Moniz capturou nossos sentidos, pelo modo como nos insere

em um território onde os habitantes fenotipicamente diversos em relação ao padrão europeu são uma maioria evidente e onde o espaço urbano figurativiza modos de vida regidos pelo *fazer junto*, ao mesmo tempo que dá a ver cisões que organizam posições de alteridade a determinados grupos, conforme veremos adiante.

O discurso sobre a interculturalidade e a multiculturalidade como marcas positivas da Mouraria coincide com o momento que o turismo ganhou papel central em Lisboa, dentro de um quadro político e econômico neoliberal, e abriu novos mercados para investidores imobiliários (Estevens et al., 2022). Assim, com o crescimento dos hotéis, do Alojamento Local (AL) e da habitação de luxo ou médio-luxo – como resultados da intervenção ativa do Estado e Autarquia (Estevens et al., 2022) –, o bairro inserido em uma das freguesias centrais que mais perdeu habitantes na última década passou a contar com uma alta frequência de moradores temporários, como turistas, estudantes e os chamados nômades digitais, vindos principalmente dos países do norte global. A possibilidade da experiência multicultural surge como mais um fator de atração para a presença desses grupos na zona, presença essa que foi observada com frequência durante o desenvolvimento deste estudo.

Mouraria é o nome que convoca a memória da participação do povo mouro na história de Lisboa, já que identifica a área onde essa população residiu semienclausurada após a reconquista cristã da cidade, em 1147. O povo islâmico originário do norte africano ocupava um "espaço segregado para os mouros vencidos" com limites e fronteiras que, à época, eram precisos e reconhecíveis (Menezes, 2012, p. 72). Mesmo após a construção da Cerca Fernandina, em 1375, atravessando toda a área da Mouraria, o povo islâmico permaneceu na zona, a qual assumiu uma função comercial (Correia, 2017, p. 59), estabelecendo ali um convívio profissional entre cristãos e muçulmanos (Pellitero & Batista, 2017), o que levou ao crescimento das interações entre essas duas populações. Nessa época, a paisagem do bairro se configurava na relação com a religião e a cultura islâmicas, exibindo edifícios públicos e religiosos construídos pelos muçulmanos, que, entretanto, foram "desmantelados" entre os séculos XVI e XVII, quando a região se integrou espacial e socialmente na cidade e no culto cristão, de modo que ali ergueram-se palácios, igrejas e conventos (Pellitero & Batista, 2017; Correia, 2017), ressemantizando a paisagem a partir do poderio do cristianismo.

A reafirmação do domínio cristão surge também na denominação da praça e na estação de metrô homônima que ocupa seus arredores. Martim Moniz é o personagem que protagoniza a lenda do homem que sacrificou a própria vida ao se colocar de corpo inteiro entre um portão das muralhas que cercavam Lisboa durante o domínio muçulmano, para que os cristãos, comandados por D. Afonso

Henriques, pudessem adentrar a fortaleza e conquistar a cidade. Embora a história não conte com qualquer indício de ter sido verídica, conforme aponta o historiador Ricardo Raimundo (Cipriano, 2016), ela figura acrescida de diversos detalhes na placa que compõe o conjunto de estruturas de uma espécie de monumento que ocupa a extremidade sul da praça Martim Moniz – a porta de entrada para quem chega da zona do Rossio – desde a inauguração de sua configuração atual, em 1997.



Figura 92

A placa que refere a lenda de Martim Moniz exibe o seguinte texto: "Fidalgo e capitão do exército de Alfonso Henriques, autor de feitos notáveis na Batalha de Ourique, teve ação preponderante na conquista de Lisboa em

1147. Segundo a lenda, ter-se-á atravessado numa das portar e com a ajuda do machado, terá permitido aos companheiros a entrada no castelo. Trespassado pelas lanças mouriscas, morreu por Lisboa cristã", referindo assim, os feitos do suposto herói e reafirmando o domínio dos ideais cristãos como constituintes da identidade de Lisboa. A narrativa é dada a ver na estrutura que ocupa a área sul ou a entrada da praça que reitera em sua denominação a evocação do personagem.
Foto: Micaela Altamirano, 2022.

A placa está posicionada no canto inferior direito dos dois lados de uma estrutura retangular composta por dois blocos maiores feitos de um tipo de pedra de tom claro, unidos na parte de baixo por um bloco menor de uma pedra de cor escura e na parte de cima por uma faixa de ferro cravada com rebites, os quais remetem à temática medieval; a estrutura está assentada sobre um espelho d'água e configura a base de três mastros de bandeiras que se encontravam vazios durante todo o período de nossos estudos de campo, apenas com pombos frequentemente ocupando seus topos para repousar. Uma porção do espelho d'água separa as duas laterais da estrutura de duas colunetas formadas por blocos de pedra de cromatismo em tom claro rosado, as quais apresentam altura bem menor que o topo dos mastros e exibem na posição do capitel estruturas cilíndricas de uma materialidade que remete ao ferro, com perfurações que aludem ao formato de um tipo de elmo medieval. Essas colunetas e outras duas idênticas ladeiam duas passarelas de cimento que permitem a passagem pedestre sobre o espelho d'água. Ao lado das duas passarelas, na sequência horizontal do conjunto, estão duas pequenas muralhas, também assentadas sobre o espelho d'água, as quais descreveremos a seguir.

A materialidade das pequenas muralhas é composta da mesma pedra rosada que forma as colunetas, mas pelo modo como estão dispostas e como foram esculpidas, apresentam uma superfície texturizada. Pequenas pedras em formato retangular e cromatismo de tons escuros que variam entre o cinza e o dourado ocupam esparsamente toda a superfície da extensão vertical dos muros. Sua altura equivale aproximadamente à altura de um ser humano médio, de modo que não configura uma barreira visual e, assim, é possível avistar a movimentação do outro lado, porém a visão é recortada pelas estruturas cilíndricas com topo em formato de cone que ocupam toda a extensão horizontal do alto dos muros; essas estruturas apresentam a superfície escurecida e desgastada, tendo adquirido um cromatismo dourado, e seu topo cônico remete ao formato de outro tipo de elmo medieval, como se pequenos soldados estivessem dispostos em pé ao longo dos muros, de ponta a ponta. Sob a perspectiva visual de uma pessoa posicionada na parte sul da praça, o muro do lado direito apresenta três trechos desprovidos da estrutura de pedra, sendo que através de dois deles é possível avistar a parte inferior dos

cilindros, que, entretanto, estão parcialmente cobertos por uma estrutura retangular da mesma materialidade, mas que não encobre totalmente a vista por entre elas. Já o muro do lado esquerdo é exibido com metade da estrutura de pedra recortada, como se parte dele tivesse caído, de modo a dar a ver todo o corpo das formas cilíndricas, parcialmente encobertas pelos retângulos, como soldados medievais e seus escudos de ferro enfileirados lado a lado. Os dois muros apresentam um pequeno trecho onde a pedra se eleva sutilmente acima da altura do restante do conjunto, configurando uma espécie de torre, também encimada por um dos cilindros de ponta cônica.

O conjunto de autoria da arquiteta Daniela Ermano e do arquiteto João Paulo Bessa apresenta visualidade idêntica tanto para quem o observa do lado sul quanto do lado norte da praça, apenas alternado entre esquerda e direita a posição dos muros. Na proposta do projeto original, o conjunto contava com mais uma camada de sentido, já que a participação da água não se limitava ao estático espelho d'água, mas construía uma plástica rítmica diferente da atual, ao jorrar pelos topos cônicos dos cilindros – que outrora exibiam um cromatismo prateado reluzente ao invés do dourado desgastado – escorrendo pelos dois lados de toda a verticalidade dos pequenos muros. Com o movimento das águas encerrado, a dança aquática que acontecia no alto dos cones foi substituída pelos pombos que atualmente ali repousam com frequência. Se no projeto original o ornamento aquático no alto dos muros-muralhas poderia remeter a "românticas plumas ao vento" (Bessa, 2014) que ornamentavam o topo dos elmos dos soldados cilíndricos, a estrutura seca de cromatismo em tom dourado que figura atualmente na praça não se distancia da imagem bélica de um conjunto de munição, como as balas utilizadas em fuzis e metralhadoras.

Além disso, até um tempo atrás, conforme foi possível apurar, os mastros exibiam três bandeiras: ao centro a da República Portuguesa, de um lado a da União Europeia e do outro a da cidade de Lisboa; mas também esse tremular não se faz mais ali presente, convertendo os mastros em três grandes espetos de ferro cravados na centralidade do conjunto. O piso deste trecho da praça conta com uma instalação bidimensional no formato de um semicírculo com uma faixa retangular que sai de seu centro e se aproxima do espelho d'água na altura da base central do conjunto; era na extensão de todo esse desenho que jorrava do chão um "labirinto de águas" (Bessa, 2014), onde agora só resta o piso seco de diferentes cores, tornando inócua a presença da forma que remete a um "machado enorme" (Bessa, 2014) – que faz referência à suposta ferramenta que Martim Moniz utilizou durante seu mítico feito heroico – e reiterando a aridez do espaço vazio que distancia os dois lado do contorno da praça, onde

se encontram alguns poucos locais minimamente adequados para repouso ou socialização de pessoas e grupos.

O conjunto que integra o patrimônio edificado da praça e configura uma espécie de monumento, identifica por meio da placa a lenda do mártir Martim Moniz e a conquista cristã, mas não faz menção à identidade do povo islâmico na história da cidade. O *nós* cristão é construído na centralidade da obra, onde está fixado seu ponto mais alto, nomeadamente os mastros que configuram a única presença predominantemente vertical no conjunto. Entretanto, a plasticidade da construção organiza um modo de presença marcado pela permeabilidade, com um muro-muralha de altura singela através do qual é possível avistar o *outro*, que se movimenta do lado contrário e mesmo por entre as passagens da estrutura; do mesmo modo, essas pequenas pontes-passarelas promovem a conexão, o vai-e-vem, o movimento em fluxo entre partes distintas da praça. O muro recortado e com uma superfície cravada por pequenas pedras de cor diferente da estrutural, produz o sentido de uma cidade que integra várias outras pequenas partes no seu todo e que está em constante construção, erguendo e derrubando cercas – moura, Fernandina ou aquelas não nomeadas –, formando fronteiras difusas e espaços de intercâmbio, transitando continuamente entre o segregar e o integrar territórios. Por outro lado, a estiagem das águas da fonte-muralha acaba por revelar partes da obra que convocam um sentido bélico, e assim recordam que a ameaça violenta também emerge no encontro com o *outro* por entre as fronteiras construídas ou imaginadas.



Figura 93

A obra em forma de muro-muralha que homenageia a lenda de Martim Moniz, através da qual pedestres se movimentam no fluxo de conexão entre a parte central e a parte sul da praça. Sua altura discreta e estrutura permeável contrastam com a arquitetura do edifício ao fundo, o Centro Comercial da Mouraria, construído em 1989, formado por densos blocos retangulares e linhas predominantemente retas, seguindo a perspectiva modernista que emergiu no entorno do largo Martim Moniz na segunda metade do século XX.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 94

Muro do lado esquerdo da obra sob a perspectiva de quem a observa a partir do centro da praça. As pontas cônicas das estruturas cilíndricas surgem como balas estacadas na pedra. Ao fundo, observa-se o contraste com a volumetria do edifício do Hotel Mundial, construído em 1958, porém o cromatismo e o modo de composição das formas constroem uma isotopia no espaço, compondo uma continuidade do sentido de uma muralha permeável, de um todo composto por muitos. A denominação do hotel integra a construção dessa isotopia, de uma unidade composta por muitas partes.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 95

Uma das passarelas que promove o fluxo entre a parte sul e a parte central da praça Martim Moniz, ladeada por colunetas de blocos de pedra com o topo de materialidade que remete ao ferro. Apesar do fluxo da passarela ser contínuo, as pequenas colunas exercem alguma coerção sobre o trajeto e demarcam ali um trânsito tutelado.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 96

Os três mastros cravados na estrutura retangular que ocupa a parte central do conjunto da obra que homenageia a lenda de Martim Moniz. Constituem um elemento de verticalidade na obra e atualmente não exibem bandeiras, tendo seus topos ocupados por pombos que ali repousam.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 97

A muralha-fonte e o piso banhados pelo movimento das águas, quando estava em funcionamento. No alto dos mastros, tremulavam as bandeiras da República Portuguesa, da União Europeia e da Cidade de Lisboa.

Foto: Paul Lansberg

Fonte: Ipsphoto.us (Lansberg, s.d.).



Figura 98

Imagem de satélite tridimensional da Praça Martim Moniz. Na parte inferior da imagem avista-se a parte sul da praça, com a estrutura em formato semicircular ocupando o piso em frente a área central do monumento-muralha. O campo central, que corresponde à maior área da praça, é um grande espaço aberto, com vegetação escassa e estruturas que promovam conforto para descanso ou interação entre as pessoas. No alto da imagem, na parte norte da praça, avista-se a fonte em formato de estrela de oito pontas.

Fonte: Google Maps, 2023.

Após atravessar a fronteira da parte sul da praça, o percurso conduz para uma área central desprovida de bancos, sombras, coberturas ou qualquer componente que convide as pessoas a ali permanecerem. Um campo aberto que reduz o indivíduo a uma escala mínima diante do vasto vazio. Campo de passagem, por onde transitam as pessoas que se deslocam entre os pontos do entorno da praça: turistas procurando o próximo destino, skatistas que o atravessam na velocidade de rotação das pequenas rodas, jovens estudantes ou trabalhadores que rumam para casa ou para um compromisso qualquer, comerciantes que carregam as sacolas de compras entre os comércios grossistas/atacadistas dos centro comerciais da Mouraria e Martim Moniz, crianças que brincam por entre os pequenos arbustos enquanto seus pais as observam de longe ou atravessam o espaço a passos lentos. Embora a

organização dessa área central da praça seja pautada em continuidades, configurando um espaço-tecido, seu enorme e árido campo vazio instaura uma radical descontinuidade, um instante isolado no fluxo de aglomerações do largo Martim Moniz, o que nos leva à hipótese de que estar neste trecho é vivenciar um *espaço-abismo*, regido pelo modelo interacional do *assentimento* (Landowski, 2015). Diferente do vazio que encontramos na área cercada e controlada da Praça Princesa Isabel, em São Paulo, nesta extensão esvaziada e aberta da Praça Martim Moniz "o sujeito consente à incerteza da sorte" e assume "a possibilidade mesma do não sentido" (Landowski, 2015, p. 25), pois diante de tão vasta área livre e despovoada – de pessoas, de vegetação, de estruturas urbanas – a racionalidade do real dá lugar ao contingente e ao arbitrário, tornando-o o espaço de "nosso estar lá, no mundo" (Landowski, 2015, p. 25), do sujeito exposto ao aleatório. Ocupando o centro do largo Martim Moniz, no coração da baixa Mouraria, o núcleo da praça torna-se, portanto, um lugar hostil à permanência e propício apenas a travessias, a fugazes passagens, por quem não quer se ver exposto ao acaso.



Figura 99

A área central da Praça Martim Moniz configura um grande campo de espaços vazios, hostil à permanência e tomado como lugar de passagem.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 100

Ao transpor o campo central da praça, avista-se uma área mais elevada, onde se encontra a fonte em formato de estrela e pessoas a conviver.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Ao final da travessia do campo deserto, chega-se à parte norte da praça, que pode ser também a porta de entrada para quem a acessa a partir do interior do bairro da Mouraria, por meio da Avenida Almirante Reis ou da Rua do Benformoso. Ao adentrar essa área, deparamo-nos com uma grande estrutura que abriga em seu interior um espelho d'água, o qual projeta em seu centro o reflexo de uma forma estrelar de oito pontas. O reflexo reproduz a forma do conjunto das estruturas sobrepostas, de materialidade aparentemente de ferro, suspensas em diferentes níveis sobre o centro do tanque aquático, apoiadas em hastes verticais que se prolongam até seu fundo. Sobre a superfície plana dessas estruturas nada se avista, além dos grupos de pombos e outras aves urbanas que ali repousam. Emergindo do fundo do espelho d'água, enfileiradas de modo a formar um círculo que contorna a forma estrelar do centro do tanque, pequenos tubos cilíndricos com pontas cônicas apontam como mísseis na direção da estrela suspensa. Da ponta dos pequenos mísseis jorram jatos d'água, ou ao menos assim o era no projeto original, já que durante a temporalidade de nossos estudos de campo a fonte nunca foi vista em funcionamento e as plataformas centrais não serviam a outro propósito do que exibir a movimentação das aves que ali aterrissam e dali levantam voo.



Figura 101

Na imagem vemos o reflexo em formato de estrela das plataformas suspensas sobre o centro da fonte-estrela, cercadas pelos cilindros que deveriam expelir a água sobre elas. Nas superfícies vazias das plataformas, repousam aves que reconfiguram a plasticidade e o sentido do conjunto na paisagem da praça.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Tubos cilíndricos mais finos que os primeiros ocupam todo o contorno interno do tanque aquático, seguindo sua forma de oito ângulos retos que configura um octagrama; assim como os anteriormente descritos, esses também não cumprem sua função de jorrar água das pontas. Mas é desse octagrama que se avista os primeiros sinais de vida, ou de pessoas que de fato ocupam o espaço da praça. Pequenos grupos de pessoas reunidas, em sua maioria homens com traços fenotípicos não-europeus ou não-brancos, sentados sobre as bordas do tanque estrelar, separados entre os diferentes ângulos das oito pontas. Alguns conversam entre si, outros se colocam solitários em interação com seus smartfones; parte deles carrega volumosas sacolas e, entre esses, alguns montam pequenas mesas sobre as quais dispõem comidas para comercialização; muitos carregam mochilas nas costas e aparentam ter seguido para ali após, antes ou durante um intervalo do turno de trabalho. Grupos maiores se reúnem ao redor da fonte-estrela, sob as grandes estruturas de ferro – que outrora abrigaram quiosques e que hoje são grandes esqueletos com topo triangular –, alguns dispondo de suas próprias banquetas ou cadeiras e até pequenas mesas. Na área com aspecto de abandono, esses homens se reúnem e ali interagem, socializam, ou apenas repousam e observam o movimento. Também em todo o contorno da praça é possível avistar movimento semelhante. Pessoas sentadas nas muretas dos escassos canteiros de plantas que cercam a praça Martim Moniz e a apartam – em alguma medida – das pistas para circulação de veículos que a circundam integralmente. Homens solitários ou em grupos, mas também mulheres, crianças e algumas famílias repousam recostadas neste contorno, sob a sombra das árvores ali plantadas.





Figuras 102 e 103

Pessoas agrupadas nas bordas da fonte-estrela e sob as estruturas de ferro destinadas à instalação de quiosques.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figuras 104 e 105

Pessoas se reúnem no entorno da área da fonte-estrela, onde comercializam pratos de preparo caseiro, repousam e socializam entre si.

Fotos: Micaela Altamirano, 2022.



Figuras 106 e 107

Nas bordas da área central da praça Martim Moniz avista-se pessoas sentadas, solitárias ou em pequenos grupos ou famílias, enquanto o campo aberto serve ao fluxo das pessoas de passagem.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Os agrupamentos de pessoas avistados regularmente em nosso estudo refletem os dados demográficos de uma área que conta com uma sobrerrepresentação de imigrantes e seus descendentes, parte advindos de cadeias migratórias associadas aos vínculos coloniais passados e parte advindos de países sem uma relação prévia com Portugal, que integram um movimento de migração laboral associada aos fluxos globais contemporâneos a partir do momento que o país passa a integrar a União Europeia. Conforme situa Mapril (2013), desde a segunda metade do século XX a zona do Martim Moniz passou a se consolidar como um enclave comercial – construindo uma isotopia na linha do tempo histórica, de quando o povo mouro e o povo cristão estabeleciam ali uma convivência originada em meio às trocas comerciais – que aos poucos foi se caracterizando mais fortemente pelo comércio grossista e de revenda. Deste modo, logo após o processo de descolonização "muitos comerciantes hindus e muçulmanos, sunitas e ismaelitas, instalaram-se nos principais eixos urbanos desta zona da cidade, dedicando-se ao comércio de brinquedos, bijuterias-quinquilharias, mobiliário e importação-exportação" (Mapril, 2013, local 9555).

Ainda segundo o estudo desenvolvido pelo autor, na altura da construção do Centro Comercial Mouraria (1988) e do Centro Comercial Martim Moniz (1992) e até o final da década de 1990, predominava na condução das lojas a população de portugueses de ascendência indiana oriundos de Moçambique, assim como de cabo-verdianos e guieneenses. Com o passar dos anos, a presença dos luso-indianos começou a reduzir significativamente e a partir de meados dos anos 2000 as presenças mais fortes na área passaram a ser de pessoas oriundas da China, do Bangladesh e do Paquistão, também envolvidas principalmente com as atividades de comércio (Mapril, 2013). Simultaneamente, populações oriundas da África Subsaariana, nomeadamente da Guiné-Bissau, de Angola, do Senegal e da República Democrática do Congo seguiram na ocupação da área (Mapril, 2013), assim como imigrantes provenientes do Nepal e da Índia (Oliveira, 2020). Podemos observar a isotopia que se constrói no local, configurando-o enquanto um lugar do outro, do estrangeiro na cidade, a partir do que argumenta Mapril (2013)

> Estas continuidades sugerem antes que existe uma homologia entre esse lugar físico e um lugar estrutural, uma margem econômica, social e política. Esta margem revela-se não apenas nas imagens ambíguas veiculadas acerca da zona onde estas migrações se encontram, comercial e residencialmente, mas também nas próprias condições no mercado de trabalho e de cidadania. Muitas destas atividades econômicas inserem-se nos setores informais do mercado de trabalho, setores estes que preexistiam a estas migrações e onde vastos segmentos se concentraram, como aliás ocorreu um pouco por toda a Europa meridional. Para além disto, a grande diversidade de estatutos de cidadania conferidos a estas populações – que vão desde a nacionalidade portuguesa até à indocumentação, passando por estatutos

> intermédios de *denizenship* – revelam mais uma vez o seu lugar de "estrangeiros". (local 9678-9679, aspas do autor)

A travessia da praça Martim Moniz evidencia a presença das pessoas que, chegadas em meio aos fluxos migratórios acima mencionados, fizeram de Lisboa sua casa – permanente ou temporária – e encontram no espaço da praça um local convidativo para estar. Seu território está marcado pela presença do outro, que, como observa Menezes (2009), "de alguma forma, e também tendo presente a morfologia exígua de muitas das casas na Mouraria e áreas adjacentes" (p. 316), transforma a praça numa espécie de "quintal". Não à toa, ao seguirmos o percurso no sentido norte, encontramos uma via adjacente que nos insere ainda mais intensamente no universo cultural de algumas dessas populações, nomeadamente a Rua do Benformoso. Uma rua de intenso movimento, onde predomina o comércio com foco no público que se identifica com práticas e culturas originárias do sul-asiático que já vive ou está recém-chegado em Lisboa. Ao atravessá-la, ouve-se as palavras entoadas em línguas que muitos dos falantes nativos do português ignoram, sente-se o aroma das especiarias, se caminha por entre as fachadas repletas de varais cheios de roupas a secar.

O Benformoso é o núcleo de uma zona que Mapril (2010, 2013) situa como *Banglapara*[87], uma "zona bengali", pois configura uma centralidade para Bangladeshis e pessoas de outras origens que se relacionam com a língua e a cultura bengali – constatação corroborada nas entrevistas da reportagem do portal Fala Portugal (Rua, 2023), que aborda um recorte da vida naquele local. Ali, pessoas de diversas origens que se identificam com a língua e as práticas culturais que predominam nesses espaços públicos, nos estabelecimentos comerciais e nos alojamentos compartilhados, encontram respaldo para estabelecer formas de sociabilidade e construir redes de apoio para aceder a oportunidades de trabalho, recursos econômicos, processos de legalização, entre outras necessidades para fixar a vida em Portugal ou em outros países da União Europeia. Pessoas com trajetórias migratórias que implicaram sua fixação numa zona central, mas economicamente diminuída de Lisboa (Mapril et al., 2020, p. 161), e/ou que dependem das relações ali estabelecidas[88], já que comumente estão sujeitas ao que Sarró e Mapril (2011) irão indicar como "processo de re-colonização das migrações" que, em face a um cenário de flexibilização das fronteiras e a pluralidade de estatutos a ela associada, "transforma o 'estrangeiro não-comunitário' num cidadão de segunda classe, em suma, num súdito (pós-colonial)" (p. 31). As interações que se desenvolvem nessa rua e irradiam para a área norte da praça Martim Moniz, a partir das

[87] O termo foi referido pelas próprias pessoas bangladeshis, como uma palavra que reúne a expressão para a qual remete a uma ideia de local de identificação, e *bangla*, que é o termo usado para o bengali.

[88] Para uma melhor compreensão sobre os recursos e estratégias acionados na área do Martim Moniz pelas pessoas imigrantes que se transferem para Portugal na busca de uma melhor perspectiva de vida ver Mapril (2010).

condições anteriormente descritas, fazem emergir um não-contínuo naquela área da cidade, com interactantes que se unem no quadro do regime do ajustamento (Landowski, 2014), conformando um território que articula o fazer junto, de modo a instaurar ali o espaço-voluta (Landowski, 2015).



Figura 108

Na bifurcação entre as ruas do Benformoso e do Terreirinho encontra-se uma placa que situa a primeira no "Percurso histórico São Cristóvão – Mouraria – Intendente" e refere a área como "uma zona de Lisboa feita de contrastes, onde se cruzam várias épocas e tradições". Ao fundo da imagem vemos a fachada de edifícios históricos onde se evidencia o compartilhar dos espaços no cotidiano vivido em comunidade por parte de pessoas que encontram naquela área maior respaldo para a estada ou permanência em Lisboa, seja por questões econômicas, por questões legais ou para a construção e fortalecimento de redes de apoio.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

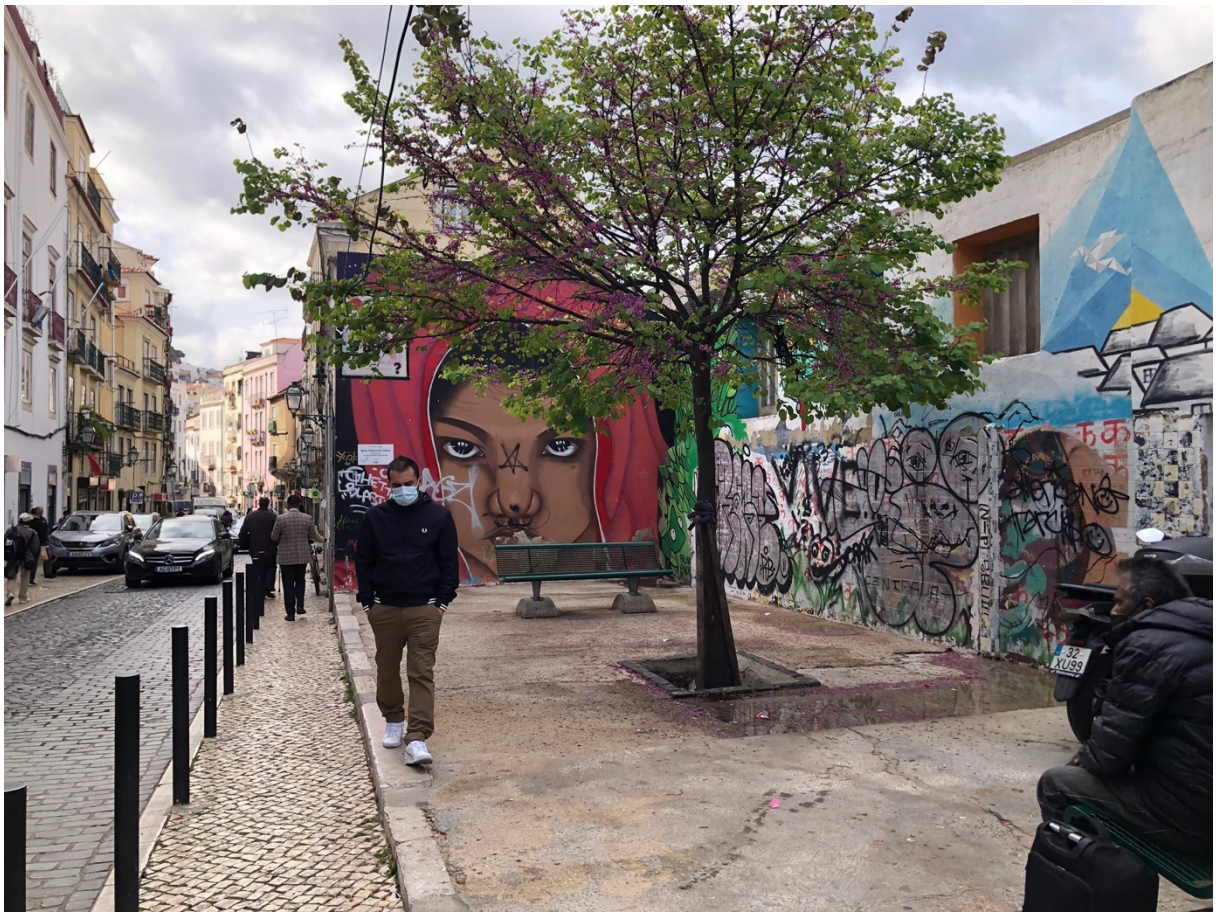


Figura 109

Na Rua do Benformoso encontramos uma pequena área de convívio denominada Bem-Formosa Praça, reabilitada em 2015 por uma iniciativa ad Junta de Freguesia de Santa Maria Maior. Na parede lateral da praça figura um mural com a imagem do enorme rosto de uma mulher de pele parda e olhar penetrante vestida com o que aparenta ser um hijab, um traje de uso comum por mulheres muçulmanas.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Mapa 10

No mapa estão referenciados o Centro Comercial Martim Moniz e o Centro Comercial da Mouraria, ambos alinhados com a área norte da Praça Martim Moniz. As setas indicam o fluxo proveniente da Avenida Almirante Reis e da Rua do Benformoso até a praça. Próximo à área sul da praça, vemos a posição do Hotel Mundial, logo em frente à área onde está posicionado o monumento que homenageia Martim Moniz e a conquista cristã.

Fonte: elaborado pela autora com uso da ferramenta My Maps do Google.

Deste modo, concordamos com Mapril (2013) que a centralidade da Banglapara não é apenas comercial, mas também religiosa e cultural. Originárias de países de maioria ou com significativa representação islâmica, as populações que habitam a Rua do Benformoso, a praça do Martim Moniz e adjacências, representam emblematicamente a presença da comunidade muçulmana no centro de Lisboa, comunidade essa posicionada como "antítese da noção de identidade nacional" (Araújo, 2019, p. 10) no próprio discurso presentificado no patrimônio da praça, que celebra a chamada Reconquista de Portugal sobre o Islã. Mas esse grupo não representa a presença muçulmana em Lisboa como um todo, já que integra os segmentos de muçulmanos que chegaram a Portugal nas últimas décadas –

especialmente os falantes da língua bengali –, os quais são alvos de processos de hierarquização[89]. Conforme explicitam Mapril et al. (2020), tais processos categorizam esses segmentos como estrangeiros e imigrantes – independente de sua cidadania formal, já que muitos são cidadãos portugueses – e os projeta em oposição aos tidos como nossos muçulmanos, aqueles vistos pelo Sr. Todo Mundo Português como pessoas moderadas e integradas na ideia dominante de sociedade portuguesa. Essa imagem, de um grupo integrado ao *nós*, seria associada principalmente a pessoas muçulmanas que têm ligações mais longas com Portugal via experiência tardo-colonial, a exemplo dos grupos de origem indo-moçambicana que se realocaram no país após a descolonização, e demais indivíduos ou comunidades que com eles estabelecem ligações.

Essa nova comunidade muçulmana, ainda na explicação de Mapril et al. (2020), vem crescendo continuamente e se diversificando, de modo a agregar pessoas de diversas origens nacionais e linguísticas. Com isso, o lugar de culto que a acolhe na zona da Mouraria – nomeadamente a mesquita Baitul Mukarram – já não comporta o volume de frequentadores regulares, além de carecer de instalações adequadas para seu propósito (como observado em Monteiro, 2014). Diante de tal cenário, essa população que hoje representa uma fatia relevante dos habitantes de Lisboa passa a se apropriar dos espaços esvaziados e largados à obsolescência da praça Martim Moniz, a partir de interações que a revestem de novos sentidos. Curiosamente, a praça que homenageia a conquista cristã, também exibe em seu ponto mais alto uma forma (ver figuras 98, 102 e 103) que remete a um padrão geométrico muito frequente nas mesquitas e que convoca o sentido do *Rub El Hizb*, um símbolo islâmico em formato de estrela de oito pontas composta por dois quadrados sobrepostos, antigamente usado no Alcorão para facilitar sua recitação. O fluxo de sentido proveniente do Benformoso e adjacências adentra a praça Martim Moniz preenchendo os arredores da fonte do símbolo islâmico e, de tempos em tempos, avança com essa ocupação para o espaço-abismo (Landowski, 2015) da sua área central, transformando-o no lugar que acolhe eventos culturais e orações públicas organizadas por congregações conduzidas por migrantes oriundos do Bangladesh e os grupos a elas ligados[90].

Os exemplos mais visíveis de quando isso acontece são as duas orações anuais que ocorrem na praça por alturas do id-ul-fitr (a festa do fim do jejum ou fim do mês do Ramadão) e do id-ul-adha (a festa do sacrifício), dois momentos de comunhão durante os quais ali se afirma publicamente subjetividades ligadas ao ser muçulmano e ao ser bengali, mas também se afirma o valor das práticas coletivas, da

[89] Para uma discussão mais aprofundada sobre como operam esses processos de hierarquização ver Araújo (2019) e especialmente Mapril et al. (2020).
[90] Para uma análise sobre a relação entre ser bengali e ser muçulmano e as interações entre muçulmanos falantes e não falantes do bengali no centro de Lisboa ver Mapril (2005).

comunidade, do fazer junto. Momentos em que a força da apropriação coletiva em massa rompe com a ausência de sentido do espaço-abismo da Martim Moniz e o converte em espaço-voluta, tornando-o não somente palco de interações programadas no âmbito de um ritual de oração, mas local de encontro, sociabilidade e celebração[91] de uma comunidade que cresce em Lisboa, mas que ainda se vê diante da necessidade de reivindicar por efetivos espaços de acolhimento e referência – tanto para habitar quanto para desenvolver suas práticas culturais e de vida.



Figura 110

Comemoração do id-ul-fitr, quando pessoas da comunidade muçulmanas se reúne na Praça Martim Moniz, construindo um novo sentido e estabelecendo formas diversas de interação naquele espaço.

Fonte: Mercado Fusão Martim Moniz (2019).

Nos aproximamos da conclusão de nossa análise constatando que a praça Martim Moniz organiza um espaço compartimentado, marcado por uma significativa descontinuidade, que igualmente compartimenta as interações e relações que nela se dão, construindo uma espacialidade que traduz dinâmicas sociais que apartam diferentes grupos sociais. O patrimônio edificado que a configura, embora não imponha aos sentidos uma presença opressora e, pelo contrário, produza originalmente um sentido lúdico de espaço, atualmente se encontra negligenciado e em alguma medida dessemantizado, tornando proeminentes elementos que conferem um sentido bélico ao conjunto, o que reitera a hostilidade do local, que deixa de propiciar o convite ao estar junto. Mesmo assim, estando a praça inserida num

[91] É possível encontrar nas redes sociais diversos registros feitos pelos participantes dos eventos, o que nos permite depreender mais detidamente as formas de interação estabelecidas durante sua realização.

território que figurativiza o valor das trocas interculturais por meio das relações comerciais, seu espaço esvaziado de sentido é apropriado por grupos em crescimento progressivo no país e passa a ser ressemantizado. Essa apropriação tem como protagonistas populações que vivem os processos de marginalização aqui situados e que ali reivindicam o reconhecimento de sua participação na produção de sentidos da cidade e da iminente necessidade de construção de condições mais adequadas de acolhimento de suas práticas e modos de vida no contexto português. Tais populações representam, em sua maioria, pessoas muçulmanas ligadas à comunidade bengali em Portugal que, à revelia dos persistentes discursos pautados no lusotropicalismo, se tornam atualmente o alvo principal de narrativas pejorativas sobre o Islã e de formas diversas de islamofobia (cf. Araújo, 2019) naquele país, principalmente diante de um processo de hierarquização social que os categoriza como *outro* na comparação com comunidades muçulmanas que mantêm vínculos mais longos com Portugal.

Com isso, podemos concluir que o modo de presença do patrimônio na área da praça Martim Moniz segue o padrão já anteriormente observado e rearticula uma relação com as alteridades pautada na lógica da segregação (Landowski, 2015) na perspectiva dos grupos dominantes, situando as interações com o outro entre a impossibilidade de assimilar e a recusa de excluir. O estrangeiro, submetido a uma série de coerções resultantes da condição de acolhimento que encontra no país europeu, permanece predominantemente confinado, sentindo-se convidado – ou forçado – a estar em espaços específicos da cidade. São espaços inadequados para o pleno exercício de suas práticas e modos de vida e que presentificam o sentido de "margem econômica, social e política" (Mapril, 2013, local 9678) vivenciado, em maior ou menor medida, no cotidiano destes grupos sociais. Ainda assim, esses grupos se apropriam dessa condição e subvertem, também em alguma medida, o seu sentido a partir de práticas que conferem visibilidade à presença de sua comunidade e figurativizam o modo como se deseja viver o espaço da cidade que é agora sua casa.

4.2 Largo São Domingos: o outro e o outro do outro

O percurso pelo centro histórico de Lisboa nos leva da Praça Martim Moniz, passando pela Rua Barros Queirós, até chegar ao segundo local que compõe nosso corpus em Lisboa, o Largo de São Domingos. Chegar nesse espaço é se deparar com uma série de dinâmicas concomitantes e, por surpreendente que possa parecer, um tanto desconectadas diante do olhar mais atento. É este o lugar onde novamente observamos notáveis dissonâncias entre a configuração do espaço e as práticas de suas gentes, a começar pela estranha imagem que tantas vezes lá testemunhamos, de grandes grupos

de pessoas de perfis distintos que o ocupavam sem que se estabelecessem interações entre si. O primeiro perfil de grupo tantas vezes avistado no Largo era o formado por pessoas conduzidas por alguém que entoava falas em voz alta ou com o auxílio de um equipamento de áudio, normalmente em língua inglesa ou espanhola. Sendo composto por pessoas que aparentavam ser turistas ou estudantes, esse perfil de grupo se deslocava principalmente por três pontos na área e é seguindo a rota desses deslocamentos que iremos adentrar a análise, buscando inicialmente identificá-los.



Figura 111

Um grande grupo de pessoas se reúne em frente ao primeiro ponto de interesse que chama nossa atenção no Largo de São Domingos, vindas da direção da Praça Dom Pedro IV.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 112

Pessoa fornece informações sobre o local a um menor grupo.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Localizada em uma área bastante aberta e ocupando uma posição relativamente central no Largo São Domingos, está uma escultura de pedra de cor clara em formato semiesférico, com a parte plana voltada para cima e inclinada na direção de quem chega da Praça Dom Pedro IV ou Rossio, num ângulo de aproximadamente 45 graus. Nessa superfície, está esculpida em baixo-relevo uma estrela de seis pontas, uma forma historicamente associada ao Judaísmo sob a denominação Estrela de Davi, em referência ao nome do segundo monarca do antigo Reino de Israel – embora não seja uma forma presente exclusivamente no universo simbólico dessa religião. A superfície da forma estrelar apresenta um cromatismo metálico em prata, o que a torna algo reluzente na medida em que reflete a luz solar, e nela está gravada uma frase com letras em caixa alta sem serifa com os seguintes dizeres: Em memória dos milhares de judeus vítimas da intolerância e do fanatismo religioso assassinados no massacre iniciado a 19 de abril de 1506 neste largo. Acima da frase figuram os números 1506-2006, em referência aos 500 anos completos da data do referido massacre e abaixo da frase os números 5266-5766, que indicam o mesmo período, porém na contagem do calendário judeu. A base da escultura é composta por duas camadas de pedra semelhante à da semiesfera; no lado da base para onde está voltada a estrela, vê-se esculpida uma frase do Livro de Jó, texto que consta tanto na bíblia hebraica quanto na

cristã, reconhecido por seu viés literário e filosófico, levantando questões acerca do significado do sofrimento humano, da justiça divina e da natureza da fé; a frase é apresentada entre aspas, escrita em língua hebraica e, logo abaixo, em língua portuguesa com uma tipografia em itálico e serifada: *Ó terra, não ocultes o meu sangue, nem sufoques o meu clamor*.

A escultura é de autoria da arquiteta Graça Bachmann, foi proposta pela Comunidade Israelita e instalada em 2008 naquele local. Sua base de pedra retangular surge como uma lápide no meio do Largo, guardando a memória das vidas que ali se foram; mas a forma semiesférica carrega um sentido de totalidade que contém a identidade judaica e está marcada pela presença dessa comunidade em seu seio. O símbolo judaico surge reluzente e projetado para o alto, como que prenunciando um futuro luminoso a partir de um passado manchado. A contagem do período dos 500 anos do massacre é dada a ver a partir do universo semântico dos dois contextos, o português e o judaico, bem como a frase do Livro de Jó, que é exibida em escrituras que ocupam posições equivalentes no conjunto, justapondo, assim, as duas cosmovisões na construção de um sentido de igualdade na relação entre ambas as identidades. Para não restar dúvidas sobre o sentido de dever da homenagem prestada em nome da cidade de Lisboa, a poucos metros da escultura e também voltado para a direção da Praça Dom Pedro IV, está uma placa esculpida em pedra no chão do Largo, a qual exibe a frase *Tributo da cidade de Lisboa às vítimas do massacre judaico de 19 de abril de 1506*, a sigla C. M. L. (Câmara Municipal de Lisboa) no canto inferior direito e a data 19 de abril de 2008 no canto inferior esquerdo.



Figura 113

A escultura semiesférica sobre base retangular que compõe o memorial aos judeus vítimas do massacre em Lisboa projeta um sentido de igualdade entre as diferentes culturas no espaço público do Largo São Domingos.

Foto: Luana Bastos.

Fonte: Bastos (2022).



Figura 114

A inscrição instalada no pavimento do Largo São Domingos vai ao encontro de quem o acessa a partir do percurso proveniente da Praça Dom Pedro IV, um dos pontos turísticos de maior visibilidade da cidade de Lisboa e muito representativo da identidade dominante.

Foto: Caio Gama, 2022.

Ambos os elementos acima descritos atravessam o percurso de quem entra no Largo São Domingos a partir da área onde está localizada a Praça Dom Pedro IV ou Praça do Rossio, um dos pontos focais do centro de Lisboa e que aglutina diversos elementos constituintes da construção do *nós* dominante. A praça constrói uma isotopia acerca do poderio do império português, exibindo diversos elementos que reiteram essa temática numa composição que configura um modo de presença imponente de seu patrimônio, levando as pessoas que ali transitam a experimentarem a sensação de que se é pequeno diante da grandeza daquela herança imperial. O centro da praça exibe um grande monumento com altura de cerca de 27 metros que ostenta em seu topo a imagem do rei D. Pedro IV de Portugal, denominado D. Pedro I ao ser nomeado primeiro imperador do Brasil independente. O pavimento composto por pedras pretas e brancas que ocupa todo o espaço da praça ao redor do monumento, exibe um padrão ornamental que remete ao movimento ondular das águas e segue o mundialmente famoso modelo construtivo das calçadas portuguesas – presente também em várias cidades das ex-colônias –, de modo que reitera o tema dos chamados descobrimentos, trazendo foco a um elemento constitutivo da identidade dominante da cidade que projetou internacionalmente sua imagem como um império "ultramarino". No topo norte da Praça, na calçada que a conecta ao Largo São Domingos, está o Teatro Nacional D. Maria II, um grande edifício de estilo neoclássico construído no século XIX por determinação da rainha que o nomeia.



Figura 115

Monumento central da Praça Dom Pedro IV rodeado pela calçada de padrão marítimo e o Teatro Nacional D. Maria II ao fundo. Na imagem é possível perceber a grande dimensão do monumento e da praça como um todo. É possível ver também grupos de pessoas aglomeradas no seu entorno, assim como pessoas fazendo fotos neste ponto focal da cidade.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Tendo em conta as narrativas deste trajeto entre a Praça D. Pedro IV e o Largo São Domingos, chegando ao segundo ponto que desperta o interesse dos grupos de visitantes da área. Porém, este próximo elemento ocupa uma posição mais periférica na relação com a centralidade do Largo e, deste modo, conta com uma atenção bem menor por parte dessas pessoas – que por vezes não a incluem na rota da visita – e das demais que por ali circulam. Estamos falando do terceiro elemento que em tese integra o conjunto do memorial ao massacre de 1506, mas que presentifica um discurso cujo destinador agora é o Patriarcado de Lisboa, ou seja, a Igreja. Trata-se da escultura de autoria de Carlos Ramos que está posicionada à direita daquela proposta pela Comunidade Israelita, separadas por uma distância de apenas alguns metros. Ao contrário da estrela que reflete a luz do sol projetada nela por longas horas do dia, esta segunda escultura se encontra um tanto encoberta pela sombra dos edifícios que a cercam, a partir de sua posição, situada na entrada da rua que conecta o Largo com a Praça da Figueira – outro local na cidade que historicamente concentra uma presença popular e imigrante, assim como o Martim Moniz.

A escultura é composta por duas colunas de pedra retangulares, unidas por uma faixa de metal que apresenta um cromatismo muito próximo ao da superfície da estrela na primeira escultura. A faixa está posicionada na altura do olhar de uma pessoa média e possui quatro lados: dois deles apresentam desenhos esculpidos e dois deles exibem frases gravadas na chapa de metal. Quem vem da direção do centro do Largo se depara com o desenho que configura o formato de um pássaro com as asas erguidas carregando um ramo de folhas no bico, formando a imagem da pomba comumente associada ao sentido de símbolo mundial da paz. Já quem chega da direção da Praça da Figueira encontra o desenho que remete ao tema tão presente na construção identitária dominante de Portugal, o de uma embarcação, que nesta composição se encontra encimada por três linhas as quais produzem o sentido de algo positivamente sancionado pelo plano divino. Quem transita pela via em frente à escultura pode avistar a frase gravada em baixo relevo e letras pequenas no metal, quase invisível para quem a avista de passagem:

> *Este centro histórico de Lisboa, onde hoje fraternalmente nos abraçamos, foi no passado palco de violências intoleráveis contra o povo hebreu. Nem devemos esquecer, neste lugar, a triste sorte dos "cristãos novos", as pressões para se converterem, os motins, as suspeitas, as delações, os processos temíveis da Inquisição. Como comunidade maioritária nesta cidade há perto de mil anos, a Igreja*

Católica reconhece profundamente manchada a sua memória por esses gestos e palavras tantas vezes praticadas em seu nome, indignas da pessoa humana e do Evangelho que ela anuncia.

Oceanos de Paz, 26 de Setembro de 2000

José, Patriarca de Lisboa

Para quem decidir fazer o trajeto pelo espaço mais estreito entre a escultura e a árvore próxima a ela, irá se deparar com a frase ainda menos legível – devido a menor incidência de luz – gravada sobre a superfície de metal:

Em atitude de conversão pessoal e humanitária, quero retomar hoje solenemente perante Deus e diante de todos vós a advertência do Concilio Vaticano II:

*A Igreja Católica "reprova como contrária ao espírito de Cristo qualquer descriminação (*sic.*) ou qualquer perseguição feita por questões de raça ou de cor, de condição de vida ou de qualquer religião. E... roga ardentemente aos (seus fiéis) que... façam quanto deles depende para estarem em paz com todos (cf. Rom 12, 18) de modo que sejam verdadeiramente filhos do Pai que está nos Céus (cf. Mt. 5, 45)"* (Nostra Aetate, 5).

Oceanos de Paz, 26 de Setembro de 2000

José, Patriarca de Lisboa

As duas frases gravadas na superfície metálica da escultura seriam trechos do texto do pedido de perdão público que, no mesmo lugar, foi pronunciado pelo então Patriarca de Lisboa, em nome da Igreja Católica em setembro de 2000 (Marujo, 2008). Patriarca é um título eclesiástico de alta hierarquia da Igreja e o texto que consta na lateral mais ocultada da escultura menciona trechos de documentos do Concílio Vaticano II – um importante momento de autocrítica da Igreja Católica realizado entre 1962 e 1965 –, além de citar passagens bíblicas que enfatizam temas como paz e reconciliação. Esses temas são associados à identidade dominante da cidade, presentificada na figura da embarcação, retomando

em alguma medida o discurso da "vocação universalista" de Portugal, mas no conjunto da escultura surgem em forma de apelo, já que os discursos ali convocados manifestam o sentido da responsabilização e da autocrítica. Deste modo, a escultura, ao mesmo tempo que constrói uma isotopia na relação com as outras obras que integram o memorial, reiterando a importância do respeito à comunidade judaica e a vergonha que o massacre representa para a história de Lisboa, também amplia esse discurso de igualdade para a relação com outros grupos e comunidades, convocando a questão racial, social e da diversidade religiosa. Entretanto, essa ampliação de sentido é quase apagada da paisagem na medida em que a escultura é dada a ver numa posição um tanto apartada dos fluxos de circulação do Largo São Domingos – principalmente os turísticos – e suas inscrições são exibidas com pouca nitidez. Além disso, sua posição na área do Largo a aproxima mais dos trajetos provenientes do espaço que acolhe o outro – a Praça da Figueira – do que dos trajetos provenientes do espaço que dá a ver o nós – a Praça D. Pedro IV.



Figura 116

A escultura proposta pelo Patriarcado de Lisboa ocupa uma posição periférica na paisagem do Largo São Domingos e não recebe a mesma atenção que a escultura proposta pela Comunidade Israelita por parte das pessoas visitantes.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 117

As inscrições contidas na superfície metálica da escultura de autoria de Carlos Ramos são exibidas com pouca nitidez, tornando sua presença um tanto opaca no conjunto da obra.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

A presença desse conjunto de patrimônios presentifica no Largo São Domingos a memória de uma Lisboa do início do século XVI que viveu um cenário em que, conforme explicita Rita Voss (2017), o sentimento popular antijudaico era crescente na população, numa época em que o discurso religioso que opunha judeus e cristãos vinha se consolidando há séculos na Europa. Quando milhares de pessoas israelitas foram expulsas da Espanha no final do século XV, fugiram para Portugal – grande parte para Lisboa –, onde encontraram "um contexto urbano de política expansionista, de integração cultural e de insalubridade urbana" (Voss, 2017, p. 309) em que religião e condições sociais se associavam fortemente à discriminação e à exclusão dessa população. Pouco tempo depois, os reis católicos da Espanha concederiam a mão de sua filha, Isabel de Aragão, ao rei de Portugal D. Manuel I, sob a condição de que os judeus fossem expulsos também daquele reino, o que de fato ocorreu em 1496. Porém, ainda conforme explica Voss (2017), o rei D. Manuel "não tinha intenção de perder a riqueza material e intelectual que aquela parcela judaica da população portuguesa agregava ao país" (p. 312) e por isso passou-se a praticar o batismo forçado ao catolicismo de pessoas judias em Portugal, criando a

subcategoria social de cristão-novo – como alternativa única de sobrevivência física e cultural para o povo judeu de então.

> Batizados, mas não convertidos, os chamados cristãos-novos eram mais propriamente judeus, não apenas porque não desejassem esquecer seu antigo pertencimento, mas, também, porque lhes era permitido professar a antiga fé privadamente. A condição de cristão-novo era, pois, social, uma máscara para a convivência dos judeus com os cristãos em sociedade e uma formalidade para acalmar os reis católicos da Espanha e seu sentimento antijudaico, como condição para o consentimento do casamento de D. Manuel com a filha dos monarcas. (Voss, 2017, pp. 312-313)

Foi sob tais circunstâncias que durante um dia de Páscoa na Igreja de São Domingos, um chamado cristão-novo se manifestou de uma forma que foi entendida pelas demais pessoas cristãs como uma contestação de sua fé, o que resultou em um conflito que gerou o massacre protagonizado pela população e incitado pelos frades católicos contra os judeus em Lisboa. Voss (2017) explica que os relatos sobre o número de mortos não são conclusivos, mas estaria estimado entre duas e quatro mil pessoas. A história do massacre conduz nossa análise ao terceiro ponto do Largo São Domingos que recebe a atenção do grande grupo de pessoas anteriormente mencionado, nomeadamente a Igreja de São Domingos. Para quem adentra o Largo a partir da Praça Dom Pedro IV, a igreja será avistada ao fundo à direita em relação à escultura semiesférica do memorial. É um edifício de traços bastante simples e estilo arquitetônico diversificado, de modo que não se destaca na paisagem por exibir uma fachada suntuosa, mas talvez por inserir ali uma alta e convidativa porta, acessada diretamente pelo nível do chão, que constrói em certa medida um sentido de continuidade na relação com o espaço exterior. Embora seja o local que marca a memória do massacre, ela é também o elemento que conecta nossa análise ao segundo grupo constantemente avistado na área do Largo São Domingos, configurando ali uma presença que atribui diferentes sentidos àquela localidade e que, sendo assim, não participa das interações que os grupos de visitantes estabelecem no local. Trata-se de homens e mulheres de origem africana que historicamente fazem dali sua área de encontro e sociabilidade, conforme explicitaremos a seguir.



Figura 118

Entrada da Igreja de São Domingos constrói uma continuidade na relação com o espaço exterior do Largo homônimo. Ali novamente vemos o grupo de visitantes aglomerado para acessá-la.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 119

Vemos na imagem a relação entre os três pontos aqui abordados: a escultura semiesférica no primeiro plano à direita, a escultura retangular ao fundo à direita e a Igreja de São Domingos ao fundo à esquerda. Na imagem é possível se ter uma ideia de como a posição da segunda escultura se encontra um tanto deslocada do fluxo desenhado pelos grupos de visitantes.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

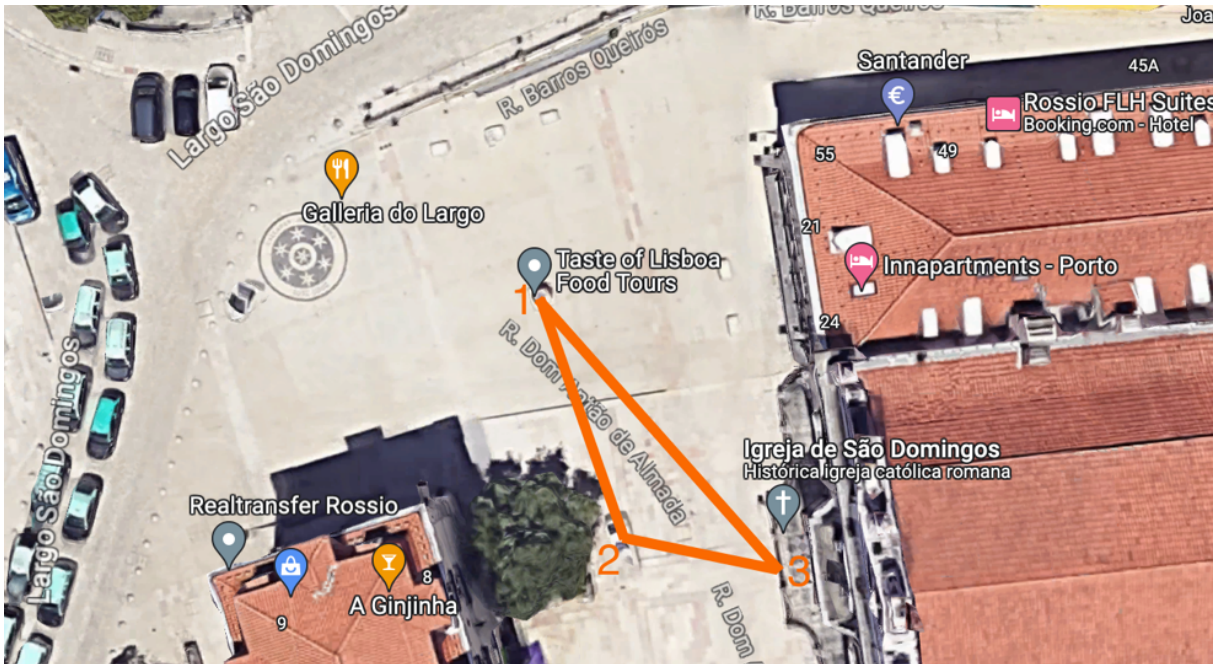
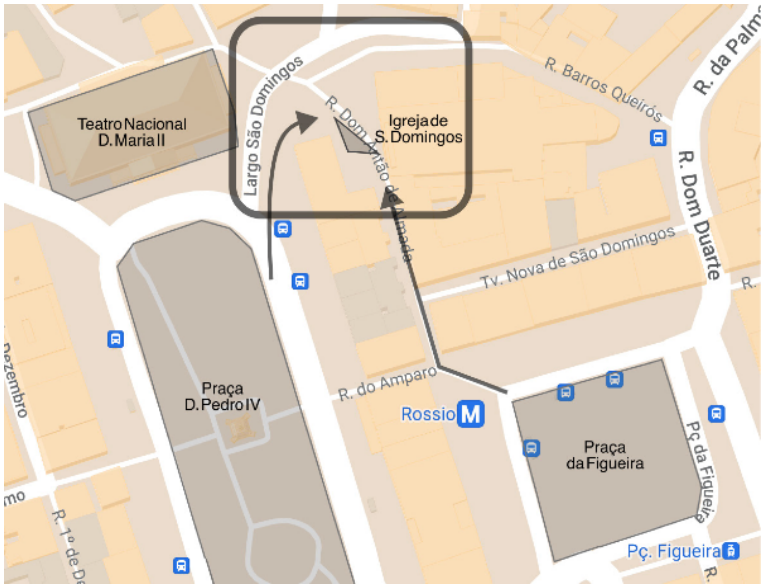


Figura 120

Imagem tridimensional do Largo São Domingos em Lisboa. O triângulo laranja explicita a relação entre a posição dos três pontos que compõe o patrimônio aqui abordado: o número 1 corresponde à escultura proposta pela Comunidade Israelita, o 2 corresponde à escultura proposta pelo Patriarcado de Lisboa e o 3 é a entrada da Igreja de São Domingos.

Fonte: Elaborado pela autora sobre imagem do Google Maps de 2023.



Mapa 11

Mapa da área onde está localizado o Largo São Domingos. As setas indicam o fluxo de pedestres provenientes da Praça da Figueira e da Praça D. Pedro IV até os três pontos indicados pelo triângulo, correspondentes às duas esculturas do memorial ao massacre de 1506 e à entrada da Igreja de São Domingos. No alto do mapa, a Rua Barros de Queirós faz a ligação com a área da Praça Martim Moniz.

Fonte: Elaborado pela autora sobre mapa da ferramenta My Maps do Google.

A história da presença das pessoas de origem africana começou ainda no século XV no local que muito posteriormente passaria a integrar as rotas turísticas de Lisboa. Na época em que, segundo Calvo (2012), 13% da população lisboeta era negra, o Rossio era a área da cidade que dava a ver as atividades socioeconômicas das pessoas negras escravizadas que trabalhavam principalmente como caiadoras, a quem os empreiteiros encomendavam a caiação das paredes e telhados. Assim, foi justamente na Igreja de São Domingos que nasceu no mesmo período a primeira irmandade de pessoas negras, sendo ali um local de proteção social, promoção da espiritualidade, convívio e resistência cultural de homens e mulheres escravizados e forros negros lisboetas (Roldão, 2019; Tavares, 2022). Era também naquele tempo que mulheres negras comercializavam milho, arroz e chícharos cozidos nas escadas do Hospital Real de Todos-os-Santos (Roldão, 2019), localizado entre o Rossio e a Praça da Figueira. Essa presença se manteve através dos séculos, sendo notada ainda mais intensamente no período pós 25 de abril, quando muitos dos chamados retornados pernoitavam durante dias no Largo São Domingos após a chegada a Portugal (Calvo, 2012, p. 5).

É essa história não representada no patrimônio do Largo que nos conduz à observação das práticas de vida que ali se estabelecem, protagonizadas pelas personagens da diáspora africana que fazem dos espaços daquela área um importante ponto de encontro, sociabilidade e acolhimento. Ali vemos grupos de pessoas reunidas numa atmosfera de amigável sociabilidade em rodas de conversa, sentadas contemplando o entorno, em repouso apenas interagindo com seus smartfones ou numa chamada telefônica, além de pessoas com carrinhos, sacolas e toalhas estendidas no chão para a comercialização de produtos diversos e itens alimentares. Esses grupos ocupam principalmente a parte alta do Largo, no balcão acima da Rua Barros Queirós, e também os bancos espalhados abaixo desse mesmo balcão ou no caminho que conecta o Largo à Praça D. Pedro IV/Rossio. Conforme observou Calvo em 2010

> Hoje este espaço funciona como um ponto de encontro privilegiado dos luso-africanos em geral, uma praça pública onde podem discutir acontecimentos recentes nos seus países, com quem mantêm contato à medida que os mecanismos de exclusão da sociedade lisboeta os mantêm nesse limiar de solidariedade. Trata-se da apropriação de um espaço concreto mediante a presença assídua de uma coletividade tão ampla quanto de limites difusos, o que converte o Largo em um terreno propício às sociabilidades e aos contatos para acesso a recursos laborais. Sua posição relativamente à cidade e aos seus subúrbios faz do Rossio um enclave central, conectado e equipado com serviços, mas os luso-africanos do Largo também implementam práticas socioeconômicas variadas. Mas acima de tudo, trata-se do encontro entre conhecidos (estruturado e estruturante) para conversar sobre a situação

profissional e pessoal, encontrar amigos na saída do trabalho e contemplar a passagem de transeuntes. (p. 5, tradução nossa[92])



Figuras 121 e 122

A presença de grupos de pessoas de origem africana surge evidenciada na paisagem do Largo São Domingos, principalmente junto à área do balcão, nas partes alta e baixa.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

[92] Texto original: "Hoy en día este espacio funciona como lugar de encuentro privilegiado para los luso-africanos en general, plaza pública donde comentar los recientes acontecimentos de sus países, com quienes mantienen el contacto en la medida en que los mecanismos de exclusión de la sociedad lisboeta los mantienen en ese umbral de solidaridades. Se trata de la apropiación de un espacio concreto mediante la presencia asidua de una colectividad tan ancha como de límites difusos, que convierte el Largo en un terreno dispuesto para las sociabilidades y los contactos de acceso a los recursos laborales. Su posición respecto a la ciudad y sus suburbios, convierten o Rossio en un enclave céntrico, comunicado y dotado de servicios, pero los luso-africanos del Largo despliegan además variadas prácticas socio-económicas. Pero se trata sobretodo del encuentro entre conocidos (estructurado y estructurante) para charlar sobre la situación laboral y personal, encontrarse con amigos al salir de trabajar y contemplar el passo de los transeúntes".



Figura 123

A presença africana também surge marcada na área que conecta a Praça D. Pedro IV/Rossio ao Largo São Domingos, no grupo de amigos que se reúne ao redor dos bancos públicos, sob a sombra da árvore, para socializar. Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Os traços fenotípicos, a cor da pele e as vestimentas marcam a identidade do grupo que, embora heterogêneo, reconhece uma pertença comum. Uma comunidade que instaura não-continuidades no espaço do Largo, vivenciando-o como um espaço-voluta, articulando ali o valor do entrelaçamento, do fazer junto (Landowski, 2015). Valor esse que é corroborado pelo depoimento de Clarisse, a angolana recém-chegada em Portugal que relata na reportagem do jornal *A Mensagem* (Tavares, 2022) que decidiu visitar o Rossio "mesmo sem conhecer ninguém" por saber que ali "encontraria alguém com quem conversar", e de fato passou a entrosar com as outras pessoas no local. O modo de interação que a comunidade de origem africana estabelece na área do Largo diverge da continuidade que os grupos de visitantes ali instauram, vivenciando o espaço a partir da relação programada proporcionada por roteiros preestabelecidos no qual cada elemento que o compõe tem um papel definido na construção de uma narrativa estática sobre o local. O turista que visita o lugar vive um espaço-tecido de relações constantes:

> Como um mundo uno, não somente sem solução de continuidade, mas também onde, mais profundamente, "tudo se sustenta" porque "uma coisa após outra" tudo tem "prise" sobre tudo [ligação com tudo]. Do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, o universo aparece como uma única imensa isotopia intimamente articulada, como um "espaço de espaços", no qual cada elemento, ao mesmo tempo que oferece regularidades específicas em seu próprio nível, interage tanto com o que contém quanto com o que o engloba. (Landowski, 2015, p. 19, aspas do autor)

Essa regularidade também pode ser observada na memória presentificada no Largo São Domingos. Isso porque a narrativa presente no memorial ali edificado faz referência a um momento estanque e encerrado no passado, em que a cidade foi protagonista da violência contra um grupo étnico e religioso específico, sem que a convocação dessa memória desestabilize a continuidade das narrativas identitárias dominantes e tampouco as regularidades do espaço-tecido do Largo. É assinalável o fato que a presença israelita não é sequer observável na cotidianidade do local e surge marcada somente no retrato estanque das esculturas. Entretanto, a população que mais se faz presente naquele lugar, e que participa efetivamente de sua produção de sentidos desde os tempos do massacre rememorado em seu atual enunciado, é justamente a que sofreu as maiores violências da história de Portugal mas ao mesmo tempo parece não ser vista como merecedora de um pedido de perdão público ou de um marco patrimonial que salvaguarde sua memória.

A frase *Ó terra, não ocultes o meu sangue, nem sufoques o meu clamor*, plasmada na figuratividade do memorial aos judeus, é enunciada a partir de um recorte bem definido sobre quais populações ela agrega, já que a escravização e o tráfico de pessoas escravizadas conduzidos pelo país, tirou a vida de um número terrivelmente maior de pessoas africanas do que o igualmente terrível massacre que ceifou a vida de pessoas israelitas no solo da cidade de Lisboa (cf. Diogo, 2021). Mesmo assim, é essa mesma população africana, que traz vida para a área do Rossio e que participa de forma importante da história de Portugal no passado e no presente, que se vê apagada da memória material que compõe a paisagem do Largo São Domingos. Para além disso, é também essa população que vê negligenciado o pedido de perdão publicamente ostentado em relação à comunidade judaica e não vê sair do papel o projeto aprovado em 2017 para a construção de um memorial em homenagem às pessoas escravizadas na cidade (ver Miranda, 2023b). Mas é de se notar que, diferente da narrativa estanque sobre o massacre contra os judeus, a presença constante das pessoas africanas que encontram no Largo São Domingos uma alternativa de sobrevivência, desestabiliza a continuidade das narrativas dominantes sobre a identidade portuguesa, já que evidencia a precarização das condições que

este grupo encontra na vida em Portugal, a exemplo da senhora guineense que ali vende produtos alimentares para "pagar a renda e um pouco mais", mas "às vezes, nem para isso, quando tem multas para pagar por estar a vender sem licença naquela zona" (Tavares, 2022, para. 16).

Vemos, portanto, que o Largo São Domingos organiza principalmente duas formas distintas de vivência do espaço, as quais não se relacionam entre si. A relação programada que os grupos de visitantes estabelecem com o patrimônio que ali presentifica uma memória estanque – nomeadamente as esculturas do memorial ao massacre de 1506 – e que configura o espaço-tecido (Landowski, 2015), pautado na regularidade e na previsibilidade. Esse patrimônio participa de uma narrativa que afirma a cidade de Lisboa como "cosmopolita, multiétnica e multicultural" (Marujo, 2008), porém, sua posição central no Largo e sua grande visibilidade em relação aos fluxos de visitantes que intensamente circulam por ali, configura um modo de presença que atua na hierarquização de duas populações distintas, ambas alvo de discriminação e violência na história de Portugal. A primeira, a população israelita, não apresenta uma presença observável no Largo e, portanto, não interfere na produção de sentidos do local no presente; porém é reconhecida como uma alteridade que integra as narrativas e a história da cidade, a ponto de merecer sua homenagem e perdão público. A segunda, a população africana, configura uma presença marcante no local há vários séculos, participando de sua produção de sentidos no passado e no presente; entretanto, ainda que, em tese, seja um grupo que também participa da construção do sentido da multiculturalidade, não é plenamente reconhecido em sua alteridade e, assim, é apagado das narrativas convocadas no patrimônio do Largo, um apagamento que é reforçado pela presença dos elementos que rememoram o primeiro grupo. Se o povo judeu é o *outro* a quem interessa conferir visibilidade para celebrar a identidade benevolente do *nós*, o povo africano – que vive em condições adversas e as explicita no espaço público – é invisibilizado pela identidade dominante, como um *outro* irreconhecível em sua totalidade, como um *outro* do *outro*.

Por outro lado, a presença da população africana convoca no Largo São Domingos o sentido de comunidade, já que vivencia o espaço a partir de interações pautadas numa dinâmica do fazer junto e ali dá a ver as marcas identitárias do ser africano, afirmando-se na paisagem da região central da cidade e construindo novos sentidos naquele espaço urbano. O fato de que a memória africana não recebe o mesmo reconhecimento conferido à memória do povo judeu no local, associado ao fato de que sua presença na área é em parte motivada pela ausência de respaldo para sua fixação em condições dignas no país, reforçam a hipótese de que é conferida à diáspora africana uma posição periférica na relação com as identidades dominantes que constituem o nós na cidade de Lisboa, enquanto que à diáspora

judaica é conferida uma posição de proximidade na relação com o grupo de referência. Por fim, podemos dizer que essa distância surge traduzida na espacialidade do Largo São Domingos, de modo que seu patrimônio reitera a articulação de um regime de *segregação* (Landowski, 2015) na relação com a alteridade projetada na figura dos grupos de pessoas de origem africana, seguindo o padrão de gestão da diversidade até aqui observado. Mas, ainda que segregada e invisibilizada das narrativas patrimoniais, a presença africana ali persiste e dá a ver os seus modos de vida e suas práticas de política prefigurativa na produção dos sentidos da cidade de Lisboa.

4.3 Calçada da Glória: do anonimato ao estrelato

O terceiro local que compõe o *corpus* Lisboa integra o circuito de pontos de grande visibilidade que participam das narrativas da identidade dominante da cidade. Ao sair da Praça D. Pedro IV pelo topo norte, as vias nos conduzem na direção da ostentadora Avenida da Liberdade, por um percurso que passa obrigatoriamente pela Praça dos Restauradores. A praça exibe em seu centro um obelisco de 30 metros de altura, instalado no final do século XIX, que celebra a independência de Portugal em relação à Espanha no século XVII, e concentra diversos edifícios de interesse histórico e turístico, além do pavimento característico das já situadas calçadas portuguesas. Ao atravessar a praça, encontramos do lado esquerdo o acesso à via que a conecta a um dos principais miradouros da cidade, o de São Pedro de Alcântara, e à toda a região do Bairro Alto. O percurso entre essas duas áreas compreende o objeto de análise ao qual nos dedicaremos neste tópico: a Calçada da Glória. Ao chegarmos na base dessa ligação, o primeiro aspecto que chama a atenção é a imponência de seu plano inclinado, o que pode imediatamente impelir a pessoa visitante desavisada a se encaminhar para a fila de passageiras e passageiros que aguardam sua vez para embarcar no monumento[93] que protagoniza este percurso, o Ascensor da Glória.

[93] O Ascensor da Glória, assim como o da Bica e o da Lavra são classificados como Monumentos Nacionais desde 2002 em Portugal. Para mais detalhes sobre o processo de classificação, ver Costa (2008).



Figura 124

Vemos destacado em amarelo o percurso do Ascensor da Glória, na ligação entre a Praça dos Restauradores e o Miradouro de São Pedro de Alcântara, dois locais de intensa circulação de pessoas, especialmente visitantes, e que contam com grande visibilidade nas rotas turísticas de Lisboa.

Fonte: Google Maps, 2023.



Figura 125

Vista da Praça dos Restauradores a partir da área próxima ao acesso à Calçada da Glória.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 126

Vista do Miradouro de São Pedro de Alcantara a partir do final do percurso ascendente da Calçada da Glória.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figura 127

Trecho da ladeira íngreme da Calçada da Glória, que conecta a Praça dos Restauradores ao Miradouro São Pedro de Alcântara e ao Bairro Alto.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Foi na segunda metade do século XIX que Lisboa começou a ver instalada em sua paisagem urbana o transporte sobre trilhos, a fim de facilitar a circulação entre sua configuração acidentada de declives acentuados. Já no início do século XX a rede de transportes urbanos sobre trilhos foi toda eletrificada, dando forma aos atuais bondinhos e ascensores elétricos, no passado habitualmente chamados *amarelinhos* (Farinha, 2016). Com o tempo, esses transportes foram sendo considerados parte da construção identitária da cidade, sua imagem passou a povoar os anúncios turísticos e tornou-se uma das figuras principais entre os *souvenirs* vendidos aos visitantes. Atualmente, muitas das linhas que percorrem as áreas do centro histórico circulam abarrotadas de pessoas estrangeiras que desejam vivenciar a experiência de ver a cidade pelas janelas dos famosos bondinhos, dividindo o espaço com as pessoas habituadas a usarem esse transporte como meio de locomoção diário. Dentre os ascensores atualmente em funcionamento – num total de três –, podemos dizer que o da Glória é o que conta com a maior visibilidade, dada sua localização entre dois pontos de constante atividade – diurna e noturna – e de forte apelo turístico.

O Ascensor da Glória é composto por dois vagões que se cruzam no caminho – enquanto um sobe, o outro desce – e cada um conta com cerca de 42 lugares entre sentados e em pé, percorrendo em menos de cinco minutos a calçada de 265 metros com desnível de 17%. O valor cobrado pelo percurso é um pouco mais elevado que o valor dos bondes elétricos – e o custo é maior para quem não é portador do cartão de transportes da cidade – o que leva algumas pessoas a optarem pela subida a pé após obterem a informação da tarifa. Alguns dos usuários não cogitam a utilização do transporte e fazem espontaneamente o percurso a pé, que pode envolver a entrada nas ruas perpendiculares, nomeadamente o primeiro trecho da Rua da Glória e, especialmente, o primeiro trecho da Travessa do Fala-Só e o Largo da Oliveirinha. Essas ruas configuram patamares ao longo do trajeto ascendente, construindo uma dinâmica semelhante à observada no Largo da Memória em São Paulo, em que os diferentes níveis escapam à visão imediata de quem circula no entorno, tornando o local favorável à ação de grupos que querem não ser vistos (Landowski, 1992), especialmente à noite, quando o ascensor é desativado; por outro lado, a Calçada da Glória é um lugar de passagem, e o fato de ser uma via de ligação entre duas importantes áreas da cidade com a conexão mediada por um elemento de apelo turístico, faz com que conte com um fluxo intenso e heterogêneo de pessoas diariamente, de modo a atuar como uma plataforma de exibição e comunicação com um público que é notadamente global.

É a partir de sua posição na cidade, e do modo como o trajeto do Ascensor da Glória está organizado, que a Calçada da Glória se torna um passeio imersivo em um universo qualquer que for ali

concebido. E a exemplo do Largo da Memória, os sujeitos que passaram a se apropriar deste espaço nos tempos recentes são aqueles que querem não ser vistos enquanto cidadãos comuns, mas que querem ser vistos "em representação", sob a máscara de artistas/interventores/pixadores que se apropriam desta plataforma para conquistarem visibilidade perante seus pares e perante todo o público que por ali circular. Desta forma, a Calçada e as ruas adjacentes começaram a ganhar um novo revestimento de sentido com as variadas intervenções visuais urbanas que foram tomando os muros e paredes da área, o que levou à Câmara Municipal de Lisboa a mobilizar uma campanha de reabilitação que implicou a remoção dessas inscrições em 2008 – não só da Glória, mas de alguns dos principais eixos do Bairro Alto –, e, consequentemente, o apagamento das identidades nelas plasmadas.

Entretanto, o projeto ocorreu concomitante ao encontro *O Futuro das Paredes do Bairro Alto*, que viria a marcar o início de uma relação de abertura da CML em relação às iniciativas ligadas ao *graffiti* e à *street art* e culminar na criação da GAU – Galeria de Arte Urbana (Sequeira, 2016, p. 95) na Calçada da Glória. Se as letras e desenhos pintados sobre a superfície do ascensor pudessem ser vistos até aquele momento como vandalismo despropositado, cujas marcas deveriam ser removidas para o retorno ao estado original do bem, com essa iniciativa que envolveu habitantes, comerciantes, *writers*, associações, entidades e a Câmara Municipal de Lisboa (Sequeira, 2016, p. 95), tais inscrições se converteram em chamariz para os olhares curiosos de visitantes que atualmente veem a superfície do ascensor anunciar a imersão no universo dos actantes que promovem a interação entre o tradicional e o contemporâneo naquele trajeto da cidade.

> Começa então a configurar-se, mais precisamente a partir do início de 2009, uma plataforma municipal que procura abordar a arte urbana com uma visão holística, envolvendo as diversas gerações de artistas pertencentes a esta comunidade, os vários discursos plásticos que pautam este universo, as distintas facetas que o fenômeno preenche – entre elas as de carácter estético, patrimonial, urbanístico, social, econômico –, as diferentes áreas de atuação exigidas pela complexidade deste movimento. Desenvolvida pelo Departamento de Património Cultural da Edilidade, através da Galeria de Arte Urbana, surge assim uma estratégia autárquica definida por um conjunto de princípios, objetivos e eixos de atuação. (Campos & Câmara, 2019, p. 127).



Figura 128

O início da subida da Calçada da Glória concentra uma fila de pessoas, muitas a fotografar o ascensor que já traz plasmada em sua superfície algumas das marcas identitárias que farão parte do percurso.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Assim, quem adentra o percurso da Calçada da Glória junto à Praça dos Restauradores tem seus sentidos imediatamente capturados pela plástica rítmica explosiva das variadas inscrições e da mistura de cromatismos que ocupa a superfície da estrutura de linhas retas e contidas do ascensor. A tridimensionalidade dos *bombs*, a sinuosidade das *tags*, a explosão dos *throw-ups* e toda a multiplicidade identitária que reveste a parte inferior do vagão se coloca em interação diretamente com o corpo dos sujeitos que adentram o meio de transporte e ocupam os assentos visíveis através dos vidros que circundam toda a parte superior da estrutura. As marcas dos interventores anônimos – ou desconhecidos ao menos para quem não está inserido no universo da *street art* em Lisboa – se justapõem aos corpos das pessoas visitantes ou habitantes que ocupam o interior do ascensor, de modo que os dois grupos são transportados juntos ao topo daquela colina da cidade, produzindo um sentido de proximidade entre eles. O público encontra nessa pregnância estésica das inscrições um fator de atração – ou repulsa, para os mais conservadores – para se aventurar no passeio que chama a atenção pela peculiaridade que apresenta em comparação ao passeio na figura tradicional dos bondes amarelinhos, o qual pode ser feito em outros pontos da cidade. O percurso feito pelos grupos de pessoas contidas no interior do vagão, que as envolve no conjunto de inscrições, é como um salto no tempo e na forma de vivência do espaço: da celebração do tradicional, programado e estático no nível baixo da Praça dos Restauradores até a euforização do contemporâneo, ajustável e dinâmico no nível alto que introduz o ritmo jovem e da vida noturna concorrida do Bairro Alto. Pessoas locais, visitantes, estrangeiras e imigrantes integram a identidade lisboeta assumida no enunciado do Ascensor da Glória, que reúne os grupos que participam – autorizados ou não – da produção de sentidos do espaço público nos dias atuais e, ao dar a ver essa proximidade naquele importante ponto da cidade, anuncia o seu valor no âmbito do discurso identitário dominante.



Figura 129

Inscrições na superfície do Ascensor da Glória enunciam o valor da interação entre tradicional e contemporâneo no discurso identitário de Lisboa.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Porém, a escolha por permitir que tais intervenções fossem preservadas naquela área da cidade não surge de modo aleatório, somente como medida de integração das formas de expressão mais recentes que ocupam – de modo não programado – o espaço urbano, de modo a democratizando a intervenção a intervenção plástica na esfera pública. Tal escolha vem atuar na projeção da cidade no cenário global, reafirmando-a como local de acolhimento da multiculturalidade e construindo uma identidade que se conecta com uma maior pluralidade de públicos, especialmente os mais jovens. Conforme explicitam Campos et al. (2021, p. 688), a GAU foi fundamental na criação de redutos autorizados para a prática do *graffiti* e para o florescimento de uma cultura do muralismo de grandes dimensões, envolvendo fachadas, empenas e muros, o que resultou numa maior visibilidade internacional da cidade, que passou a figurar em diversas mídias e na literatura especializada como um dos locais onde se produz melhor arte urbana. Deste modo:

> Atualmente, a arte urbana na cidade de Lisboa é reconhecida internacionalmente, fato que está bem patente em diferentes referências surgidas ao longo dos últimos anos nos media internacionais. Este é o resultado não apenas de uma estratégia oficial definida pela autarquia na última década, mas também do amadurecimento de uma geração de artistas que encontrou na cidade e na área metropolitana de Lisboa as condições para desenvolver uma carreira nesta área. A riqueza e a diversidade das manifestações de arte urbana em Lisboa, sejam de natureza formal, sejam de natureza informal ou ilícita, justificaram o aparecimento de alguns roteiros turísticos em torno destas expressões. Hoje, organiza-se um conjunto de roteiros com atividade regular, demonstrando também que existe um potencial econômico que decorre da presença e promoção destas obras como patrimônio das cidades (Campos & Sequeira, 2018, 2019). (Campos & Câmara, 2019, p. 162)

Sendo assim, mostrou-se oportuno, no âmbito das ações da GAU, a instalação de painéis sobre os muros do trecho mais alto da Calçada da Glória, inseridos na paisagem do Bairro Alto, no percurso que conduz ao Miradouro. São cinco painéis fixos de superfície lisa que contam com iluminação noturna, quatro deles dispostos sobre plataformas nas quais é possível adentrar e um deles conectado diretamente ao chão, formatos que viabilizam a interação corpo-a-corpo com a arte que os ocupa. Embora no *website* da GAU conste a informação de que "os painéis na Calçada da Glória são um dos espaços livres para pintar em Lisboa e onde poderá intervir sem precisar de autorização da nossa parte"[94], durante a temporalidade desta pesquisa eles estiveram predominantemente ocupados por pinturas realizadas no âmbito de alguma iniciativa organizada em parceria com a CML[95], contando a participação de artistas com domínio de técnicas mais elaboradas de pintura. Em alguns momentos vimos a superfície dos painéis e dos muros que os rodeiam ocupada por *tags*, *throw-ups* e formas de *graffiti* que reiteram estilos da tradição norte-americana[96], de modo a marcarem no espaço a presença de grupos e indivíduos ligados à *street art* no território, mas uma presença que se apresenta conectada ao circuito global, não identificando especificidades de uma pertença local. O mesmo se observa nas inscrições que ocupam a superfície dos dois vagões do Ascensor, as quais apresentam características formais e uma plástica rítmica muito semelhante ao estilo norte-americano. Também foi comum encontrar frases e palavras escritas em língua inglesa.

Essa forma de dar a ver as intervenções visuais urbanas na parte alta da Calçada da Glória constrói um sentido que é principalmente projetado para um público internacional, revelando uma

[94] Consulte: http://gau.cm-lisboa.pt/onde-pintar.html.
[95] A exemplo do MeetingofStyles Portugal, realizado em julho de 2022.
[96] Para uma definição mais detalhada sobre as diferentes categorias do *graffiti* e tipos de intervenção visual urbana em Lisboa, ver Campos e Câmara (2019).

concepção da arte urbana como um fenômeno de perfil globalizado (Campos & Câmara, 2019, p. 139). Embora esse perfil seja atualmente incontestável, a escolha de como é organizado o modo de presença dessas manifestações visuais naquela área vem também reafirmar uma das prioridades no âmbito do quadro da ação da GAU, que são as relações internacionais, conforme situam Campos e Câmara (2019), "assegurando que visitam e deixam obras em Lisboa alguns dos autores estrangeiros mais prestigiados; proporcionando a participação de alguns dos nossos artistas e investigadores em iniciativas internacionais; garantindo que a Galeria integra redes internacionais ligadas a estas expressões" (pp. 139-140).



Figuras 130, 131, 132 e 133

Intervenções visuais no trecho mais alto da Calçada da Glória. Ao fundo vemos as cercas do Miradouro de São Pedro de Alcântara e a fachada do edifício construído no início do século XVIII como residência da família do rei João V e que hoje abriga o hotel Palácio Ludovice, cujo slogan constante em seu website refere um local onde "a história encontra o luxo", reiterando a temática da interação entre tradicional e contemporâneo. As intervenções visuais reunidas no espaço de maior visibilidade da área, apresentam técnicas mais elaboradas de pintura realizadas por artistas/interventores individuais e/ou exibem características formais que reiteram categorias do estilo norte-americano, além do uso de algumas palavras de língua inglesa, o que as projeta principalmente para o público internacional e as situa no circuito global.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Figuras 134, 135, 136 e 137

Registros dos painéis da Galeria de Arte Urbana na parte alta da Calçada da Glória feitos em outro momento da pesquisa. Nestas imagens vemos reiterados os padrões estilísticos apontados anteriormente atuando na construção de sentidos do local, de modo a projetá-lo no cenário internacional da arte urbana.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

Mas para além das intervenções que ocupam o topo da colina da Calçada da Glória numa lógica mais próxima do programado, o percurso realizado pelo Ascensor revela uma série de outros espaços, com notada menor visibilidade, ocupados por uma infinidade dessas expressões urbanas. Para quem arrisca fazer o trajeto a pé, encontra a possibilidade de percorrer o trecho situado aproximadamente na metade da subida, que compreende parte da Travessa do Fala-Só, o Largo da Oliveirinha, a Rua das Taipas os muros que cercam a ladeira da Calçada e os acessos intermediários ao Miradouro de São Pedro de Alcantara. As superfícies dessas áreas se apresentam também cobertas de inscrições, que surgem na paisagem de modo menos ordenado do que na espaço contido dos painéis retangulares, já que sua plástica rítmica se configura na relação com a materialidade das diferentes superfícies, resultando em formas de ocupação menos previsíveis e visualidades menos controladas. Os cromatismos, a direção e rítmica dos traços, a posição na parede, são exemplos de aspectos que se

organizam a partir da interação com a materialidade do próprio espaço urbano, numa sequência de *ajustamentos* (Landowski, 2014) durante a presença corpo-a-corpo com a cidade e todos os riscos implicados nestas práticas urbanas. Nesses espaços situados entre o nível baixo/tradicional da ladeira e o nível alto global/contemporâneo, cada traço manifesto se revela como indício de uma ação que não segue a ordem programática da pintura no painel liso e plano, mas que lida com a imprevisibilidade de um ato em que boa parte das escolhas têm que ser feitas durante a execução e adequadas à variedade de superfícies e estruturas existentes naquelas áreas.

Ao mesmo tempo, a pessoa que se permite abandonar o espaço contido do vagão do Ascensor e opta por caminhar por essas vias, vivencia uma real proximidade com o espaço público revestido por tais inscrições urbanas. Ao superar cada metro da íngreme subida, adentrar as curvas das ruas perpendiculares e passar por entre os degraus e as esquinas que as conectam, o corpo do sujeito é envolvido por esse conjunto de identidades em interação, pelo cromatismo variado das tintas na parede dos antigos imóveis, pelos traços sinuosos ou retilíneos que recobrem as superfícies negociando espaços entre si e entre as janelas e portas que ali estão. O corpo caminha com os traçados, se aproxima e se afasta para visualizar intervenções diminutas e agigantadas, dança com as formas e cores que se aglomeram em cantos improváveis, se estica para encontrar uma inscrição no alto, se encolhe para desvendar uma palavra desvanecida numa superfície mais porosa, se vê atraído ou repelido pelas formas que saltam em direção à sua visão ao virar uma esquina. Enfim, interage com um espaço urbano que se modifica a cada dia e que incorpora marcas identitárias instaladas por uma variedade de sujeitos que ali encontrou um meio de expressão.

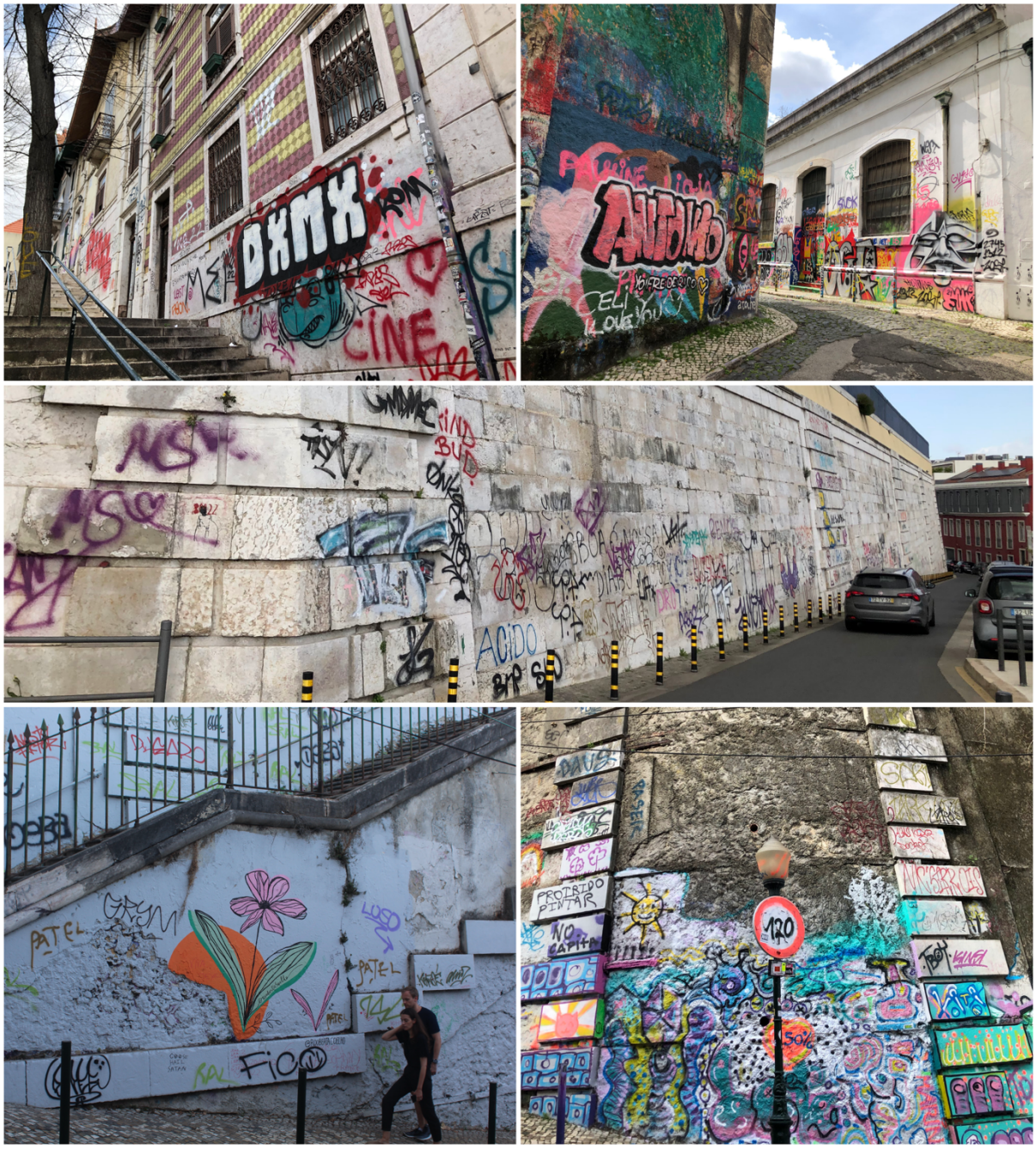





DKAYone
2022
165







Figuras 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146 e 147

Neste conjunto de imagens avistamos os modos como as mais variadas intervenções visuais urbanas ocupam paredes, muros e escadas no entorno da Calçada da Glória, envolvendo o corpo das pessoas transeuntes em interações sensíveis com a plástica rítmica materializada no espaço público. Nestes casos, o suporte participa da construção de sentidos da obra, já que atua na sua configuração. Cada intervenção revela processos de negociações feitos durante a execução da pintura, ajustando-se tanto às superfícies urbanas quanto às demais intervenções já ali presentes e revestindo a cidade de um novo sentido que projeta a interação entre uma grande diversidade de identidades.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.



Mapa 12

No mapa vemos o traçado do percurso do Ascensor da Glória entre a Praça do Restauradores e o Miradouro São Pedro de Alcantara. Na área mais ao centro do mapa estão as ruas situadas no trecho intermediário do percurso do Ascensor da Glória, onde encontramos as intervenções visuais das figuras 137 a 150.

Fonte: Elaborado pela autora na plataforma My Maps do Google.

O espaço de negociações e ajustamentos configurado nesse nível intermediário da Calçada da Glória também se revela mais propício a incorporar a manifestação de grupos e indivíduos que não necessariamente encontram lugar ou se identificam com o discurso da arte urbana de projeção global e os interesses nele implicados. Embora esses trechos mais escusos apresentem também uma série de *graffiti* e demais intervenções visuais que seguem o estilo norte-americano, durante nossos estudos foi possível flagrar manifestações que identificavam diferentes repertórios e inscreviam nos muros construções identitárias que não figuram nos padrões e imagens mais comumente reiterados no circuito global da arte urbana. Eram inscrições com caligrafias que apresentavam distintas plásticas rítmicas, com palavras em línguas diferentes da inglesa e com figuras que identificavam populações originárias

do sul global. Produções que inseriam descontinuidades no discurso visual do todo de inscrições mais indistintas que ocupavam aqueles muros.



Figuras 148, 149, 150 e 151

Nos registros feitos na área do Largo da Oliveirinha vemos intervenções visuais na parte baixa do muro que exibem o rosto de pessoas negras utilizando adereços característicos de culturas africanas, enquanto na parte alta a expressão crioula "um brinde pá terra um bafo pó céu" surge escrita com uma caligrafia que apresenta plástica rítmica distinta em relação a maior parte das outras que ocupam a superfície. No canto superior direito do muro vemos ainda a intervenção que exibe a palavra "veracidade", também em caligrafia original e destacada das demais, ladeada pela imagem de um rosto desenhado com traços finos e cor única, em oposição aos traçados espessos e cores vibrantes normalmente exibidos nos painéis do alto da ladeira da Calçada da Glória.

Foto: Micaela Altamirano, 2022.

As produções observadas neste trecho forneciam pistas a respeito da dinâmica analisada por Margarida Rendeiro (2022) sobre certo grau de despolitização nas produções exibidas nas galerias de arte urbana a céu aberto em Lisboa, e a evidenciada não representatividade das alteridades que habitam o território português. A autora desenvolve uma discussão centrada nas relações raciais pós-coloniais

portuguesas e argumenta que embora muitos murais chamem a atenção para questões como direitos civis, formas de racismo e discriminação, eles não retratam em que medida esses problemas existem em Portugal, deixando de se envolver ativamente nessa discussão. Ela ainda explicita como os murais que representam figuras negras retratam quase exclusivamente ícones negros internacionais, ao invés de personagens ou narrativas inseridas no contexto local, de modo que se alinham quase que exclusivamente com os discursos que posicionam Lisboa nos circuitos globais da arte urbana, além de serem produções muitas vezes resultantes de decisões que envolvem instituições nacionais e internacionais, a quem interessa promover a imagem da cidade cosmopolita. Assim, demonstra como os painéis de arte urbana e *graffiti* na capital portuguesa não desestabilizam a narrativa lusotropicalista e perdem a oportunidade de exibir no espaço público obras potencialmente subversivas – e, aqui complementamos, que representem e celebrem identidades e memórias ocultadas no patrimônio oficial que habita o espaço urbano.

As constatações feitas por Rendeiro (2022) são corroboradas pelo que observamos em nossa análise. No topo da Calçada da Glória, ocupando a posição de maior visibilidade, vemos produções resultantes de técnicas plásticas mais elaboradas e/ou que reiteram estilos da tradição norte-americana, as quais produzem o sentido de uma arte urbana ou *street art* globalizada e a projetam para um público predominantemente internacional, participando da construção de uma identidade de cidade cosmopolita, que se torna dominante e atua na ocultação ou homogeneização de identidades à margem desse discurso.

O modo de presença dessas inscrições nos painéis abre a possibilidade de uma interação corpo-a-corpo, uma vez que acesso pedonal é viabilizado, porém organiza uma certa regularidade nas relações que ali se estabelecem, já que são, em larga medida, pautadas no consumo do local, de modo que a vivência do lugar se aproxima mais de um espaço-rede do que de um espaço-voluta (Landowski, 2015). Essa regularidade é observada, por exemplo, na delimitação do espaço contido dos painéis para a instalação dos desenhos e inscrições e na maneira como é principalmente conduzida a fruição das produções, que é de dentro do Ascensor, ou seja, de forma distanciada, como numa grande vitrine turística. As intervenções visuais que ocupam a superfície dos vagões do veículo poderiam atuar mais intensamente nessa aproximação física com o público, mas o que vemos é que durante a realização do trajeto as pessoas não interagem diretamente com as inscrições, de forma que o sentido de proximidade é projetado para quem observa o Ascensor em movimento, mas não necessariamente para quem vivencia o percurso. Tais interações ocorrem brevemente, durante os intervalos entre as viagens, mas

esse também é um momento em que o corpo do sujeito está impelido a seguir o programa do embarque no transporte, o que leva as pessoas a terem uma preocupação maior com o registro fotográfico do rápido instante e raramente se entregarem a um momento de fruição do conjunto de expressões que ocupa a superfície do vagão.

Em contrapartida, no trecho intermediário do percurso da Calçada da Glória, em espaços com menor visibilidade e por onde o acesso pedonal é notadamente favorecido, encontramos marcas de grupos e indivíduos que revelam uma pertença à categoria das alteridades no contexto português. Enquanto as marcas visuais da identidade dominante de uma Lisboa globalizada e cosmopolita ocupam o trecho mais alto da Calçada, as marcas das alteridades se ajustam nas brechas do espaço-voluta das ruas e área adjacentes. Esse espaço presentifica certa essência das intervenções visuais urbanas, que é criação a partir da interação corpo-a-corpo com a cidade, o que exige das pessoas praticantes um grau de entrega ao risco e intimidade com o próprio espaço urbano e não somente o domínio de técnicas mais ou menos elaboradas das artes plásticas. As composições resultantes da ocupação da superfície dos espaços públicos não podem ser totalmente planejadas previamente e seu formato final não é completamente previsível, de modo que o processo de ajustamento às superfícies fica visível no seu arranjo final. Essa é uma característica que se torna algo opaca nos painéis da galeria, mas emerge nos demais espaços revestidos pela tinta na área da Calçada. Entretanto, a visibilidade conferida à área dos painéis e a dinâmica estabelecida na relação com o funcionamento do Ascensor – assim como as iniciativas organizadas pela autarquia para aquele trecho – constrói um discurso identitário dominante naquele contexto e reitera o modo lusotropicalista de gestão da diversidade, pois acaba por reforçar uma ideia de suavização das formas de segregação que vemos, mais uma vez, articuladas na cidade de Lisboa e, neste caso, plasmadas em seus muros.

Novas camadas de sentido: o patrimônio das cidades contemporâneas são os *outros*

Chegamos ao ponto final de nosso percurso urbano, ao momento de sintetizar algumas das reflexões que nos capturaram durante a experiência vivida em presença no espaço público dos centros das cidades de São Paulo e Lisboa. Reflexões que nos levam a retomar o aparato teórico mobilizado para nos permitir enxergar melhor aquilo que esteve diante de nossos olhos e de todos os nossos demais sentidos. Assim, nas análises aqui apresentadas, buscamos trabalhar na captação do sentido *em ato*

dos espaços urbanos, a partir da escolha metodológica de estar nele, em interação corpo-a-corpo, sem recorrer antecipadamente a "traduções" para outras linguagens, nos lançando ao complexo desafio anteriormente apresentado nas palavras de Pezzini (2020): de estabilizar uma camada de expressão mesmo diante da dimensão "construtiva" do texto espacial. Obviamente não temos a pretensão de que este desafio tenha sido superado em plenitude, mas nos permitiu avançar alguns passos na discussão proposta no âmbito desta tese.

Ao longo do desenvolvimento das análises foi possível observar como se organiza o *patrimônio ambiental urbano* dos locais selecionados nas cidades brasileira e portuguesa, de modo que, ao optar pelo aparato da semiótica discursiva e seu desdobramento na sociossemiótica de Eric Landowski para conduzir nosso estudo, procuramos focalizar não somente os monumentos, a toponímia, as placas ou as edificações, mas tomar essas formas espaciais como ponto de partida para analisar como se organizam as relações e interações dos sujeitos no espaço e com o espaço urbano. Deste modo, nos propusemos a pensar o patrimônio cultural das cidades como um fato social complexo e não como uma lista acumulativa de bens – retomando aqui as palavras do historiador Ulpiano Bezerra de Meneses, anteriormente citadas –, uma vez que essa concepção se mostra como a mais coerente com os cenários vividos em nossas cidades no presente.

Outro aspecto evidenciado no decurso das análises foi como a distribuição de poder que baseia a classificação social apontada por Aníbal Quijano (2000) se traduz na espacialidade da cidade e na edificação do patrimônio cultural que é preservado na arena pública. Ao optarmos por estudar diferentes áreas nos centros das capitais, tivemos condições de identificar que os processos de classificação social se desdobram de formas mais complexas e sorrateiras do que se pode supor em uma primeira visada, construindo ou reforçando formas de subjetivação social que atuam na hierarquização das relações entre grupos distintos, atualizando, assim, sistemas de dominação. Essa percepção vai ao encontro da afirmação de Greimas (1981), de que a organização social da cidade se encontra significada espacialmente.

Para observar as relações que são erigidas ou reafirmadas no espaço público das duas cidades entre diferentes identidades – e considerando a constante dominância de uma delas –, recorremos ao modelo proposto por Landowski na obra *Presenças do outro*, originalmente publicada em 1997, traduzida para o português em 2002 e reimpressa em 2012. No caso de São Paulo, vimos na Parte I da tese que a figura do bandeirante, enquanto narrativa mais proeminente na construção da identidade dominante, articula um regime de exclusão na forma de tratamento do *outro* em lugares de grande

visibilidade na cidade. Conforme adentramos os locais que compuseram o *corpus* dessa metrópole na Parte II, constatamos que a exclusão é rearticulada e surge de forma ainda mais ostensiva e impetuosa em locais como a Praça Princesa Isabel, com o monumento a Duque de Caxias, uma vez que se combina com aspectos resultantes da intensa desigualdade social e racial existentes nas necrópolis, conforme descrito por Jaime Alves (2020).

Em todos os locais analisados na capital paulista, vimos o patrimônio atuar de diferentes formas na manutenção da colonialidade, convertendo, inclusive, sua suposta valorização em argumento para embasar intervenções violentas contra a vida e projetos de eliminação do *outro*. Por outro lado, notamos que em locais como o Largo da Memória, os elementos do patrimônio edificado, ainda que atualizem formas de segregação na interação com as alteridades projetadas – o que de modo algum pode ser visto como um aspecto positivo –, não impõem uma ordem programática tão opressora, criando brechas para a possibilidade de abrir caminhos que reduzam as distâncias no âmbito das relações *nós/ outros* no espaço público, ou mais idealmente, promovam a dissolução dessa oposição marcada. Já em locais como a esquina das avenidas Ipiranga e São João, embora o patrimônio também não configure uma presença opressivamente excludente na paisagem, também reitera formas de segregação e acaba por operar dinâmicas orientadas por formas de imperialidade, inseridas nessa espécie de "neoliberalização globalizada do mundo" (Ballestrin, 2017).

Em Lisboa verificamos que o regime de segregação é reatirculado nos distintos locais do centro histórico que compuseram nosso *corpus*, mantendo a lógica observada na análise da Parte I, articulada na figura do padre jesuíta que ocupa um lugar de visibilidade na área. No caso da capital portuguesa, a segregação operada pelo Sr. Todo Mundo é um tanto obliterada, devido ao fato de estar inserida em um contexto em que a manutenção da narrativa lusotropical promove um consenso acerca da inexistência de formas de classificação social. Podemos dizer que essa obliteração é reforçada pela lógica da imperialidade que penetra e é reproduzida no país, inserindo as heterogeneidades culturais no homogeneizante discurso da multiculturalidade, o qual acaba por ocultar as formas de colonialismos internos existentes no território da capital. Esses aspectos se configuram como barreiras concretas para o avanço de medidas que poderiam ser implementadas de forma bastante mais ágil do que no cenário desigual de São Paulo, resultando em um imobilismo que leva as formas de segregação a perdurarem e se reafirmarem no tempo no espaço público da cidade.

Considerando, portanto, o recorte analisado, o que vemos são cidades que predominantemente perpetuam e reforçam em seus patrimônios edificados formas de *exclusão* e *segregação* na relação

espacial e identitária com os grupos e populações que ocupam e mantém a vida dos locais aqui estudados. Sendo assim, não empregam esforços efetivos para integrar em sua espacialidade áreas em que o patrimônio ambiental urbano articule a emergência de campos de negociação de sentido e representação, aqueles que Homi Bhabha chamou de *terceiro espaço*. Ou, para colocarmos em termos semióticos, espaços urbanos que traduzam formas de admissão na relação entre alteridades, conforme descreve Landowski (2012)

> Enquanto forma geral, dependerá da não-disjunção e só poderá ser viável como regime de relações intersubjetivas entre indivíduos ou entre comunidades com base na reminiscência contrária: aquela de haverem sido separados, de ter sido – ou pelo menos de acreditarem, com ou sem razão, que o foram – capazes de viver "cada um por si", como "estrangeiros" uns aos outros, única garantia capaz de contrabalançar, desta vez, a tendência à redução pura e simples dos "outros" a "uns"; em outras palavras, a sua "assimilação" recíproca. Enquanto a fórmula anterior [a segregação] se apresentava como um meio de evitar o pior, na medida em que, por mais duramente segregativa que fosse na prática, comportava, apesar de tudo, um princípio de resistência opondo-se à dominação completa das pulsões sociais centrífugas, a que abordamos agora pode conduzir, se não ao melhor dos mundos, pelo menos a uma certa forma de coexistência mais feliz, na medida em que, ao favorecer por princípio a aproximação entre identidades distintas, isto é, orientando-se globalmente no sentido de um movimento centrípeto, ela também contém o princípio contrário, aquele de uma resistência aos efeitos derradeiros desse movimento – à laminagem das diferenças, à redução do múltiplo e do diverso ao uno e ao uniforme. (p. 20-21, aspas do autor)

No regime da *admissão* proposto no modelo de Landowski (2012), rompemos a ideia de que as identidades se constroem apenas afirmando-se como "outro que não é o Outro" e a pensamos enquanto *positividade*, ou seja, sua fundamentação não passa mais necessariamente pela negação do *outro*.

> Então, e somente então, a partir desse ponto de ruptura (de ordem "epistemológica", como deve ser) desaparecem os sintomas da crise de alteridade e começam de fato a colocar-se os problemas de uma autêntica busca de identidade: "Eu sou o que você não é, sem dúvida, mas não sou somente isso; sou também algo a mais, que me é próprio – ou que talvez nos seja comum". "Algo", mas o que? Acabam então as certezas de um Nós pleno, imóvel, transparente e satisfeito consigo mesmo e começa, em compensação, o questionamento de um Nós inquieto, em construção, em busca de si mesmo em sua relação com o Outro. Em vez de se acharem determinadas por antecipação, as relações intersubjetivas terão, a partir desse momento, de ser constantemente redefinidas na própria medida em que o estatuto dos sujeitos estará como perpetuamente em devir. (Landowski, 2012, p. 26-27, aspas do autor)

Para observar os modos como o espaço se dá à apreensão dos sujeitos em diferentes momentos ou a partir da ação de diferentes grupos, convocamos os regimes de espaço propostos por Landowski no artigo de 2015. Perseguimos o objetivo de articular os dois modelos para questionar quais categorias de espaço se mostram mais favoráveis à promoção de formas mais agregadoras ou mais excludentes de interação entre alteridades. Assim, pudemos verificar algumas tendências, as quais descreveremos a seguir.

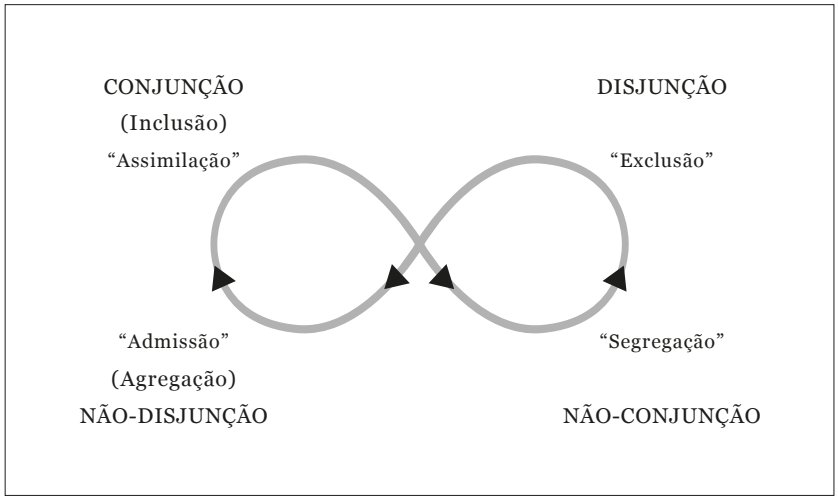


Figura 152

Esquema proposto por Landowski (2012) no modelo teórico que busca dar conta de analisar os modos de tratamento do outro pelo grupo dominante ou Sr. Todo Mundo.

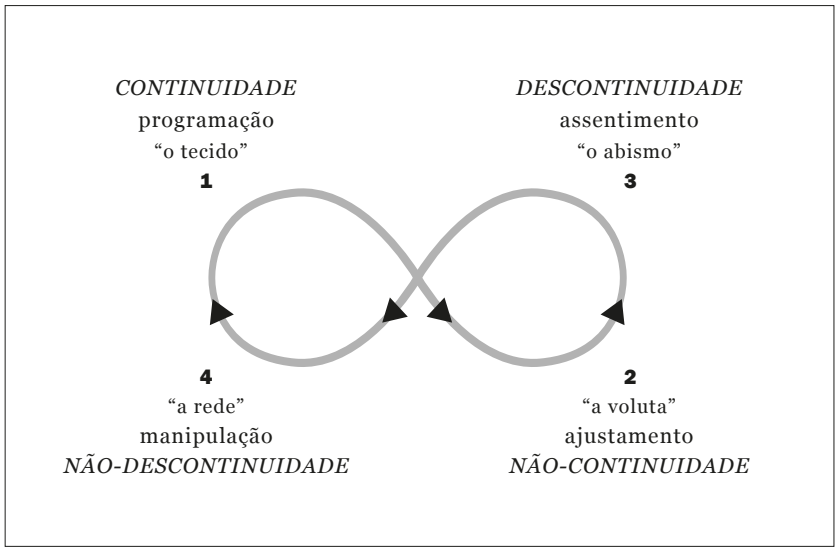


Figura 153

Modelo proposto por Landowski no artigo Regimes de espaço (2015) como base teórica para dar conta da diversidade dos regimes de sentido subjacentes aos diversos regimes de interação concebíveis entre o mundo e os sujeitos.

O espaço-tecido se traduz em nossas análises como o espaço urbano mais disciplinado, ordenado, onde as interações ocorrem de forma programada, seja por seu caráter funcional, pela presença dos chamados dispositivos de segurança que atuam coagindo os sujeitos, pelas estruturas de dimensão ostensiva ou por padrões construtivos e posicionais que restringem o contato entre ambientes, indivíduos ou grupos. Sendo assim, essa categoria somente irá, tendencialmente, articular regimes que se encontram entre a *segregação* e a *exclusão* no modelo dos modos de tratamento das identidades para com as alteridades. O espaço-tecido não é senão o ambiente "bem-acabado" em que o *nós* ou grupo de referência impõe as dinâmicas de funcionamento e não promove possibilidades de interação "de igual para igual" ou construção de novos sentidos na relação com grupos minorizados ou alteridades. Essa imposição pode se colocar de forma mais branda – traduzindo-se em formas mais ou menos intensas de *segregação* – ou mais opressiva, resultando em formas sutis ou evidentes – e violentas – de *exclusão*. Em nossas análises o espaço-tecido se destacou em locais como a Praça Princesa Isabel, em São Paulo, e o Largo de São Domingos, em Lisboa.

O espaço-rede surge nas análises enquanto espaço de relações comerciais, produtivas, de criação de circuitos que não favorecem a conexão com o todo do local ou que estão, até mesmo, totalmente desconectados desse todo. São formas de configuração do local que ignoram o que nele já existe ou as práticas que nele se desenvolvem com constância, para normalmente criar ali formas de apreensão baseadas na relação manipulatória com os sujeitos com vistas a obtenção de algum tipo de vantagem ou lucro. Quando a cidade se torna um espaço-rede, a memória e as narrativas das populações que a habitam perdem relevância para dar lugar a elementos que visam atrair um determinado grupo ou tipo específico de uso/fruição de suas estruturas. Entendemos que essa categoria articula, tendencialmente, formas de tratamento do *outro* situadas entre a *assimilação* e a *segregação*, já que podem desde ignorar ou mesmo limar diferenças existentes entre indivíduos e grupos, até mantê-las apartadas, ocultadas ou distantes do local. Nas análises o espaço-rede se destacou em locais como a esquina das avenidas Ipiranga e São João, em São Paulo, e a Calçada da Glória, em Lisboa, o que coincide com os locais onde se observa a atuação de lógicas orientadas pelo padrão de poder da imperialidade, ainda que haja notáveis particularidades em cada um dos contextos.

O espaço-abismo, por sua vez, aparece pontualmente nas análises como aquele abandonado, esvaziado, e/ou negligenciado, que não oferece ao sujeito qualquer parâmetro para seu uso ou uma possibilidade algo reconhecível de construção de novos sentidos. Sendo assim, se torna um local que não convida a *estar* e tampouco ao empreendimento de ações de caráter mais funcional, de modo que

se aproxima da atuação de um regime de *exclusão*. Porém, notamos que seu esvaziamento pode levar à possibilidade de apropriação por parte de grupos carentes de outros locais adequados para encontros ou ações específicas, podendo, assim, se transmutar a partir da presença persistente e necessariamente coletiva dessas alteridades dessas alteridades que desenvolvem ali práticas de vida, formas de convívio. Com isso, o espaço-abismo pode pender para uma aproximação com o regime de *admissão*, sem, entretanto, operá-lo de fato. Nossa suposição é que estaria, portanto, situado entre a *exclusão* e a *admissão* sem com isso articular efetivamente nenhum dos dois regimes; mas essa categoria figurou apenas uma vez nas análises, nomeadamente na Praça Martim Moniz, em Lisboa, não nos permitindo reunir exemplos suficientes para sustentar essa nossa posição.

Chegamos finalmente ao espaço-voluta, aquele que emergiu na análise de todos os locais do *corpus*, nos oferecendo, assim, subsídios para aprofundar um pouco mais as conclusões a seu respeito. Essa categoria parece ser precisamente a que acolhe agrupamentos de alteridades que encontram no *fazer junto* formas não só de sobreviver e resistir, mas de se proteger e apoiar mutuamente e de serem vistos – na tentativa de assegurar sua segurança e reivindicar sua participação na produção de sentidos da cidade. Além disso – e é importante ressaltar – acolhe as práticas de política prefigurativa que vimos em Paterniani (2013, 2023), de grupos que vivem esses locais de acordo com os modos que almejam viver a cidade no futuro, empreendendo ações que transformam a lógica daquela porção do espaço urbano, seja por meio de atividades comunitárias da vida cotidiana ou a partir de atividades criativas extracotidianas. Grupos que convivem nesses lugares, procurando garantir que sua vida na cidade ultrapasse a sobrevivência e se traduza em vivências dotadas de sentido. Experiências em que o encontro com o *outro* é o caminho para a busca de si mesmo; em que é possível ver o *terceiro espaço* de Bhabha ou o regime de *admissão* de Landowski tomarem forma.

Se hoje esses espaços parecem emergir nas cidades de forma quase exclusiva a partir de movimentos de grupos minorizados, nossa proposta é pensar neles como exemplos, ou ao menos indícios, do que a cidade contemporânea poderia almejar para o conjunto de seus ambientes públicos. Locais que favorecem o convívio entre alteridades, a criação de novos sentidos, a possibilidade de interferência no que estaria "pronto e acabado", que, enfim, se mostram enquanto *ordem aberta*, nas palavras de Lynch (2005), convidando aquelas e aqueles que os contemplam a "explorar o mundo".

Mas como pensar isso concretamente, eliminando a precarização dos contextos em que essa categoria de espaço já se realiza e promovendo formas subsidiadas de multiplicá-la? Como erigir nas cidades formas efetivas de *patrimônio ambiental urbano*, com elementos que agregam, dão a ver e

colocam em interação diferentes identidades? Conduziremos esta parte final procurando oferecer pistas para pensar possibilidades, sem a pretensão de apontar soluções acabadas ou ideais. Para isso, iremos elencar nas próximas páginas alguns projetos que já tenham sido desenvolvidos, que estejam em implementação ou que foram planejados, mas não executados, no âmbito de iniciativas que têm como foco as próprias cidades de São Paulo e Lisboa. Optamos por selecionar propostas organizadas para as capitais estudadas e não projetos exemplares de outras partes do globo, justamente por crermos na importância de se levar em conta as características particulares e as condições de produção de sentido locais para se pensar a implementação de qualquer tipo de ação que visa melhorias. Ao apresentar cada um dos casos procuraremos tecer breves comentários que apontem sua coerência ou dissonância com a proposta de agregação de diferentes grupos e criação de um espaço que articule um regime de *admissão*, sem, entretanto, objetivar uma análise efetiva sobre as problemáticas implicadas em cada projeto.

• São Paulo e Lisboa: intervenções artísticas em monumentos públicos

Em 2020 em São Paulo, uma série de intervenções foram realizadas no espaço público no âmbito da mostra *Vozes contra o racismo*, com curadoria do antropólogo Hélio Menezes e em parceria com a Prefeitura de São Paulo (Bella & Andrade, 2020). A programação da mostra reuniu manifestações como murais de grafite, lambe-lambes e instalações artísticas, mas nos interessa destacar as projeções mapeadas – também chamadas de vídeo projeções ou *videomapping* –, feitas sobre monumentos e edificações representativos do patrimônio cultural urbano. O grupo de artistas Coletivo Coletores foi responsável pelo suporte às obras projetadas, que eram de autoria do próprio coletivo ou feitas em parceria com outras pessoas artistas interessadas em propor reflexões sobre o racismo e o colonialismo que atravessam o social e se atualizam no espaço urbano. Um dos monumentos que recebeu as imagens luminosas foi o Monumento às Bandeiras – o qual mencionamos no capítulo 1 –, com a obra *Brasil Terra Indígena*, de Denilson Baniwa, artista e ativista dos direitos indígenas.



Figura 154

Uma das projeções realizadas na superfície do Monumento às Bandeiras como parte da obra Brasil Terra Indígena, de Denilson Baniwa em parceria com o Coletivo Coletores no âmbito da mostra Vozes contra o racismo em 2020 em São Paulo.

Foto: Coletivo Coletores.

Fonte: Delaqua (2020).



Figura 155

Imagem de uma das projeções que compôs a obra Pujança Editada, de autoria do Coletivo Coletores, feita com projeção mapeada sobre a estátua de Borba Gato em São Paulo em 2020, durante a programação do evento Jornada do Patrimônio.

Foto: Coletivo Coletores (cedida pelos autores).

No mesmo ano, durante a Jornada do Patrimônio – evento situado anteriormente neste trabalho –, foi realizada na estátua de Borba Gato uma projeção mapeada de autoria do Coletivo Coletores. Na superfície do monumento foram projetadas composições visuais que exibiram "desde gravuras e aquarelas do período colonial, de negros escravizados e indígenas, até imagens de barbáries contemporâneas, como a dos desaparecidos da ditadura militar, das chacinas policiais" como forma de, nas palavras de Toni Baptiste, artista do coletivo, convocar "o verdadeiro legado do Borba Gato e dos bandeirantes para nossa sociedade" (Caliari, 2023). A intervenção foi apresentada apenas durante os dois dias de realização do evento, que aconteceu cerca de um ano antes da realização do ato de protesto que resultou na queima parcial da escultura.

Em Lisboa, entre os anos de 2015 e 2016, foi realizada a exposição *Retornar: Traços de Memória*, com curadoria de Elsa Peralta e Joana Gonçalo Oliveira, que contou com a exibição de registros e trabalhos artísticos na Galeria Avenida da Índia, em Belém. A exposição teve como mote a problemática do movimento dos chamados *retornados*, entre 1974 e 1977, o qual já abordamos anteriormente, não com a proposta de "consagrar o nome que foi dado na história a estes deslocamentos, mas convidar a um movimento que permita criar pensamento, reflexão e disponibilidade para olhar as tensões, contradições e perplexidades que os acompanharam" (Cunha *et al.*, s.d.). Mas para além do que foi exposto na galeria, o que interessa a este trabalho foi a intervenção urbana instalada junto à escultura Padrão dos Descobrimentos, no espaço público da área do Belém. No local, foram alinhados e empilhados 15 *containers* que exibiam em sua superfície um registro do fotojornalista português Alfredo Cunha feito em 1975 no mesmo local. O interior das estruturas foi ocupado por frases ditas por aquelas pessoas que se viram obrigadas a deixar Angola e Moçambique e rumar para Lisboa no período da descolonização.



Figura 156

Instalação feita pelo ateliê Silvia Designers ocupou o espaço público ao lado do Padrão dos Descobrimentos, em Lisboa, durante um período entre os anos de 2015 e 2016, como parte da programação da exposição Retornar: Traços de Memória.

Foto: Rui Gaudêncio.

Fonte: Coelho (2015).

Esses são alguns exemplos de como é possível revestir com novas camadas de sentido o patrimônio cultural urbano presente nos espaços públicos de ambas as cidades, sem implicar necessariamente a remoção dessas obras. Os casos aqui trazidos se mostram insuficientes, uma vez que foram realizados no âmbito de iniciativas temporárias, de modo que não resultaram em expressões materiais que se mantiveram permanentes no espaço urbano. Mas eles apontam o um caminho possível para a construção de uma memória crítica e muito mais coerente com a premissa da agregação de diferentes identidades nas cidades de São Paulo e Lisboa. São formas de convidar diferentes vozes a participar da produção de sentidos do patrimônio cultural que ocupa pontos focais das cidades e, assim,

erigir espaços coerentes com a *ordem aberta* (Lynch, 2005), que pudessem operar um regime de *admissão*, dando a ver identidades em interação. Essas ações atestam a viabilidade de projetos que poderiam ser organizados a partir de editais públicos lançados com periodicidade regular, podendo alternar anualmente, semestralmente, enfim, de tempos em tempos no ambiente das capitais, de modo a garantir uma pluralidade de visões que se traduziriam em intervenções urbanas no patrimônio público.

• São Paulo: o Museu das Favelas

Há poucos metros da Praça Princesa Isabel, está o Palácio dos Campos Elíseos, um imóvel datado da virada do século XIX para o XX, construído para ser residência de um fazendeiro do café da época. O palacete exibe uma arquitetura inspirada na de um palácio francês e abrigou por muitos anos a sede do Governo do Estado de São Paulo, além de ser residência oficial dos governadores, até meados dos anos 1960. Posteriormente passou por um processo de tombamento e recebeu usos diversos, até ser mais recentemente restaurado e em 2022 começar a abrigar o Museu das Favelas, um equipamento cultural com uma proposta que se mostra relevante para nosso estudo.

O Museu está sob a tutela da Secretaria da Cultura, Economia e Indústria Criativas de São Paulo e, segundo a informação encontrada no seu *website,* nasceu "de um processo colaborativo com pessoas que vivenciam o cotidiano das favelas, é um ambiente de pesquisa, preservação, produção e comunicação das memórias e potências criativas das favelas brasileiras" (https://www.museudasfavelas.org.br/o-museu/). Conta com programação cultural e educativa, exposições, um Centro de Referência, uma biblioteca com títulos relacionados com temas que fazem parte do contexto das favelas, um Centro de Empreendedorismo e um amplo espaço de convivência no jardim. Em uma área marcada por estruturas e padrões construtivos que reforçam a separação dentro/fora – conforme vimos na primeira análise da Parte II –, chama a atenção o modo como o espaço do jardim é visível para quem passa na rua e apresenta acesso irrestrito, de forma a construir uma continuidade na relação com o exterior, fomentando uma conexão entre as áreas internas do local e o espaço público.

Uma das premissas do Museu é realizar um trabalho de "reparação social, por meio do protagonismo das pessoas de favela na gestão, na contratação de fornecedores, na criação de rupturas de narrativas, partindo da construção coletiva e compartilhada" (https://www.museudasfavelas.org.br/o-museu/), seguindo um modelo de participação que propicia o protagonismo das comunidades na

condução da iniciativa. Assim, ao acessar suas instalações, encontramos pessoas que além de atuar na mediação das atividades, compartilham suas próprias vivências sobre o percurso a partir das periferias da cidade e de "ocupações, assentamentos, regiões quilombolas, ribeirinhas, entre outras; espaços distintos, mas que compartilham histórias de segregação e resistência" (https://www.museudasfavelas.org.br/o-museu/).

O local instaura uma *não-continuidade* nas narrativas dos Campos Elíseos, que historicamente vem reprimindo, precarizando ou excluindo a ocupação popular. Em sua própria figuratividade dá a ver a interação entre diferentes identidades, ao destinar um palacete construído para o uso das elites a ações protagonizadas por representantes das camadas populares e abertas a um público amplo. Por ser uma iniciativa recente, não é possível dimensionar o alcance concreto de sua proposta, mas em princípio se mostra um exemplo relevante para inspirar modelos efetivamente participativos e democráticos de equipamentos culturais, que podem apresentar um impacto significativo principalmente em regiões onde as tensões sociais vêm sendo tratadas como questões confinadas no campo da segurança pública.



Figuras 157, 158 e 159

Instalações do Museu das Favelas, no Palácio dos Campos Elíseos em São Paulo.

Fontes: "Estudantes e familiares" (2023) e https://www.museudasfavelas.org.br.

- São Paulo: inventário Memória Paulistana

O projeto Inventário da Memória Paulistana é conduzido desde 2019 pelo Departamento do Patrimônio Histórico (DPH) da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo e já foi anteriormente situado em nota, na análise da esquina das avenidas Ipiranga e São João. O retomamos aqui, trazendo maiores detalhes sobre sua operacionalização. É válido reiterar que o foco principal desta política é identificar lugares que são referência para a memória dos diversos grupos sociais da cidade. A identificação desses locais é feita por meio das Placas da Memória Paulistana, que exibem um verbete, ou seja, um texto curto sobre a memória que marca cada um dos locais. A referência principal para definir a forma de sinalização dos pontos identificados foram as *blue plaques*, da iniciativa em operação em Londres desde 1866 (Contier et al., 2020).

As placas que integram o projeto Memória Paulistana surgem como uma possibilidade de presentificar no espaço público memórias não convocadas e ocultadas no patrimônio edificado. Embora seu formato – uma chapa azul de 35 cm de diâmetro – seja diminuto em relação à dimensão muitas vezes exagerada das estruturas e monumentos, a premissa do levantamento das narrativas a partir de propostas enviadas pela sociedade civil se mostra como um caminho para agregar diversos grupos na construção identitária da cidade. Concordamos com Peria (2021) que "a inscrição mnemônica nas ruas da própria cidade é fundamental: as placas, nas quais lemos memórias paulistanas, passam a compor o espaço público num esforço de construção de uma cidadania plural" (p. 77). Por outro lado, configuram um elemento puramente informativo, exclusivamente para quem é alfabetizado na língua portuguesa e que também desfruta de plena visão; deste modo, seu formato não interfere diretamente ou exerce pregnância estésica no percurso cotidiano das pessoas que circulam pelos espaços, o que as coloca em uma posição de coadjuvantes – quase figurantes – em um espaço urbano repleto de patrimônios materiais ostensivos e estímulos excessivos.

Esse projeto possibilitou, entretanto, que uma proposta de identificação do Largo da Memória enquanto ponto de encontro de pessoas que praticavam a pixação nos anos 1990 fosse aceita pela comissão do edital e passasse a integrar o Inventário da Memória Paulistana. Contudo, essa mesma experiência atesta uma das fragilidades da iniciativa: dentre os mais de 400 pontos mapeados por meio da participação de representantes da sociedade nos editais, apenas uma parte avançou até a etapa do emplacamento, de modo que até os dias atuais várias das inscrições contempladas seguem "na gaveta", sem que as placas que as referem tenham sido instaladas – e é esse o caso do verbete que refere o movimento da pixação no Largo da Memória. Ou seja, a instalação ou não destas memórias no espaço

público se mantém entregue a critérios arbitrários definidos por equipes mais ou menos favoráveis a conferir visibilidade a determinadas narrativas. Além disso, conforme aponta Peria (2021), "os aspectos de controle e avaliação das propostas contidos no edital reafirmam a preponderância do tecnicismo" (p. 77) e tendem a certo academicismo, o que acaba por restringir a possibilidade de diversos representantes de grupos e comunidades apresentarem propostas e pode limitar a participação a pessoas pesquisadoras ou que tenham familiaridade com uma linguagem intelectualizada e que tenham plenas condições de reunir a enorme lista de documentos solicitada para efetivar o processo de aceite.



Figura 160

Um exemplar do projeto Placas da Memória Paulistana do Departamento do Patrimônio Histórico (DPH) da Prefeitura de São Paulo.

Foto: Rivaldo Gomes/FolhaPress

Fonte: Freire (2021).

- São Paulo: Palacete dos Artistas e a locação social

O Palacete dos Artistas é um exemplo emblemático de como um patrimônio tombado/classificado pode acolher práticas de vida diversas, ganhando vida e novos sentidos. O edifício foi construído em meados

do século XX há pouquíssimos metros da esquina entre as avenidas Ipiranga e São João, abrigou hotéis até 2001 e depois permaneceu abandonado até receber a ocupação do Movimento Nacional de Luta pela Moradia, em 2011. Após um processo de remoção dos moradores da ocupação, se iniciou no prédio a execução de um projeto de residência social destinado especificamente a membros da classe artística com mais de 60 anos e com renda de até três salários-mínimos, conforme situado anteriormente no capítulo 3. O projeto foi entregue em 2014, quando cada um dos apartamentos se tornou a residência de um "conjunto de músicos, cantores, atores e diretores de teatro que enfrentam dificuldades financeiras e/ou não possuem moradias" (Tiellet et al., 2021). Cada moradora ou morador destina de 10 a 15% de sua renda mensal para o pagamento do aluguel e o contrato deve ser renovado a cada quatro anos.

O prédio possui diversos espaços comuns que abrigam atividades e práticas coletivas, promovendo o convívio e a sociabilidade entre os moradores, de modo que o patrimônio antes pensado para acolher modos de vida das elites hoje recebe novas camadas de sentido com a vida cotidiana e comunitária de pessoas de diversas origens e repertórios de vida que compartilham o interesse comum pela arte. Consideramos importante atentar que a localização do Palacete é muito próxima a da Ocupação São João – anteriormente abordada neste trabalho – e que seu modelo poderia inspirar a conversão desse e de outros imóveis ocupados na região, viabilizando a moradia digna para quem ali já reside e que mantêm a vitalidade destes prédios outrora abandonados na área.

O Palacete é também um exemplo para pensarmos além: com tantas famílias e comunidades habitando aquela esquina em condições mais dignas do que as atuais, o poder público poderia organizar iniciativas voltadas ao turismo, integrando o protagonismo dessas moradoras e desses moradores, que conhecem mais do que ninguém as dinâmicas do famoso cruzamento e que poderiam se tornar autores-chave na elaboração de um circuito cultural que tratasse efetivamente da vida daquele lugar. Na verdade, isso poderia acontecer mesmo nas condições atuais, em diálogo com o centro cultural que já existe na Ocupação São João e que acolhe uma intensa programação. Um circuito estruturado pelas pessoas residentes e frequentadoras da área poderia integrar ações promovidas pelos próprios habitantes e incluir visitas e atividades culturais e artísticas em áreas destinadas para esse fim, dentro dos próprios edifícios – a partir, por exemplo, do que já ocorre na Ocupação São João. Assim, a esquina poderia ostentar não seu potencial "instagramável", mas a riqueza de seus modelos de habitação social que também atuam na promoção de ações culturais.



Figuras 161 e 162

Fachada e área comum do Palacete dos Artistas.

Fonte: "Palacete dos Artistas" (2017).

- **Lisboa: Projeto Praça-Mouraria**

Na zona da Mouraria, mais precisamente em um trecho entre as ruas da Palma e do Benformoso, há mais de uma década, nomeadamente em 2012, foi anunciado o projeto de realização de uma intervenção no espaço público que previa a edificação de uma sala polivalente para atividades culturais e de uma mesquita. O desenho ficou por conta da arquiteta Inês Lobo, que previu a construção de uma zona de alargamento das ruas que propiciam o acesso ao local, visando a criação de um ponto de contato entre o meio da Rua do Benformoso e o eixo estruturante e de reunião dos habitantes do bairro da Mouraria, que seria o trecho de conexão entre a Avenida Almirante Reis e a Rua da Palma. Na proposta elaborada pela arquiteta, a área dedicada ao funcionamento da mesquita estaria dividida em duas alas, uma destinada ao espaço de oração dos homens mais o das mulheres, outra destinada a espaços de ação social, incluindo um polivalente e um dedicado a atividades de ensino e recreação da comunidade infantil. Enquanto a CML ficaria encarregada da execução do projeto no seu todo, a Comunidade Muçulmana do Bangladesh ficaria responsável pela estruturação da parte interior da mesquita (Boaventura, 2016).

O Praça-Mouraria, entretanto, segue estagnado. Passados mais de 10 anos, o processo de expropriação de alguns dos edifícios na área a ser demolida enfrentou conflitos e até a finalização desta pesquisa, a CML manifestava não haver decisão a respeito do prosseguimento do projeto. Ao mesmo tempo, está em andamento um concurso público para requalificação da Praça Martim Moniz, que se supõe participativo, tendo realizado inquéritos junto à população durante o período da pandemia. Ambos os projetos suscitam diversos questionamentos, como em que medida as comunidades residentes da

área estão efetivamente representadas nos processos decisórios e até que ponto tais intervenções poderiam favorecer a gentrificação da área, de modo a elevar os valores dos imóveis, tornar os aluguéis menos acessíveis e acabar por expulsar os atuais habitantes. Entretanto, se conduzidos de forma responsável, efetivamente participativa e orientados pelos interesses dos grupos que já são a vida do local, podem atuar na construção de espaços urbanos que, ao agregar e promover a convivência de diferentes identidades, poderiam desestabilizar a segregação atualmente existente.

No caso específico do Praça-Mouraria, é possível vislumbrar a perspectiva de que a própria comunidade islâmica assumisse o protagonismo de ações culturais abertas à cidade, de modo a dar a ver práticas culturais e de vida próprias de seus locais de origem, a partir de um viés educacional que possa mobilizar a quebra de preconceitos e conter as formas de islamofobia. O local poderia não só marcar a importância da identidade islâmica na área, como assumir um papel de mediação, um *terceiro espaço*, entre culturas. Em que medida propostas dessa natureza seriam viáveis? Esta é uma pergunta que não se pode responder enquanto o projeto não sai do papel e avança para se tornar parte da figuratividade da zona da Mouraria.



Figura 163

Imagem do projeto arquitetônico de Inês Lobo para a Praça-Mouraria.

Fonte: Boaventura (2016).

• Lisboa: Memória africana

Outros dois projetos estagnados na capital portuguesa são aqueles que trariam visibilidade à história e identidade africanas que não figuram na memória oficial da cidade, nem sequer no Largo de São Domingos, conforme constatamos em nossas análises. O primeiro deles é o *Memorial de homenagem às pessoas escravizadas*, proposta organizada pela Djass – Associação de Afrodescendentes e vencedora do Orçamento Participativo da CML em 2017. A ideia teria sido concretizada com a instalação do projeto artístico Plantação, de autoria do artista angolano Kiluanji Kia Henda no Largo José Saramago, antigo Campo das Cebolas, em uma área ribeirinha do centro histórico. Segundo informação constante no *website* do Memorial (https://www.memorialescravatura.com/sobre-o-memorial), o objetivo principal de sua construção no espaço público

> É prestar tributo à memória dos milhões de africanas e africanos escravizados por Portugal ao longo da sua História, nomeadamente entre os séculos XV e XIX. Uma homenagem às vítimas e resistentes de ontem e de hoje, que pretende promover o reconhecimento histórico do papel de Portugal na Escravatura e no tráfico de pessoas escravizadas e evocar os legados desse longo período na sociedade portuguesa atual, desde a rica herança cultural africana às formas contemporâneas de opressão e discriminação.

O segundo projeto, pronto para ser implementado desde 2020, daria conta de homenagear a presença africana justamente no Largo de São Domingos. Consiste na instalação de um busto de Pai Paulino, esculpido pelo artista moçambicano Frank Ntaluma, que convocaria no espaço a figura do "brasileiro defensor dos direitos dos negros, famoso caiador do Rossio da Lisboa oitocentista, mas também toureiro e uma presença regular nas procissões da cidade" (Cunha, 2022, para. 8). Em paralelo, seriam também instaladas 20 placas toponímicas em lugares de memória da cultura e história africanas, com base no levantamento de "raras fontes que permitem reconstituir a influência africana na cidade" (Cunha, 2022, para. 2). A iniciativa é da Associação Cultural e Juvenil Batoto Yetu Portugal, que trabalha com jovens e crianças interessados na cultura africana e que sejam provenientes de contextos de vulnerabilidade econômica. Foi obtido financiamento para sua realização por meio de um programa da CML, porém o valor arrecadado foi insuficiente e sua concretização segue pendente.

É redundante ressaltar a importância da efetivação dos dois projetos para uma construção identitária da cidade coerente com sua história e sua configuração no presente. A ausência de referências à presença africana no espaço público de Lisboa é gritante e a reparação dessa invisibilidade seria um caminho para a construção de espaços que convidam à interação entre diferentes culturas, diferentes

grupos. Tanto a construção do Memorial quanto a instalação do busto e das placas trariam para o espaço público narrativas ocultadas e novas formas de relação com a cidade e com suas populações. Iniciativas que se esperava serem encaminhadas com urgência por uma capital que quer se afirmar multicultural.



Figuras 164 e 165

Imagem do projeto de Kiluanji Kia Henda para o Memorial de homenagem às pessoas escravizadas e imagem do busto de Pai Paulino ao lado de seu escultor Frank Ntaluma.

Fontes: https://www.memorialescravatura.com e Cunha (2022).

Entendemos que todas as iniciativas aqui listadas não são soluções prontas e podem alcançar mais ou menos sucesso na empreitada de erigir espaços de interação entre identidades e criação de novos sentidos. A potencialização dessas possibilidades depende também do modo como os espaços são ativados, das ações que são promovidas no âmbito de acordos, políticas e iniciativas coletivas. Nesse sentido, acreditamos que a educação patrimonial e a participação sejam procedimentos fundamentais para a construção de patrimônios ambientais urbanos agregadores. Porém, para arrematar a reflexão até aqui desenvolvida, situaremos brevemente a contribuição de autoras e autores que fornecem bases para desenvolvermos um entendimento responsável sobre esses dois conceitos.

Comecemos atentando para a importância de se tomar distância do equívoco "conhecer para preservar", tão difundido no campo das instituições. Meneses (2009, p. 28) fala sobre como esse equívoco é reforçado no campo do turismo cultural, a partir de uma cena muito comum: a de turistas que, diante de um patrimônio, ouvem – muitas vezes, distraidamente – o que o guia turístico tem a dizer ao invés de viver e interagir diretamente com o bem, de modo que a experiência cultural "passa a depender da atuação de especialistas" e – aqui acrescentamos – acontece a partir de uma relação engessada, programada, com os lugares. O mesmo ocorre no campo da educação patrimonial, em que, conforme elucida Simone Scifoni (2019), o jargão "conhecer para preservar" é utilizado para justificar a necessidade de ações educativas, como solução redentora da preservação. Segundo a autora, essa ideia credita à "ignorância" da população as mazelas do patrimônio, despolitizando o debate, pois, além de não reconhecer o papel dos grupos e comunidades na atribuição de valor dos bens, deixa de explicitar e debater os processos que estão por traz dos procedimentos de patrimonialização, assim como os interesses políticos e econômicos e as formas de atuação que conduzem sua viabilização.

Scifoni (2019) explicita que essa perspectiva coloca a educação patrimonial como última etapa do processo de patrimonialização, inserida numa noção de "transferência do conhecimento", quando, na verdade, a educação patrimonial deve compor e fazer parte de todo o processo, como estratégia de envolvimento, de interlocução e de participação social nas decisões.

> Assumir que conhecimento não é garantia de preservação significa deixar de justificar a educação patrimonial a partir da existência de conflitos gerados pelas ações de tombamento, como se a educação fosse uma tábua de salvação para políticas que não se abrem à participação social. Educação não é solução para o patrimônio, ela é direito social e necessidade e, portanto, condição inerente à preservação uma vez que é, a partir dela, que se pode problematizar a

> memória oficial e o passado, as políticas públicas de preservação e reconectar as pessoas ao patrimônio. (Scifoni, 2019, p. 29)

Ana Carvalho e Roberto Falanga (2016) apontam que embora tenha havido um avanço na direção de um novo modelo de gestão do patrimônio, sua implementação constitui para muitos dos envolvidos uma novidade, sejam especialistas ou não-especialistas. Levando em conta a normativa internacional, a Convenção da Unesco de 2003 dá corpo à tendência da participação, mas não define um conceito e tampouco em que moldes pode se concretizar. A autora e o autor observam que a ausência deste aprofundamento pode levar a apropriações muito díspares e a mal-entendidos acerca do envolvimento de grupos e/ou comunidades nos processos. Levando em conta este diagnóstico, trazemos a identificação dos modelos de participação, a partir dos quais Galla (2008 citado por Carvalho & Falanga, 2016) propõe três categorias:

a) Participação como consulta: consiste em atribuir aos grupos e/ou comunidades visadas o papel de informantes;

b) Participação como parceria estratégica: os grupos e/ou comunidades colaboram em coautoria com os profissionais na definição e na execução dos projetos;

c) Participação como capacitação das comunidades: pretende que sejam os grupos e/ou comunidades que, mediante um processo de capacitação, tomem a iniciativa, o controle e a execução dos projetos.

No elenco de projetos que aqui trouxemos, alguns propunham a participação da população, porém o questionamento que fazemos é qual dos três tipos está sendo operacionalizado, já que dois deles não promovem uma mudança efetiva nas estruturas. Concordamos com Carvalho e Falanga ao afirmarem que o terceiro modelo é assumidamente mais inclusivo, mas configura ainda uma prática marginal no campo dos museus e do patrimônio. Também concordamos com a conclusão de que "sendo a participação desejável, esta implica necessariamente uma transformação das organizações e uma atualização das competências dos profissionais" (Carvalho & Falanga, 2016, p. 41).

As conclusões, propostas e perspectivas elencadas neste último tópico não são exatamente pontos de chegada. O que esperamos é que se mostrem como pontos de partida para qualquer pessoa que se dedique à leitura desta tese e se proponha ao desenvolvimento de ações ou bibliografias que possam contribuir com a transformação dos espaços públicos das cidades, tornando realidade o que foi

teorizado por tantas e tantos de nós. Chegar ao final desta pesquisa é retornar a um dos desafios apontados no primeiro capítulo e lançá-lo, convocando as palavras de Fiorin (2020), a quem nos lê neste momento: “olhar para as coisas que existem e perguntar: ‘Por quê?’, mas, principalmente, sonhar com as que nunca existiram e perguntar: ‘Por que não?’” (p. 25).

Considerações finais

I. Tecer palavras, entrever futuros

Escrever sobre o outro é escrever sobre si mesma, sobre si mesmo. É se aprofundar no entendimento de que basta uma pequena mudança de tempo ou de lugar para nos tornarmos o *outro* e sermos alvo do tratamento diferencial que antes reservamos aos nossos dessemelhantes, com base em critérios arbitrários que foram sendo socialmente incutidos e reproduzidos. É compreender que – por mais difícil que seja para alguns reconhecer – carregamos em nós uma herança de séculos de hierarquizações baseadas em diferenças puramente *posicionais*, que apenas se tornaram oposições *substanciais* devido ao poder exercido por grupos dominantes que sistematicamente valorizaram a posse de certos atributos sociais, herdados ou adquiridos. E, diferente do que muitos querem acreditar, essa herança não só se faz presente em inúmeros aspectos da vida cotidiana, como ela determina a formação das nossas cidades, privando muitas pessoas de uma existência digna nas metrópoles – ou da própria existência em si – e privando todas as pessoas de aprender sobre si mesmas – ou sobre o grupo com o qual se identificam – a partir do encontro com o outro. Vivemos em sociedades que rejeitam a presença do outro porque sequer sabem quem é esse outro, mas convivem com confabulações sobre uma suposta ameaça a quem se atribui determinados modos de vida, feições, cor de pele, formato de olhos, bocas e até cores da vestimenta.

Eu, Micaela Altamirano, sou produtora e produto desta pesquisa. Nascida em São Paulo, branca, num reduto classe média na região centro-oeste, e criada numa pequena área do bairro que, embora central, congregava em uma área de casario famílias de diferentes origens, raças e etnias, muitas as quais viviam em terrenos compartilhados por mais de uma família. Brincava em meio a um grupo de crianças pretas, brancas e amarelas, de baixíssimo a médio poder aquisitivo, sem saber ainda que, por motivos alheios ao nosso esforço pessoal, nossa cidade reservava um futuro bem diferente a cada uma ou a cada um de nós. Filha de mãe branca e pai de pele parda – mas lido, na sociedade brasileira, como branco – e bisneta de oito bisavós, os quais podemos separar em dois grupos. Os casais de bisavôs brancos: dois casais europeus, italianos e espanhóis, cujo registro de chegada ao país se manteve preservado, guardando a memória de seus nomes, sobrenomes e região de proveniência. Os bisavôs não-brancos: uma bisavó nascida no nordeste do Brasil, cearense, cujo envolvimento com um homem português que "desapareceu no mundo" trouxe à vida minha avó; um bisavô negro, de origem africana, que ficou viúvo precocemente e criou os filhos com ajuda da minha trisavó, indígena, a respeito dos

quais não temos informações sobre a proveniência. Minha própria descendência conta a história que aqui, neste estudo, busquei fundamentar: a memória preservada da parte europeia, a memória apagada da parte miscigenada e uma história cingida, a história do Brasil. Uma história condensada no meu próprio ser na cidade.

Quando eu ia visitar a família do meu avô, no litoral sul do estado de São Paulo, achava curioso o fato do irmão do meu avô ter a pele preta como café, meu avô ter a pele cor de café com leite e a irmã deles ter uma pele mais clara que o primeiro e mais escura que o segundo. Eu não conseguia entender por que a minha pele era tão branca e diferente da deles. Eu tomava muito sol, para ver se ficava da mesma cor do meu tio-avô, com a ingenuidade de uma criança que não sabia que ao longo da vida as oportunidades seriam menores e o tratamento destinado a mim seria muitas vezes hostil se eu fosse daquela cor.

Quando adolescente, ainda vivendo no mesmo reduto, aprendi com a turma da escola que "baiano" era xingamento. E era constantemente alertada para me manter distante dos estudantes da escola que ficava há poucos metros da minha, onde estudavam muitos "baianos" que poderiam tentar furtar algum objeto meu. Passados muitos anos, conheci meu atual companheiro, filho de pai cearense e mãe baiana que, embora vivessem uma vida digna no nordeste do Brasil, optaram por migrar para São Paulo nos anos 1970 em busca de novas oportunidades e encontraram na cidade seu novo lar. Construíram sua vida em uma área periférica da capital paulista, onde vivenciaram a metrópole a partir de uma perspectiva completamente diferente da minha. Quando nos encontramos, embora eu já tivesse a consciência do quão preconceituoso e discriminatório era o sentido de "baiano" que eu havia aprendido na adolescência, foi através da convivência com eles – e com outras pessoas nordestinas com quem convivi e convivo – que apreendi novos sentidos sobre o ser baiano, o ser nordestino e o ser periférico em São Paulo – e aprendi mais sobre as forças que atuavam no contexto em que cresci no sentido de homogeneizar e estigmatizar pessoas das mesmas origens que a deles.

Passados muitos anos, me tornei imigrante. Em Portugal, para o desenvolvimento desta tese. Um país onde vivi diversos paradoxos. Por um lado, no momento que as pessoas ouviam meu jeito de falar o português, dizerem, surpreendidas, frases descabidas como "você não parece brasileira" – como se fosse possível atribuir características específicas, quaisquer que fossem, às pessoas brasileiras. Por outro, pelo fato de ser brasileira, a impossibilidade de acessar serviços essenciais e oportunidades diante da morosidade, dos altos custos e até da inviabilidade de obter documentos básicos ou diante da indisposição de pessoas que se recusam a arrendar casa para quem não tem familiares no país. No

continente europeu, eu transitava constantemente entre a condição de parecer pertencer ao *nós* ou pertencer ao *outros*, o que me proporcionava uma curiosa – além de triste e, por vezes, dura – perspectiva sobre a dinâmica das identidades e como ela influencia diretamente nas condições de vida de uma pessoa em determinados contextos. Eu poderia ser lida como "europeia" em alguns ambientes sociais – o que, reconhecidamente, poderia me proporcionar vantagens objetivas –, mas meu estatuto de imigrante estaria sempre à frente do acesso aos direitos que uma cidadã tem no país português.

Tomo a liberdade de trazer esses relatos para evidenciar a concretude do percurso investigativo que fizemos ao longo da tessitura desta tese e que foi dividido em duas partes. Na Parte I, no primeiro capítulo, o passo inicial da construção de nossa pesquisa foi argumentar a pertinência em desenvolver um estudo situado no campo dos Estudos Culturais com base no aparato teórico-metodológico da semiótica de linha francesa, escolha que se mostrou profícua, uma vez que tratamos da cultura como prática central da sociedade e procuramos desmascarar suas interrelações com o poder. Mas, para além disso, utilizando os procedimentos semióticos, foi possível enxergar e destrinchar a rede de relações que se estabelece particularmente nos – e entre – os dois contextos analisados: Portugal e Brasil. A ligação histórica entre os dois países produz formas específicas de ereção de identidades e alteridades, bem como de organização dos espaços urbanos e suas desigualdades. Desvelar essas especificidades interessa ao campo dos Estudos Culturais e aqui nos permitiu trazer novos desenvolvimentos à teoria semiótica, atestando a relevância do diálogo entre os dois universos.

Ainda no primeiro capítulo, resgatamos o histórico da concepção da noção de patrimônio nos dois países, que, ao longo do século XX passou da categoria de *patrimônio histórico e artístico* para a de *patrimônio cultural* e, com o tempo, agregou o valor da *diversidade cultural*. Essas mudanças partem principalmente de discussões em âmbito internacional, mas receberam um contributo importante da experiência brasileira, país pioneiro na incorporação dos bens imateriais na legislação que versa sobre a salvaguarda do patrimônio cultural. É também a partir de uma discussão suscitada no Brasil que convocamos o conceito *patrimônio ambiental urbano* para embasar o entendimento considerado no desenvolvimento de nossa investigação. Tal conceito iluminou também as reflexões sobre as complexidades implicadas na gestão do patrimônio no cenário contemporâneo das cidades.

Também no capítulo 1 trouxemos dados sobre a questão da gestão da diversidade nas cidades de São Paulo, capital do estado homônimo no Brasil, e de Lisboa, capital do país em Portugal. Discutimos em que medida a ideia de valorização dessa heterogeneidade penetra no campo do patrimônio e na questão da garantia dos direitos fundamentais. Vimos que o discurso de valorização da diversidade surge

de modo ainda superficial nos dois territórios urbanos e não alcança uma desestabilização de consensos acerca da noção de um patrimônio pautado em ideias míticas, notadamente colonialistas. Além disso, não se traduz em políticas efetivas que possam modificar as condições de vida visivelmente precarizadas dos grupos minorizados ou minoritários em ambas as capitais que, ainda assim, protagonizam práticas de política prefigurativa, lutando não só pela própria sobrevivência como pelo direito à existência plena. Finalizamos este capítulo com o estabelecimento das bases teóricas que iriam guiar nosso olhar sobre os processos de construção e solidificação das identidades dominantes e de projeção de contornos específicos sobre as alteridades nos contextos estudados.

Para compreender como as especificidades aqui mencionadas se articulam no território das duas capitais, procuramos delinear no capítulo 2 os principais aspectos que atuaram na base das construções identitárias dominantes – o que aqui adotamos a denominação de *nós* de referência ou Sr. Todo Mundo – nos dois territórios. Começamos pelo contexto português, de onde parte o aparato colonial que invade o Brasil e se desdobra nas diferentes formas de colonialidade e imperialidade que perduram nos dois países. Apresentamos os principais eventos que atuaram na construção da autoimagem de Portugal enquanto uma nação imperial de caráter singular, de cariz universalista e humanista, com uma vocação missionária que a distingue dos demais impérios europeus. Mostramos como essa ideia perdura por séculos e acaba por ser apropriada pelo regime do Estado Novo (1933-74), tomando a forma do lusotropicalismo que ganhou o campo das consciências e adquire suporte material nos elementos que compõem o patrimônio cultural edificado na cidade de Lisboa. Tal ideário mítico confere os contornos do *nós*, ou Sr. Todo Mundo Português, e condiciona os modos de tratamento dos grupos e indivíduos que não integram essa identidade referência, desdobrando formas de discriminação que, embora obliteradas, têm como alvo principalmente o *outro* colonial e racializado.

O lusotropicalismo é a ponte que nos conecta ao contexto brasileiro, já que a noção falaciosa surge justamente de uma leitura sobre a sociedade escravocrata e senhorial do Brasil, a partir da visão do sociólogo Gilberto Freyre. Assim, vimos como se ergueu no país latino-americano a ideia de uma *democracia racial* que atuou na manutenção dos privilégios e do poder da branquitude na condução das decisões que desenhariam seu futuro. Com isso, em um território onde a maior parcela da população é composta por pessoas negras, foi justamente essa a comunidade politicamente minorizada e categorizada até os dias atuais como *outro* na sociedade dominada pelo poder branco que segue empenhado na tarefa de preservação do *nós* de raízes europeias. No território paulistano, essa estruturação do Sr. Todo Mundo resulta na celebração da figura do bandeirante, a personagem colonial

que se torna referência de uma cidade que pauta seu discurso identitário nos ideais de modernidade e progresso, em oposição ao *outro* regional, que é homogeneizado, racializado e associado principalmente à figura do migrante nordestino.

No final do capítulo 2, encerrando a Parte I, destrinchamos os modos como as figuras erigidas no seio dessa construção identitária se fazem presente nos espaços públicos das cidades brasileira e portuguesa. Trouxemos e analisamos a produção de sentidos de dois exemplos emblemáticos do patrimônio dos dois territórios: a estátua de Borba Gato, localizada na zona sul da capital paulista, e a estátua de Padre António Vieira, localizada na zona central da capital portuguesa. A escolha desses casos em específico se deu em função de terem sido essas duas esculturas os alvos de ações de protesto durante a temporalidade da pesquisa, o que revela que parte da população identifica nelas uma ameaça a sua própria existência – subjetiva e objetiva – na metrópole.

Nessas análises, nos embasamos no modelo semiótico proposto por Landowski (2012) para categorizar o sentido articulado no espaço urbano a partir da presença desses patrimônios, no que diz respeito a forma de tratamento do *outro* sob a perspectiva do *nós* ou Sr. Todo Mundo. Concluímos que o bandeirante figurativiza a exclusão em São Paulo, enquanto o jesuíta presentifica a segregação em Lisboa. Já neste ponto, convocamos o conceito de necrópolis mobilizado por Jaime Alves (2020) para apontar uma diferença importante entre as duas metrópoles e melhor elucidar como se desenham as formas de exclusão na capital paulista, traduzidas em topografias de violência que resultam não só na morte física como na morte das subjetividades, atingindo desproporcionalmente as populações negras.

Abrimos a Parte II da presente tese apresentando as premissas e o instrumental teórico-metodológico que iria iluminar as análises a serem desenvolvidas nos capítulos seguintes. Também nessa introdução expusemos as condições de realização da coleta de material de campo para subsidiar essa parte do estudo, profundamente afetadas pela emergência da pandemia de Covid-19 que atingiu o mundo e, inevitavelmente, desestabilizou nosso percurso investigativo. Situadas as circunstâncias, avançamos para as análises semióticas dos locais inseridos nas zonas centrais das duas cidades onde identificamos a interação do patrimônio cultural edificado com práticas de vida de populações que se estabeleceram enquanto vozes de alteridade nesses contextos. Em São Paulo, os locais mapeados foram a Praça Princesa Isabel, no bairro Campos Elíseos, o Largo da Memória e a famosa esquina das avenidas Ipiranga e São João, ambos na região da República. Em Lisboa, nos concentramos na Praça Martim Moniz e Rua do Benformoso, no Largo de São Domingos e na Calçada da Gloria, todas áreas compreendidas na freguesia de Santa Maria Maior. O conceito de *patrimônio ambiental urbano* e o

repertório acumulado no âmbito dos estudos semióticos das cidades foram as linhas guia para estabelecermos o recorte dos elementos que fariam parte do campo de pertinência do texto espacial considerado.

No encaminhamento do exercício de captar *em ato* os sentidos produzidos nesses espaços urbanos, mobilizamos o modelo de *Regimes de espaço* proposto por Landowski (2015), além daquele já mencionado, da forma de tratamento do dessemelhante sob a perspectiva da identidade dominante. Ao descrever e analisar cada um dos seis locais, articulamos os dois modelos para compreender as relações que se estabelecem entre as diferentes formas de vivência do espaço e seu potencial para excluir, assimilar, segregar ou agregar a pluralidade de identidades que convivem neles atualmente, bem como fazem parte de sua história. Vimos, assim, o modo como alguns espaços rearticulam a forma dominante de tratamento do *outro*, observada no patrimônio analisado no capítulo 2, enquanto outros apresentam diferenças assinaláveis, mas não a ponto de escaparem completamente das lógicas de exclusão ou segregação colocadas anteriormente.

Ao final das análises, apresentamos algumas conclusões e considerações a respeito da observação tecida com auxílio dos dois modelos em articulação. Assinalamos que nenhum dos locais analisados mostrou presentificar formas de fazer emergir o que Homi Bhabha chamou de *terceiro espaço* ou o que Landowski identifica como um regime de *admissão*. Espaços assim teriam o potencial de aproximar identidades distintas, sem, entretanto, eliminar ou homogeneizar suas diferenças a ponto de se descaracterizarem; espaços em que as relações intersubjetivas seriam constantemente redefinidas por meio do encontro com o *outro*.

Acreditando que não basta a uma investigação ser crítica, mas que devemos procurar que ela seja também propositiva, encaminhamos no final da Parte II uma reflexão sobre formas de ressemantização do patrimônio ambiental urbano em Lisboa e São Paulo. Para isso, elencamos programas, projetos e iniciativas pensadas ou realizadas nas duas cidades e os discutimos muito brevemente, buscando expor potencialidades e fragilidades para atuarem na construção de espaços urbanos agregadores. Finalizamos trazendo a contribuição de alguns autores sobre a questão da participação nos processos decisórios que envolvem o patrimônio das cidades e sobre o papel da educação patrimonial na construção conjunta desses processos.

O longo percurso até aqui situado procurou cumprir com o principal objetivo da pesquisa, de desenvolver um estudo comparativo, à luz da teoria semiótica greimasiana, em articulação com

fundamentos e teorias dos Estudos Culturais, sobre pontos de visibilidade do patrimônio cultural das regiões centrais das cidades de Lisboa e São Paulo. Pudemos identificar os traços identitários e narrativas presentes ou ausentes, ou seja, que representam ou deixam de representar as populações e as práticas de vida que habitam esses espaços, e, assim, trabalhamos pela compreensão do modo como o patrimônio cultural material/imóvel se coloca em interação com essas populações e em que medida ele é ressemantizado no cenário atual.

Confirmamos nossa hipótese central de que ao mesmo tempo que as cidades se apropriam do discurso da diversidade e da multiculturalidade, e o enunciam enquanto marca identitária de seus territórios, elas atuam na manutenção de um patrimônio cultural urbano que não acompanha esse discurso. Por meio das análises foi possível constatar que o patrimônio das duas capitais traduz predominantemente identidades dominantes – locais ou globais – que mobilizam diversas formas de colonialidade e de imperialidade, e produzem semioticamente diferenças que reforçam a exclusão ou a segregação e invisibilização de populações politicamente minorizadas. A partir da hipótese central, observemos em que medida se reafirmam as demais hipóteses.

Pudemos constatar que também a configuração do espaço público das cidades e os modos de presença de seu patrimônio edificado traduzem e reforçam os modos de gestão das alteridades por parte dos grupos dominantes. Sendo assim, para além das coerções exercidas pelas narrativas convocadas nos marcos memoriais, também as estruturas que organizam um dado ambiente urbano delimitam os lugares de convivência dos diversos grupos, criando locais e condições mais ou menos favoráveis a acolher e conferir visibilidade à presença dos grupos minorizados. Essa presença pode ser alvo de ações que visam sua completa eliminação ou pode ser tolerada em maior ou menor medida, mas não encontramos lugares que efetivamente a convidam a estar.

Por mais que essa lógica perpetuada nos elementos que constituem o patrimônio e no espaço urbano de um modo geral se mostre um ponto de profundas tensões, vemos que a conduta dos poderes dominantes se mantém pautada em tentativas de obliteração e minimização desses conflitos. Porém, quanto mais os grupos e populações minoritários ou minorizados tomam consciência dos processos de hierarquização historicamente erguidos e mantidos no presente, mais esse ocultamento se mostra insustentável – não só a longo, como a médio prazo –, principalmente considerando o crescimento populacional das metrópoles, a chegada de mais fluxos migratórios e seus descendentes nacionais e as mobilizações globais pelo direito a reparações históricas.

São esses grupos e comunidades que participam significativamente do cotidiano da cidade e que são protagonistas em sua construção e, com isso, inscrevem nela sua memória, mas ainda de forma efêmera, já que não contam com o reconhecimento dessa participação por quem conduz as escolhas sobre o que deve ser lembrado e o que pode ou deve ser esquecido. Ao longo de nossas análises, não testemunhamos iniciativas de homenagem às práticas culturais ou à memoria dessas alteridades, confirmando que, quando realizadas, são feitas de forma transitória e não inscrevem tais identidades de modo perene nos espaços públicos das cidades estudadas. Os projetos que elencamos na parte final, que apontam possibilidades de mudança dessa realidade, são recentes, frágeis, parciais ou mesmo não saíram do papel, estando ainda muito suscetíveis a eventual descontinuação.

Deste modo, confirmamos ser premente o estabelecimento de iniciativas no âmbito da participação civil, que viabilizem formas de intervenção na produção de sentidos no espaço urbano de São Paulo e Lisboa, com ações que contextualizem criticamente e desestabilizem as memórias e identidades dominantes e que garantam o reconhecimento da participação das populações que habitam e desenvolvem suas práticas de vida nesses espaços, em toda sua pluralidade. E é no próprio modo de vida e nas práticas de política prefigurativa dessas comunidades que encontramos o ponto de partida para estruturar essas iniciativas. Modos de vida comunitários, pautados no *fazer junto*, na convivência entre pessoas de diferentes repertórios e origens, que apontam formas mais coerentes de viver o presente das cidades e caminhos para ressemantizar e reestruturar seu patrimônio. Práticas culturais e práticas de vida que anunciam que o patrimônio das cidades contemporâneas são efetivamente *os outros*, pois são as coletividades que conferem vida a espaços urbanos dos mais variados, escapando às lógicas restritivas e opressoras da colonialidade e da imperialidade, explicitando que consumo não é cidadania.

Por meio das análises aqui apresentadas, pudemos vislumbrar que a partir das vivências comunitárias no espaço urbano constroem-se caminhos para a redução das diferentes formas de intolerância, violências, polarizações e produção da desinformação sobre os dessemelhantes que afetam o cotidiano dos espaços públicos das cidades no presente. Pudemos compreender um pouco mais sobre a importância de agregar diferentes cosmovisões para diluir as visões eurocentradas de comunidade e pensar espaços urbanos que atuam na emancipação das populações e na promoção de uma igualdade concreta e equilibrada.

Com esse trabalho, tentamos dar seguimento ao percurso iniciado ainda na etapa do mestrado, de mobilizar as teorias para *ver melhor* o objeto, mas sem desfigurá-lo, permitindo que ele falasse a nós.

Por mais que esta tese tenha sido iniciada em outro mundo, naquele onde ignorávamos o impacto de uma pandemia mundial, talvez ela tenha aportado no mundo atual como uma premissa ainda mais urgente de aprofundamentos. Por um lado, urge a transformação dos espaços públicos das cidades e uma mobilização que envolva diversos grupos sociais para que isso aconteça. Por outro, urge a intensificação do exercício do desenganche epistemológico no universo acadêmico, em pesquisas dedicadas a desvelar as estratégias e artimanhas que atuam na manutenção do poder, para que possamos reelaborar conceitos e sistematizar conhecimentos a partir de diferentes interpretações de mundo. O nosso desejo é que essa pesquisa se reúna a tantas outras que nos permitem entrever a emergência de novas formas de viver no mundo. Novas formas que, como alertou Ailton Krenak, possam adiar o fim do mundo.

Referências

Agência Senado. (2023, 12 janeiro). Sancionada lei que tipifica como crime de racismo a injúria racial. *Senado Notícias*. https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/01/12/sancionada-lei-que-tipifica-como-crime-de-racismo-a-injuria-racial

Akaishi, A. G. (2022). *A herança mercantil: os entraves dos imóveis ociosos no centro de São Paulo* [Tese de doutoramento em Habitat, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital da USP. https://doi.org/10.11606/T.16.2022.tde-02082022-154643

Alberto, P. L., & Hoffnung-Garskof, J. (2018). Democracia racial e inclusão racial: histórias hemisféricas. In: G. R, Andrews, & A. de La Fuente (Orgs.), *Estudos afro-latino-americanos*: *uma introdução* (pp. 313-371). Clacso. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206024023/EstudiosAfro_PT.pdf

Almeida, C. C., & Franco, F. T. S. R. (2019). Cotidiano e espetáculo: territórios e narrativas em disputa na Cracolândia. *Revista Extraprensa*, *12*, 596-612. https://doi.org/10.11606/extraprensa2019.153510

Altamirano, M. (2018). *A pixação na paisagem de São Paulo: o risco como construção do sentido da vida urbana* [Dissertação em Comunicação e Semiótica, Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/21338

Altamirano, M. (2022). O retrato da pixação na imprensa brasileira atual: o caso do mural "Deus é Mãe" em Belo Horizonte. *Anais eletrônicos do 31º Encontro Anual da Compós*. Galoá. https://bit.ly/3EWZdda

Alves, A. R. (2017, 1 fevereiro). Redesenhando a periferia: exclusões, demolições e racismo institucional. *Le Monde Diplomatique* - Edição Portuguesa. https://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=opiniao&id=16391

Alves, A. R. (2019). "Para eles, nós não somos humanos!": habitação, território e a monitorização de violências racializadas em Portugal. *Direito e Praxis*, *10*(3), 2068-2096. https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43878

Alves, E. P. M. (2010). Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular: a Unesco e a construção de um universalismo global. *Revista Sociedade e Estado*, *25*(3), 539-560. https://doi.org/10.1590/S0102-69922010000300007

Alves, J. A. (2020). Biópolis, necrópolis, negrópolis: notas para um novo léxico político nos estudos sócio-espaciais sobre o racismo. *Geopauta*, *4*(1), 5-33. https://doi.org/10.22481/rg.v4i1.6161

Araújo, M. (2019). *A islamofobia e as suas narrativas em Portugal: conhecimento, média, política e ciberespaço*. Centro de Estudos Sociais. https://ces.uc.pt/pt/publicacoes/outras-publicacoes-e-colecoes/oficina-do-ces/numeros/oficina-447

Assistência e Desenvolvimento Social. (2023, 20 junho). *Programa Reencontro*. Cidade de São Paulo. https://bit.ly/46orDZ2

Ballestrin, L. (2017). Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"?: o elo perdido do giro decolonial. *Dados* - Revista de Ciências Sociais, *60*(2), 505-540. http://dx.doi.org/10.1590/001152582017127

Baptista, M. M. (2009). Estudos culturais: o quê e o como da investigação. Carnets [online], *Première Série 1*, Numéro Spécial, 451-461. https://doi.org/10.4000/carnets.4382

Barbosa, F. (2015). Direitos humanos, patrimônio cultural e políticas públicas. In: I. V. Prado, & S. Cureau (Orgs.), *Bens culturais e direitos humanos* (pp. 73-104). Edições Sesc.

Barbosa, L. S. (2010). *O quinto império: pragmatismo e profecia nos escritos de padre Antônio Vieira* [Dissertação em História, ICH – Instituto de Ciências Humanas - Universidade Federal de Juiz de Fora. Repositório Institucional UFJF. https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3949

Bastos, C. (2020). Intersections of Empire, Post-Empire, and Diaspora: De-Imperializing Lusophone Studies. *Journal of Lusophone Studies*, *5*(2), 27-54. https://doi.org/10.21471/jls.v5i2.367

Barbero, J. M. (2020). Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica. In: N. Richard (Ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas* (pp. 133-141). Editorial Arcis; Clacso.

Bella, G. D., & Andrade, K. (2020, 4 agosto). Mostra contra o racismo usa projeções para 'reinventar' monumentos em SP. *UOL.* https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/04/mostra-contra-o-racismo-usa-projecoes-para-reinventar-monumentos-em-sp.htm?foto=1

Bentinho, A. S. G. (2012). *Reinventar o Bairro Alto* [Dissertação - Integrado em Arquitetura, Faculdade de Arquitectura e Artes - Universidade Lusíada]. Respositório das Universidades Lusíada. http://hdl.handle.net/11067/3335

Bento, M. A. S. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras. https://www.amazon.com.br/pacto-branquitude-Cida-Bento/dp/6559212327

Bernardes, A. P. M. (2019). *Rua da Consolação: caminho indígena; rua; artéria urbana (1554-1972)* [Dissertação em Arquitetura e Urbanismo - Universidade Presbiteriana Mackenzie]. Adelpha Repositório Digital do IPM. http://dspace.mackenzie.br/handle/10899/26204

Bacoccina, D. (2021, 1 dezembro). Esquina da Ipiranga com a São João, a mais famosa de São Paulo, será reformada. *A vida no Centro*. https://avidanocentro.com.br/cidades/esquina-da-ipiranga-sao-joao-reformada

Bessa, J. P. (2014, 16 maio). Martim Moniz, uma praça de Lisboa. *Finisterra Suave*. https://finisterrasuave.blogspot.com/2014/05/martim-moniz-uma-praca-de-lisboa.html

Boaventura, I. (2016, 5 junho). Uma Mouraria "mais acessível" e com uma mesquita. *Público*. https://www.publico.pt/2016/06/05/sociedade/noticia/primeiro-esta-a-vontade-de-tornar-a-mouraria-permeavel-depois-a-mesquita-1734018

Bonduki, N. (2018, 2 maio). Desabamento em SP é resultado do desleixo do poder público. *Folha de S.Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/colunas/nabil-bonduki/2018/05/desabamento-em-sp-e-resultado-do-desleixo-do-poder-publico.shtml

Bosi, A. (2009). Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição. *Estudos Avançados*, *23*(65), 247-270. https://doi.org/10.1590/S0103-40142008000300015

Bosi, A. (1992). *Dialética da colonização* (3ª ed.). Companhia das Letras.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Presidência da República: Casa Civil*. https://bit.ly/3t4qd7K

Cachado, R. D. (2011). Realojamento em zonas de fronteira urbana. O caso da Quinta da Vitória, Loures. *Fórum Sociológico* [online], (21), 23-31. https://doi.org/10.4000/sociologico.425

Caldeira, T. P. (2000). *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo* (3ª. ed., F. Oliveira e H. Monteiro, Trads). Ed. 34; Edusp.

Caliari, T. (2021, 9 agosto). Coletivo Coletores: "A gente vive em uma cidade que expulsa". *Contemporary and América Latina*. https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/coletivo-coletores/

Calvo, D. M. (2012). Apropiaciones espaciales luso-africanas en el centro de Lisboa [Comunicação]. *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos*. ISCTE-IUL. http://hdl.handle.net/10071/3502

Câmara Municipal de Lisboa. (2019). *Grandes opções do plano para a cidade de Lisboa 2020/2023*. CML.

Campos, C. M. (2002). *Os rumos da cidade: urbanismo e modernização em São Paulo*. Editora Senac.

Campos, R., & Câmara, S. (2019). *Arte(s) urbana(s)*. Edições Húmus.

Campos, R., Abalos, J. L., & Raposo, O. (2021). Arte urbana, poderes públicos e desenvolvimento territorial: uma reflexão a partir de três estudos de caso. *Etnográfica*, *25*(3), 681-706. https://doi.org/10.4000/etnografica.10747

Canan, H. G., Souza, P. V. S. G., Santoro, P. F., & Stroher, L. (2023). Cartografias imobiliárias e interseccionais da área do Projeto de Intervenção Urbana Setor Central em São Paulo. *Anais do 20º Encontro Nacional da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional* (Enanpur). Anpur. https://bit.ly/3PDqar4

Canan, H., Santoro, P. F., & Stroher, L. (2023, 26 julho). Muitos incentivos, pouca inclusão: mais microapartamentos caros e retrofit de aluguel na produção imobiliária recente no Centro de SP. *LabCidade*. https://bit.ly/3PzrxHh

Canclini, N. G. (2010). Estudios Culturales: ¿Un saber en estado de diccionario? In: N. Richard (Ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas* (pp. 123-132). Editorial Arcis; Clacso.

Canclini, N. G. (1994). O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacionalismo. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional*, 23, 95-115. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23_m.pdf

Caneco, C., & Moreira, F. (Coords.). (2020). A presença negra nos espaços públicos de São Paulo. *Instituto Pólis*. https://polis.org.br/wp-content/uploads/2020/11/Apresentacao-revisada.pdf

Cardim, P. (2021). O monumento ao jesuíta António Vieira, em Lisboa, e o debate sobre a "conquista" e a colonização portuguesas das terras americanas. *Língua-lugar: Literatura, História, Estudos Culturais*, 2(3), 66-82. https://doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2021.e524

Carmo, M. R. S. (2019). *Cemitério da Consolação: interdisciplinaridade na arte tumular como expressão social dos grupos economicamente dominantes em São Paulo* [Dissertação em Ciências Humanas – Universidade Santo Amaro]. Repositório da UNISA. http://dspace.unisa.br/handle/123456789/277

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar. https://www.amazon.com.br/Dispositivo-racialidade-constru%C3%A7%C3%A3o-outro-fundamento/dp/6559790967

Carneiro, S. (1997). Raça, classe e identidade nacional. *Thoth*, 2, 221-233. https://ipeafro.org.br/wp-content/uploads/2015/10/THOTH-2.pdf

Carvalho, A., & Falanga, R. (2016). Da democratização das formas de governação na política à partilha de autoridade no campo dos museus e do patrimônio. In: A. Carvalho, (Coord.), *Participação: partilhando a responsabilidade* (pp. 29-44). Acesso Cultura. http://hdl.handle.net/10451/26529

Castaño Madroñal, A., & Hernández León, E. (2016). As políticas patrimoniais da Unesco na geopolítica de colonialidades globais e a emergência de novos sentidos de interculturalidade do patrimônio na Andaluzia. *Opsis*, 16(1), 131-152. https://doi.org/10.5216/o.v16i1.37021

Castelo, C. (1998). *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1936-1961)*. Edições Afrontamento.

Castelo, C. (2011). Uma incursão no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, ano VI, 261-280. https://nyemba.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2017/03/lusotropicalismo-de-Gilberto-Freyre-HOJE.pdf

Castelo, C. (2013, 5 março). O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio. *Buala*. https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio

Cerri, L. F. (1998). Non Ducor, Duco: a ideologia da paulistanidade e a escola. *Revista Brasileira de História*, 18(36), 115-136. https://doi.org/10.1590/S0102-01881998000200007

Choay, F. (2006). *A alegoria do patrimônio* (5ª. ed., L. V. Machado, Trad). Estação Liberdade; Unesp.

Cacciari, M. (2009). *A cidade*. Gustavo Gili.

Cipriano, R. (2016, 17 setembro). Martim Moniz ficou entalado na porta? Talvez não tenha sido bem assim. *Observador*. https://observador.pt/especiais/martim-moniz-ficou-entalado-na-porta-talvez-nao-tenha-sido-bem-assim/

Complexo Theatro Municipal. (2020, 17 dezembro). *Temporada 2020: Theatro Municipal anuncia 7 óperas, 16 programas sinfônicos, peças de teatro e celebra os 250 anos de Beethoven*. https://bit.ly/3RCxoya

Contier, R. F. S., Correa, V., & Fuser, L. (2020). O inventário memória paulistana, as placas de patrimônio e a salvaguarda de histórias da cidade de São Paulo. *Anais do 4º Simpósio Científico do Icomos Brasil*. https://bit.ly/3Pt0DRE

Correia, V. S. H. (2017). *Da memória à manutenção da identidade dos lugares: proposta de uma resignificação multifuncional no Martim Moniz em Lisboa* [Dissertação em Arquitetura, Departamento de Projecto de Arquitectura, Urbanismo e Design - Universidade de Lisboa]. Repositório da Universidade de Lisboa. http://hdl.handle.net/10400.5/15435

Costa, J. M. H. F. (2008). *Um caso de patrimônio local: a tomada de Lisboa pelos ascensores* [Dissertação em Estudos do Patrimônio - Universidade Aberta]. Repositório Aberto. http://hdl.handle.net/10400.2/693

Costa, M. M. G. (2017). *Lugares de memória do bairro de Santo Amaro: a estátua de Borba Gato* [Dissertação em Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - Universidade de Santo Amaro]. Repositório da UNISA. http://dspace.unisa.br/handle/123456789/210

Costa, N. S. (2007). *Cartografia, Cultura e Propaganda Coloniais em Portugal (c.1918-1945)* [Mestrado em História Cultural e Política - Universidade Nova de Lisboa]. https://bit.ly/475a2G4

Cunha, A. (2022, 2 abril). A história das placas toponímicas de Lisboa africana à espera de ser postas por falta de verba. *Mensagem de Lisboa*. https://bit.ly/46XbxG3

Cunha, A., Amálio, A., Castanheira, B. S., Craveiro, J. C., & Maia, M. S. (s.d.). Retornar: traços de memória. *Galerias Municipais*. https://bit.ly/3FxUTBt

Curiel, O. (2019). Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: P. M. Balduino, J. Coêlho, L. Ferreira, & D. E. T. Silva (Orgs.), *Descolonizar o feminismo* (pp. 32-51). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília. https://www.academia.edu/41883687/Descolonizar_o_feminismo

Damasceno, V.; Verpa, D. (2021, 24 jul). Estátua do bandeirante Borba Gato é incendiada em São Paulo. *Folha de S.Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/07/estatua-do-bandeirante-borba-gato-e-incendiada-em-sao-paulo.shtml

D'Andrea, T. (2020). Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. *Novos estudos Cebrap*, 39(1), 19-36. DOI: https://doi.org/10.25091/S01013300202000010005

D'Andrea, T. (2013). A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo [Tese em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital da USP. https://doi.org/10.11606/T.8.2013.tde-18062013-095304

Dias, G. S. (2019, 25 janeiro). No centro de São Paulo surge uma pequena África. *Carta Capital*. https://bit.ly/3PID8Ei

Diogo, R. (2021, 3 março). O colonialismo matou muito mais que o Holocausto. *Instituto Búzios*. https://www.institutobuzios.org.br/o-colonialismo-matou-muito-mais-que-o-holocausto/

Djokic, A. (2015, 26 fevereiro). Colorismo: o que é, como funciona. *Portal Gelédes*. https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/

Domingos, N., & Peralta, E. (2013). A cidade e o colonial: introdução. In: N. Domingos, & E. Peralta (Orgs.), *Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais* (pp. IX-L). Edições 70.

Domingues, P. J. (2003). Os "Pérolas Negras": a participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932. *Afro-Ásia*, 29/30. https://doi.org/10.9771/aa.v0i29-30.21058

Domingues, P. J. (2013). O mito da democracia racial e a mestiçagem em São Paulo no pós-abolição (1889-1930). *Tempos Históricos*, (5), 275-292. https://doi.org/10.36449/rth.v5i0.8019

Estadão Conteúdo. (2022, 31 janeiro). Cresce em SP o número de famílias em situação de rua. *UOL*. https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2022/01/31/cresce-em-sp-o-numero-de-familias-em-situacao-de-rua.htm

Estátua De Borba Gato é incendiada por grupo em São Paulo. (2021, 24 julho). *UOL*. https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/24/estatua-de-borba-gato-e-destruida-por-incendio-em-sao-paulo.htm

Estátua de Padre António Vieira vandalizada em Lisboa. (2020, 11 junho). *Sapo*. https://24.sapo.pt/atualidade/artigos/estatua-de-padre-antonio-vieira-foi-vandalizada-em-lisboa

Estay Stange, V. (2021). Gesto teórico, gesto político. A semiótica diante dos Cultural Studies. *Estudos Semióticos*, 17(2), 184-202. https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2021.188607

Estevens, A., Pavel, F., Cocola-Gant, A., Lopez-Gay, A. (2022). *Reabilitação e turismo na cidade de Lisboa. Policy Brief*. CEG-IGOT-ULisboa. http://hdl.handle.net/10451/54512

Farinha, A. M. (2016). *Lisboa e as colinas: vivência pedonal* [Mestrado integrado em Arquitetura, Faculdade de Arquitectura e Artes - Universidade Lusíada de Lisboa]. Repositório ULusíada. http://hdl.handle.net/11067/2158

Fernandes, D., Peixoto, J., Oltramari, A. P. (2021). A quarta onda da imigração brasileira em Portugal: uma história breve. *RELAP - Revista Latinoamericana de Población*, *15*(29), 34-63. http://doi.org/10.31406/relap2021.v15.i2.n29.2

Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes* (5ª ed.). Editora Globo. (Trabalho original publicado em 1964)

Ferrari, M. M. (2005). *A migração nordestina para São Paulo no segundo Governo Vargas (1951-1954): seca e desigualdades regionais* [Mestrado em Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas - Universidade Federal de São Carlos]. Repositório Institucional UFSCar. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1498

Ferreira, V. D. P. (2013). Políticas públicas de patrimônio cultural em Portugal: da gênese à maioridade – uma análise a três programas e dezenove anos de intervenções. *Revista Sociais e Humanas*, *26*(2), 274-290. https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/5875

Fiorin, J. L. (1997). De gustibus non est disputandum? Para uma definição semiótica do gosto. In: E. Landowski, & J. L. Fiorin (Orgs.), *O gosto da gente, o gosto das coisas: abordagem semiótica* (pp. 13-28). Educ.

Fiorin, J. L. (2002). Esboço da história do desenvolvimento da semiótica francesa. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 42, 131–146. https://doi.org/10.20396/cel.v42i0.8637144

Fiorin, J. L. (2020). A festa do discurso: discurso e contexto sócio-histórico. *Entrepalavras*, 10(8), 12-26. http://dx.doi.org/10.22168/2237-6321-7esp1800

Floch, J.-M. (1993). *Semiótica, marketing y comunicación: bajo los signos, las estratégias* (M. R. Lacalle, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica.

Fonseca, M. C. L. (2015). Registro. In: M. B. Rezende, B. Grieco, L. Teixeira, & A. Thompson (Orgs.), *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. Iphan/Daf/Copedoc. http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural

Fontes, A. C. F. (2015) *O bairro como estrutura urbana: o caso do Bairro Alto em Lisboa* [Mestrado Integrado em Arquitectura. Faculdade de Arquitectura e Artes - Universidade Lusíada]. Repositório das Universidades Lusíada. http://hdl.handle.net/11067/2452

Fortuna, C. (2002). Culturas urbanas e espaços públicos: Sobre as cidades e a emergência de um novo paradigma sociológico. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 63, 123-148. https://doi.org/10.4000/rccs.1272

Freitas, C. (2022, 22 março). Cracolândia esvazia e usuários de drogas lotam praça Princesa Isabel. *Veja São Paulo*. https://bit.ly/3RyRgCs

Freitas, D., & Andrade, F (*Hosts*). (2022, 14 dezembro). *As minúcias da revitalização da Esquina Histórica da São João com Ipiranga*. CBN. https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/395197/minucias-da-revitalizacao-da-esquina-historica-da-.htm

Frúgoli, H. (1995) *São Paulo: espaços públicos e interação social*. Marco Zero.

Frúgoli, H. (2016). Territorialidades e redes na região da Luz. In: L. Kowarick, & H. Frugoli (Orgs.), *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais* (pp. 249-271). Ed. 34/Fapesp.

Galvão, J. (2023, 17 julho). São Paulo tem quase 20 vezes mais imóveis vazios do que indivíduos em situação de rua, segundo IBGE. *Jornal da USP*. https://bit.ly/3roV7rd

George, J. P. (s.d.). Penha de França, Bairro das Novas Nações, Olivais - Toponímias coloniais em Lisboa. *ReMapping Memories Lisboa*. https://bit.ly/46wZHT9 . Recuperado a 5 mai. 2023.

Globo Repórter. (2022, 8 outubro). Dos pouco mais de 500 mil habitantes de Lisboa, quase 300 mil são imigrantes. *G1*. https://bit.ly/3s0gwr2

Gonçalves, J. R. S. (2015). O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Revista Estudos Históricos*, 28(55), 211-228. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100012

Greimas, A. J., & Courtés, J. (2008). *Dicionário de semiótica* (A. D. Lima et. al., Trads.). Contexto.

Greimas, A. J. (1981). *Semiótica e ciências sociais* (A. Lorancini, & S. Nitrini, Trads.). Cultrix.

Guerreiro, G. (2016). Percepções do Atlântico - antropologia estética, produção de conhecimento e antirracismo. *Revista Observatório Itaú Cultural*, 21, 112-127. https://bit.ly/46Tni0L

Guterres, A. B. (2023, 23 março). Programa Especial de Realojamento: comemora-se nos salões nobres e não nos bairros (que têm pouco para comemorar). *A mensagem de Lisboa*. https://bit.ly/3PIDNFM

Haddad, N. (2018, 26 novembro). Ídolo de Bolsonaro, Duque de Caxias tem aura ambígua. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3LGnLuH

Hall, S. (2016). Patrimonio ¿de quién? des-estabilizar 'el patrimonio' y re-imaginar la post-nación (D. Ramírez e L. Castiblanco, Trads.). *Intervenciones en estudios culturales*, 2(3), 15-31. (Texto original publicado em 1999). https://bit.ly/475hq4j

Henriques, J. G. (2017, 22 fevereiro). O racismo deve ser punido com multas pesadas ou com penas de prisão? *Público*. https://bit.ly/3tQkral

Jornal Hoje. (2022, 9 junho). Pesquisa mostra que população de rua na cidade de SP é 30% maior do que indica censo municipal; número chega a 42 mil pessoas. https://bit.ly/3thHrhY

Jornalistas Livres. (2017, 22 junho). Movimentos de luta por moradia fazem ato contra injustiças. *Jornalistas Livres*. https://bit.ly/4596wZR

Jucá, J. (1988). A questão abolicionista na visão de André Rebouças. *Cadernos de Estudos Sociais*, *4*(2), 207-218. https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1047

Landowski, E. (2005). *Aquém ou além das estratégias, a presença contagiosa*. Documentos de Estudo do Centro de Pesquisas Sociossemióticas – 3 (D. F. Cruz, Trad.). Edições CPS.

Landowski, E. (1992). *A sociedade refletida: ensaios de sociossemiótica* (E. Brandão, Trad.). Educ/Pontes.

Landowski, E. (2001). O olhar comprometido (A. C. Oliveira, & M. V. Moraes, Trads.). *Revista Galáxia*, 2, 19-56. https://bit.ly/3Miqmvh

Landowski, E. (2004). Modos de presença do visível. In: A. C. Oliveira (Org.), *Semiótica plástica* (D. F. Cruz, Trad., pp. 97-112). Hacker Editores.

Landowski, E. (2012). *Presenças do outro: ensaios de sociossemiótica* (M. A. L. Barros, Trad.). Perspectiva.

Landowski, E. (2014). *Interações arriscadas* (L. H. O. Silva, Trad.). Estação das Letras e das Cores; Centro de Pesquisas Sociossemióticas.

Landowski, E. (2015). Regimes de espaço (L. H. O. Silva, Trad.). *Revista Galáxia* [online], 29, 10-27. http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542015122804

Landowski, E. (2017). *Com Greimas: interações semióticas* (A. C. Oliveira, Trad.). CPS; Estação das Letras e Cores.

Lara, W. (2022, 21 fevereiro). Pessoas que vivem em barracas na Praça Princesa Isabel, no Centro de SP, temem ser removidas pela prefeitura. *G1*. https://bit.ly/3LFth0I

Lefebvre, H. (2001). *O direito à cidade* (R. E. Frias, Trad.). Centauro.

Lima, E., & Corrêa, A. (2019, 22 março). Bandeira de Portugal: história e significado desse símbolo do país. *Euro Dicas*. https://bit.ly/45JyCLy

Lores, R. J. (2023, 7 março). *A arquitetura hostil do novo Hospital da Mulher em São Paulo. Ninguém pensou?* [Youtube channel]. São Paulo nas alturas. https://youtu.be/eY8LNfEEkJw

Lorusso, A. M. (2014). *Semiotica della cultura*. Laterza. https://www.ibs.it/semiotica-della-cultura-ebook-anna-maria-lorusso/e/9788858116777?sv1=affiliate&sv_campaign_id=885943&awc=9777_1707067083_d031a9d948a6a3a6a3dd1d00da850ff5&utm_source=awin&utm_medium=cpa&utm_campaign=885943&utm_content=affiliazione

Lynch, K. (2005). *A imagem da cidade* (M. C. T. Afonso, Trad.). Edições 70.

Maeso, S. R. (2019). O Estado de negação e o presente-futuro do antirracismo: Discursos oficiais sobre racismo, 'multirracialidade' e pobreza em Portugal (1985-2016). *Direito Praxis*, *10*(3), 2033-2067. https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43883

Margato, C. (2019, 22 abril). A controvérsia sobre um Museu que ainda não existe. Descobertas ou Expansão colonizadora? *Blog da Rose Marie*. https://bit.ly/3PXo5Ib

Marujo, A. (2008, 22 abril). Memorial judaico e católico evoca a partir de hoje em Lisboa o massacre de judeus de 1506. *Público*. https://bit.ly/48BfWQX

Mapril, J. (2005). "Bangla Masdjid": Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa. *Análise Social*, *39*(173), 851-873. http://www.jstor.org/stable/41012056

Mapril, J. (2010). Banglapara: imigração, negócios e (in)formalidades em Lisboa. *Etnográfica*, *14*(2), 243-263. https://doi.org/10.4000/etnografica.284

Mapril, J. (2013). Um lugar estrutural? Legados coloniais e migrações globais numa rua em Lisboa. In: N. Domingos, & E. Peralta (Orgs.), *Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais* (local 9435-9831). Edições 70. https://www.amazon.com.br/Cidade-Imp%C3%A9rio-Nuno-Domingos/dp/9724417689

Mapril, J., Carvalheira, R., & Soares, P. (2020). Paisagens islâmicas na área metropolitana de Lisboa: (pós)colonialismo e políticas de reconhecimento. *Lusotopie* [online], *XIX*(2). https://doi.org/10.1163/17683084-12341759

Marino, A., Jacon L., Shdaior, L. S., & Rolnik, R. (2022, 22 dezembro). Impactos da dispersão da Cracolândia: balanço dos velhos e novos conflitos no centro de São Paulo. *LabCidade*. https://bit.ly/3ZC9Z1N

Marques, D. G. (2020, 4 julho). Malhas que o racismo tece. *Público - Ípsilon*. https://bit.ly/3FCilbq

Marques, J. P. (2019, 2 setembro). Que será feito do Museu dos Descobrimentos? *Observador*. https://bit.ly/3REujO3

Marrone, G., & Pezzini, I. (2008). *Linguaggi della città. Senso e metropoli II: modelli e proposte d'analisi*. Meltemi editore.

Martins, M. L. (2015). Os Estudos Culturais como novas Humanidades. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, *3*(1), 341-361. http://dx.doi.org/10.21814/rlec.100

Martins, M. L. (2017a). *A linguagem, a verdade e o poder. Ensaio de semiótica social* (2ª ed.). Edições Húmus.

Martins, M. L. (2017b). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs* (2ª ed.). Edições Húmus.

Martins, M. L. (2019). A "crise dos refugiados" na Europa: entre totalidade e infinito. *Comunicação e Sociedade [Special number]*, 21-36. http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.0(2019).3058

Martins, M. L. (2021). *Pensar Portugal. A modernidade de um país antigo*. UMinho Editora.

Martins, S. F. (2020). Turismo, gentrificação urbana e (des)alojamento local na cidade de Lisboa - Portugal. *Geografia Ensino & Pesquisa*, 23, e39. https://doi.org/10.5902/2236499437424

Martins, M., Marino, A., Barbosa, B., Inglez, V., Milano, G., & Rolnik, R. (2023, 17 julho). Frente de expansão imobiliária no Centro de São Paulo intensifica a expulsão de não proprietários. *LabCidade*. https://bit.ly/3REInYe

Matos, M. I. S. (2001). A cidade que mais cresce no mundo: São Paulo território de Adoniran Barbosa. *São Paulo em perspectiva*, *15*(3), 50-57. https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300008

Mekhitarian, T. (2018, 8 e 9 novembro). Ocupações culturais no centro de São Paulo: um estudo comparativo das imagens de três novos espaços culturais ressignificados [Apresentação de Trabalho]. *VI Congresso Internacional de Comunicação e Cultura*. Universidade Paulista. https://bit.ly/3PXyELk

Mendes, M., Oliveira, N., & Mapril, J. (Coord.). (2020). Diversidades, espaço e migrações na cidade empreendedora. Estudos OM; 66.

https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/177157/Estudo+OM+66/860cfe05-eaf9-428b-aeba-e33fa5e2284a

Mendonça, J. (2022, 4 abril). Prefeitura de SP faz ação para remover barracos na 'Cracolândia'. *Ponte Jornalismo*. https://bit.ly/3tgJymw

Meneses, U. B. (2009). O campo do patrimônio cultural. Uma revisão de premissas. *Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural*. IPHAN.

Menezes, M. (2009). A praça do Martim Moniz: etnografando lógicas socioculturais de inscrição da praça no mapa social de Lisboa. *Horizontes Antropológicos*, (32), 301-328. https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200013

Menezes, M. (2012). Debatendo mitos, representações e convicções acerca da invenção de um bairro lisboeta. *Sociologia*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Número temático: Imigração, Diversidade e Convivência Cultural, 69-95. https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10009.pdf

Mercado Fusão Martim Moniz. (2019, 4 junho). Hoje, no Martim Moniz, a comunidade Islâmica comemora o Eid-al-Fitr, a festa que marca o fim do mês do Ramadão. *Facebook*. Recuperado em 12 setembro, 2023, de https://bit.ly/3ZxWwZ2

Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online], *32*(94), 1-18. (Original publicado em 2011). https://doi.org/10.17666/329402/2017

Milanez, F., Sá, L., Krenak, A., Cruz, F. S. M., Ramos, E. U., & Jesus, G. S. (Taquary Pataxó). (2019). Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, *10*(3), 2161-2181. https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43886

Miranda, G. (2023a, 13 fevereiro). Incêndio em apartamento superlotado expõe crise na habitação para imigrantes em Portugal. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/468RCUR

Miranda, G. (2023b, 1 julho). Prefeitura de Lisboa é acusada de boicotar memorial da escravatura. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3PzuCHq

Monção, R. G. (2015). *Representações não hegemônicas do processo de urbanização de São Paulo nas décadas de 40, 50 e 60: um estudo sobre as canções de Adoniran Barbosa e Paulo Emílio Vanzolini* [Dissertação em Planejamento Urbano e Regional, Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – Univap]. Biblioteca Univap. https://biblioteca.univap.br/dados/000016/0000160b.pdf

Mondlane, E. (2011). A estrutura social: mitos e factos. In: M. R. Sanches, *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais* (pp. 309-332). Edições 70.

Monezzi, R. P. C. (2018). São Paulo, o largo da memória e seus azulejos decorativos. *Encontro de História da Arte*, (13), 720–729. https://doi.org/10.20396/eha.13.2018.4593

Monteiro, F. (2014, 18 agosto). A leveza de Alá em Portugal. *Observador*. https://bit.ly/3RCONXy

Moreira, M. (2022, 19 abril). Prefeitura de SP usa grades para isolar usuários de drogas na praça Princesa Isabel. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3t5QqCS.shtml

Moura, D. (2021, 3 agosto). O que as estátuas de Bandeirantes têm a nos dizer? *Jornal da Unesp*. https://bit.ly/3rVjVXS

Moura, M. (2014). O império em Antônio Vieira: entre o glorioso e o prosaico, o pragmático. *Revista Mosaico*, *7*(1), 7-21. https://doi.org/10.18224/mos.v7i1.3976

Mühle, B. M. O. (2020). *Ocupações de moradia no centro: possibilidades do morar* [Trabalho final de Graduação - FAU-USP]. https://issuu.com/barbaramuhle/docs/tfg_barbara_muhle

Música 'Sampa' faz 40 anos: 'Para mim é um hino de SP', diz Caetano [Video]. (2018, 25 janeiro). *TV Globo*. https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/aniversario-de-sp/2018/noticia/musica-sampa-faz-40-anos-para-mim-e-um-hino-de-sp-diz-caetano-veloso.ghtml

Nabuco, J. (2011). *O abolicionismo* [online]. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. (Obra original publicada em 1883). https://static.scielo.org/scielobooks/cs454/pdf/nabuco-9788579820700.pdf

Neto, M. C. (2010). A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o "indigenato". *Ler História* [Online], *59*, 205-225. https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1391

Oliveira, A. C. M. A. (2014). Interação e sentido nas práticas de vida. *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*, *11*(31), 179-198. https://doi.org/10.18568/cmc.v11i31.783

Oliveira, A. C M. A. (2017). Uma São Paulo pelas práticas de vida. Do estudo semiótico dos discursos acabados aos das situações e das experiências vividas. In: A. C. M. A. Oliveira, *São Paulo e Roma: práticas de vida e sentido* (pp. 13-32). Estação das Letras e Cores.

Oliveira, L. L. (2017). Patrimônio cultural: caminhos e desafios. *Revista Observatório Itaú Cultural*, (22), 183-195. https://bit.ly/3LKHtFB

Oliveira, N. (2015). Identificações coletivas e gestão da diversidade étnico-cultural: dinâmicas sociais contrastantes entre Portugal e o Brasil. *Dados* - Revista de Ciências Sociais, *58*(4), 1099-1130. http://dx.doi.org/10.1590/00115258201567

Oliveira, N. (2019). A Lisboa cosmopolita e o fascínio da diversidade. *Cidades, Comunidades e Territórios*, *39*, 115-128. http://dx.doi.org/10.15847/citiescommunitiesterritories.dec2019.039.art04

Oliveira, N. (2020). Migrações e diversidade na cidade empreendedora: definindo o cenário para os novos imaginários urbanos. *Interseções*, *22*(2), 413-437. http://dx.doi.org/10.12957/irei.2020.56790

Pacheco, M. (2011). *Heróis nos livros didáticos: bandeirantes paulistas*. Ed. UFGD. http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/1907

Padua, R. F. (2011). Reestruturação de espaços de desindustrialização em São Paulo: Vila Leopoldina e Santo Amaro. *Revista Geográfica de América Central*, *2*(47E), 1-15. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2092

Paes, J. M. (2009). *São Paulo em noite de festa: experiências culturais dos migrantes nordestinos (1940–1990)* [Tese em História Social - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUC-SP. https://bit.ly/3tXef01

Paiva, O. C. (2013). *Histórias da (i)migração: imigrantes e migrantes em São Paulo entre o final do século XIX e o início do século XXI*. Arquivo Público do Estado.

Paterniani, S. Z. (2013). *Política, fabulação e a ocupação Mauá: etnografia de uma experiência* [Dissertação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas]. https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2013.907850

Paterniani, S. Z. (2023). Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas. *Revista de Antropologia*, *65*(2), e197978. https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197978

Pavel, F. (2015). *Transformação urbana de uma área histórica: o Bairro Alto: reabilitação, identidade e gentrificação* [Tese em Arquitetura, Faculdade de Arquitectura - Universidade de Lisboa]. Repositório da Universidade de Lisboa. http://hdl.handle.net/10400.5/11767

Peralta, E. (2017). *Lisboa e a memória do Império. Patrimônios, museus e espaço público*. Editora Outro Modo; Le Monde Diplomatique.

Peralta, E. (2023, 26 abril). Marcas do império na cidade de Lisboa. *ReMapping Memories Lisboa*. https://bit.ly/46rf4fl

Peralta, E., & Anico, M. Introdução. In: E. Peralta, & M. Anico (Orgs.), *Patrimônios e identidades: ficções contemporâneas* (pp. 1-11). Celta Editora.

Pereira, A. B. (2018). *Um rolê pela cidade de riscos: leituras da piXação em São Paulo*. EdUFSCAR.

Peria, P. V. G. (2021). Quem pode dizer o que é patrimônio: análise do discurso crítica do concurso "Placas da Memória Paulistana". *Revista Gestão & Políticas Públicas*, *11*(1), 63-80. https://doi.org/10.11606/issn.2237-1095.v11p63-80

Perrin, F. (2015, 23 janeiro). Nova onda de imigração atrai para São Paulo latino-americanos e africanos. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3rvjcws

Pellitero, A. M. M., & Batista, D. (2017). Cidade, patrimônio e cartografia: o caso do bairro histórico da Mouraria, em Lisboa. In: L. A. M. Alves, F. G. García, & P. Alves (Coords.), *Actas do 5º Congresso Internacional Cidades Criativas* (pp. 139-153). CITCEM/Icono14. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6309322

Pereira, P. S., Coelho, R. G., Marcos, P. M., & Barreiros, I. B. (2020, 2 feveeriro). O padre António Vieira no país dos cordiais. *Público*. https://bit.ly/3rWyF8Z

Petrocilo, C. (2022, 25 fevereiro). Revitalização da praça Princesa Isabel, em São Paulo, deixa moradores de rua apreensivos. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/46avn0F

Petrocilo, C. (2022, 10 maio). Projeto prevê transformar praça da cracolândia em São Paulo em parque. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/466vFWz

Pezzini, I. (2020). Dallo spazio alla città. Questioni e strumenti semiotici. In: I. Pezzini, & R. Finocchi (Orgs.), *Dallo spazio alla città. Letture e fondamenti di semiotica urbana* (pp. 5-29). Mimesis.

Pezzini, I., & Finocchi, R (Orgs.). (2020). *Dallo spazio alla città. Letture e fondamenti di semiotica urbana*. Mimesis. https://www.mimesisedizioni.it/libro/9788857561233

Piaia, D. M. (2019). *Quando a rua virapoint: 'Práticas juvenis' e pixadores no centro de São Paulo (2017-2019)* [Dissertação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-03032020-175035

Pinto-Coelho, Z. (2010). Porquê a semiótica [Comunicação oral]. *Workshop Espaços da Semiótica - 1º Encontro do Grupo de Trabalho de Semiótica.* Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (Sopcom).

Pinto-Coelho, Z., & Pires, H. (2022). About the city of the senses, the senses in the city: An introduction. In: Z. Pinto-Coelho, Z., & H. Pires (Eds), *The city of the senses, the senses in the city* (pp. 11-17). UMinho Editora/Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade.

Pinto dos Santos, M. (2022). *As estátuas e a História da Arte: o debate sobre vandalização de monumentos em Portugal*. Cegraf UFG. https://run.unl.pt/handle/10362/137078

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificacion Social. *Jornal of world-systems research*, 6(2), 342-386. https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228

Raggi, G., & Gianolla, C. (2020). Black Lives Matter and the Historical Paradox of Father Antonio Vieira in Portugal. *Key Interventions. Echoes*: *European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities* [online]. http://keywordsechoes.com/interventions

Rede Nossa São Paulo. (2021) *Mapa da desigualdade 2021*. https://bit.ly/3EVUAQt

Reginaldo, L. (2009). "África em Portugal": devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. *História*, *28*(1), 289-319. https://doi.org/10.1590/S0101-90742009000100011

Rego, M. C. M. (2018). Paulistanidade e racialização: o caso nordestino [Dissertação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-25022019-121511

Rendeiro, M. (2022). We Are Not Your Negroes: Analyzing Mural Representations of Blackness in Lisbon Metropolitan Area. In: C. H Ricci (Ed.), *Twenty-First Century Arab and African Diasporas in Spain, Portugal and Latin America* (pp. 113-134). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003245117-10

Resolução do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo nº 3/2006, de 14 de novembro. *Prefeitura do Município de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura*. https://bit.ly/3LIi9QB

Ribeiro, A. C. F. (2006). *Tradição, nacionalismo e modernidade: o monumento Duque de Caxias* [Dissertação em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo, Escola de Engenharia de São Carlos – Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. https://doi.org/10.11606/D.18.2006.tde-16042007-092110

Rizzo, P. K. (2017). *O quadrilátero do pecado: a formação da boca do lixo em São Paulo na década de 50* [Dissertação em História Social, Faculdade de Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUC-SP. https://tede2.pucsp.br/handle/handle/19884

Rocha, M. (2023, 9 fevereiro). Só 5,5% dos monumentos de São Paulo retratam figuras negras, aponta novo estudo. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/46qpvAc

Rodrigues, A., & Santos, B. (2021, 29 julho). 'Migrantes da pandemia' se mudam com crianças para ruas do centro de São Paulo. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/464v5sa

Roldão, C. (2019, 18 janeiro). Feminismo negro em Portugal: falta contar-nos. *Público – Ípsilon*. https://bit.ly/3t9Qsd4

Rolnik, R. (2009). *São Paulo* (3ª. ed). Publifolha.

Roman, T. (2017). *Espaço, memória e permanência na cidade contemporânea* [Tese em Arquitetura e Urbanismo - Universidade Presbiteriana Mackenzie]. Adelpha Repositório Digital UPM. http://dspace.mackenzie.br/handle/10899/25870

Roshani, N. (2020). Discurso de ódio e ativismo digital antirracismo de jovens afrodescendentes no Brasil e Colômbia. In: T. Silva (Org.), *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos* (pp. 45-66). Editora LiteraRUA.

Rua do Bemformoso [Vídeo]. (2023, 8 setembro]. Fala Portugal. https://bit.ly/48uXpFQ

Rui, T. (2016). Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de "cracolândia" (1995-2014). In: L. Kowarick, & H. Frugoli (Orgs.), *Pluralidade Urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais* (pp. 225-248). Ed. 34/Fapesp.

Rui, T., & Mallart, F. (2015, 1 outubro). A Cracolândia, um potente conector urbano. *Le Monde Diplomatique Brasil*. https://bit.ly/3Pv5vFI

Rutherford, J. (1996). O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha (R. H. Fróes, & L. Fróes, Trads.). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (24), 35-41. (Original publicado em 1990). http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat20.pdf

Saia, L. (1968). Nos desvãos da ética profissional: a propósito do remanejamento do Largo da Memória. *Acrópole*, (353), 30-33. http://www.acropole.fau.usp.br/edicao/353

Sanches, V. (2022, 1 agosto). Injúria racial, um 'crime' legal no código penal português. *Bantumen*. https://bit.ly/40uQOYx

Lei nº 14472, de 10 de julho de 2007. Consolida a legislação municipal sobre honrarias, símbolos e matéria correlata, e dá outras providências. *Diário Oficial da Cidade de São Paulo*, ano 52, n. 125, p. 1, PL 106/2007. https://bit.ly/49f4rir

Santiago, T. (2018, 1 maio). Cidade de São Paulo tem 206 ocupações onde moram 45 mil famílias. *Portal G1*. https://bit.ly/3RCRA2Y

Santos, A. A. O. (2013). O "batuque dos engraxates" e o jogo da "tiririca": duas culturas de rua paulistanas. *Anais eletrônicos do 27º Simpósio Nacional de História*. Anpuh, 2013. Disponível em: https://bit.ly/3RI06hd

Santos, A. A. O. (2015). *'Vai graxa ou samba, senhor?': a música dos engraxantes paulistanos entre 1920 e 1950* [Dissertação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo]. Repositório da USP. https://doi.org/10.11606/D.8.2015.tde-03122015-160256

Santos, A. (2022, 9 agosto). Aporofobia: entenda a cruel 'arquitetura antipobre' denunciada em SP. *UOL Cotidiano*. https://bit.ly/46uMPNm

Sarró, R., & Mapril, J. (2011). Cidadãos e súbditos: imigração, cidadania e o legado colonial na Europa contemporânea. In: *Revista Migrações*, (8), 27-34. https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/183863/Migracoes_8web27a34.pdf

Secretaria Especial de Comunicação. (2018, 31 julho). Prefeitura concluiu visita a ocupações com três interdições e criação de grupo de trabalho permanente. *Cidade de São Paulo*. https://bit.ly/3QdhpEC

Secretaria Especial de Comunicação. (2019, 4 maio). Secretaria Municipal de Cultura lança Novos Modernistas. *Cidade de São Paulo*. https://bit.ly/46bdcrE

Secretaria Especial de Comunicação. (2020, 4 agosto). Equipes de zeladoria da Prefeitura mantêm a estrutura da cidade. *Cidade de São Paulo*. https://bit.ly/3tcB8wm

Secretaria Especial de Comunicação. (2021, 29 novembro). Prefeitura lança licitação para reformar a esquina mais famosa da cidade: o cruzamento das Avenidas Ipiranga e São João. *Cidade de São Paulo*. https://bit.ly/48wg1Fq

Secretaria Municipal De Cultura. (s.d.) *Modernismo 22+100. O que é*. Recuperado em 15 julho, 2022, de https://bit.ly/3EV4y4v

Secretaria Municipal de Turismo. (2019). *Platum - Plano de Turismo Municipal. Cidade de São Paulo 2019/2021: perspectiva 2030*. São Paulo Turismo. https://bit.ly/3MfLBNZ

Segawa, H. (1983, 25 dezembro). Recuperar a Memória. *Folha de S.Paulo - Folhetim*, p. 11. https://bit.ly/3Pv6aHc

Seidel, R. H. (2019). O debate em torno da emergência dos Estudos Culturais no Brasil. *Meridional - Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (11), 13-46. https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/50855/53591

Sequeira, Á. D. (2016). *A cidade é o habitat da arte: street art e a construção de espaço público em Lisboa* [Tese em Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa]. Repositório ISCTE. http://hdl.handle.net/10071/11538

Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. (2021). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo 2020*. SEF. https://bit.ly/3EU8W43

Schmitt, A., Turatti, M. C. M., & Carvalho, M. C. P. (2002). A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.* [online], (10), 129-136. https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008

Schucman, L. V. (2014). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Annablume. https://www.amazon.com.br/Entre-encardido-branco-branqu%C3%ADssimo-Branquitude/dp/859571066X

Schwarcz, L. K. M. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. K. M. (1996). Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia - Centro de Estudos Afro-Orientais/UFBA*, (18), 77-101. https://bit.ly/3LHZNPQ

Schwartzmann, M. N., & Silva, L. H. O. (2022). Romper, desviar, desafiar: reflexões por uma semiótica implicada. *Estudos Semióticos*, *18*(3), i-viii. https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2022.203773

Scifoni, S. (2019). Conhecer para preservar: uma ideia fora do tempo. *Revista CPC*, 14(27), 14-31. https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i27espp14-31

Silva, J. (2018). Samba da utopia [Canção]. *Juá Estúdio*. https://youtu.be/KDXX7m3iBzc

Sotratti, M. A. (2015). Revitalização. In: M. B. Rezende, B. Grieco, L. Teixeira, & A. Thompson (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural.* IPHAN/DAF/Copedoc. https://bit.ly/3LI1T26

Souza, T. (Diretora). (2014, 23 maio). *Demônios da Garoa - Samba de Gaiato* [Youtube channel]. *Samba de Gaiato*. https://youtu.be/lFjyqk1tlzI?si=wkgQGVxfXqTENZqD

Souza, C. Fila sem fim, 40 min para entrar: o 'corre' no metrô mais cheio da periferia. *UOL*, São Paulo, 27 jan. 2020. Disponível em: https://bit.ly/467BnHn. Acesso em: 30 out. 2022.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* (S. R. G. Almeida, M. P. Feitosa e A. P. Feitosa, Trads.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1988).

Stepan, N. L. (1996). *"The Hour of Eugenics": race, gender, and nation in Latin America*. Cornell University Press.

Tavares, J. M. (2022, 19 abril). Largo de São Domingos, há 516 anos o lugar da história e das misturas africanas de Lisboa. *Mensagem de Lisboa*. https://bit.ly/46rYoVw

The Editorial Board. (2019, 25 agosto). Portugal's bright outlook offers Europe some hope. *Financial Times*. https://bit.ly/46vZ5wO

Tiellet, M., Vasques, M., & Costa, T. (2021, 9 abril). Palacete dos Artistas: uma experiência exitosa do programa Locação Social em São Paulo. *Outras Formas de Morar*. https://bit.ly/3RyWBK0

Tourinho, A. O., & Rodrigues, M. (2016). Patrimônio ambiental urbano: uma retomada. *Revista CPC*, 22, 70-91. https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v0i22p70-91

Tourinho, A. O., & Rodrigues, M. (2017). Patrimônio, espaço urbano e qualidade de vida: uma antiga busca. *Oculum Ensaios*, *14*(2), 349-366. https://doi.org/10.24220/2318-0919v14n2a3901

Tourinho, A. O., & Rodrigues, M. (2020). Patrimônio ambiental urbano, cidade e memória: uma dimensão política da preservação cultural na década de 1980. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, *28*, d2e28. https://doi.org/10.1590/1982-02672020v28d2e28

Trindade, T. A. (2017). O que significam as ocupações de imóveis em áreas centrais? *Caderno CRH*, *30*(79), 157-173. https://doi.org/10.9771/ccrh.v30i79.20061

Vicenzo, G. (2022, 25 janeiro). Aporofobia: aversão a pessoas pobres está presente até na arquitetura. *Ecoa UOL*. https://bit.ly/3S55GL0

Voss, R. R. (2017). O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico. *Revista de História das Ideias*, *35*, 305-333. https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_12

Waldman, T. C. (2018). *Entre batismos e degolas: (des)caminhos bandeirantes em São Paulo* [Tese em Antropologia Social, Departamento de Antropologia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo]. Repositório USP. https://doi.org/10.11606/T.8.2018.tde-10102018-150420

Weinstein, B. (2006). Racializando as diferenças regionais: São Paulo x Brasil, 1932. *Esboços*, *13*(16), 281-303. https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/133

Weinstein, B. (2022). *A cor da modernidade: a branquitude e a Formação da identidade paulista* (A. M. Fiorini, Trad.). Editora da Universidade de São Paulo.

Xavier, Â. B. (2020, 25 junho). *A ironia intrínseca à estátua do Padre António Vieira. Público*. https://bit.ly/3M6mUDY

Xavier, C. A. (2022). *O fotógrafo de jardim e a fotografia Lambe-lambe na cidade de São Paulo entre 1920 e 1955: subsídios para uma história* [Dissertação em Ciências da Comunicação, Escola de Comunicações e Artes - Universidade de São Paulo]. Repositório USP. https://doi.org/10.11606/D.27.2022.tde-08072022-101918

Yázigi, E. (2012). O patrimônio ambiental urbano: uma conceituação ampliada e aperfeiçoada. *Revista Hospitalidade*, *9*(1), 23-51. https://bit.ly/3Qxo6mk

Yúdice, G. (2016). Aos leitores. *Revista Observatório Itaú Cultural*, (20), 10-14. https://bit.ly/46Qde8W

Wise, P. (2019, 8 agosto). Portugal lures foreigners with tax breaks and anti-populist stance. *Financial Times*. https://bit.ly/3FrOszy

Zanirato, S. H., & Ribeiro, W. C. (2006). Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. *Rev. Bras. Hist.*, *26*(51), 251-262. https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000100012

Zylberkan, M. (2018, 15 abril). Região da cracolândia tem remoção de famílias para construção de hospital. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3S4P9GF

Zylberkan, M. (2022, 22 março). Cracolândia fica deserta após usuários se espalharem pelo centro de São Paulo. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3ZZDM4O

Zylberkan, M., & Menon, I. (2022, 23 março). Novo local de tráfico na cracolândia vira desafio maior para a polícia de SP. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3QlG0bp

Fonte das Imagens

Almeida, M. M. (2023, 21 março). Toponímia de Lisboa: a questão colonial e a celebração do imperialismo português. *Gerador*. https://bit.ly/3Q0lXOC

Bastos, L. (2022, 2 julho). A saga dos Judeus Sefarditas de Portugal para Minas Gerais e o caminho reverso feito por seus descendentes. *Travessia Cidadania*. https://bit.ly/45FNhHw

Campos, A. (2023, 4 fevereiro). Incêndio no centro de Lisboa faz dois mortos e 14 feridos. *Público*. https://bit.ly/3S31Z8k

Cimento Itambé. (2018, 9 maio). *Por que o edifício Wilton Paes de Almeida desabou?* https://bit.ly/3Q4OjHc

Cunha, A. (2022, 2 abril). A história das placas toponímicas de Lisboa africana à espera de ser postas por falta de verba. *Mensagem de Lisboa*. https://bit.ly/46XbxG3

Coelho, B. D. (2015, 4 novembro). Regressar ao movimento dos retornados. *Público – Ípsilon*. https://bit.ly/3Q4SjHZ

Delaqua, V. (2020, 17 agosto). Vozes Contra o Racismo: outras narrativas sobre o território paulista. *ArchDaily*. https://bit.ly/3Q0btyA

Dias, P. E. (2022, 11 maio). Ação na cracolândia dispersa usuários de drogas pelo centro de SP. *Folha de S.Paulo.* https://bit.ly/3tAN630

Diário de Notícias; Lusa. (2021, 8 agosto). *Padrão dos Descobrimentos vandalizado com mensagem em inglês*. https://bit.ly/46Pp2Yq

Estudantes e familiares da EMESP Tom Jobim visitam o Museu das Favelas. (2023, 18 maio). *EMESP Tom Jobim*. https://bit.ly/48VGM6r

Freire, M. (2021, 21 fevereiro). Memória de São Paulo é contada em placas expostas pela cidade. *Agora São Paulo*. https://bit.ly/3RZkKtr

Hospital da Mulher é inaugurado na capital paulista. (2022, 14 setembro). *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/46XLSNN

Lansberg, P. (s.d.). Praça Martim Moniz. *LPSPHOTO*. http://lpsphoto.top/en/lisbon/martim-moniz

Mendonça, J. (2022, 4 abril). Prefeitura de SP faz ação para remover barracos na 'Cracolândia'. *Ponte Jornalismo*. https://bit.ly/3tgJymw

Mengue, P. (2020, 29 janeiro). Prefeitura de SP e União firmam acordo para terreno do Paiçandu virar moradia popular. *Estadão*. https://bit.ly/3rVOqNo

Nogueira, A. (2020, 15 junho). Quais foram as estátuas afetadas pelos protestos antirracistas no mundo? *Aventuras na História*. https://bit.ly/3Qnb4rm

Oliveira, R. (2018, 24 agosto). As muitas lembranças da ladeira. *Apartes* – Portal da Câmara Municipal de São Paulo. https://bit.ly/3FpVRzD

Palacete dos Artistas é empreendimento do programa de Locação Social gerido pela Cohab-SP. (2017, 15 agosto). *COHAB São Paulo*. https://www.cohab.sp.gov.br/Noticia.aspx?Id=3593

Petrocilo, C. (2022, 25 fevereiro). Revitalização da praça Princesa Isabel, em São Paulo, deixa moradores de rua apreensivos. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/46avn0F

Petrocilo, C. (2022, 10 maio). Projeto prevê transformar praça da cracolândia em São Paulo em parque. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/466vFWz

Point de Pixação nos Anos 90. *Canal Pixação* [Youtube channel]. https://youtu.be/-iWd4UFIJXE

Redação. (2015, 12 novembro). Largo da Memória: monumento mais antigo da cidade. *Estadão*. https://bit.ly/46BwwhV

Redação Veja São Paulo. (2020, 29 janeiro). Terreno do Wilton Paes, que desabou em 2018, receberá moradias populares. *Veja São Paulo*. https://bit.ly/3tFpmLe

Zylberkan, M. (2022, 23 março). Praça Princesa Isabel, em SP, foi de cartão-postal militar a símbolo de miséria. *Folha de S.Paulo*. https://bit.ly/3twAoCe