



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**



CRISLANE PALMA DA SILVA ROSA

**“BEIJE SUA PRETA EM PRAÇA PÚBLICA”:
DA APROPRIAÇÃO DO CORPO À APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO**

Salvador-BA,

2022

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**“BEIJE SUA PRETA EM PRAÇA PÚBLICA”:
DA APROPRIAÇÃO DO CORPO À APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia, pela discente Crislane Palma da Silva Rosa, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa.

Salvador-BA,

2022

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universitária de
Ciências e Tecnologias Prof. Omar Catunda, SIBI - UFBA.

R789 Rosa, Crislane Palma da Silva
“Beije sua preta em praça pública”: da *apropriação* do corpo
à apropriação do espaço/ Crislane Palma da Silva Rosa. –
Salvador, 2022.
373 f.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
Instituto de Geociências, 2022.

1. Geografia Humana. 2. Relações sociais. 3. Raças. 4.
Praças públicas. I. Serpa, Angelo Szaniecki Perret. II.
Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU 911.3

TERMO DE APROVAÇÃO

BANCA DE DEFESA – DISSERTAÇÃO

**BEIJE SUA PRETA EM PRAÇA PÚBLICA': DA APROPRIAÇÃO DO
CORPO À APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO**

CRISLANE PALMA DA SILVA ROSA

A. S. P. S.

Dr. Angelo S. Perret Serpa (Orientador/Presidente)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

M. K. M.

Dr^a. Maíra Kubik Mano
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

J. L. B.

Dr. Jorge Luiz Barbosa
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Aprovada em Sessão Pública de 25 de abril de 2022

À minha mãe,
que me ensina a ter coragem e ousadia.

AGRADECIMENTOS

Enquanto escrevia esta dissertação, me dei conta da importância de pessoas que, mesmo de longe, ou talvez sem que eu sequer conheça pessoalmente, fizeram parte do que me mantinha em movimento e interessada em continuar refletindo sobre estes temas. Por isso, é necessário reconhecer todas as pessoas que estiveram por trás da escrita (ainda que não sejam necessariamente citadas aqui) me fazendo sorrir, chorar, fugir, esquecer, lembrar, e continuar viva – algo fundamental para que o trabalho tivesse prosseguimento. Assim, agradeço:

Aos Orixás e às minhas Ancestrais, por estarem comigo a todo tempo. Por continuarem me propiciando o que há de mais essencial: a mudança.

À Cristiane Palma, minha mãe, que me ensina a ter coragem, a ter força para enfrentar as adversidades, mas a desistir, sempre que preciso for, sem que isso signifique fraqueza. Por me mostrar que o amor é possível, e demonstrar na prática o que bell hooks diz repetidamente: “o amor é o que o amor faz”.

À Raimundo Rosa, meu pai, por me dar todo o denço do mundo. Por ser leveza e alegria todas as vezes que eu quis, mas ser força e suporte em todos os momentos em que precisei. Por me mostrar desde muito cedo que honestidade é um caminho que se trilha com coragem nesse mundo.

À Heloísa Palma, minha irmã, que me mostra todos os dias o motivo de continuar. Que me dá energia para seguir trabalhando em prol de uma sociedade outra.

À Alisson Nepomuceno, meu padrasto, por estar presente e ser parceiro em tantos momentos importantes. Por me lembrar constantemente a importância de reconstruir a minha linguagem e me comunicar bem entre os meus/as minhas. Por demonstrar apoio e curiosidade pelo meu trabalho.

À Ana Palma, minha avó, que me deu e me dá as bases para compreender o que é viver como uma mulher negra, que me diz “não é porque eu já tenho essa idade que eu vou desistir do meu sonho” e me lembra que ainda há muito para se viver, então é preciso ter esperança.

À minha tia Patrícia Palma, que desde a infância me incentiva a aprender, a ter curiosidade pelas palavras, a ler – me dando os primeiros livrinhos. Pela presença firme e inspiradora no meu processo educativo. Por me lembrar que somos continuação.

À minha tia Elielma Palma, pelos abraços e farras que dissolvem angústias, e pelas memórias de uma vida inteira contadas a cada encontro.

À minha tia Cláudia Palma, que além de todo cuidado direcionado ao longo da vida, me auxiliou profundamente no desenvolvimento desta pesquisa, dispondo do seu tempo para me ensinar a desvendar os códigos da branquitude através das leituras que faz do seu trabalho.

À Angelo Serpa, meu orientador, que a cada encontro revigorava o meu interesse pela pesquisa. Que a cada orientação me lembrava os motivos que me levaram até Geografia. É muito feliz poder realizar um trabalho sob a sua orientação.

A todas as pessoas que se dispuseram a conversar comigo por alguns minutos dos seus dias e a ofertar as suas memórias sobre os bairros num momento tão delicado para falar sobre a rua. Agradeço imensamente a atenção, o cuidado, a entrega e a confiança.

À Maíra Kubík Mano, por todo o acompanhamento da pesquisa, com leituras e comentários atenciosos, assim como pela realização de trabalhos que o antecederam, sobretudo no que se refere à recepção do Feminismo Materialista Francófono ao Brasil.

À Jorge Luiz Barbosa, pelos questionamentos fundamentais no curso desta pesquisa, pelo olhar e sugestões atenciosas, assim como por sua postura acolhedora.

À Djonga, que me inspira a pensar “as periferias” a partir de olhares negros. Que, com suas letras, me motivava retomar as leituras e escritas sempre que o desânimo me tomava. Sem as suas músicas, teríamos outra dissertação.

Às minhas amigas Jessica Augusta, Puli Veneziale, Dora Moreira, Ani Ganzala, Louise Queiroz, Alexandra Pessoa, Zelina da Costa, Luana Oliveira, Larissa Figueiredo, Jeovana Sena, Lorena Souza, Jamila Reis, Eliade Tavares e Luar Vieira, por estarem por perto em momentos tão importantes e serem lembrete para o “ser é ser com”. Escreveria “como quem manda carta de amor” para cada uma de vocês.

À Maiara Santos, a psicanalista que me acompanha, por me ajudar a manter as engrenagens em movimento nos últimos anos e por realizar um trabalho tão incrível. Obrigada por me lembrar constantemente a importância das perguntas, das presenças e das ausências.

A Lande Onawale, por me emprestar um excerto do seu poema para intitular esta dissertação, pelas trocas, e por me colocar em diálogo com pessoas que foram centrais para o desenvolvimento desta pesquisa – além de toda poesia.

Ao Grupo de Pesquisa Espaço Livre de Pesquisa-Ação, pelas discussões férteis e pelas leituras compartilhadas, sobretudo a Marcelo Sousa Brito, pelas motivações; a Caê Carvalho, pelas trocas; a Célio Santos, por todo apoio, e a Alexandre Contreiras, pelos auxílios nas representações cartográficas. Agradeço a todas/os do grupo por me ajudarem a enxergar por outras lentes.

Ao Grupo de Pesquisa Corpo-Território Decolonial, principalmente na figura de Eduardo Miranda, pelos encontros acolhedores e pela parceria em enfrentamentos e discussões tão necessárias.

Ao Grupo de Estudos sobre Sociologia Disposicionalista, sobretudo na figura do professor Bruno Barreiros, pelos debates tão necessários e elucidativos.

Às mulheres do GRUMAP (Grupo de Mulheres do Alto das Pombas), que a despeito de toda distância, permanecem e permanecerão em mim.

A todas as pessoas que fizeram parte, direta ou indiretamente, deste trabalho. Cada conversa, poema, música, fotografia, referência foi fundamental.

Tenho tentado

*dizer aquilo que cala:
um verso delineado na sombra do silêncio.
apalpar os vazios escapáveis aos dedos.
adentrar os vãos do meu pensamento: sem medo.
destrançar as lonjuras do tempo.
sustentar o peso das minhas mãos.*

Louise Queiroz

*Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da
complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque
devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma
também. (...) Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever,
mas tenho um medo maior de não escrever.*

Glória Anzaldúa

*Jogaram negros e bebês num mar de sangue
E é por isso que existe tsunami, almas não têm fim, elas tão aqui
Terremotos e furacões são povos massacrados, sim (...)
Big Bang é um grande tiroteio, retorno dos que estão indo: multiplicando, e não morrendo
Cravo minha espada nos seus livros
Que clareia o preto*

Tasha & Tracie

RESUMO

A partir da repetida leitura de um excerto do poema escrito por Lande Onawale (1991), iniciei uma série de questionamentos acerca da presença de lésbicas e mulheres negras em espaços públicos. Afinal, quem pode beijar “sua preta em praça pública”? Há, por trás do poema, uma série de outros imperativos que compõem essa “Bandeira” e a mantém, mesmo após vinte anos, como um símbolo para a população negra. Como a Geografia poderia me ajudar a compreendê-la em profundidade? Ora, um dos caminhos trilhados nesta dissertação foi analisar como as relações sociais de sexo, de raça e de classe se reproduzem, tendo como premissa que: estas relações sociais são imbricadas, não havendo hierarquia entre elas; que, como afirma Carlos (2015, p.13), “as relações sociais se realizam na condição de relações espaciais”, logo, a partir da análise das práticas espaciais, seria possível encontrar indícios de como tais relações se materializam; e que as *ausências* podem ser tão reveladoras das práticas espaciais quanto as *presenças*, tornando-as um par dialético necessário para o desenvolvimento desta pesquisa. Através de levantamentos bibliográficos e de dados, entrevistas semiestruturadas, visitas de campo e registros fotográficos, busquei construir uma análise comparativa entre as práticas espaciais realizadas nas Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, em Pernambuco e na Pituba, respectivamente, a fim de compreender como o par fragmentação-articulação do espaço urbano (CORREA, 1993) se reproduz em bairros fundamentalmente desiguais. Esta comparação, portanto, se constrói à medida que contextualizamos a formação histórica de cada bairro, inserindo-os no contexto soteropolitano, baiano e brasileiro, para demonstrar como as divisões do trabalho dividem o espaço desde o processo de acumulação primitiva do capital até a atualidade. A interpretação dos *habitus*, expressados pelas/os moradoras/es mediante os *gostos de luxo* e de *necessidade*, foi um instrumento central para uma aproximação dos recortes espaciais em questão, na busca por fazer uma leitura que não reduzisse a classe social à classe de renda, e não a reificasse perante as relações sociais de sexo e de raça. Nesse ínterim, os conceitos de território, territorialização, lugar e lugarização (SERPA, 2017, 2020), pensados pela perspectiva da imbricação das relações sociais, foram fundamentais para chegarmos à questão: há lugar para as mulheres negras? E retomarmos, por conseguinte, a questão inicial: quem pode beijar a sua preta em praça pública?

Palavras-chave: relações sociais de raça, de classe e de sexo; imbricação; praças públicas; lugarização; territorialização;

ABSTRACT

From the repeated reading of an excerpt from the poem written by Lande Onawale (1991), I started a series of questions about the presence of lesbians and black women in public spaces. After all, who can kiss “your black woman in a public square”? There are, behind the poem, a series of other imperatives that make up this “Flag” and keep it, even after twenty years, as a symbol for the black population. How could Geography help me to understand it in depth? One of the paths followed in this dissertation was to analyze how the social relations of sex, race, and class are reproduced, based on the premise that: these social relations are intertwined, with no hierarchy between them; as Carlos (2015, p. 13) states, “social relationships are carried out in the condition of spatial relationships”, so, from the analysis of spatial practices, it would be possible to find evidence of how such relationships materialize; and that absences can be as revealing of spatial practices as presences, making them a necessary dialectical pair for the development of this research. Through bibliographic and data surveys, semi-structured interviews, field visits, and photographic records, I sought to build a comparative analysis between the spatial practices carried out in Arthur Lago and Ana Lúcia Magalhães Squares, in Pernambués and Pituba, respectively, to understand how the fragmentation-articulation pair of urban space (CORREA, 1993) is reproduced in fundamentally unequal neighborhoods. This comparison, therefore, is built as we contextualize the historical formation of each neighborhood, inserting them in the Salvador, Bahia, and Brazilian contexts, to demonstrate how the divisions of labour divide the space from the process of primitive accumulation of capital to nowadays. The interpretation of the habitus, expressed by the residents through the tastes of luxury and necessity, was a central instrument for an approximation of the spatial cuts in question, in the search for a reading that did not reduce the social class to the income class, and did not reify it in the face of social relations of sex and race. In the meantime, the concepts of territory, territorialization, place, and sense of place (SERPA, 2017, 2020), engendered from the perspective of the imbrication of social relations, were fundamental to get to the question: is there a place for black women? We return, therefore, to the initial question: who can kiss their black woman in a public square?

Keywords: social relations of race, class, and sex; imbrication; public squares; sense of place; territorialization.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

ÁLBUNS DE FOTOS

Álbum de fotos 01: Primeiros olhares para a Praça Arthur Lago – Pernambués.....	150
Álbum de fotos 02. Primeiros olhares para a Praça Ana Lúcia Magalhães – Pituba.....	162
Álbum de fotos 03: Usos e apropriações.....	174
Álbum de fotos 04: “Um corpo no mundo”.....	291

IMAGENS

Imagem 01: Print da pesquisa “Notícias sobre Pernambués” – Google, 11.11.2021.....	135
Imagem 02: Print da pesquisa “Notícias sobre Pernambués” – Google, 11.11.2021.....	135
Imagem 03: Print da pesquisa “Notícias sobre a Pituba”- Google – 11.11.2021.....	136
Imagem 04: Print da pesquisa “Notícias sobre a Pituba” -Google – 11.11.2021.....	136

MAPAS

Mapa 01: Pernambués e Pituba no contexto de Salvador-BA.....	40
--	----

QUADROS

Quadro 01: Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os de Pernambués.....	87
Quadro 02: Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os da Pituba.....	88
Quadro 03: Usos, Apropriações e Adjetivos utilizados para caracterizar as Praças.....	204
Quadro 04: Relação com o bairro e com a Praça – Pituba.....	205
Quadro 05: Relação com o bairro e com a Praça– Pernambués.....	206
Quadro 06: Posições na Classe Trabalhadora.....	256
Quadro 07: Analisando as Condições e Posições de Classe – Pituba.....	264
Quadro 08: Analisando as Condições e Posições de Classe – Pernambués.....	268

TABELAS

Tabela 01: Dados comparativos entre Salvador e os bairros Pernambués e Pituba.....42

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AP – Antes da Pandemia

CAB – Centro Administrativo da Bahia

CIAGS – Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social

CONDER – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia

FGV – Fundação Getúlio Vargas

FIES – Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior

FNM – Feminista Negra Materialista

GRUMAP – Grupo de Mulheres do Alto das Pombas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDHM – Índice de Desenvolvimento Humano Municipal

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

LGBTQIA+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis, Queers, Intersexos, Assexuais, incluindo outras denominações.

MNU – Movimento Negro Unificado

OMS – Organização Mundial da Saúde

P.I. – Particulares Improvisados (Domicílios)

P.P. – Particulares Permanentes (Domicílios)

PM – Polícia Militar

SEMA – Secretaria do Meio Ambiente do Estado da Bahia

SM – Salário Mínimo

SR – Sem Rendimento

UFBA – Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

I. PRIMEIRAS PALAVRAS	20
2. DEFININDO TRILHAS, ARTICULANDO TEORIAS	29
2.1 OS ESPAÇOS: PERNAMBUÉS E PITUBA	38
2.2 OS ARRANJOS TEÓRICO-CONCEITUAIS	44
2.2.1 Por um feminismo negro materialista?	44
2.2.2. Articulando uma proposta para a operacionalização da classe social	65
2.2.3 Outros conceitos delineados	74
2.3 OS CAMINHOS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	81
3. DIVISÕES DO TRABALHO, DIVISÕES DO ESPAÇO: MOLDANDO OS OLHARES SOBRE AS PRAÇAS PÚBLICAS	92
3.1 “A COR DEIXA TUDO MAIS CLARO”: ORIGEM, FRAGMENTAÇÃO E ARTICULAÇÃO DO ESPAÇO URBANO DE SALVADOR.....	97
3.1.1 Chegando mais perto de Pernambucoés	101
3.1.2 Chegando mais perto da Pituba	125
4. QUE PRAÇA É ESSA?	147
5. O <i>HABITUS</i> E O COTIDIANO NAS PRAÇAS	208
5.1. CONTANDO HISTÓRIAS	211
5.1.1 Vivian (Pernambués)	211
5.1.2 Margaret (Pituba)	213
5.1.3 Claudinho (Pernambués)	215
5.1.4 Pedro Cândido (Pituba)	217
5.1.5 Dora (Pernambués)	219
5.1.6 Alice (Pituba)	221
5.1.7 Nigel (Pernambués)	223
5.1.8 Marília (Pituba)	225
5.2 ANALISANDO O <i>HABITUS</i>	227
6. A ASSIM CHAMADA “IMBRICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS”	272
6.1 PRELÚDIO.....	272
6.2 MITOS DA NATUREZA E COISAS “DE PERTENÇA”.....	275
6.3 APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO: OS ESPAÇOS DE USO COLETIVO	289
6.4 APROPRIAÇÃO DO CORPO: HÁ LUGAR PARA AS MULHERES NEGRAS? 316	
7. OUTRAS PALAVRAS	331

REFERÊNCIAS.....	346
GLOSSÁRIO: FAZENDO VALER O PRETUGUÊS E ALGUMAS GÍRIAS.....	360
APÊNDICES	362
ANEXOS.....	370

I. PRIMEIRAS PALAVRAS

Durante muitos anos, acreditei que havia algo de negativo na raiva. Que ela poderia ser destruidora, causadora de grandes danos. Porém, quando comecei a compreendê-la como um sentimento que me constitui, que pode ser expressado sem culpa e, mais do que isso, que ela poderia ser motora de mudanças, algo ficou diferente. Aprendemos muito cedo que a raiva deve ser camuflada e, se possível, anulada. Que ela não deve ser sentida. Recordo-me que, antes de conseguir nomeá-la, havia um nó contido na garganta, repetidamente engolido com o choro, me mantendo em silêncio. Em silêncio e só.

Algum tempo depois, percebi que havia duas maneiras de colocá-la para fora: correndo e derramando-a no papel. A oralidade demorou a aparecer como opção. As corridas eram freadas por vários empecilhos – horários, lugares, permissões. O papel, não. Estava sempre ali, à disposição. Audre Lorde (2019) nos ensina que a raiva é uma reação – ao racismo, ao sexismo, ao capitalismo – e, à medida que aprendemos a fazer uso dela, podemos potencializá-la a favor das mudanças. Se me perguntassem sobre quais mudanças me refiro, responderia que são aquelas que nos possibilitarão construir uma sociedade na qual Luanas, Marielles e Beatriz¹ possam existir sem ter as suas vidas roubadas. Uma sociedade em que um beijo não precise ser pauta de reivindicação. Este é, portanto, um texto escrito com e através da raiva.

Quando li em vários cantos da cidade a expressão “beije sua preta em praça pública”, fiquei inquieta. Não sabia naquele momento que se tratava de um trecho do poema “Bandeira”, de Lande Onawale, e que antecedia esta frase o imperativo “reaja a violência racial:”, como um manifesto. Mesmo assim me perguntei: quem é que beija a sua preta em praça pública? Quem está autorizada/o a beijar em praças públicas? A inquietação surge, a princípio, relacionada ao medo que acompanha lésbicas e pessoas LGBTQIA+² (ou ao menos me acompanha) conhecedoras das possibilidades que recepcionam a demonstração pública de sentimentos em um país onde a lesbofobia e LGBTQIA+fobia matam³. No momento seguinte, pensando sobre os pressupostos que permitem que um beijo em praça

¹ Me refiro a Luana Barbosa, a Marielle Franco e a Maria Beatriz Nascimento, mulheres negras assassinadas. As duas primeiras são lésbicas.

² LGBTQIA+ é a sigla referente a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis, Queers, Intersexos, Assexuais, entre outras identidades de gênero e orientações sexuais.

³ De acordo com o IPEA (2020), em 2018 foram registradas 1685 denúncias de violência contra a população LGBTQIA+, contudo, há uma subnotificação dos casos e das denúncias, revelando outra estratégia da violência, que é a culpabilização da vítima.

pública aconteça, e sobre os diferentes significados que esta ação pode assumir a depender do corpo que a materializa – atrelado, à imbricação das relações sociais – ele começou a ganhar aderência nas minhas pesquisas. A propósito, estes pressupostos e significados compõem uma questão transversal desta pesquisa.

As relações sociais são produzidas e reproduzidas no e através do espaço. Elas se materializam nos cotidianos, nas formas, nos contatos, nas presenças e nas ausências, o que me faz considerá-las um importante ponto de partida para a compreensão do espaço geográfico. Nesta pesquisa, analiso a maneira como as relações sociais de raça, de sexo⁴ e de classe se reproduzem e co-produzem dialeticamente, dispondo das divisões do trabalho e do espaço como seus pilares. Isto porque as divisões do espaço podem ocultar diversos elementos que indicam a continuidade das relações de exploração, de opressões e de *apropriação*⁵ desenvolvidas e/ou reconfiguradas no bojo do modo de produção capitalista-racista-sexista, perpetuadas pelas múltiplas faces das divisões do trabalho.

É necessário, para isto, partir de algumas premissas: primeiro, que as relações sociais de classe, de raça e de sexo são imbricadas (COMBAHEE, (2019 [1977])) e formam um nó⁶ que não pode ser sequenciado ao nível das práticas sociais, sendo relações *coextensivas* (KERGOAT, 2010), não havendo hierarquia entre elas. A análise parcial destas relações poderia levar a um olhar igualmente parcial da realidade, e se me proponho, como geógrafa, a estudar o espaço numa perspectiva crítica, negar estes processos e a sua materialização é, de alguma maneira, comprometer a concepção da produção do espaço urbano. Em segundo lugar, que, conforme aponta Ana Fani A. Carlos, “as relações sociais se realizam na condição

⁴ É importante afirmar, desde esta primeira aparição, que ao tratar as relações sociais de sexo, tenho a intenção de desbiologizar o sexo – referido constantemente como um dado natural. Neste texto, repito, “sexo” não assume um sentido biológico, ele é uma construção social. Aproveito para afirmar que as relações sociais de sexo são, necessariamente, relações de poder. Retornarei a esta questão nas seções seguintes, mais especificamente nos capítulos 2 e 6.

⁵ “Apropriação” é tratada aqui a partir do conceito de apropriação do corpo de Colette Guillaumin (2014) a ser desenvolvido ao longo de todo o trabalho, e grifado em itálico para diferencia-lo da “apropriação do espaço”, à qual me referirei algumas vezes.

⁶ Heleieth Saffioti é uma das percussoras em trazer a figura do nó para pensar as relações sociais no Brasil, estando em diálogo com as feministas materialistas, como Kergoat. Para a autora, há um “novo patriarcado-racismo-capitalismo” que é historicamente construído e precisa ser discutido fora de uma noção fixa, considerando as contradições que as constituem. Saffioti (2011, p. 125) afirma “O importante é analisar estas contradições na condição de fundidas ou enoveladas ou enlaçadas em um nó. Não se trata de um nó górdio nem apertado, mas do nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes (SAFFIOTI, 1988). Não que cada uma destas contradições atue livre e isoladamente. No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. Ou seja, a dinâmica de cada uma condiciona-se à nova realidade, presidida por uma lógica contraditória (SAFFIOTI, 1988). (...) A imagem do nó não consiste em mera metáfora; é também uma metáfora.”

de relações espaciais, o que significa que a análise geográfica revela o mundo como prática sócio-espacial” (CARLOS, 2015, p.13), então, tendo em vista que raças, classes e sexos são relações sociais, a geografia pode revelá-las no espaço.

Em terceiro, e não menos importante, que a *ausência* de pessoas, formas, ações, estruturas e processos pode denotar tanto sobre a realidade espacial quanto a sua *presença*. Nesse ínterim, analiso os perfis de usos e de apropriações dos espaços de uso coletivo, considerando que, de acordo com Serpa (2016), o espaço público é o espaço da efetivação da ação política ou da possibilidade desta, e que estes perfis podem apontar elementos relevantes para a compreensão das relações sociais, quando vistos a partir da perspectiva do duo entre *presença* e *ausência*. Tais usos e apropriações são aspectos que constituem as práticas espaciais da cidade – que são também sociais –, tornando a observação sistematizada de praças em bairros de Salvador um ponto de partida que nos traz indícios de como a imbricação entre a raça, o sexo e a classe social se mantém viva, reproduzindo-se através do espaço.

Escolhi duas praças, tendo como base as características socioeconômicas dos bairros onde estão situadas, um breve conhecimento acerca delas na perspectiva de moradoras/es dos respectivos bairros, e suas relações com o todo da cidade. São elas a Praça Arthur Lago, localizada em Pernambués, bairro *periferizado* de Salvador, e a Praça Ana Lúcia Magalhães, na Pituba, um bairro que concentra parte da população de “classe média”⁷ da cidade. Outros dois aspectos compuseram a escolha destas Praças⁸: a dificuldade em criar parâmetros comparativos entre outros tipos de espaços de uso coletivo em bairros tão distintos; e considerar que as praças, historicamente, simbolizam um espaço de encontros, apesar de todas as transformações no seu significado ao longo dos anos.

Comparar bairros com características socioeconômicas fundamentalmente desiguais incorporou à minha análise sobre a produção do espaço urbano novos elementos acerca do papel da população na sua construção. Para isso, foi necessário partir das desigualdades, diferenças e semelhanças que os constituem, o que me permite aprofundar o conhecimento sobre a maneira como as relações sociais se reproduzem pelo/no espaço, ao passo que direciono o olhar para atuações que podem ora subverter a lógica das estruturas sociais, ora

⁷ Esta nomenclatura será discutida nos capítulos seguintes.

⁸ “Praça” será grafado em letras maiúsculas sempre que me referir especificamente à Praça Ana Lúcia Magalhães, na Pituba, e à Praça Arthur Lago, em Pernambués, ou quando estiver me referindo a estas duas.

ser determinantes para sua manutenção. Mas os dados estatísticos só apresentam uma parte disso. Os elementos que podem alavancar uma perspectiva mais aproximada do cotidiano da população é a análise das práticas espaciais – que podem se expressar nos usos e nas apropriações –, e foi para elas que se voltou esta pesquisa. Considerar os dados socioeconômicos produzidos acerca destes bairros/praças é necessário, mas é insuficiente para o entendimento de como o espaço condiciona a imbricação das relações sociais.

Parto da compreensão de que a cidade é um todo articulado e fragmentado (CORREA, 1993), que tem a segregação socioespacial – separação de áreas que condizem com a estrutura socioeconômica da população residente, mas sobretudo um conteúdo racial que a fundamenta – como um dos seus principais elementos. O processo de construção de Salvador, não diferente de outras metrópoles brasileiras, perpassa as desigualdades que se materializam espacialmente, criando bairros (ou localidades) que, pelas próprias formas, demonstram disparidades no acesso à renda, a equipamentos públicos, à mobilidade urbana e à educação. Por outro lado, é perceptível nestes espaços a concentração racial de pessoas negras e brancas, sobretudo, evidenciando a materialização das relações sociais de raça, que, imbricada às relações sociais de sexo e de classe, produz fragmentações específicas que se reproduzem espacialmente.⁹

Os tipos de uso e de apropriação de espaços coletivos, a exemplo das praças, nos mostram como a população utiliza estes espaços, não raro transformando-os em territórios, ou criando territorialidades que se referem a uma apropriação temporal do espaço por meio do poder. Essa demarcação pode ser feita tanto pelo estabelecimento de “limites e fronteiras em processos de uso e apropriação espacial” (SERPA, 2020, p. 103), como a implantação de barracas, ou do uso contínuo do espaço. Vale considerar, contudo, que há elementos que antecedem o uso e a apropriação do espaço em si, como o medo da violência, que, para Garcia (2006), é tomado como fator de configuração espacial e atua silenciosamente na produção das cidades ao limitar subjetivamente os acessos e permanências nos espaços; ou o tempo, que como aponta Maria Betânia Ávila (2004), por ser desigualmente apropriado através das divisões do trabalho, possibilita que o cotidiano das pessoas também seja definido por ele – neste sentido, mulheres negras de bairros *periferizados* tendem a ter um tempo livre menor do que homens brancos de classe média.

⁹ Estes conceitos serão desenvolvidos no capítulo seguinte, onde faço um levantamento de conceitos e construo um arranjo teórico que irá me acompanhar ao longo de todo o trabalho.

Acredito que as praças escolhidas revelam aspectos das contradições sociais, ao demonstrar como os bairros se distinguem, sobretudo econômica e racialmente, ao passo que se complementam, refletindo a fragmentação e a articulação proposta por Corrêa (1993). A propósito, como os diferentes acessos à renda podem interferir no uso e na apropriação dos espaços de uso coletivo? Como as características socioeconômicas interferem no deslocamento do nó que amarra as relações sociais? Que desigualdades posso identificar no cotidiano das pessoas que pertencem à mesma posição de classe em bairros distintos da cidade? Como as relações sociais permeiam os processos de territorialização e de lugarização?

As divisões do trabalho nesta pesquisa extrapolam a divisão social, já que considero as divisões sexual e racial do trabalho como igualmente necessárias para a manutenção do modo de produção capitalista-racista-sexista, podendo produzir em suas próprias dinâmicas divisões espaciais. Isto porque as divisões do trabalho, como produtoras de antagonismos sociais (KERGOAT, 2016), irão se espacializar criando barreiras visíveis e invisíveis à circulação, ao uso e à apropriação dos espaços por determinados grupos. É nesta perspectiva que desenvolvo algumas investigações, perguntando que elementos afloram e se ocultam na análise de bairros com características físicas e socioeconômicas desiguais? Como a fragmentação socioespacial dinamiza e demonstra a imbricação das relações sociais? Como estas relações se espacializam e que ausências se apresentam nestes espaços? Que barreiras constituem as divisões sexual e racial do espaço e que contradições são inerentes a elas? Qual o papel exercido pelas mulheres negras na produção do espaço urbano? É possível falar de lugar para as mulheres negras? Quem se apropria do corpo e quem se apropria do espaço? E, afinal, quem pode beijar “sua preta” em praça pública?

O estudo sobre espaços públicos (comumente sinônimos de espaços coletivos) no Brasil não é uma inovação. Há anos pesquisadoras/es vêm produzindo diversos conteúdos no que se refere aos seus usos e apropriações, a partir de perspectivas e métodos diferenciados. Contudo, as pesquisas sobre as relações de classe social, de raça e de sexo neste âmbito são bastante incipientes e pouco visibilizadas. O debate sobre as classes sociais foi significativo na Geografia Crítica, levantando diversos elementos necessários, mas nos últimos anos não tem ganhado tanta expressão, inclusive pela complexidade que traz consigo, tornando classe social sinônimo de classe de renda e reduzindo a sua importância teórica e política. Por outro lado, a questão racial foi praticamente ignorada ao longo dos

anos, não sendo necessariamente incorporada e assimilada por esta ciência, o que auxiliou a perpetuação do *Mito da Democracia Racial*. Atualmente, diversos grupos de pesquisa e redes de pesquisadores negros – como a Rede de Geógrafxs Negrxs, da qual faço parte – buscam reverter este quadro, dando visibilidade a trabalhos realizados no passado e ampliando a produção e a divulgação dos que vêm sendo executados na atualidade.

As discussões feministas também têm crescido na Geografia dentro e fora do Brasil, recebendo a denominação de Geografias Feministas. Essa ampliação é importante especialmente porque, além de adicionarmos outras lentes de análise sobre o espaço, nos apropriamos de debates desenvolvidos por ciências com as quais dialogamos ao longo da nossa história, como as ciências sociais e políticas. Todavia, olhar para as raças, os sexos e classes de modo imbricado ainda é muito pouco aprofundado nesta ciência, levando sempre à priorização de uma relação social ou outra, sem dar conta de como essas dimensões operam concomitantemente na sociedade.

A proposta que me trouxe até o desenvolvimento desta pesquisa resultou de inquietações despertadas na produção do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Quem se apropria do espaço público? Classe Social, Raça e Sexo, na Praça do Alto das Pombas, Salvador-BA”, orientado pelo prof. Dr. Angelo Serpa, defendido no curso de Geografia da UFBA em 2018, que, embora tenha sido bastante proveitoso no sentido de ampliar para as perspectivas acerca das relações sociais de raça e de sexo no espaço público, implicou em algumas questões não desenvolvidas, tanto pela ausência de comparação entre bairros, que dificultou o aprofundamento do debate de classe social e raça, quanto pela limitação no tempo da pesquisa.

O objetivo geral desta pesquisa de mestrado foi o de identificar como as relações sociais de raça, de sexo e de classe produzem divisões do espaço e como o espaço auxilia na imbricação destas relações na cidade de Salvador-BA, através do olhar para os bairros já citados. Como objetivos específicos, temos:

- Analisar as desigualdades e diferenças entre os perfis de uso e apropriação das Praças no que tange as relações sociais de raça, de sexo e de classe a fim de identificar as expressões que demonstram sua fragmentação e articulação, buscando construir uma representação comparativa entre os bairros;

- Identificar as contradições inerentes às dinâmicas das divisões racial, social e sexual do trabalho e do espaço, a partir das observações das Praças e da experiência das/os moradoras/es;
- Caracterizar as relações sociais de sexo, de raça e de classe através da dialética entre *presença* e *ausência* e como se estabelecem em cada bairro;
- Analisar as configurações da imbricação das relações sociais em espaços distintos.

Ao escolher as Praças Ana Lúcia Magalhães e Arthur Lago, considerei a relativa distância entre elas, que pode conduzir as/os moradoras/es a acessos diferenciados aos principais equipamentos da cidade. Além disto, estes são locais dos bairros que permitem uma viabilidade no acesso para a pesquisa. Levei em consideração a circulação dos meios de transporte coletivos e a relativa sensação de segurança que configura a minha relação com estes bairros. Outro elemento, também, é o fato de possuírem um significativo número de domicílios no entorno, tornando mais exequível a pesquisa. Vale ressaltar que estas Praças não assumem uma função de centralidade para a cidade, como seria, por exemplo, um estudo de Praças como a da Piedade ou a do Campo Grande.

Compreendo que a análise das práticas espaciais em espaços de uso coletivo pode revelar as relações entre o cotidiano da população que usa e se apropria das praças e as estruturas sociais de produção do espaço urbano. A partir delas é possível notar transformações e permanências, associações e dissociações, assim como criamos brechas para perceber as possíveis insurgências, subversões ou alterações no modo como a sociedade se apropria e fortalece os seus laços com o espaço. A propósito, o que vai de encontro às regras? É possível falar de espaços públicos ao pensar nessas Praças? O que diferencia as Praças da Pituba e de Pernambués? É possível afirmarmos a manutenção de uma mesma lógica com mecanismos diferentes?

Tendo em vista que a ciência pode operar como um instrumento para a transformação política e social, me propus a identificar e denunciar problemas e inconformidades encontrados na produção dos espaços de uso coletivo, a fim de construir, minimamente, uma reflexão que nos permita questionar o que levou a Geografia a ocultar durante tanto tempo estas faces da organização do espaço. Nesse ínterim, busco introduzi-las ao nosso olhar como mais uma lente de análise da realidade, particularmente por utilizar a perspectiva da imbricação das relações sociais para compreendê-las, além de contribuir com a ampliação

dos estudos das questões de raça e de sexo, em diálogo com categorias há muito discutidas nesta ciência, como lugar e território, através da análise teórica e empírica.

O segundo capítulo, “Definindo trilhas, articulando teorias”, está dividido em três partes: “os espaços”, onde apresento os bairros estudados e as praças escolhidas, trazendo uma tabela de dados comparativos que serão abordados posteriormente; “os arranjos teórico-conceituais”, seção na qual faço um levantamento bibliográfico dos conceitos e teorias que fundamentam esta pesquisa, aponto alguns caminhos para a sua operacionalização e proponho, ademais, uma abordagem Feminista Negra Materialista; e “os caminhos”, onde demonstro os procedimentos metodológicos que tornaram a pesquisa viável, evidenciando, entre outras coisas, as alterações que foram necessárias para dar continuidade à pesquisa diante da Pandemia de COVID-19, que assolou o mundo no início do ano de 2020.

No terceiro capítulo, “Divisões do trabalho, divisões do espaço”, construo uma relação entre os processos de fragmentação e articulação do espaço urbano de Salvador, inserindo Pernambués e a Pituba neste contexto – baiano, nacional e internacional – pensando-os a partir das divisões racial, social e sexual do trabalho, a fim de aproximar as/os leitoras/es do significado que as Praças têm para os seus respectivos bairros. Assim, o capítulo foi dividido em três partes que estão inteiramente relacionadas: “‘A cor deixa tudo mais claro’: Origem, fragmentação e articulação do espaço urbano de Salvador”, na qual explico conceitualmente a estruturação urbana, a segunda, onde chegamos mais perto de Pernambués e a terceira, chegando mais perto da Pituba.

No quarto capítulo, “Que praça é essa?”, me ateno à apresentação e à interpretação dos usos e apropriações das Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, em Pernambués e na Pituba, respectivamente, a fim de demonstrar o significado destes espaços para cada bairro. Neste capítulo busco construir uma relação inicial entre as Praças e os bairros, caracterizando-os e explicando o significado da sua centralidade; também apresento três Álbuns de Fotos, que possibilitarão uma leitura mais completa acerca dos seus usos e apropriações, uma vez que convido o leitor a olha-las, tendo-as como uma representação em si.

No quinto capítulo, “O *habitus* e o cotidiano nas Praças”, costuro a relação entre o *habitus*, os usos e apropriações das Praças, na busca pela interpretação das posições de classe. Utilizo como fonte principal os *gostos de luxo* (ou de *liberdade*) e o *gosto de*

necessidade conceituados por Bourdieu (2017) para interpretar as narrativas das pessoas entrevistadas. Para isso, divido o capítulo em duas partes: “Contando as histórias”, na qual organizo oito relatos de modo a apresentá-los em um formato que também se representa em si (não sendo um pré-texto); “O *habitus*”, onde relaciono as oito histórias contadas entre si e com as outras pessoas entrevistadas, buscando compreendê-las a partir dos conceitos de Bourdieu, mas numa abordagem Feminista Negra Materialista. Isto porque as análises desenvolvidas por Bourdieu partem de uma concepção das classes sociais que não se fundamenta na imbricação com as relações sociais de sexo e de raça – mesmo que mencione a existência destas últimas –, tornando as reelaborações imprescindíveis para a interpretação da sociedade brasileira.

No sexto capítulo, “A assim chamada imbricação das relações sociais”, desenvolvo uma análise sobre lugar e território para as mulheres negras a partir dos conceitos de Serpa (2017, 2020), junto aos significados dos usos e apropriações das Praças perante às *apropriações* do corpo. Para tal, construo uma amarração sobre os conceitos de Mito (SOUZA, 1983) e Ideia de Natureza (GUILLAUMIN, 2014) a fim de refletir sobre como o sexo e a raça foram produzidos historicamente, e como através dos Mitos da Natureza a *apropriação* se perpetua como se partisse de um dado natural. Nesse ínterim a heterossexualidade, como regime político obrigatório, é um dos eixos fundamentais para compreendermos a produção do espaço.

Por fim, vale deixar aqui duas ressalvas: primeiro, que todos os nomes utilizados para me referir às/aos moradoras/es dos bairros são pseudônimos, majoritariamente vinculados a personagens de livros escritos por mulheres negras e/ou lésbicas que me acompanharam ao longo desta dissertação, com a finalidade de preservar a privacidade das pessoas entrevistadas; as palavras utilizadas que não compõem o vocabulário formal – comumente utilizado na academia – e que podem gerar dúvidas para as/os leitoras/es desfamiliarizados com a oralidade baiana e brasileira estão presentes no Glossário “Fazendo valer o Pretuguês e algumas gírias”, no Apêndice 03, ao final deste trabalho.

2. DEFININDO TRILHAS, ARTICULANDO TEORIAS

O desenvolvimento de uma pesquisa envolve o esforço de olhar atentamente para as partes que cabem, se encaixam e que são pertinentes ao conteúdo que se pretende estudar, levando em conta o tempo e as condições materiais que podem torná-la viável. Nesse ínterim, o que pretendo neste capítulo é apresentar os bairros a serem estudados (os espaços), os conceitos e teorias que guiam esta pesquisa (os arranjos teóricos), e os procedimentos metodológicos (os caminhos) que possibilitaram a sua construção, sempre demonstrando as motivações que a mantêm em movimento à medida que tenta capturá-lo.

Escrever em primeira pessoa surge como um questionamento a todo o silenciamento e a toda invisibilização da produção acadêmica de lésbicas e mulheres negras, assentada historicamente numa perspectiva de neutralidade científica que garantiu a repercussão de um viés eurocêntrico, branco, masculino e heterossexual em torno das pesquisas acadêmicas. Ao escrever em primeira pessoa, as lésbicas e mulheres negras não estão reivindicando uma escrita individualizada, mas uma possibilidade de reconhecimento coletivo de como as suas relações são produzidas na sociedade racista-capitalista-sexista que se realiza, entre outras formas, através da negação das subjetividades, particularidades, humanidade e, sobretudo, das histórias que nos constituem.

Grada Kilomba (2019), ao descrever o modo como as mulheres negras vêm sendo retratadas na história, utiliza como imagem a Máscara do Silenciamento, aquela que foi utilizada durante o longo período de escravidão e que teve sua representação vinculada à Anastácia, mulher negra originária de uma família real angolana, sequestrada em África e escravizada na Bahia. Esta máscara, que tinha sua imposição justificada no controle da quantidade de alimentos a serem consumidos por pessoas negras escravizadas, teve como principal função “implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura” (KILOMBA, 2019, p.33). Mesmo tantos anos após o fim institucionalizado da escravidão, um espectro de silenciamento ronda as pessoas negras, se materializando na deslegitimação da nossa intelectualidade, o que vem sendo estilhaçado à medida que nós, negras e negros, assumimos o protagonismo dentro das nossas próprias produções.

A minha escrita se situa entre o “eu” e o “nós”, pois compreendo que tudo o que foi desenvolvido até aqui resultou de uma construção coletiva iniciada muito antes da produção

textual em si, com o uso de diversas referências que me possibilitaram delinear as questões desta pesquisa, a criação de tecnologias que me permitem acessar conteúdos e dados com alguma facilidade, os motoristas dos ônibus que me auxiliaram no deslocamento até as Praças, e, principalmente, todas as pessoas que se envolveram diretamente no estudo, disponibilizando tempo e energia para me contar minuciosamente sobre suas respectivas relações com os espaços e seus cotidianos, além das que estiveram presentes de maneira indireta, ocupando os espaços e revelando, através das suas práticas, algumas faces da imbricação das relações sociais em suas próprias vidas.

É importante ressaltar que a motivação desta pesquisa é, inexoravelmente, pessoal. Se há uma série de estudos que criticam a neutralidade da ciência e a refutam, por outro lado, sustenta-se ainda na atualidade os princípios de não identificação ou não revelação da relação entre quem escreve, de onde escreve e o que escreve. O que busco traçar é uma narrativa que dialogue com as minhas experiências nos espaços, com as narrativas das mulheres da minha família, assim como dos homens que estiveram e estão presentes até aqui, todas/os construídas/os numa sociedade capitalista-racista-sexista, o que envolve, não raro, alguma exposição acerca da minha vida íntima. Mas corroboro com Grada Kilomba quando alega que a “informação aparentemente privada não é, de modo algum, privada. Não são histórias pessoais ou reclamações íntimas, mas sim relatos de racismo” (KILOMBA, 2019, P.57).

Conto, então, que é inevitável a identificação de aspectos da minha trajetória com as babás negras que percorrem a Pituba carregando crianças brancas, tendo em vista que a minha tia é uma delas, do mesmo modo como identifico o meu pai no rapaz que vende frutas em Pernambués – já que ele, por alguns anos¹⁰, trabalhou como feirante – e em todos os outros sentados jogando baralho, enquanto, provavelmente, a minha mãe lavava, passava, cozinhava e cuidava da minha infância. Esta mesma mulher eu identifico através de sua ausência na praça, visto que não lhe sobrava tempo para a ocupação de espaços como estes, dada a sua tripla jornada de trabalho. Identifico-me no cotidiano dos bairros populares, por ter vivido grande parte da minha vida em espaços semelhantes, e ainda hoje ser moradora da periferia. Identifico meus familiares naquelas mulheres e naqueles homens negros que circulam nos bairros, porque, assim como elas/es, estão expostos/as a situações de racismo, sexismo e da exploração capitalista cotidianamente.

¹⁰ Especificamente entre os 8 e 12 anos de idade.

Ochy Curiel (2014), ao explicar a construção de uma metodologia feminista, demonstra que o conceito do *ponto de vista* teorizado por Donna Haraway, numa perspectiva decolonial, não se trataria apenas da nossa autodefinição na produção de conhecimento, implicando também em “uma tomada de postura na construção do conhecimento que deve considerar a geopolítica, a raça, a classe, a sexualidade, o capital social, entre outros posicionamentos” (CURIEL, 2014, p.53, tradução minha)¹¹. Ao reconstruir o conceito do ponto de vista a partir do pensamento feminista negro, Patrícia Hill Collins, também citada por Ochy Curiel (2014), apresenta alguns componentes: as experiências político-econômicas, que podem promover experiências distintas e uma perspectiva diferente sobre a realidade material na qual vivem as mulheres negras; uma consciência feminista negra sobre a realidade material, que, para ela, significa entender como a consciência se cria a partir da experiência de uma realidade, sendo nós, as mulheres negras, capazes de produzir uma interpretação para essa realidade. Logo:

Tanto a experiência como a consciência sobre ela, neste caso, estão atravessadas pela maneira como se experiencia, se problematiza e se atua em torno do que Hill Collins denomina uma *matriz de dominação*. Esta matriz implica compreender como “interatúan” o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo, integrando quatro características: *elementos estruturais*, como leis e políticas institucionais; *aspectos disciplinares*, como hierarquias burocráticas e técnicas de vigilância; *elementos hegemônicos*, como ideias e ideologias; e *aspectos interpessoais*, como práticas discriminatórias usuais na experiência cotidiana (CURIEL, 2014, p.54, grifos no original, tradução minha)¹².

Se o cotidiano é um dos elementos a ser analisado nesta pesquisa, a negação das experiências no meu cotidiano – em estar nas Praças, em me deslocar para lá – e da sua contribuição para compreender como se estruturam e se imbricam as relações sociais significaria reiterar a abordagem neutra em relação às produções científicas. Ochy Curiel prossegue a discussão afirmando que essa reflexão não indica que apenas as que viveram e vivem as opressões tenham capacidade para entendê-las e investigá-las, mas que existe uma

¹¹ No original: “una toma de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos” (CURIEL, 2014, p.53).

¹² No original: “Tanto la experiencia como la conciencia de esa experiencia, en su caso, está atravesada por la manera en que se experimenta, se problematiza y se actúa en torno a lo que Hill Collins denomina una *matriz de dominación*. Esta matriz implica comprender cómo interactúan el racismo, la heterossexualidad, el colonialismo y el clasismo, e integra cuatro características: *elementos estructurales*, como leyes y políticas institucionales; *aspectos disciplinares*, como jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia; *elementos hegemónicos o ideas e ideologías*; y *aspectos interpersonales*, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana”. (CURIEL, 2014, p.54)

diferença epistêmica na produção do conhecimento que deve ser considerada, por significar “passar de ser objetos a sujeitos” (CURIEL, 2014, p. 54). Para concluir este pensamento, a autora afirma:

Se a interpretação desta realidade supõe entender como atua a matriz de dominação sobre suas próprias vidas, caracterizada por como lhes afetam as opressões como o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo, em suas expressões estruturais, ideológicas e aspectos interpessoais, então tudo isso não se trata de categorias analíticas, mas de realidades vividas (Lugones, 2008) que necessitam de uma compreensão profunda de como se produziram. Não se trata de descrever que são negras, que são pobres e que são mulheres; se trata de entender por que são negras, são pobres e são mulheres (CURIEL, 2014, p. 54. tradução minha)¹³.

Este ponto de vista me mantém apoiada numa via materialista do feminismo, visto que não busco compreender o cruzamento das opressões, mas as formas como elas são produzidas e reproduzidas, dando-me suportes no olhar através da imbricação. É importante reiterar que, com isso, não afirmo existir uma essência da mulher negra, pois “mulher” e “negra” não são categorias produzidas biologicamente, são resultantes das relações sociais. É possível, inclusive, assumir a concepção de Neuza dos Santos Souza (1983) quando afirma que nos tornamos negras. “Tornar-se negra”, para ela, significa construir um discurso sobre si mesma, e esse discurso é mais significativo à medida que se aprofunda no conhecimento concreto da realidade, nas condições materiais que produzem as relações sociais. Tornar-se mulher¹⁴, tornar-se negra, tornar-se classe trabalhadora, é, nesta perspectiva, uma tomada de consciência que se opõe à ideia de que as diferenças são produzidas pela natureza.

¹³ No original: “Si la interpretación de esa realidad supone entender cómo actúa la matriz de opresión sobre sus propias vidas, caracterizada por cómo les afectan opresiones como el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, con sus expresiones estructurales, ideologías y aspectos interpersonales, entonces todo eso no trata de categorías analíticas, sino de realidades vividas (Lugones, 2008) que necesitan una comprensión profunda de cómo se produjeron. No se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres” (CURIEL, 2014, p. 54).

¹⁴ Neste caso, utilizo o sentido de “tornar-se” a partir da concepção de Neuza Santos Souza (1983), quando afirma que nos tornamos negras à medida que construímos um discurso sobre nós mesmas, algo que se produz na tomada de consciência acerca das nossas condições. Grada Kilomba (2019, p. 28), nesse ínterim, atribui ao “tornar-se” o sentido de transformação de objeto ao sujeito, algo que se produz, sobretudo, através da autodefinição, o que reitera a perspectiva utilizada neste trabalho. Esta expressão difere da que compõe a máxima de Simone de Beauvoir quando diz que “não se nasce mulher, torna-se” (2009). Para Beauvoir, tornar-se mulher é, nesta sociedade, uma imposição patriarcal construída ao longo da nossa socialização. Por outro lado, considero que a autodefinição e a autodeterminação a partir destas categorias são uma estratégia para a

Embora a minha busca não seja para construir um relato da minha própria vida, nem me esvaziar num narcisismo camuflado, acredito que algumas exposições sejam necessárias para situar a pesquisa, o contexto e as circunstâncias na qual ela se desenvolve. Colocar-me em contato com essas pessoas – interlocutoras/es e usuárias/os das Praças – é também me colocar de frente para as contradições sociais ao passo que as encontro nos meus dias, o que demonstra, mais uma vez, a inevitabilidade de um olhar dialético, materialista, histórico. Esta posição pode ser traduzida no que Collins (2016) denominou *Outsider Within*¹⁵, que viabiliza o uso criativo da posição marginal em que fomos inseridas, ao estar dentro e fora da universidade. Assim, é possível estar dentro dela como quem observa e é observada pelo estudo, o que reitera a necessidade de pensar o mundo através de uma produção mútua entre indivíduo e sociedade, capturando-os a partir da sua inseparabilidade.

Sendo a primeira da minha família nuclear a acessar a universidade – e a terceira em toda a extensão familiar – e escolher continuar no ramo da produção acadêmica mesmo diante de todas as barreiras impostas à nossa permanência¹⁶ é, em alguma medida, desafiar através do meu próprio corpo o projeto genocida que confronta a população negra e indígena desde que começamos a habitar este território em disputa com os descendentes da Europa. Este espaço, ao ser constantemente negado a mim e a pessoas como eu – negras, pobres, periféricas, lésbicas – se configura como um dispositivo que aciona violências através das suas estratégias de silenciamento, que por um lado são bem consolidadas através do seu próprio tempo de existência, e que por outro lado têm nesse mesmo tempo as brechas que nos leva a lê-lo e dar contornos aos golpes já esperados.

Na família e entre as relações que me construíam até entrar na universidade, me deparei com uma ruptura: passo a ser colocada numa posição de superioridade, uma vez que o *capital escolar* (BOURDIEU, 2017) começa a aparecer como algo distintivo, ainda que a situação econômica não tenha se alterado. Estar na universidade me coloca, entre os meus, numa posição diferente na escala de poder, simplesmente por acessar um espaço formalizado

conscientização que tem como horizonte a abolição das desigualdades que as produzem. Ser “mulher negra”, tratado na perspectiva de Souza, é um caminho e não um fim em si mesmo.

¹⁵ Patrícia Hill Collins (2016) cria esse conceito em analogia com as mulheres negras que trabalhavam na casa grande. Embora vivessem ali, estavam numa posição de subalternidade, ao passo que elas acessavam tudo o que compunha aquele espaço, uma vez que ele era produzido por elas. Esta posição de estar na casa grande sem ser da casa grande, em alguma medida, traduz o sentimento de estar em espaços de produção intelectual na atualidade.

¹⁶ Barreiras que se intensificam cada vez mais, frente aos desmontes na educação, na perda de direitos, na interrupção de políticas públicas direcionadas à população negra e pobre do país.

de conhecimento. A entrada na universidade, no entanto, começou a se refletir no modo como vejo e me aproprio dos espaços, em como me relaciono com as pessoas do meu entorno, e como começo a enxergar as contradições inerentes à existência numa sociedade racista-sexista-capitalista.

Contudo, estar e permanecer na universidade requer a utilização de uma linguagem específica que ainda reflete as tentativas de embranquecimento daquele espaço – visto que quem não se comunica através desta tem o acesso e/ou a permanência negados – e entra em conflito com a única linguagem que tive acesso até aquele momento, que é o meio necessário à manutenção das minhas relações interpessoais. Este conflito passa a se apresentar com duas possibilidades: uma ruptura subjetiva com as pessoas que compõem o mundo de onde vim, levando em consideração a dificuldade de nos compreendermos caso eu negasse o reconhecimento de toda a minha história; ou a criação de uma linguagem paralela, a que acessa o mundo branco, a fim de continuar adentrando os espaços que me interessam e buscar estilhaça-los com as mesmas quebras que me constituem na cisão dos mundos como produzidos pelas colonialidades¹⁷. Mas esta linguagem precisa ser paralela para não se sobrepor àquela pela qual me comunico entre os meus/as minhas. E como linguagem busco abranger, neste caso, os elementos que nos permitem nos relacionar com o mundo e com as pessoas de modo inteligível: o modo de falar, o modo de se portar, a necessidade de pensar políticas que sobreponham a sociedade ao indivíduo; a objetividade à subjetividade; o macro ao micro; a razão à emoção; o território ao lugar. A linguagem é também uma estética¹⁸.
Maya Angelou conta:

A minha educação e a dos meus companheiros Negros era bem diferente da educação dos nossos colegas de escola brancos. Na sala de aula, aprendíamos o particípio dos verbos, mas nas ruas e em casa os Negros aprendiam a não usar o S no plural e a não flexionar os verbos. Estávamos alertas para o vão que separava a palavra escrita da coloquial. Aprendemos a passar de uma linguagem a outra sem estarmos conscientes disso. Na

¹⁷ O conceito de “quebra”, neste caso, está vinculado à proposta desenvolvida por Jota Mombaça (2021).

¹⁸ A ruptura e a construção das linguagens aqui não dizem respeito a um idioma, mas a um conjunto de signos, símbolos e códigos que nos permitem viver e nos comunicar. Para Bourdieu (2017, p. 31): “É através do diploma que são designadas certas condições de existência, aquelas que constituem a condição da aquisição do diploma e, também, da disposição estética, ou seja, o mais rigorosamente exigido de todos os direitos de entrada que, sempre tacitamente, é imposto pelo universo da cultura legítima: antecipando em relação à demonstração, pode-se afirmar, simplificando, que os diplomas aparecem como uma garantia de aptidão para adotar a disposição estética porque eles estão associados seja a uma origem burguesa, seja ao modo de existência quase burguês pressuposto pela aprendizagem escolar prolongada, ou – e esse é o caso mais frequente – às duas propriedades reunidas”.

escola, em uma dada situação, poderíamos responder com “Isso não é comum”. Mas, nas ruas, ao enfrentar uma mesma situação, dizíamos facilmente: “As coisa é assim à vez” (ANGELOU, 2018, p. 260-261).

Na universidade sou tratada como uma dúvida, uma vez que a ausência de referências no que tange este âmbito coloca o meu conhecimento em posição de suspeita. É comum ouvir frases como “você não está exagerando?”, “não seja tão sensível!”, “o modo como você enxerga as relações é muito peculiar/específico”, “você não acha que estudar classe, raça e sexo ao mesmo tempo é demais?”, quando esta é a única possibilidade de me aproximar de uma literatura das relações sociais que possibilite o entendimento do que condiciona o meu ser/estar no mundo. É em meio a proposições como estas que Collins (2019a) irá tratar a necessidade de construção de uma epistemologia feminista negra como necessária para a compreensão das nossas próprias experiências, uma vez que a nossa interpretação é tomada como uma incompetência e que dificilmente haverá uma posição na produção científica que mais apropriadamente traduza as nossas condições de existência quanto a nossa.

Ser lésbica negra periférica nos espaços acadêmicos é, também, lidar constantemente com a ameaça de ter a fala deslegitimada, ou ainda com a expectativa do erro sucedida da surpresa pelo acerto. Ambas, a expectativa e a surpresa, são expressões de uma caracterização que precede as minhas ações, baseadas na linguagem produzida antes da minha fala, aquela que se manifesta através do meu corpo. Ao longo do tempo e com a frequência das reações, nós passamos a antecipa-las ou usa-las a nosso favor – o que a mantém na negativa e só reduz a nossa perda de energia – mapeando, como propõe Musa Michelle Mattiuzzii (2019), as ações do opressor antes mesmo que elas aconteçam, a fim de usar estrategicamente as energias que nos restam, “estudando a coreografia da violência”.

Abro um parêntese para contar uma situação que ocorreu durante os anos do mestrado: me inscrevi numa seleção para professora substituta em um dos editais lançados pela Universidade, onde atendia aos requisitos básicos para a contratação. Chegando lá, no dia da realização da prova didática, sendo a primeira da lista, entrei na sala a fim de passar o meu material de apresentação para o computador. Um dos professores da banca examinadora, um homem branco, ao me ver, perguntou se era possível que eu arrumasse a sala para a aula da primeira candidata e lhe desse algumas informações sobre o funcionamento do ar-condicionado. Quando eu disse que não sabia nada sobre essas

informações e que não precisaria mudar o lugar das cadeiras para a aula, ele disse: “ah, você é candidata para a seleção? Achei que você trabalhasse aqui. Quem sabe, né?”. Essa ação, que poderia se desdobrar em várias reações, chegou como um golpe e eu optei, naquele momento, por direcionar a raiva para a realização da aula, algo que só foi possível por me antecipar, minimamente, nos passos por onde caminha o racismo-sexismo-capitalismo em espaços como aquele. Há maneiras mais sutis e severas de desestabilizar uma candidatura? Ainda conseguindo manter a aula conforme planejado e conseguido a aprovação, saí da sala trêmula, com a raiva saltitando pelo meu corpo.

É importante dizer, nesse contexto, que a escrita comprometida com a vida (EVARISTO, 2021) causa constantes sensações: dores, medos, choros, gozos, raiva. Estas sensações/estes sentimentos se traduzem em diversos momentos desta pesquisa, com períodos de maior ou menor aproximação com o tema, mas, sobretudo, na tentativa de torná-los parte fundamental do que está sendo produzido. A sensação de inconformidade gerada pela negação das narrativas negras autodeterminadas na academia me afeta negativamente, uma vez que me coloca cara a cara com as minhas próprias inseguranças. Kilomba (2019) afirma que

No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “*fora do lugar*” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem. (...) Através de tais comentários, intelectuais *negras/os* são convidadas/os persistentemente a retomar a “seus lugares”, “fora” da academia, nas margens, onde seus corpos são vistos como “apropriados” e “em casa”. Tais comentários agressivos são performances frutíferas do poder, controle e intimidação que certamente logram sucesso em silenciar vozes oprimidas (KILOMBA, 2019, p. 56-57).

No decurso da escrita deste texto passei em diversos momentos por estágios de adoecimento psíquico – o que se intensificou com a Pandemia de Covid-19, haja vista o isolamento social e suas consequências para a população como um todo, particularmente para as mais vulneráveis economicamente –, algo que demandou alguns longos períodos de afastamento, visto que o tema, as reflexões levantadas aqui e muito do que foi relatado pelas/os entrevistadas/os me tocam profundamente causando tristeza e raiva. Contudo, colocar para fora através da escrita é uma maneira de me manter ativa nas lutas que ainda

consigo disputar, reiterando a máxima tão conhecida de Audre Lorde (2019, p.54): “o silêncio não vai me proteger”.

Durante muitas entrevistas estas sensações ressoaram em meu corpo: ranger os dentes, tremer as pernas, tensionar os músculos – e principalmente a mandíbula – chorar compulsivamente e ter crises de ansiedade imediatamente após o fim de algumas delas foram algumas das respostas físicas. Eram como efeitos colaterais de algo aparentemente escolhido por mim mesma, embora esse tema tenha me agarrado de modo que não consegui sair, já que é parte de mim, das minhas condições de existência. Estes aspectos são aludidos por Shirley Anne Tate (2019, p. 184) de uma maneira pertinente, sobretudo quando retrata a dor como “repressora e produtora crítica”. A escritora, para abordar a descolonização da raiva, situa-a como algo que está fora do nosso corpo, derrubando o suposto da “negra raivosa”, representação de grande circulação entre os estereótipos racistas.

Uma vez que entendemos que a raiva, a dor e a tristeza têm seu mote fora de nós, situadas na constituição do sistema racista-sexista-capitalista e em sua reprodução, compreendemos essas respostas como reações que são produzidas há muito mais tempo do que se pode imaginar, tomando formas distintas ao longo da história, como o *banzo*, que em determinado momento traduziu o sentimento de ruptura com o lugar de origem, somado ao longo percurso de violência a qual eram submetidas negras e negros durante a escravidão. Para Audre Lorde (2019, p.161), o ódio e a raiva são fundamentalmente distintos, sendo o ódio “a fúria daqueles que não compartilham os nossos objetivos”, tendo como finalidade “a morte e a destruição”, enquanto a raiva é um “sofrimento causado pelas distorções entre semelhantes, e sua finalidade é a mudança”. Ela segue afirmando ainda que

Toda mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido que pode ser muito útil contra as opressões, pessoais e institucionais, que são a origem dessa raiva. Usada com precisão, ela pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança não me refiro a uma simples troca de papéis ou a uma redução temporária das tensões, nem a habilidade de sorrir ou se sentir bem. Estou falando de uma alteração radical na base dos pressupostos sobre os quais nossas vidas são construídas (LORDE, 2019, p. 159).

A universidade, com toda a sua construção colonial e ocidentalizada (branca masculina heterossexista capitalista), comumente ignora a possibilidade de reconhecemos

as emoções e as motivações que são produzidas enquanto construímos um estudo acadêmico. A mulher negra que expressa raiva, por exemplo, é facilmente traduzida na negra escandalosa e barraqueira¹⁹ e tem a importância da sua produção acadêmica reduzida, por uma leitura racista acerca das expressões que cercam a nossa escrita. Contudo, se partimos do fato de que a raiva é repleta de informação, como proposto por Lorde (2019), é possível se reposicionar diante da leitura que é feita dessa linguagem e dessa estética, colocando o motor da raiva no campo da sua investigação.

2.1 OS ESPAÇOS: PERNAMBUÉS E PITUBA

Os critérios que me levaram à escolha dos bairros, como brevemente exposto na introdução, envolvem o levantamento e a comparação de dados socioeconômicos – que apontam os rendimentos mensais, a distribuição da população por cor ou raça e por sexo, os níveis de escolaridade, entre outros elementos que demonstram as significativas desigualdades e diferenças entre os bairros. Além disso, considero as características socioespaciais, que me permitem definir Pernambués como um bairro negro *periferizado* – que, em muitos aspectos se assemelha ao conceito de *favela* para Barbosa (2013) – tendo em vista ser sede de uma classe trabalhadora majoritariamente negra, feminina e pobre, a se refletir nas formas e práticas socioespaciais, à medida que, em contraste, me leva a definir a Pituba como um bairro embranquecido “de classe média”²⁰, por concentrar uma população branca, de renda elevada (quando comparado à cidade), com perfis residenciais que espelham as condições e posições de classe de quem o constitui, e equipamentos públicos que garantem amenidades para esta parcela da população. Além disto, os bairros precisavam apresentar algum espaço de uso coletivo interno, como uma praça, situada em uma área prioritariamente residencial, a fim auxiliar na percepção do cotidiano das/os moradoras/es do bairro e a suas relações com aquele espaço.

Outro aspecto relevante foi o que concerne à circulação dos transportes coletivos, visto que os sistemas de ônibus e metrô em Salvador nem sempre facilitam um trânsito

¹⁹ “Mulheres negras, quando estão sérias, são associadas à brutalidade. É comum ouvir que são escandalosas demais, mal-educadas demais. Quando estão num espaço acadêmico e não sorriem, são consideradas arrogantes, enquanto mulheres brancas sérias apenas tem ‘personalidade forte’. Estes são apenas alguns exemplos da maneira como nós somos encaixadas” (ROSA, 2018, p. 98).

²⁰ A discussão sobre classes e posições de classes é aprofundada no Capítulo 5.

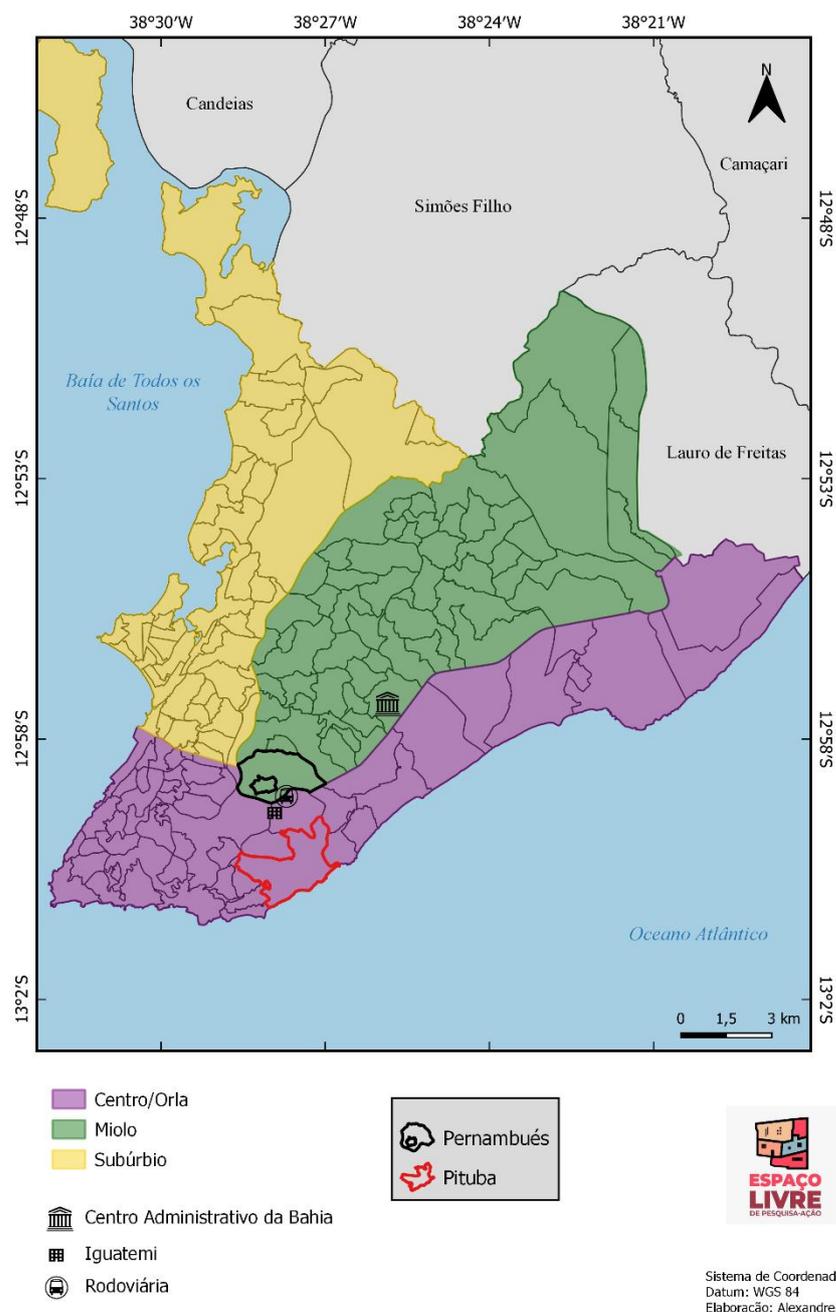
confortável por alguns trechos da cidade, e nos dois casos há pontos de ônibus situados nas Praças, o que as torna acessíveis para quem busca utilizá-las por este meio. Todavia, vale ressaltar a dificuldade de demorar nestas Praças, visto que não há sanitários públicos, tornando inviável a permanência por muitas horas para pessoas que não busquem consumir em bares ou restaurantes do entorno, gerando, para mim, um inevitável e desagradável custo. Esta ausência entra em consonância com a imposição consumista que vem alimentando a produção de espaços coletivos, esvaziando-os politicamente, uma vez que os torna sinônimos do consumo e limita a sua utilização a um público específico, como elucida Kevin, morador da Pituba entrevistado ao longo desta pesquisa. Além disto, reitero a necessidade de situar o corpo que escreve, que vai a campo, que realiza a pesquisa – o meu corpo – para compreender a dificuldade em permanecer nas Praças quando elas começam a apresentar um número reduzido de pessoas, pois como lésbica negra que não performa a “feminilidade” correspondente ao patriarcado, não me sinto confortavelmente segura para estar nas Praças nestas circunstâncias. Ao contrário, me sinto vulnerável. Esta insegurança se estende também aos transportes coletivos²¹, dificultando o retorno para casa para quem depende deles numa cidade como Salvador.

Outro aspecto importante entre os critérios que aqui apresento é a relativa distância entre os bairros, movida pela busca por contato com pessoas de diferentes bairros da cidade, o que me permite ter acesso a uma maior diversidade nas informações. Os bairros apresentam uma distância relativa equivalente dos centros de maior dimensão da cidade – o Centro Administrativo, e o Centro Histórico²² – ainda que a distância medida em quilômetros não seja suficiente para medirmos as distâncias sociais que atravessam estes espaços. No Mapa 01, é possível identifica-los em relação à cidade. Em seguida, apresento algumas

²¹ De acordo com os dados da Secretaria de Segurança Pública da Bahia, entre Janeiro e Setembro de 2019, ocorreram 1.401 roubos à ônibus na Capital Baiana. Neste mesmo período, nas Áreas de Segurança Pública onde se situam os bairros Pituba, Pernambués e Santo Antônio, ocorreram, respectivamente, 77 (AISP Pituba), 246 (AISP Tancredo Neves) e 63 (AISP Barris) casos notificados.

²² O Centro Administrativo da Bahia (localizado na Avenida Paralela) concentra atividades administrativas estaduais, mas se torna um novo polo de concentração de outros prédios administrativos no seu entorno. “O Centro Administrativo da Bahia - CAB é um bairro de uso predominantemente institucional, onde se localiza a maior parte das secretarias e órgãos de Governo do Estado da Bahia, como a Assembleia Legislativa e o Tribunal de Justiça. (...) A expansão em direção ao “Miolo” de Salvador era o movimento natural. A Paralela, com apenas uma pista, colocava a possibilidade de polarização e crescimento da cidade em direção ao Norte. Barbosa avalia que o CAB teve uma participação muito importante no desenvolvimento da cidade, uma vez que após a sua implantação apareceu o *Shopping* Iguatemi e bairros como o Caminho das Árvores” (CIAGS/UFBA; SEMA, 2010, p. 195, grifos no original). O Centro Histórico, por outro lado, começa no São Bento, passando pela Praça Municipal, pelo Terreiro de Jesus, Pelourinho, Carmo, terminando no Santo Antônio Além do Carmo, tendo sido sede de moradia da “elite baiana” no passado, e hoje concentrando forte atividade turística.

características para uma primeira aproximação dos bairros, visto que estes elementos serão reiterados ao longo de todo o trabalho, sucedida de uma tabela que construí a fim de compará-los.



Mapa 01: Pernambuco e Pituba no contexto de Salvador-BA. Fonte: CONDER, 2017.

O bairro de Pernambués, de acordo com a CONDER (2016), possui 3.173.101,52 m² e está situado próximo a um eixo que começou a se expandir em Salvador a partir da construção da “nova Rodoviária”, fazendo fronteira com os bairros Resgate, Cabula, Imbuí, Retiro e Caminho das Árvores, tendo, em seu seio, o bairro de Saramandaia (CIAGS/UFBA;SEMA, 2010). É majoritariamente residencial, embora as ruas possuam comércios e serviços característicos de bairros populares, sobretudo nas ruas principais. Possui a densidade demográfica de 204,79 hab/km², com população total de 64.983 habitantes, sendo 47,43% homens e 52,57% mulheres.

A população parda autodeclarada do bairro totaliza 54,69%, enquanto a população preta é de 27,77%, a branca é de 15,97%, a amarela representa 1,35%, e indígena, 0,23%. Além disso, em 2010, 37% da população possuía faixa salarial entre 0 e 1 salários mínimos, 37% entre 1 e 3 salários mínimos e apenas 1,2% entre 10 e 20 salários mínimos. 11,8% constam sem rendimento (CONDER, 2016). Neste bairro escolhi como ponto de partida a Praça Arthur Lago, situada próxima a muitas residências, além de possuir uma estrutura que permite o uso das/os moradoras/es, com ponto de ônibus, quiosques, bancos e árvores.

A Pituba é um bairro situado no litoral atlântico de Salvador, que, segundo a CONDER (2016), possui 65.160 habitantes, sendo 43,68% homens e 56,32% mulheres, numa área de 4.427.347,74 m². Além de residências, possui muitos comércios e serviços, sendo considerado um bairro economicamente valorizado. A sua população se autodeclara majoritariamente branca, com 55,5%, sendo 36,75% parda, 6,38% preta, 1,09% amarela e 0,26% indígena. Em termos de rendimento salarial, 4,1% dos moradores recebem entre 0 e 1 salários mínimos, 11,1% recebem entre 1 e 3 salários mínimos, 23,6% recebem entre 10 e 20 salários mínimos, e 10,7% possuem renda superior a 20 salários mínimos. 8,7% dos residentes não possuem rendimento. A Praça Ana Lúcia Magalhães, escolhida para a observação no bairro, fica no limite entre a Pituba e o Itaigara, próxima a prédios residenciais e administrativos, com sua estrutura composta por bancos, árvores, anfiteatro e alguns monumentos.

A seguir apresento a tabela que compila dados da CONDER (2016), comparando as informações sobre Salvador, Pernambués e Pituba.

Tabela 01: Dados comparativos entre Salvador e os bairros Pernambucoés e Pituba

Bairro/Item	Salvador	Pernambués	Pituba
Prefeitura Bairro	-	VIII – Cabula/Tancredo Neves	VI – Barra/Pituba
Área do bairro (m ²)	303.531.868,37	3.173.101,52	4.427.347,74
Densidade Demográfica (hab/km ²)	88,14	204,79	147,18
Aglomerados subnormais (%)	-	1-39	0
Total de Domicílios	Total - 866.956 Particulares permanentes (PP) - 858.887 Particulares Improvisados (PI) - 1.519 Subnormal - 276.081	Total - 21.501 PP - 21.481 PI - 8 Subnormal - 5.420	Total - 23.397 PP - 23.383 PI - 2 Subnormal: 0
IDHM – Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (2010)	-	Médio e Muito Alto ²³	Médio ²⁴
População total (2010)	2.675.656	64.983	65.160
Homens (2010) (%)	46,68	47,43	43,68
Mulheres (2010) (%)	53,32	52,57	56,32
Cor ou raça (2010) (%)	Preta – 27,80 Parda – 51,68 Indígena – 0,28 Branca – 18,90 Amarela – 1,34	Preta – 27,77 Parda – 54,69 Indígena – 0,23 Branca – 15,97 Amarela – 1,35	Preta – 6,38 Parda – 36,75 Indígena – 0,26 Branca – 55,5 Amarela – 1,09

²³ No Painel de Informações (Dados socioeconômicos do município de Salvador por bairros) da CONDER (2016), este dado, diferente dos outros, é demonstrado através de mapa, não havendo um valor definido para o IDHM de cada bairro (apenas para os cinco mais altos e os cinco mais baixos). Desta maneira, é possível notar que a maior parte do bairro possui o IDHM Muito Alto, enquanto uma parcela menor, inferior à 30% da área, possui IDHM Médio. Estes elementos podem ser melhor visualizados analisando o documento completo, disponível no site da CONDER. No Anexo I, reproduzo a imagem referente a este dado e a sua legenda.

²⁴ No Itaigara, bairro ao lado, o IDHM é Muito Alto: 0,952.

População total residente por faixa etária (%)	0-4 – 6,18 5-9 – 6,67 10-14 – 7,81 15-19 – 8,09 20-49 – 52,06 50-64- 13,04 Acima de 65 – 6,14	0-4 – 5,98 5-9 – 6,43 10-14 – 7,69 15-19 – 7,95 20-49 – 55,50 50-64- 11,41 Acima de 65 – 5,04	0-4 – 4,00 5-9 – 3,81 10-14 – 4,49 15-19 – 6,55 20-49 – 51,21 50-64- 18,51 Acima de 65 – 11,40
População residente acima de 15 anos não alfabetizada (%)	Total: 3,97 Homens: 3,52 Mulheres: 4,34	Total: 3,71 Homens: 6,10 Mulheres: 4,15	Total: 0,66 Homens: 0,46 Mulheres: 0,81
População não alfabetizada (%)	4,96	3,71	8,19 ²⁵
Anos de estudo (2000) [dos responsáveis por domicílio] (%)	Sem instrução e menos que 1 ano: 6,87 De 1 a 3: 13,45 De 8 a 10: 15,45 De 11 a 14: 27,58 Acima de 15: 9,78	Sem instrução e menos que 1 ano: 7,50 De 1 a 3: 15,17 De 8 a 10 – 18,77 De 11 a 14 – 24,51 Acima de 15 – 4,00	Sem instrução e menos que 1 ano: 0,26 De 1 a 3: 1,09 De 8 a 10: 5,46 De 11 a 14: 35,00 Acima de 15: 53,27
Faixa salarial (2010) (%)	0 a 1 SM – 34,2 1 a 3 SM – 31,3 3 a 5 SM – 8,3 5 a 10 SM – 7,8 10 a 20 SM – 3,5 Superior a 20 – 1,4 SR – 13,4	0 a 1 SM – 37,0 1 a 3 SM – 37,0 3 a 5 SM – 7,5 5 a 10 SM – 5,4 10 a 20 SM – 1,2 Superior a 20 – 0,2 SR – 11,8	0 a 1 SM – 4,1 1 a 3 SM – 11,1 3 a 5 SM – 12,8 5 a 10 SM – 29,0 10 a 20 SM – 23,6 Superior a 20 – 10,7 SR – 8,7
Índice de cobertura vegetal (m ² /hab) (2009)	0,92	4,15	11,04

Fonte: Painel de Informações – Dados Socioeconômicos do Município de Salvador por bairros e Prefeituras-Bairro. CONDER (2016). Elaboração da autora.

A discussão que incorpora estes dados à produção dos espaços dos respectivos bairros será feita ao longo dos capítulos, sobretudo nas seções 3.1 e 3.2. Vale ressaltar que a escolha por apresentar esta tabela aqui, no início do texto, envolve apenas a necessidade de introduzir e aproximar as/os leitoras/es dos debates que se sucederão.

²⁵ O dado referente à população não-alfabetizada na Pituba em 2010 dá um salto em relação aos anos anteriores: em 1991, representavam 0,58% e em 2000, 0,16%. Variações semelhantes nesta mesma Prefeitura/Bairro (em que ocorre no mínimo um percentual quatro vezes maior que o censo anterior) acontecem em: Caminho das Árvores, Costa Azul, Graça, Itaipara, Rio Vermelho, Stiep e Vitória, bairros que, em termos de perfil socioeconômico, se aproximam a Pituba. Não encontrei, contudo, uma justificativa imediata para este fator.

2.2 OS ARRANJOS TEÓRICO-CONCEITUAIS

Esta seção, como as anteriores, surge da necessidade de aproximar as/os leitoras/es da temática abordada, sem necessariamente apontar todos os conceitos que serão discutidos ao longo deste percurso. A intenção não é construir um estado da arte de cada assunto e, menos ainda, construir uma discussão teórica apartada dos resultados empíricos da pesquisa, mas considero importante um levantamento dos principais temas e das escolhas teórico-políticas e conceituais que fiz, de modo que os arranjos feitos aqui sejam melhor compreendidos. Vale dizer, desde já, que busco construir uma abordagem a partir de uma perspectiva materialista histórica e dialética.

2.2.1 Por um feminismo negro materialista?²⁶

Optei, neste trabalho, por construir uma abordagem teórico-política Feminista Negra Materialista. Este arranjo tem como base a relação entre as contribuições conceituais do feminismo materialista francófono, apresentadas especialmente através das produções das feministas brancas Colette Guillaumin (2014), Daniele Kergoat (2010, 2018)²⁷ e Jules Falquet (2012, 2020), e das produções que vêm sendo desenvolvidas nos feminismos negros²⁸, sobretudo no Brasil, no Caribe e nos Estados Unidos, por meio de feministas negras como Lélia Gonzalez (1979, 1981, 1984, 1988), Ochy Curiel (2007, 2013, 2014), Angela Davis (2016), Patrícia Hill Collins (2016, 2019a, 2019b), além da Coletiva Combahee River (2019 [1977]). Estas autoras ocupam um papel central no desenvolvimento desta proposta, sobretudo quando postas em diálogo com contribuições de outras/os autoras/es que serão apresentados no decurso desta pesquisa. Elas escrevem a partir de países, correntes teóricas e posições nas relações sociais bastante distintas, porém, suas produções têm em comum um

²⁶ Escrevi em 2019 uma proposta para o evento Fazendo Gênero com este título. Ver: https://www.fg2021.eventos.dype.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=3831

²⁷ De acordo com Maíra Kubík Mano (2020), há controvérsias em inserir Danièle Kergoat como referência do feminismo materialista francófono. Para aprofundar a discussão, ver: MANO, Maíra Kubík. “As contribuições do feminismo materialista francófono para a realidade brasileira”, In: Luis Felipe Miguel; Luciana Ballestrin. (Org.). Teoria e política feminista: contribuições ao debate sobre gênero no Brasil. Porto Alegre: Zouk, 2020.

²⁸ Tratados no plural porque, diferente do feminismo materialista francófono, Feminismo Negro não denota uma corrente político-teórica definida. Ao contrário, nele é possível encontrarmos uma multiplicidade de correntes teóricas sendo desenvolvidas por mulheres negras feministas.

posicionamento político que aponta (ou se esforça em apontar) para a construção de uma sociedade outra.

Considerar a possibilidade de propor uma abordagem Feminista Negra Materialista é algo que surge durante o desenvolvimento do meu Trabalho de Conclusão de Curso, quando acompanhei e atuei no Grupo de Mulheres do Alto das Pombas (GRUMAP), em um bairro negro *periferizado* de Salvador, e pude compreender, na prática, as contradições e os limites das lutas políticas no contexto de globalização neoliberal²⁹ em um movimento de mulheres negras. Os valores, os sentidos e as estratégias de sobrevivência – física e histórica – destas mulheres e a sua concepção de atuação política muito me ensinaram acerca da imbricação das relações sociais e da importância de, através da nossa própria experiência, sobretudo no que se refere à relação com o espaço em que estamos inseridas, seguirmos “os passos das nossas ancestrais”³⁰ rumo à emancipação.

Estes processos, como esperado, vêm rodeados por contradições que se expressam de diferentes maneiras, levando a uma constante reelaboração da nossa autodefinição e autodeterminação (COLLINS, 2016). É nestes deslocamentos – junto às experiências de militância que antecederam a minha construção política no movimento de mulheres negras, exclusivamente associadas ao movimento marxista – que passo a articular uma possível abordagem e *práxis* política que dialoguem com as condições materiais e subjetivas de mulheres negras da classe trabalhadora. Um poema escrito por Maria Dolores Rodriguez (2020), “A um comunista negro”, me faz recordar os entraves com os quais me deparava ao perceber as contradições dos coletivos que construía:

o seu olhar mira / os seus próprios braços / e vê a força de trabalho / explorada // naquele encontro do / centro acadêmico, / disseram uma vez / que deveríamos / comemorar / a força revolucionária / que teria nos impulsionado / neste último século / e você ficou em silêncio / quando só mencionaram / homens / brancos / do/ continente / europeu // não me interessa a revolução russa, / quando Palmares / é apenas uma / fantasmagoria / que / eles julgam / ser / um delírio / de um povo / caduco // pra quem diz / resistência / e não cita / o nome de / todas as mulheres / perdidas / nos corredores, / cozinhando, / passando e / dizendo “não” / em todas as casas de / todos os / revolucionários / que estampam as suas camisas // aquela autora branca disse que / o capitalismo só / foi possível / porque há a / exploração / de uma condição / de mulher / forjada / na

²⁹ Ver Sônia Alvarez: Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento (2014)

³⁰ “Nossos passos vêm de longe” é uma expressão cunhada por Jurema Werneck que se tornou uma máxima no movimento de mulheres negras.

circunscrição / ao ambiente doméstico / responsável por / parir&cuidar& / lavar os pratos / enquanto os homens / faziam de si mesmos / o paradigma / o centro / enrustidos de / uma heterossexualidade / compulsória // o seu olhar mira / e não olha, / e embora / a sua mãe seja / preta, / você parece não achar / nada de revolucionário / no modo /com que ela vive / nesses / 56 anos / no subúrbio ferroviário, / o seu olhar, você inteiro, / parece acreditar / nas ausências / da sua teoria / revolucionária (RODRIGUEZ, 2020)³¹.

As dificuldades encontradas na concepção de uma teoria que englobe as relações sociais de sexo, de raça e de classe é algo que aparece antes, nos movimentos, quando as lutas se constroem de modo fragmentado, na busca por um “inimigo” único, mas não um “inimigo comum”, o que, a propósito, tem se tornado ainda mais frequente nos últimos anos com o profundo estilhaço dos movimentos sociais no que se refere à construção das suas pautas. A preocupação com a realidade das mulheres negras tem sido central apenas nos movimentos de mulheres negras, mas esta luta já surge numa imbricação entre relações sociais de sexo, de raça e de classe, uma vez que suas condições são produzidas na amarração entre elas, tornando o seu reconhecimento central para uma articulação efetiva na luta de classes – que, para mim, ou é concomitantemente antirracista e antissexista, ou é uma abstração eurocêntrica apartada da realidade brasileira. O poema de Maria Dolores Rodriguez (2020) me coloca diante dos questionamentos que me fazia, demonstrando não apenas a dificuldade de construir espaços que não estão abertos a uma autocrítica referente à importação das suas teorias, mas também a incoerência explícita que constitui grande parte destes espaços.

Somada às minhas experiências de aproximação com os movimentos políticos na concepção de uma abordagem Feminista Negra Materialista e nas contradições com as quais me encontrei construindo-os na prática, está a minha relação com as artes, sobretudo com a música e com a literatura, que em diversos momentos possibilitaram uma ligação mais sensível com o mundo, tornando-se o fio que me ligava a outras pessoas, a outros espaços, e me conectava à dinâmica das relações sociais de uma maneira menos hostil num país que veementemente apaga a existência de lésbicas negras. Era como se, catando os pedaços que

³¹ **3 poemas de Maria Dolores Rodriguez.** Consultado em 28 de julho de 2021. Disponível em: <<https://revistaacrobata.com.br/tag/maria-dolores-rodriguez/>>

me cantavam ou me contavam em cada letra, fosse possível construir uma relação de pertencimento para com o mundo. As artes, tomadas por mim como um refúgio, se tornaram ao longo do tempo uma das minhas fontes de interpretação da sociedade e das práticas espaciais, principalmente à medida que passei a ler e ouvir as mulheres negras em diáspora.

Esta relação ocorre, entre outros motivos, porque em seus escritos muitas mulheres negras comumente vão além da sua capacidade de construir ficções sobre a realidade. Há, em grande parte, um comprometimento político com a escrita, como aponta Conceição Evaristo (2021), que nos permite identificar as nossas vidas na história daquelas mulheres entre as páginas dos livros. É neste mesmo sentido que Evaristo (2006) constrói o conceito da *escrevivência*, que se torna, ao mesmo tempo, um instrumento necessário para revisitarmos a nossa relação com a escrita e um caminho que nos possibilita interpretar as histórias já escritas a partir das suas entrelinhas. É possível encontrar naquelas realidades montadas aspectos do nosso cotidiano e das nossas histórias, uma vez que é nas expressões artísticas (não apenas literárias) que, ao longo da história, lésbicas e mulheres negras têm encontrado espaço para contar sobre as suas vidas, tendo em vista que a negação dos espaços de produção científica ainda é uma realidade para muitas de nós.

Patrícia Hill Collins (2019a) afirma, por exemplo, que a construção de uma epistemologia feminista negra requer necessariamente o reconhecimento dessas escritas que extrapolam a academia, se apresentando na música, na literatura, nas artes visuais, tornando necessário termos mais “inventividade do que a análise dos pontos de vista e do pensamento de grupos dominantes” (COLLINS, 2019a, p. 140). No Brasil, as obras de Carolina Maria de Jesus, de Maria Firmina dos Reis, de Conceição Evaristo e de tantas outras mulheres tardiamente reconhecidas (ou talvez nunca conhecidas) pela sua proeza na escrita, denotam, de um lado, as potencialidades de uma escrita a partir de suas condições de vida na literatura, e, por outro lado, a capacidade de invisibilização destas histórias e destas existências, a partir da subalternização de um “tipo de escrita” considerado demasiadamente “específico”³².

É através das artes e do contato com outras lésbicas e mulheres negras que consigo aprofundar a interpretação sobre as minhas próprias experiências e as condições materiais de existência nesta sociedade. É através delas que consigo observar de modo não retalhado

³² Vide toda discussão acerca da edição da obra de Carolina Maria de Jesus, a ser republicada pela Companhia das Letras, na qual Conceição Evaristo compõe o conselho editorial. Uma discussão que se pauta fundamentalmente no racismo. Para melhor compreender, ver “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” de Lélia Gonzalez (1984).

a imbricação das relações sociais, uma vez que, na academia, estas são tratadas comumente a partir de um recorte específico da “raça” ou da “classe” ou do “sexo”, como se estivessem isolados, como se, na prática, fosse possível identificá-los separadamente. É também a partir delas (das artes e do contato com outras lésbicas e mulheres negras) que noto a urgência da construção de uma abordagem que articule as dimensões das três relações sociais concomitantemente.

Por Feminista Negra Materialista (FNM), então, denomino a abordagem que compreende as relações sociais de sexo, de raça e de classe como relações imbricadas. Valeria fazer aqui um (grande) parêntese, antes de adentrar os conceitos que a constituem e a fundamentam, para explicar a opção de construir outra abordagem ao invés de adotar perspectivas que vem sendo disputadas e divulgadas nos últimos anos, como os feminismos materialista francófono ou marxista negro. Para essa explicação, me apoiarei no sentido de “armas epistemológicas” proposto por Maíra Kubík Mano (2022, p. 65)³³, quando afirma que “escolher as armas epistemológicas significa utilizar as ferramentas que se adequam aos terrenos em que as batalhas são desenvolvidas”, o que pode significar, em outras palavras, criar arranjos epistemológicos que nos possibilitem compreender a realidade em que estamos inseridas.

Para construir esta abordagem foi necessário me aproximar e me distanciar de diversas correntes teóricas na busca pelas “armas” que melhor me auxiliam a compreender a reprodução das relações sociais no Brasil, o que envolve, necessariamente, uma reflexão sobre o espaço de onde a construo. Isto porque, se há uma guerra na qual estou inserida, ocupo o “lado da trincheira” que tem como horizonte a abolição das relações sociais de sexo, de raça e de classe, o que, a meu ver, não é suficientemente blindado pelos feminismos supracitados.

Para substanciar este debate, é importante dizer que há algumas confusões na interpretação do termo “materialismo”, sendo recorrentemente tratado como sinônimo de marxismo (MANO, 2020). Em se tratando do feminismo materialista francófono, como

³³ Maíra Kubík Mano (2022) constrói este sentido para as armas ao falar sobre o uso de conceitos advindos do Norte em países do Sul global, mais especificamente para os “feminismos brasileiros”. Isto não significa importar acriticamente conceitos do Norte e transplanta-los para a nossa realidade, mas compreender em que eles nos possibilitam interpretar as relações sociais que aqui se desenvolvem. Nesse sentido, eu afirmaria que a construção de uma abordagem FNM significa construir uma combinação de armas que me permita estar blindada frente às relações sociais que me constituem.

aponta Mano (2020), a demarcação da separação entre as duas correntes refere-se à uma reivindicação “de independência em relação aos marxistas”, algo que se traduz sobretudo nas críticas desenvolvidas por Christine Delphy, quando aponta que “Marx foi capaz de fazer uma análise materialista do capitalismo como um sistema particular de exploração estruturado em classes sociais”, sendo, contudo, insuficiente para a para explicar a exploração das mulheres³⁴ (MANO, 2020, p.4). As concepções de Delphy, portanto, “modificam fundamentalmente o marxismo”, uma vez que a autora busca se debruçar sobre a condição das mulheres, “que também formariam uma classe, não social, mas de sexo” (MANO, 2020, p.4).

Como também ressalta Mano (2020, p. 2-3), a demarcação deste afastamento e o surgimento do então nomeado feminismo materialista francófono acontece a partir da década de 1970, em meio a mobilizações, enfrentamentos e manifestações em espaços públicos, estando “imbricada com uma militância permanente”, levando à intensa produção teórica que “geraram conceitos como classe de sexo, pensamento hétero e *continuum* econômico sexual, formando uma rica teoria da dominação-opressão das mulheres”. A maneira como o feminismo materialista francófono foi recepcionado no Brasil, sobretudo através das produções teóricas de Heleieth Saffioti, Elizabeth Souza-Lobo e Helena Hirata (MANO, 2022), não traz de imediato os elementos que determinam as fissuras internas que se manifestavam no movimento feminista naquela época, contribuindo, em alguma medida, para a interpretação como uma corrente similar ao feminismo marxista ou ainda ao feminismo radical.

Em seu texto, Maíra Kubík Mano (2020) reproduz um quadro que demonstra as proximidades e distâncias entre os feminismos radical³⁵, marxista e materialista.³⁶ O

³⁴ Para aprofundar nestas questões, ver: MANO (2020).

³⁵ Mano (2020) afirma: “o termo “feminismo materialista” tem circulado bastante, em especial entre as mais jovens, mas como sinônimo de “feminismo radical” ou “radfem” que, por vezes, é colocado em oposição direta ao transfeminismo – o qual também ganhou destaque. Em blogs e sites de radfems, é possível acessar traduções de artigos de Delphy e Wittig, embora o feminismo radical estadunidense seja uma referência mais frequente para elas. Enquanto algumas páginas na web parecem capturar o ponto de vista das materialistas francófonas, trazendo sua independência do marxismo e, ao mesmo tempo, sua posição anticapitalista e de denúncia do patriarcado para pensar na libertação da classe de mulheres, outras concentram-se em rejeitar de maneira violenta as identidades trans, acusando-as de “usurpar” a identidade feminina.”

³⁶ Não farei aqui uma genealogia dos conceitos que serão discutidos nem um estado da arte da cada tema, e justifico em três motivos: este não é o intuito deste texto, como expus nas primeiras linhas deste capítulo, dadas as limitações do tempo, do risco de alterar completamente os objetivos da dissertação; seria necessário trazer um levantamento igualmente profundo para outras correntes teóricas que utilizo aqui; e há escritoras como Maíra Kubík Mano, Maira Abreu e tantas outras, que vem se ocupando de explicar as fissuras, as aproximações

feminismo materialista francófono, com todas as contradições que o envolvem (algo a ser discutido ao longo deste trabalho), dispõe de ferramentas que me permitem radicalizar a concepção das relações sociais de sexo, e também das relações sociais de raça e de classe, tornando-se fundamental um dos eixos da construção desta abordagem, ou uma “arma epistemológica”.

A não adoção do feminismo marxista negro³⁷ como a perspectiva central e suficiente para a construção desta dissertação acontece porque, além do que já foi exposto, ao me apropriar do arcabouço teórico do feminismo materialista francófono para a compreensão das relações sociais, consigo construir uma abordagem que dá ênfase ao trabalho de um modo diferente da abordagem marxista, em geral extrapolando-a, como acontece com o conceito de *apropriação* proposto por Guillaumin (2014). Ao manter a centralidade no marxismo, o feminismo marxista negro acaba por manter a centralidade na classe social, e não no trabalho³⁸, tornando-a o eixo principal das relações sociais, correndo o risco de tornar a raça e o sexo subprodutos do capitalismo (ainda mais arriscado quando se reduz classe social à capitalismo, desconsiderando a história desta relação social).

Existe uma diferença primordial entre conceber que há divisões do trabalho (racial, social e sexual), como feito no feminismo marxista negro, e conceber que há uma construção social do sexo e da raça, não apenas da classe, como no feminismo materialista francófono. E essa diferença é marcada também no horizonte: não se busca apenas a igualdade social entre homens e mulheres. O que se quer, numa perspectiva materialista, é abolir “os homens” e “as mulheres” como pressupostos biologizados – algo que me dá suporte para compreender também relações sociais de raça e de classe. É nestes pontos que me afasto do “feminismo marxista negro”, embora o marxismo seja um dos pilares para a construção desta abordagem, se apresentando como a perspectiva que melhor aprofunda a análise das classes sociais. Mas *é um pilar*, não o único.

e a recepção do feminismo materialista francófono no Brasil e na América Latina. A propósito, no momento em que esta pesquisa se finaliza, é lançado o Dossiê Temático “Feminismos Materialistas: recepções latino-americanas” organizado por Maira Abreu, Rafaela Dias e Patrícia Trópia, onde Jules Falquet é entrevistada por mim e Luana Oliveira, tratando justamente as possíveis contribuições do feminismo materialista francófono para Abya Yala.

³⁷ No Brasil, esta vertente vem sendo muito divulgada através da produção teórica de Ângela Davis, uma referência que também é fundamental para a construção deste trabalho.

³⁸ No mesmo quadro antes mencionado, Maíra Kubík Mano (ano, p. 6) demonstra também como a categoria trabalho é desenvolvida pelo feminismo marxista, no entanto, se concentrando na dialética entre trabalho gratuito e trabalho remunerado.

Em suma, a abordagem feminista negra materialista é uma vertente feminista negra que se fundamenta no feminismo materialista francófono, diferenciando-se dele por construir uma leitura sobre a raça fora de um olhar para “o outro”³⁹, e distanciando-se do feminismo marxista negro porque não propõe a imbricação de duas relações sociais secundárias (de raça e de sexo) à uma relação social originária (de classe)⁴⁰, mas a concomitância e co-extensividade destas relações. Para concluir esse enorme parêntese, propor uma abordagem feminista negra materialista, ao invés de feminista materialista negra, significa não importar para o Brasil o feminismo materialista francófono e adicionar a ele uma lente racial, mas me apropriar dos seus conceitos para construir, a partir deste território de onde vos escrevo, outras possibilidades teóricas.

É crucial explicar, nesse ínterim, que o significado de relações sociais nesta pesquisa parte da concepção desenvolvida pelas feministas materialistas francófonas, com seu estopim na análise das relações sociais de sexo. Para melhor compreendê-las, vale destacar que a palavra “relação” é uma tradução que pode se vincular a dois conceitos na língua francesa, *relation* e *rapport*. O conceito de *relation*, de acordo Mirla Cisne e Jules Falquet,

diz respeito às relações individuais, interpessoais, cotidianas, que cada pessoa vive diretamente. Isso é o que explica poder existir no campo das relações pessoais situações contrárias ao que ocorre na dinâmica das relações estruturais. Por exemplo, em uma determinada família, a mulher pode ocupar o papel de “chefe”, ganhar mais que o homem e ser dominante. Isso, todavia, não altera a divisão sexual do trabalho na sociedade, a persistência das violências contra as mulheres e tampouco reflete na igualdade salarial entre os sexos (FALQUET, CISNE, 2020, p. 428, grifos das autoras).

O conceito de *rapport*, por outro lado, nos remete a um sentido estrutural, sendo ele o que equivale às relações sociais de sexo, enquanto “*rappports sociaux de sexe*” para as feministas materialistas francófonas, mas também neste trabalho. Para as mesmas autoras, *rapport*:

³⁹ Aprofundarei estas contradições no Capítulo 6.

⁴⁰ Mesmo quando Angela Davis constrói e operacionaliza magistralmente a relação entre Mulheres, Raça e Classe (como no título do seu livro), há um imperativo que coloca a classe social como o eixo central.

é uma ferramenta teórica que designa as relações sociais estruturais, abstratas, impessoais, antagônicas e criadas dialeticamente pelas diferenças de poder entre grupos, envolvendo exploração/apropriação de um grupo sobre outro (que se torna assim uma classe). Na formulação epistemológica dominante do feminismo materialista francófono, existem três relações sociais estruturais, na medida em que organizam o trabalho no seu sentido mais amplo, pago ou não: as relações sociais de sexo, raça e classe. Em outras palavras, não há apenas uma divisão de classe atravessando as sociedades, mas há, também, uma divisão sexual e racial do trabalho (FALQUET, CISNE, 2020, p. 428).

As relações sociais, desta forma, estão imbricadas, amarradas por um nó que não pode ser sequenciado no nível das práticas sociais (KERGOAT, 2018), e tem como eixo de sua produção e reprodução as divisões do trabalho, sendo relações “estruturais e antagônicas” (CISNE, 2018), tendo como uma das suas características a coextensividade, ou seja, o fato de se co-produzirem e co-reproduzirem, deixando marcas umas nas outras (KERGOAT, 2010).

Para desenvolver esta proposta, estou partindo da concepção de que na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, a “assim chamada acumulação primitiva”⁴¹ altera as relações de produção reconfigurando a relação entre as classes sociais, mas reconfigura também o modo (tipo, natureza) de *apropriação* das mulheres, criando uma nova maneira de reproduzir as relações sociais de sexo. Neste mesmo contexto, se produz uma configuração específica para as relações sociais de raça, através da colonização e da implantação do sistema de *plantation*, o que, em alguma medida, já é mencionado por Marx (2013) ao tratar a escravidão. A historiadora Silvia Federici (2017), explicando o desenvolvimento do capitalismo a partir do ponto de vista feminista, coloca a caça às bruxas do século XVI e XVII no centro da análise da acumulação primitiva, afirmando que tal perseguição “foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras” (FEDERICI, 2017, p. 26). Além disto, ela aponta quatro aspectos que não são alcançados pelas investigações marxianas na análise desta acumulação:

⁴¹ Expressão utilizada por Karl Marx (2013), título do Capítulo XXIV d'O Capital (Livro 1).

i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores (FEDERICI, 2017, p. 26).

As alterações que ocorrem no mundo a partir do século XVI acabam por redesenhar as relações sociais, de modo que elas passam a se reproduzir e a ter como substância a sua imbricação – uma vez que, imbricadas, se retroalimentam. Para Federici (2017), a acumulação primitiva não foi apenas uma “acumulação e concentração de trabalhadores exploráveis e de capital”, foi uma “acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a ‘raça’ e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2017, p. 119). Sendo assim, se fundem a partir deste momento novas formas de *apropriação* e de divisões do trabalho que passam a se articular, ademais, a partir da divisão internacional do trabalho, que tende a criar amarrações entre as relações sociais de raça, de classe e de sexo específicas a depender do espaço no qual se articulam. É nesse ínterim que olhar para mulheres negras sequestradas e escravizadas vivendo na América Latina e no Caribe requer, ao invés de um desembaraço metodológico, uma fundição nas perspectivas.⁴²

A colonização da América Latina e do Caribe realizada através do tráfico negro e da escravização de pessoas negras e indígenas é, de acordo com Aníbal Quijano (2005), um marco na concepção das raças, não havendo antes disso uma história conhecida para o conceito⁴³. Ele aponta que

⁴² Essa discussão será retomada na seção 6.2.

⁴³ Aníbal Quijano é um dos autores mais divulgados no que se refere à construção das teorias decoloniais. Um dos eixos centrais do seu pensamento é tratar o racismo como um “fenômeno produzido pelo mundo moderno a partir da expansão europeia desde 1492” (GROSFUGUEL, 2019, p. 58). Para tal, o autor discute a divisão racial e internacional do trabalho numa perspectiva que em diversos aspectos se contrapõe ao que vem se desenvolvendo no bojo das teorias marxistas, e propõe que a América e a Europa se constituem mutuamente. Os apontamentos levantados por Aníbal Quijano têm grande relevância na minha compreensão das relações raciais, uma vez que busca retirar a população negra e indígena da posição de “Outro” ao discorrer sobre a construção da nossa identidade – mesmo sendo um escritor branco – e, por este motivo, o mobilizo para esta seção. Há, contudo, alguns questionamentos no que se refere ao pioneirismo das suas ideias, como aponta Grosfoguel (2019). Para melhor compreender este tema e outros aspectos que compõem as teorias decoloniais, indico dois textos: “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, de Nelson Maldonado-Torres (2019) e “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 118).

Ao analisar a articulação destes processos, que assumem diferentes dimensões espacialmente e se imbricam a partir de faces mais ou menos explícitas de cada relação social, podemos perceber o caráter estrutural das relações sociais. As divisões sexual, racial e social do trabalho, que se co-produzem no modo de produção capitalista a partir de elementos fundamentalmente imbricados, seguem organizando as relações sociais na atualidade.

Outro conceito necessário à compreensão da abordagem Feminista Negra Materialista é o de *apropriação* cunhado por Colette Guillaumin (2014), que se refere ao que extrapola a exploração ou o açambarcamento da força de trabalho, ela é “*a relação na qual a unidade material produtora de força de trabalho que é tomada em mãos, e não apenas a força de trabalho*” (GUILLAUMIN, 2014, p.34, grifos no original). A *apropriação*, nestes termos, é um conceito fundamental para compreender as relações sociais de raça e de sexo, visto que é comum a ambas. Guillaumin (2014), que constrói seus estudos a partir da análise sobre a escravidão negra, aponta para uma das características mais essenciais comum às duas relações:

ocidentalizada”, de Ramón Grosfoguel (2019). Inseriria ainda entre estas indicações, “Rumo ao feminismo decolonial” de María Lugones.

é que *não existe nessa relação nenhum tipo de mensuração do açambarcamento da força de trabalho*: esta última, contida no interior dos limites característicos que um corpo individual material representa, é tomada em bloco, sem medição. O corpo é um reservatório de força de trabalho, e é, enquanto tal, que ele é apropriado. Não é a força de trabalho, distinta de seu suporte/produzidor, na medida em que pode ser mensurada em “quantidades” (de tempo, de dinheiro, de tarefas), que é açambarcada, mas a sua origem: a máquina-de-força-de-trabalho (GUILLAUMIN, 2014, 33, grifos da autora).

A *apropriação*, constituinte das relações sociais de sexo e de raça, está fundada na *ideia de natureza*. De acordo com Guillaumin, apela-se para a natureza sempre que se quer legitimar o poder, à ideia de que há uma “diferença natural” e de que por este motivo é que somos apropriadas. Na relação de *apropriação*, “*a individualidade material física, enquanto objeto da relação*, encontra-se no centro das preocupações que acompanham essa relação” e o pertencimento físico (direto e pela apropriação dos produtos) acarreta “a crença de que um substrato corporal motiva essa relação, ela mesma material-corporal, e que o substrato corporal é, de certo modo, a sua ‘causa’. O apoderamento material do indivíduo humano induz uma *reificação* do objeto apropriado” (GUILLAUMIN, 2014, p. 66, grifos da autora). A ideia da natureza, então, representa uma justificativa construída com a finalidade da *apropriação*, e não o contrário. Nas palavras da autora:

As mulheres, como os negros, como os amarelos, assim como os contestadores e os alcoólatras, são, portanto, ‘diferentes’. E, dizem-nos, eles são diferentes ‘na sua natureza’. Para os primeiros (negros e mulheres), encontram-se imediatamente as razões evidentes de sua opressão e da exploração que os sufoca e abate: a taxa de melanina da sua pele para uns e a forma anatômica do órgão da reprodução para as outras. Em relação aos contestadores e aos alcoólatras, estamos atualmente prestes a descobrir: é igualmente natural, é porque eles não têm o mesmo código genético, eles têm uma fita de DNA diferente. É mais dissimulado, mas dá no mesmo (GUILLAUMIN, 2014, p. 84).⁴⁴

Ao construir um estudo das relações sociais de sexo, de raça e de classe a partir da literatura materialista, é comum nos depararmos com os conceitos de exploração e opressão,

⁴⁴ Vale ressaltar que ao falar sobre a taxa de melanina e os órgãos da reprodução, a autora busca questionar a sua naturalização, não as afirmar como justificativas para a apropriação.

ambos fundamentalmente desenvolvidos desde a perspectiva marxista, que leva à necessidade de explicitar que

A exploração é analisada nesta pesquisa como a apropriação do fruto do trabalho coletivo por uma minoria, que, em alguns contextos, pode ser chamado de excedente, tendo alcançado formas bastante diversas ao longo do desenvolvimento da sociedade e sendo, muitas vezes, naturalizada. A opressão, por outro lado, pode ser vista pela ótica da transformação das diferenças em desigualdades para submeter determinado grupo (ou alguém) a algum tipo de desvantagem (MARIANO; AYRES, 2013). Essa desvantagem é dada na relação com a própria exploração, já que compreendemos que ambas se reproduzem e se auxiliam mutuamente (ROSA, 2018).

A *apropriação*, como explicitado anteriormente, extrapola estes dois processos, tornando-se uma relação fundamental a ser analisada na abordagem Feminista Negra Materialista. É através dela – sempre articulada aos processos de exploração e opressão, fundamentais às relações sociais de classe – que conseguimos aprofundar o olhar para a imbricação das relações sociais. As relações sociais, quando tratadas conjuntamente, estão baseadas numa tríade *apropriação-exploração-opressão*, situando os indivíduos em posições diferentes e desiguais. Situando-as a partir das divisões do trabalho, é possível identificar com maior aproximação a forma como estas relações se articulam⁴⁵.

A abordagem Feminista Negra Materialista, proposta aqui desde a imbricação das relações sociais, passa necessariamente por dois conceitos (ou chaves metodológicas): o de consubstancialidade, desenvolvido por Daniele Kergoat (2010, 2018, etc.), e o de interseccionalidade, cunhado por Kimberle Crenshaw (2002). Ambos possuem similar relevância no desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que, ao apresentar suas potencialidades e limitações, me permitiram direcionar a abordagem para outro caminho,

⁴⁵ Para Jules Falquet: “As relações de sexo e de “raça”, todas duas organizadas em torno da apropriação, se reforçam ou se enfraquecem à medida que a apropriação evolui para a exploração, isto é, para as relações de classe, e simultaneamente como evolui a apropriação individual para a relação de apropriação coletiva. Essa afirmação tem pelo menos quatro consequências fundamentais. (1) Nenhuma das três relações jamais desaparece completamente. (2) Mesmo se pensarmos que podemos mudar uma de cada vez, sua transformação, inevitavelmente, impactaria sobre as outras. (3) Todas as transformações são reversíveis [...]. (4) Uma das questões centrais é saber se é um jogo de soma zero ou não: a quantidade total (e a qualidade) de trabalho obtido, seja por exploração, seja por apropriação, é constante? Esta questão, obviamente, depende, entre outras, da escala de tempo a ser considerada” (FALQUET apud CISNE, 2018).

sem desconsiderar as contribuições de autoras que desenvolvem suas pesquisas a partir destas perspectivas. Levo em consideração, inclusive, que há diversos estudos que trabalham as relações sociais imbricadas (interligadas, interseccionadas ou consubstancializadas) sem necessariamente reivindicar qualquer um destes conceitos/chaves metodológicas.

É relevante demonstrar que, para Kergoat (2010), as relações sociais são *consubstanciais*, “elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais”, sendo, relações *coextensivas*, ou seja, elas se reproduzem e se co-produzem mutuamente. Ela afirma ainda que a consubstancialidade é o “entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto de relações sociais, cada uma imprimindo suas marcas nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca” (KERGOAT, 2010, p. 100). A noção de consubstancialidade, ao sugerir a amarração das relações sociais enfatizando o modo como elas são produzidas (na dialética entre produção e reprodução), contribui para uma perspectiva acerca de como a sociedade se mantém estruturada, sem recair sobre o modo como identidades individuais são construídas, afastando-se das armadilhas neoliberais. Com ela, é possível olhar para as relações através da tríade *apropriação-exploração-opressão*.

Distancio-me desta perspectiva ao perceber que a maneira como Danielle Kergoat operacionaliza o conceito ao longo das suas obras é esvaziado no que se refere às relações sociais de raça. Embora seja mencionada a existência de tal relação, a autora não se posiciona como uma mulher branca francesa, tratando a raça como uma natureza a parte, como “a natureza do outro”, se a lemos a partir das críticas sobre a ideia da natureza feitas por sua contemporânea Colette Guillaumin (2014). Kergoat, como outras feministas brancas (majoritariamente) tratam a raça como uma categoria a ser adicionada às suas investigações apenas no momento em que se estuda mulheres não brancas⁴⁶, sem tratar a branca como uma raça constituinte das relações sociais que as posiciona como opressoras dentro deste antagonismo. Elas reiteram, assim, o privilégio de “não falar” sobre, garantido pela mesma relação social⁴⁷.

⁴⁶ Por “não brancas” trato aqui não as mulheres negras em exclusividade, mas também indígenas, amarelas, e de etnias variadas que não são inseridas no ideal de humanidade criado pela branquitude. Contudo, faço a crítica a este mesmo termo, por reiterar a branquitude como o “padrão” com o qual se compara para se remeter a qualquer outro grupo racial ou étnico, tornando-a o parâmetro.

⁴⁷ Esta perspectiva pode ser observada, entre outras coisas, no modo como a autora constrói a sua crítica às feministas negras que desenvolvem o conceito de interseccionalidade, desconsiderando o contexto e a situação em que ele emerge.

A interseccionalidade é um conceito/chave metodológica de considerável importância política no que se refere à construção do pensamento feminista negro, e tem sido bastante disputado entre as feministas dentro e fora do Brasil. Para Kimberlé Crenshaw:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Ao fazer uma analogia dos “eixos de poder” (por elas definidos como: raça, etnia, gênero e classe) como “avenidas que estruturam terrenos sociais, econômicos e políticos”, Crenshaw afirma que é “através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem”, sendo que estas vias podem ser mutuamente excludentes, o que cria opressões diferentes. No entanto, os sistemas recorrentemente “se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Por ser desenvolvido a partir de categorias descritivas de análise, o conceito de interseccionalidade acaba por dificultar uma discussão que se aprofunde nas relações sociais numa perspectiva estrutural, uma vez que considera as consequências da sobreposição entre os sistemas, ao invés de compreender como eles são produzidos. Para Ochy Curiel, a interseccionalidade é uma proposta “liberal e moderna, ainda que tenha sido elaborado por uma afro-americana” (2014, 2017):

Qual é o problema da interseccionalidade? A interseccionalidade é uma proposta liberal, feita, além disso, por uma afro-americana, Kimberlé Crenshaw. E o que a proposta da interseccionalidade faz? Como seu nome indica, intersecciona. Então, o problema da interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada da minha condição de negra e que minha condição de negra também está separada da minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que, como as utopistas, isso se

intersecciona. Isso é um problema, porque, quando entendemos o *Sistema Mundo Colonial*, todas essas condições são produzidas pelos sistemas de opressão (TEIXEIRA *et al*, (entrevista com Ochy Curiel) p. 116. 2017).

Seria possível, mas talvez exaustivo ou repetitivo, desenvolver aqui os pontos que aproximam e afastam estas perspectivas, tendo em vista a repercussão que estes conceitos têm e tiveram nos últimos anos. Todavia, acredito ser importante apresenta-los minimamente a fim de demonstrar que não são termos sinônimos, ao contrário, eles são cunhados a partir de perspectivas políticas diversas, de diferentes posições nas relações sociais, e em contextos espaciais também diversos, o que tem repercussão nas suas intencionalidades⁴⁸. É notória, por exemplo, a tentativa de enquadrar qualquer estudo desenvolvido a partir de duas ou mais relações sociais (ou categorias descritivas) como um estudo interseccional, demonstrando uma “ignorância involuntária ou deliberada” (FALQUET, 2012)⁴⁹.

Há, além disso, uma dificuldade em acessar a maneira como estes conceitos/chaves metodológicas são utilizados por autoras que escrevem em outra língua, visto que uma tradução desatenta (ou descomprometida com o significado teórico-político destes termos) pode levar a opções duvidosas, demonstrando alguma incoerência que só é notada ao compararmos com a versão original. É neste sentido que, como Ochy Curiel (2007) explicita, é fincada a necessidade de “suspeitar de tudo”⁵⁰. Entender que os conceitos têm histórias e refletem as escolhas e posicionamentos políticos de quem os constroem, contudo, não significa tornar esta disputa o cerne das nossas lutas, tendo em vista que o que está em jogo, muitas vezes (mas não todas), é a busca pela abolição destas relações sociais.

Entre as propostas metodológicas que acessei, é plausível fazer algumas enunciações acerca do que foi produzido pelo Combahee River Collective [Coletiva Combahee River], um grupo de feministas Negras⁵¹ socialistas estadunidenses que começaram a se reunir em

⁴⁸ Existem diversas abordagens neste sentido: as *matrizes de dominação* (COLLINS, 2019b), a *combinatória straight* (FALQUET, 2019), a *tríplice discriminação* (GONZALEZ, 1982), entre outras autoras.

⁴⁹ Jules Falquet (2012) usa essa expressão para falar sobre o pouco conhecimento ou pouca utilização de premissas formuladas nos anos 1970 na análise das relações sociais, como o manifesto do Combahee River Collective.

⁵⁰ Ochy Curiel afirma no texto “Crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” (2007), que um dos aprendizados que teve no feminismo “fue a sospechar de todo, dado que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, classistas, racistas y sexistas” (CURIEL, 2007, p.93).

⁵¹ Elas grafam “Negra” em maiúsculo, por isso será mantido assim. Em nota, afirmam: O Uso em maiúscula da palavra “Negra” é uma convenção linguística nos Estados Unidos e parte do movimento de Libertação dos Negros nos sessenta. (COMBAHEE, 1977, p. 1)

1974. A partir das suas práticas políticas, esse grupo de feministas se ocupou de escrever um manifesto político no qual se ocupam de fazer uma leitura da sociedade a partir das opressões como sistemas “imbricados”⁵². Elas, neste manifesto, assumem o compromisso de lutar “contra a opressão racial, sexual, heterossexual e classista”, tendo como tarefa “o desenvolvimento de uma análise prática e integrada baseadas no fato de que os sistemas maiores de opressão estão interligados” (COMBAHEE RIVER, 2019 [1977] p. 197.). Para elas, a “síntese dessas opressões” cria as condições das suas vidas.

A produção político-teórica da Combahee River Collective aponta para caminhos mais radicais, ao avançarem para uma análise que vai além da inteseccionalidade, propondo a interligação dos sistemas de opressão, além de fazer uma crítica direta à heterossexualidade, entendendo-a como parte das opressões de todas mulheres negras. Para Falquet (2012, p.15-17), “sua capacidade de ver e de enunciar esta imbricação é igualmente fruto de sua experiência *coletiva* de *militância*”, sendo a coletiva pioneira em marcar uma “verdadeira mudança de paradigma” do ponto de vista teórico. Politicamente, de acordo com Jules Falquet (2012), elas têm contribuições igualmente consideráveis por afirmarem “a inelutabilidade da luta simultânea em várias frentes” e por insistirem que todos têm a necessidade de assumir a “responsabilidade das diversas lutas”, ao invés de corroborar com um separatismo no que se refere aos movimentos políticos.

Outro aspecto fundamental nas propostas políticas da Combahee River é olhar para a heterossexualidade afastando-se de uma perspectiva que se reduza às práticas e escolhas individuais. Essa discussão foi mais visibilizada a partir da norte-americana Adriene Rich (1980) e da francesa Monique Wittig (1982), ao tratarem a heterossexualidade como uma instituição política e como um regime político, respectivamente, contudo sem haver uma articulação com a raça. Destarte, a produção das lésbicas negras da Combahee River acaba por propor uma ruptura, de uma só vez, com as relações sociais e suas articulações. A heterossexualidade, neste trabalho, é tratada como “um princípio reitor” (FALQUET, 2012), como

um regime político que produz exclusões, subordinações, opressões que afetam fundamentalmente as mulheres, e mais ainda as lésbicas (ambas consideradas pelo pensamento heterocêntrico e sexista, “outras”) (...) Não se

⁵² A tradução de *interlocking* para imbricação, ao invés de “interligação”, como ocorre em algumas versões do texto em português, é uma adoção que faço a partir de Jules Falquet (2012).

trata de uma prática sexual dentro de uma diversidade, mas de uma complexa instituição obrigatória, desde a proposta de Rich, ou um regime político, desde a proposta de Wittig, que descansa na ideologia da diferença sexual que cria duas classes de sexos (homens e mulheres), os primeiros se apropriam da força de trabalho material, emocional, sexual e simbólica das segundas (CURIEL, 2013, p. 28, tradução minha).

A heterossexualidade não é uma opção ou orientação sexual, como aponta Rich (1980). Ela está na base da *apropriação* das mulheres, sendo constantemente naturalizada sob o prisma da ‘complementaridade’, ao mesmo tempo, um fio que estrutura todas as relações sociais. De acordo com Falquet (2012, p. 23), devemos manter em nossa análise a maneira “como a heterossexualidade como ideologia e como instituição social constrói e naturaliza não somente a diferença dos sexos, mas também a diferença de ‘raça’ e de classe”. Para Tania L. Saunders (2017), vale dizer, nesse ínterim, que

O apagamento da lésbica é central para a opressão das mulheres heterossexuais; um processo que reforça a heterossexualidade é uma instituição política que desacredita as mulheres. Essa instituição política é reforçada através de discursos que afirmam que as mulheres são propriedade emocional e sexual dos homens e que a total autonomia das mulheres ameaça as instituições sociais dominadas pelos homens, como a família, o Estado e a religião; instituições que são centrais na reprodução econômica, cultural e política do heteropatriarcado (SAUNDERS, 2017, p. 107).

Por fim, a proposta de uma abordagem Feminista Negra Materialista leva em consideração os espaços onde se produz os saberes e a partir de que condições se projeta a abolição da tríade *apropriação-exploração-opressão*, constituinte das relações sociais. A relação com o espaço pode ser pensada a partir de múltiplas escalas – se optamos, por exemplo, por analisar o momento da “assim chamada acumulação primitiva do capital”, um olhar para como o mundo se reconfigurava em torno das novas relações de produção nos permite compreender como as relações sociais passam a se estruturar a partir dali. Ao pensar em como as relações se organizam hoje e na dimensão que algumas formas de produção de conhecimento têm alcançado, é possível situarmo-nos a partir de outras prerrogativas.

Gayatri C. Spivak (2010) questiona o modo como assimilamos as propostas teórico-políticas dos países do Norte, sobretudo da Europa, considerando que há, junto à Divisão

Internacional do Trabalho, uma divisão internacional da produção do conhecimento. E, nesta divisão, nós somos as subalternas. É também por este motivo que considero de grande relevância uma construção teórico-metodológica que, assumindo as semelhanças referentes ao modo como se reproduzem as relações sociais no mundo, se produza a partir de suas especificidades. O sentido da especificidade, a propósito, foi algo a que fomos por muito tempo acusadas, ao analisarem a situação das mulheres negras como o grupo específico entre as mulheres e entre os negros. Isso se rebate no “de onde escrevemos”, haja vista que produzir ciência na América Latina – Brasil – Nordeste – Bahia, é estar numa teia de constantes “especificidades”, comumente ignoradas ou tratadas como pouco pertinentes entre os recortes que se tornariam, posteriormente, tratados como “a totalidade” ou “o universal”⁵³.

Ao trazer para a sua análise um questionamento acerca das especificidades das mulheres na América Latina e no Caribe a partir dos seus estudos sobre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil⁵⁴, da sua atuação política junto ao MNU (Movimento Negro Unificado) e da sua relação com mulheres negras e indígenas do país, Lélia Gonzalez (1988) reivindica uma categoria político-cultural que leve em consideração as especificidades da nossa trajetória – os países de colonização ibérica – propondo a *amefricanidade*. Gonzalez explica:

O seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo. Portanto, a *Améfrica*, enquanto sistema etno-geográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente

⁵³ No Brasil nos deparamos com desigualdades no que tange a circulação das produções de conhecimento. Mesmo entre escritores/pesquisadores brancos, é comum haver maior visibilidade no que se produz por sulistas e sudestinos. As mulheres negras com maior visibilidade na sua produção, nesse ínterim, são destas mesmas regiões. As desigualdades regionais no Brasil criam, num mesmo país, a relação entre “universal – particular”.

⁵⁴ Lélia Gonzalez, ao longo das suas pesquisas evidencia como o racismo e o capitalismo interagem produzindo desigualdades espaciais: “Um dos legados concretos da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, a sua localização periférica em relação às regiões e setores hegemônicos. Em outras palavras, a maior concentração da população negra ocorre exatamente no chamado Brasil subdesenvolvido, nas regiões em que predominam as formas pré-capitalistas de produção com sua autonomia relativa. Poder-se-ia, a partir dessa constatação, afirmar que o racismo não passaria de um arcaísmo cuja persistência histórica, mais dia menos dia, acabaria por se esfalçar diante das exigências da sociedade capitalista moderna. Mas, como já vimos na introdução, os problemas relacionados à integração do sistema impõem padrões específicos de integração social. É nesse sentido que o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (GONZALEZ, 2018 [1979], p. 65).

em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma existência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e pesquisada (GONZALEZ, 2018 [1988], p. 330, grifos meus).

Considerando que as especificidades da articulação entre as relações sociais têm rebatimento na nossa consciência, Lélia Gonzalez (2018 [1988]) propõe um *feminismo afrolatinoamericano*, afirmando que o feminismo latino-americano perderia forças ao desconsiderar a “natureza multirracial e pluricultural das sociedades da região”⁵⁵. Para a autora, tratar a divisão sexual do trabalho

sem articula-la com o correspondente ao nível racial, é recair sobre um tipo de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira da cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas (GONZALEZ, 2018 [1988], p.310; 2020 [1988]).

Imbricar as relações sociais não significa, todavia, direcionar o olhar para as mulheres negras, mas compreender como elas – as relações sociais – se articulam de modo a produzir condições materiais e subjetivas distintas dentro de uma mesma classe (de sexos, de raças, sociais). Deste modo, um caminho frequentemente adotado por muitas feministas brancas é de tentar analisar a situação de lésbicas e mulheres negras a partir da amarração das relações sociais – seja através da interseccionalidade, da consubstancialidade ou da

⁵⁵ É importante dizer que muitas dessas reivindicações vêm sendo revisitadas e reconstruídas através das feministas decoloniais, dando ênfase ao significado das relações sociais na América Latina e no Caribe, buscando, entre outras coisas, localizar os efeitos das colonialidades e produzindo novas concepções a respeito. Poderia escolher seguir este caminho e destrinchar, a partir delas, os elementos que quero analisar nesta pesquisa, contudo, me pareceria incoerente com as construções teóricas de base marxista e materialista francófona com a qual trabalho, e das quais, até aqui, considero importantes na concepção de produção do espaço que quero desenvolver. Yuderkys Espinosa (2016) constrói uma genealogia do feminismo decolonial, apontando cinco linhas genealógicas que estão em diálogo com esta corrente de pensamento, afirmando que entre elas estão as contribuições dos feminismos ocidentais, inclusive no estudo da heterossexualidade como um regime político. Mesmo concebendo esta possibilidade, considero importante a afirmação da abordagem Feminista Negra Materialista, pelo que exponho nesta parte do texto. Sobre o feminismo decolonial, vale consultar Maria Lugones (2014), Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), Glória Anzaldúa (1981), Astrid Cuero (2019).

imbricação – sem se inserirem nestas dinâmicas nem reconhecerem que há, nas suas posições como cientistas, uma articulação específica que lhes permite compreender “a outra”, a partir de um ponto de vista que me parece suspeito. Esta movimentação, não raro, reproduz o que Espinosa-Minõso (2016, p. 145) chama de “pretensão salvacionista” do feminismo clássico. Por este motivo, a abordagem Feminista Negra Materialista não serve apenas às feministas negras periféricas, mas a qualquer análise que considere os aspectos aqui mencionados, sem necessariamente focalizar a vida das mulheres negras.

A opção por construir uma abordagem Feminista Negra Materialista ao invés de sugerir um Feminismo Negro Materialista está atrelada ao reconhecimento da incoerência de propor, academicamente, a construção de um movimento social. Ainda que muito das nossas práticas políticas sejam produzidas a partir de discussões teóricas – já que elas não estão dissociadas –, acredito que o ponto de partida para uma organização política efetiva deve surgir a partir da prática política das mulheres que estão no *front* destas disputas, ainda que isto possa ocorrer em concomitância – haja vista que a teoria, em geral, é produzida a partir da materialidade das relações. Mesmo considerando a minha participação e militância, em organizações ou não, no que se refere ao Feminismo Negro, esta proposta seria validada se antes ocorresse na prática dos movimentos. Uma abordagem Feminista Negra Materialista é, sobretudo, uma tentativa de reunir pedaços fragmentados de abordagens e metodologias que, quando arranjadas, possibilitam um aprofundamento no olhar para as dinâmicas das estruturas sociais. Ela surge da minha preocupação em aliar pensamentos de autoras que se situam em correntes teóricas tão distintas que, não raro, parecem inconciliáveis. Mas é entre elas, na fragmentação e na quebra, onde me encontro.

Nesta pesquisa, a abordagem Feminista Negra Materialista é, por assim dizer, uma proposta de articulação a partir das condições materiais e subjetivas de lésbicas e mulheres negras brasileiras, tratadas a partir da ‘especificidade’ de como as relações se imbricam na realidade das que estão situadas na “periferia da periferia do país”, se assim for possível traduzir a situação das lésbicas e mulheres negras das periferias de Salvador-BA. É também neste contexto que ganha cor a frase dita por Angela Davis (2017) em uma das suas palestras na Bahia de que “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo”, ou como propõe o Coletivo Combahee River (2019 [1977], p. 203), “Se as mulheres Negras fossem

livres, isso significaria que todas as demais tinham que ser livres já que nossa liberdade exigiria a destruição de todos os sistemas de opressão”.

2.2.2. Articulando uma proposta para a operacionalização da classe social

A construção de um caminho teórico-metodológico acerca das classes sociais passa pelo risco de construir uma abordagem que se perca numa abstração apartada da realidade material, ou de uma simplificação que nos leve ao esvaziamento do seu sentido político. Diante desta dificuldade, busquei construir um arranjo teórico para a análise do tema a partir de duas perspectivas que, a meu ver, embora sejam conduzidas a partir de pressupostos distintos, podem ser teórico-metodologicamente complementares. Esta escolha é feita com a intenção de compreender as estruturas sociais dentro de uma perspectiva materialista, sem reificar a classe social perante as outras relações sociais que constituem o nó da imbricação. Isto porque a maneira como a relação entre classes, raças e sexos vem sendo investigada comumente assume dois caminhos: situar a classe social num plano tão distante a ponto de excluí-la da análise; ou olhar para a raça e para o sexo como subprodutos secundários no modo de produção capitalista.

Os fundamentos utilizados se assentam em dois pressupostos: a tese de Marcelo Badaró Mattos (2019) de que a classe trabalhadora, também chamada de proletariado, “continua tendo validade analítica para o entendimento da vida social sob o capitalismo”(MATTOS, 2019, p. 145); e a noção de *habitus* como um “princípio gerador de práticas classificáveis” que relaciona o domínio das estruturas ao domínio das práticas, sendo produzidos a partir de condições e posições de classe, conforme desenvolvido por Pierre Bourdieu (2017, p. 162)⁵⁶. Apresentarei aqui alguns elementos iniciais que constituem este

⁵⁶ É importante ressaltar que embora haja rupturas de Bourdieu com o marxismo, a combinação destes pressupostos se mostra como possíveis complementaridades metodológicas na execução desta pesquisa. Nas palavras de Patrícia Chame Dias, Bourdieu rompe com o marxismo em quatro aspectos: “(a) a tendência de considerar a ‘substância’ das classes (quantos são e quem são aqueles que delas participam) para pensar em termos das relações que elas estabelecem; (b) a visão intelectualista que, subjacente a essa teoria, confunde a classe teórica (criada no âmbito das ciências), com a real, um grupo mobilizado de fato; (c) o economicismo, compreensão reducionista que limita a multiplicidade do espaço social a um único campo; e (d) o objetivismo que, junto ao intelectualismo, menospreza as lutas simbólicas que se estabelecem nos diferentes campos sociais e que colocam em questão as representações do mundo e a hierarquia no interior de cada um dos campos” (DIAS, 2016, p.60-61).

arranjo, com a finalidade de desenvolvê-los com maior profundidade ao longo da dissertação.

Na construção da sua tese, Mattos (2019) faz um levantamento sobre a historiografia do conceito de classes sociais, em geral, e particularmente sobre a classe trabalhadora, dos escritos de Karl Marx até a atualidade. O autor demonstra como o sentido da palavra “classe” é deturpado ao ser tratado como sinônimo de estratos sociais definidos pela renda em pesquisas científicas, como as realizadas pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), acarretando a perda do seu sentido político; e como esta deturpação se intensifica à medida que o termo ganha fôlego nos movimentos partidários, tornando-se cada vez mais distanciado de uma concepção pautada nas estruturas sociais.

A classe trabalhadora, para Mattos (2019), apresenta-se internamente fragmentada, e isto é reflexo do modo como ela própria tende a se reproduzir mediante as estratégias do modo de produção capitalista, algo apontado por Karl Marx e reiterado recorrentemente pelos/as escritores/as marxistas contemporâneos, como Ricardo Antunes (2009). Assim, a negação e a falta de reconhecimento da existência das classes sociais são elementos inerentes à sua própria existência. No contexto do capitalismo neoliberal, no qual ascendem as discussões sobre identidades individuais sem haver necessariamente uma preocupação com a materialidade das relações sociais e os seus respectivos significados políticos, as possibilidades de reconhecimento da classe trabalhadora como uma classe fundada numa relação social que é socialmente estruturante⁵⁷ se apresenta cada vez mais distante mesmo entre as/os que se organizam politicamente em torno de alguma pauta.

A deturpação do conceito de classe social está diretamente vinculada à desarticulação material da classe trabalhadora, que com as constantes reconfigurações do modo de produção capitalista se alicerça em sua própria recusa. Se assumo que os conceitos surgem como tentativas de compreensão da realidade material, e não o oposto, a complexa pluralidade que o termo vem adquirindo pode ser um reflexo, ainda que sinuoso, da complexidade da alienação da classe trabalhadora contemporânea. O não reconhecimento da classe enquanto classe é constantemente fomentado pelas estratégias de manutenção das relações sociais,

⁵⁷ Mattos (2019, p.51) afirma ainda: “Marx manteria em toda a sua reflexão posterior essa concepção da formação de classe como um processo, em que a consciência não decorre imediatamente das condições econômicas, mas se desenvolve em meio à luta de classes, a qual adquire uma dimensão política, ainda que não tenha mais recorrido à expressão ‘classe para si mesma’”.

mantendo na obscuridade as relações de exploração e opressão, com vista na continuidade dela mesma.

O ocultamento da comum da condição das/os trabalhadoras/os – o fato de serem exploradas/os, oprimidas/os e apropriadas/os na sociedade capitalista – dificulta a possibilidade de reconhecermo-nos como classe e tomarmos consciência da nossa condição, o que possivelmente repercutiria no que Karl Marx denominou de transformação da “classe em si” em “classe para si”. Este processo só é forjado, contudo, a partir da experiência na luta de classes, como aponta Thompson (*apud* BADARÓ, 2019). Mas não estaríamos, cotidianamente, experienciando a luta de classes? Não seria a “luta pela sobrevivência” uma face da luta de classes? Se corroboro com o fato de que não há, nem “dois grupos” formados *per se* – haja vista que não há nada de natural na estruturação da sociedade –, nem uma burguesia e um proletariado significativamente delineado como nos primórdios do capitalismo, tampouco considero que a luta de classes apenas se inicia com o autorreconhecimento da classe trabalhadora. Num contexto de ampliação das saídas individuais para problemas coletivos – vide as propagandas de ascensão social, o fomento à autopromoção, a representatividade como um fim ao invés de uma tática – confundir o não reconhecimento da classe trabalhadora enquanto classe com a não existência da mesma é um modo de assimilar as prerrogativas neoliberais e, talvez, construir um olhar liberal na crítica ao capitalismo⁵⁸.

É notória, por outro lado, a dificuldade de operacionalizar, no âmbito do cotidiano, uma metodologia que se ocupe de destrinchar as relações sociais de classe. Mesmo reconhecendo que o trabalho explorado, açambarcado pelo/a capitalista através da força de trabalho vendida pela/o trabalhador/a, funda a/o própria/o trabalhador/a e que as lutas pela sobrevivência demonstram as faces da luta de classes, a análise destes processos tende a ser mais delicada e possuir parâmetros escorregadios quando comparada às análises sobre as relações sociais de raça e de sexo. Estas últimas, ao estarem pautadas na ideia da natureza (GUILLAUMIN, 2014), são construídas a partir do autorreconhecimento imposto acerca da sua posição nas respectivas relações sociais, levando à explicitação das suas contradições nas práticas espaciais produzidas na confrontação corporal entre indivíduos das classes (de sexo e de raça) antagônicas. Essa relação entre o que se expressa visivelmente através da

⁵⁸ Há quem fale sobre o “fim da classe trabalhadora” ou sobre a desnecessidade de pautá-la acadêmica e politicamente, mesmo entre grupos aparentemente conscientes.

natureza construída (as raças e os sexos) e o que pode ser ocultado no cotidiano (a luta de classes) é, entre outros, um elemento que mantém as relações imbricadas, uma vez que as retroalimentam.

É importante considerar, no entanto, que como uma relação social – conforme exposto na seção anterior – as classes sociais são produzidas a partir de um antagonismo que tem como cerne a divisão do trabalho. Nas palavras de Patrícia Chame Dias,

O fundamento da distinção e da oposição entre as classes é a relação que cada uma delas estabelece com os meios de produção, quer dizer, com os objetos com os quais se trabalha e meios de trabalho em sentido lato. A classe que detém a propriedade real dos meios de produção é a burguesia que, por estar nessa posição, explora o proletariado (DIAS, 2016, p.52).

O proletariado, que nos tempos de Karl Marx foi caracterizado a partir de uma relação direta com a indústria refletindo o contexto no qual o autor escreve a sua obra, não é estrito ao trabalho industrial. Ao fazer um levantamento do vocabulário marxista em diversos idiomas, Mattos (2019) salienta que o uso do termo “classe operária” é bastante restritivo quando comparado a “classe trabalhadora” e “proletariado”, sendo estes últimos os utilizados com frequência por Marx⁵⁹. Para o autor, o vocabulário não deve ser tratado como uma questão menor, pois “muito da dificuldade em reconhecer hoje o potencial emancipatório do proletariado como sujeito revolucionário relaciona-se ao uso de uma concepção demasiado estreita do que venha a ser essa classe” (MATTOS, 2019, p. 23)⁶⁰.

A opção por tratar “a burguesia” e “a classe trabalhadora” nestes termos, mesmo concebendo as mudanças a que estas classes foram submetidas na história e a dificuldade de operacionaliza-las nesta pesquisa, está pautada no interesse teórico-político de assumir que ambas, configurando-se e articulando-se de maneiras específicas em diferentes contextos espaciais e históricos, seguem sendo as classes que se antagonizam no processo da luta de classes. O fato de tomá-las como duas classes antagônicas que se coproduzem historicamente

⁵⁹ “(...) Marx fala de proletários. Apesar de seu aparente desuso, o termo é ao mesmo tempo mais rigoroso e mais abrangente do que classe operária. Nas sociedades desenvolvidas, o proletariado da indústria e dos serviços representa de dois terços a quatro quintos da população ativa” (BENSAID, 2008 *apud* MATTOS, 2019).

⁶⁰ Em sentido análogo, Ricardo Antunes lança a expressão *classe-que-vive-do-trabalho* com “o objetivo de conferir validade contemporânea” ao conceito de *classe trabalhadora* desenvolvido nas teorias marxianas. Para tal, ele afirma a importância de dar “contemporaneidade e amplitude ao ser social que trabalha, à classe trabalhadora hoje, apreender sua *efetividade*, sua *processualidade* e *concretude*” (2009, p. 101).

não significa dizer que elas representam dois blocos unívocos articulados a partir de uma dinâmica universal. Ao contrário, no movimento histórico elas são travadas a partir de necessárias reconfigurações, a fim de manterem ocultas as suas contradições, assumindo, então, características específicas de acordo com o momento e com o espaço em que se desenvolvem.

Ao traçar a perspectiva da classe como um “fenômeno histórico”, e não como um conceito congelado que torna estanque dois grupos sociais – a burguesia e a classe trabalhadora –, vale ressaltar também a conceituação de Thompson (2001):

Para dizê-lo com todas as letras: as classes não existem como entidades separadas que olham ao seu redor, acham um inimigo de classe e partem para a batalha. Ao contrário, para mim, as pessoas se veem numa sociedade estruturada de certo modo (por meio das relações de produção fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os que as exploram), identificam os nós dos interesses antagônicos, se batem em torno desses mesmos nós e no curso de tal processo de luta descobrem a si mesmas como uma classe, vindo, pois, a fazer a descoberta de sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real (E. Thompson, 2001 *apud* MATTOS, 2019. p. 26).

A dinâmica que leva a uma reconfiguração constante das classes sociais – incluindo a organização de posições e condições de classes distintas, no sentido de Bourdieu (2017) – escamoteando o eixo que possibilita a construção de uma consciência de classe é inerente a estas relações sociais. O que se convencionou chamar popularmente (mas acadêmica e partidariamente também) de “classes médias”, “classes baixas”, “classes altas”, entre outros termos, expressa as nuances de uma luta histórica, ao passo que minam as possibilidades de interpretação das posições ocupadas por determinados grupos frente ao processo de acumulação capitalista⁶¹. Estes discursos acabam por reforçar prerrogativas como as de mobilidade e ascensão social, tomando-as como soluções que podem tornar a sociedade

⁶¹ Mirla Cisne (2014, P. 22-23) afirma que “segundo o pensamento de Mauro Iasi, ancorado nos estudos marxianos, a classe se define não apenas pela posição diante da propriedade, ou não propriedade, dos meios de produção, mas também pela ‘posição no interior de certas relações sociais de produção’ e ainda ‘pela consciência que associa ou distancia de uma posição de classe’ e ‘pela ação dessa classe nas lutas concretas’ (Iasi, 2007, p.107)” e continua “A política também compõe a dimensão histórica das classes e é determinada na dinâmica da luta que travam entre si, na qual as classes se tornam sujeitos históricos”.

“cada vez menos desigual”, não havendo sequer no horizonte a possibilidade de abolir a sociedade de classes⁶².

É para compreender o processo de fragmentação interna à classe trabalhadora que me apoiarei na perspectiva de Bourdieu (2015; 2017), ao afirmar haver condições e posições de classes que podem ser analisadas a partir da noção de *habitus*⁶³. Para analisar estas posições e condições de classes é necessário considerar o contexto no qual estão inseridas, já que a classe não é “apenas um ‘elemento’ que exista em si mesmo, sem ser em nada afetado ou qualificado pelos elementos com os quais coexiste, mas é também uma ‘parte’, ou seja, um elemento constituinte determinado por sua integração numa estrutura” (BOURDIEU, 2015, p. 5).

Compreendo que, numa mesma classe, há uma contínua articulação de posições que se opõem⁶⁴ umas em relação às outras, na tentativa de distinguir-se. Para Bourdieu (2017) o *habitus* é um princípio gerador de práticas classificáveis, sendo uma estrutura estruturante que organiza estas práticas, que, por sua vez, terá como seu “produto sistemático” os *estilos de vida*. Estes, por conseguinte, darão origem ao *gosto*, tratando-se de uma “propensão e aptidão para a apropriação – material e/ou simbólica – de determinada classe⁶⁵ de objetos ou

⁶² Patrícia Chame Dias (2016, p. 68-69), ao discorrer sobre os limites das análises que se baseiam exclusivamente numa dialética entre burguesia-proletariado, e assumir a divisão da sociedade “em duas classes antagônicas” como uma “tendência histórica” (STAVENHAGEN, 1973, p. 159 apud DIAS, 2016), aponta que “as relações de produção são fundamentais para conceber as classes sociais. Há os proprietários e os não proprietários dos meios de produção, mas, cada um desses dois grupos não é homogêneo. Além disso, é preciso lembrar-se do que classicamente é chamado de meio de produção e notar que nem todos os proprietários estão numa posição típica de dominação. Tal como observa Stavenhagen (1973), existem aqueles que, embora possuam meios de produção, não empregam mão de obra alheia – o que seria, para Marx, a pequena burguesia. Além disso, mencionando os que dirigem empresas ou aqueles que ocupam posição de destaque na burocracia estatal, chama a atenção para o fato de que esses não detêm os meios de produção, no entanto, isso não os impede de representar os interesses dominantes ou exercer dominação (algo também já esclarecido na teoria marxista, quando se discute o papel da ideologia na reprodução do sistema capitalista)”.

⁶³ Patrícia Chame Dias (2016), ao construir em sua tese uma abordagem e uma metodologia a partir da noção de *habitus*, afirma que: “Bourdieu (2010 [1989]) esclarece que o termo se refere a uma ‘disposição incorporada’, a um ‘esquema de percepção’ e uma ‘disposição geradora de práticas’. Ele decorre da experiência no espaço social, por isso, possibilita estabelecimento de relações entre determinadas práticas e uma situação (BOURDIEU, 2011 [1979], 2004 [1987]). (...) Tal noção reporta a uma ‘[...] fórmula geradora que permite justificar, ao mesmo tempo, práticas e produtos classificáveis, assim como julgamentos, por sua vez, classificados, que constituem estas práticas e estas obras em sistemas de *sinais distintivos*’ (BOURDIEU, 2011 [1979], p. 162-163). Portanto, é definido por duas capacidades: a de produzir práticas e obras classificáveis e a de diferenciar e apreciar tais práticas e produtos” (2016, p. 63-64).

⁶⁴ Oposição e antagonismo não são tratados como sinônimos neste texto. As posições de classe têm a oposição como inerente à sua distinção, mas o antagonismo é referente à estruturação das relações sociais, como exposto no subcapítulo anterior. Assim, nos termos deste trabalho, posições de classes se opõem e classes sociais (incluindo sexo e raça) se antagonizam.

⁶⁵ É importante ressaltar que o uso de “classe” para Bourdieu, em alguns momentos, extrapola o sentido de “classe social” como relação social como feito neste trabalho. Em alguns momentos a expressão “classe” se confunde com “grupo” ou mesmo a um sentido de objeto, tornando necessária a explicação de que a classe,

de práticas classificadas e classificantes” (BOURDIEU, 2006, p. 165). De acordo com Patrícia Chame Dias (2016, p. 64), “existe uma articulação entre as condições objetivas de existência (econômicas e sociais), os estilos de vida e o gosto na medida em que esse é consequência de uma aprendizagem”.

Associados a estes elementos e a uma busca constante por distinguir-se, os usos e apropriações dos espaços nos apresentam características que apontam para as desigualdades internas às classes sociais, pensadas a partir das condições materiais que produzem suas respectivas posições. As disputas internas que se fundem à distinção, que suscita o ódio pela própria classe e um fetiche pela apropriação do Outro (expressado na constante subalternização dos grupos que ocupam as posições inferiores dentro da classe trabalhadora, através da intensificação na exploração do trabalho, o furto do tempo, o aumento da carga horaria e até pelo apoio à destituição de direitos para o/a trabalhador/a) demonstram a alienação da qual tratava Marx (2013). Ao mesmo tempo, estas distintas posições produzem vantagens e pseudo-vantagens entre posições de classe que se expressam através das condições materiais, mas também simbólicas, ainda que consideremos que “as distinções simbólicas são sempre secundárias em relação às diferenças econômicas que as primeiras exprimem, transfigurando-as” (BOURDIEU, 2015, p. 15). Estes fatores se expressam através do *habitus* e pela distinção, como afirma Bourdieu:

as diferenças propriamente econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas na maneira de usufruir estes bens, ou melhor, através do consumo, e mais, através do consumo simbólico (ou ostentatório) que transmuta os bens em signos, *as diferenças de fato em distinções significantes*, ou, para falar como os linguistas, em ‘valores’, privilegiando a *maneira*, a forma da ação ou do objeto em detrimento de sua função. Em consequência, os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição social diferencial dos agentes na estrutura social – por exemplo, a roupa, a linguagem ou a pronúncia, e sobretudo ‘as boas maneiras’, o bom gosto e a cultura – pois aparecem como uma natureza, mas que é paradoxalmente uma natureza cultivada, uma cultura tornada *natureza*, uma graça e um dom. O que está em jogo no jogo da divulgação e da distinção é, como se percebe, a excelência humana, aquilo que toda sociedade reconhece no homem cultivado (BOURDIEU, 2015, p. 16 – grifos do autor).

mesmo quando tratada isolada do termo “social” assumirá aqui sempre o caráter de uma relação social de classe. Da mesma maneira, o sexo e a raça, quando mencionados isoladamente, fazem referência à relação social de sexo e à relação social de raça, conforme apresentado na introdução deste trabalho.

Os elementos que vinculam o *habitus* às condições e posições de classe devem ser pensados a partir do contexto espacial e temporal em que se articulam, o que torna o desenvolvimento do conceito mais exequível ao longo da pesquisa, sobretudo no que se refere ao que foi explicitado pelas/os moradoras/es entrevistadas/os. *Gosto, estilos de vida e habitus* serão noções que auxiliarão na interpretação das entrevistas realizadas, somadas às observações feitas em campo e às minhas experiências nos bairros. É importante reiterar, contudo, que o estudo das posições de classe não contradiz a concepção da classe como relação social, como também aponta Dias (2016). É, inclusive, através desta última que mais adequadamente conseguimos analisar a imbricação das relações sociais. Vale dizer ainda que há uma falsa dicotomia, de acordo com Bourdieu, no que se refere à relação entre indivíduo e sociedade. Neste caso, a busca pela compreensão do *habitus* – como aquilo que expressa as posições de classe, sendo produto de condições materiais específicas – é também uma tentativa de destrinchar os artifícios de fragmentação da classe trabalhadora, que criam um entrave no reconhecimento e articulação desta, fazendo com que, ao invés de se conscientizar das suas condições, se direcionem à constante automutilação.

Conforme expus na seção 2.1.1, os conceitos de exploração e opressão são recorrentes nas discussões sobre classes sociais, algo relativo ao seu potencial explicativo no que se refere às dinâmicas do modo de produção capitalista. Mas vale adicionar ao que foi anteriormente exposto, que a discussão da imbricação das relações sociais atrelada a estes dois conceitos envolve o risco de toma-los a partir do sentido moral, acerca de quem é mais ou menos explorado a depender do teor (força, tempo, salubridade) do trabalho que desenvolve. Vale ressaltar que, numa perspectiva marxista, a exploração designa uma relação material de apropriação da mais-valia, que não está necessariamente vinculada ao esforço físico dispendido na realização do trabalho. Este fator – o dispêndio de esforço físico, tal qual o modo como o trabalho é apropriado – se vincula mais diretamente às relações sociais de raça e de sexo, que, mesmo imbricadas e com dinâmicas análogas, possuem características próprias. Assim, a relação entre exploração e opressão se torna um instrumento útil à compreensão de como o modo de produção capitalista se apropria dos mitos da natureza (GUILLAUMIN, 2014) desdobrando-os em divisões sexual e racial do trabalho e vinculando-se ao que Barbosa (2013) denomina *distinção corpórea de direitos*.

Ao longo desta pesquisa, busquei identificar a minha posição na classe trabalhadora. Deparei-me com mudanças significativas no que se refere à minha ascensão no *capital*

cultural, vinculada necessariamente ao *capital escolar* – movida pelo acesso a uma escola pública de qualidade, o Instituto Federal da Bahia –, à mudança no perfil de consumo ao me deslocar de Camaçari, uma cidade média situada na Região Metropolitana de Salvador, onde vivia num bairro comercial não caracterizado como periférico, para um bairro *periferizado* de Salvador. O deslocamento alterou as dinâmicas na minha vida em relação: ao acesso à renda, já que me distancio fisicamente da família, precisando garantir a minha sobrevivência na capital, trabalhando como professora em um pré-vestibular na cidade natal; ao vínculo com códigos culturais e educacionais antes inviáveis, que foram se tornando possíveis devido à minha permanência na Universidade; à proximidade com espaços de fomento às atividades culturais da cidade, visto que o bairro *periferizado* onde resido está localizado junto aos bairros de maior investimento cultural e turístico da cidade, possibilitando o acesso gratuito ou de baixo custo a museus, teatros, casas de shows, cinemas.

Estes elementos que antes me pareciam muito relativizáveis, tornam-se explícitos em dois momentos: na relação com a minha família, moradoras/es de Camaçari e sem acesso ao ensino universitário; e na relação com as pessoas que conheci na Universidade ou em espaços vinculados a ela, onde grande parte das pessoas emergem de posições de classe superiores à que ocupo. A construção deste olhar, contudo, requer um cuidado e uma minúcia na caracterização, dado que as linhas entre as distinções de classe, de raça e de sexo são muito tênues. A dificuldade que tenho em me identificar nestas posições de classe, sobretudo pelas transições na qual me insiro atualmente, tornando-me bolsista na Pós-Graduação, permanecendo na periferia, me confrontando cotidianamente com posições tão distintas – algo que pode ser refletido através da *Outsider Within* de Hill Collins (2016) – tem consequente rebatimento na pesquisa.

O *habitus*, nesse ínterim, apareceu como uma possibilidade de operacionalizar o olhar para a classe trabalhadora, uma vez que é ela que consigo acessar por meio desta pesquisa. Na Pituba e em Pernambués, me deparei com fragmentos de uma mesma classe social que, por meio das estratégias capitalistas, tendem a ser estratificados e organizados como se as suas oposições internas fossem o antagonismo fundante da relação social de classe. O que hoje é generalizado como “classe média”, comumente se refere a uma fração da classe trabalhadora que, mesmo não detendo os meios de produção, vivem numa situação de conforto vinculado a uma possível estabilidade financeira, à garantia de moradia, saúde,

educação e alimentação, por mais que, nos últimos anos, tenham sido diretamente atingidas pelas medidas conservadoras adotadas pelos governos.

Dias (2021, 2016), através dos parâmetros ocupação (natureza e posição na ocupação), renda (rendimento domiciliar *per capita* em Salários Mínimos) e grau de escolaridade, identifica em sua tese três “classes sociais”: classes populares, classes médias e classes médias (superiores). Considero que, embora a sua construção acerca das classes sociais se fundamente, sobretudo, na perspectiva marxista e bourdiesiana, com critérios e teorizações admiráveis, me auxiliando, ademais, na articulação entre estas correntes teóricas, a identificação destes grupos se vinculariam – na perspectiva que desenvolvo nesta pesquisa – com grupos que ocupam posições de classes específicas, não sendo, elas mesmas, uma classe social como proposto por Mattos (2019).

Esta ressalva se tornou necessária porque, analisando as “classes sociais” propostas por Dias (2021, 2016), identifico entre as/os moradoras/es entrevistadas/os nesta pesquisa características que se aproximam, me levando a mencioná-las/os como pertencentes a posições de classes superiores ou inferiores comparadas/os com pessoas de quem se distinguem em seus relatos. As posições de classe inferiores, médias e superiores também são distintas quando comparadas entre os bairros, o que torna inexequível para esta pesquisa o aprofundamento desta construção teórica (como proposto por Dias (2021)) a partir dos parâmetros de cada bairro. Não busco, com isto, me opor à proposta teórico-metodológica de Dias (2021, 2016), mas ressaltar os limites da sua adequação a esta pesquisa. O caminho aqui escolhido se volta para a compreensão de como estas posições se explicitam no *habitus*, observado a partir do cotidiano e dos usos e apropriações das praças; e, sobretudo, sobre como estas posições de classe reconfiguram a imbricação entre as relações sociais de sexo, de raça e de classe.

2.2.3 Outros conceitos delineados

Feitas estas explanações envoltas no conceito de classe social, vale ainda apresentar alguns elementos a serem melhor aprofundados ao longo da pesquisa. Neste trabalho, opto por falar de relações sociais de sexo, como se pode observar, ao invés de adotar o “gênero”. Isto por acreditar que o uso de gênero muitas vezes oculta o conteúdo desigual que se dá

nestas relações, tornando mais palatável o debate, como afirma Saffioti (2011). Muitas abordagens a respeito destas escolhas já foram feitas até aqui, mas concordo com Mirla Cisne (2014), quando ela afirma que o conceito de gênero oculta o sujeito político mulher, o substituindo ou diluindo. Ademais, o conceito por vezes é utilizado isolado das relações estruturais, como classe social e raça. A autora aponta ainda para o fato de que, embora o conceito de gênero tenha sido importante para a desnaturalização dos papéis sociais de mulheres e homens, demonstrando-os como construções sociais, por outro lado contribuiu para “a biologização do conceito de sexo, o que leva ao risco de deixar de fora a análise social e histórica dos corpos sexuados” (CISNE, 2014, p. 139). Portanto, utilizarei aqui o ‘sexo’, uma vez que este foi substituído por ‘gênero’, teoricamente, por apresentar uma visão estritamente biológica. Contudo, o termo aparecerá sempre que a redação for referente à citação direta ou indireta de alguma autora.

Para a análise da relação privado-público na interpretação dos diferentes usos e apropriações do espaço público, será necessário compreender a forma como as mulheres são apropriadas dentro do sistema patriarcal. Para tal, nos apoiaremos nas reflexões de Colette Guillaumin (2014), que indica que as mulheres são consideradas um bem comum, sendo a *apropriação* a natureza específica de sua opressão, que ocorre de duas formas: material e ideologicamente. A primeira, pela relação de poder, e a segunda, através da ideia de natureza, que afirma que as mulheres são mais naturais que os homens, como brevemente exposto na seção anterior. A apropriação concreta se expressa das seguintes formas: a) a apropriação do tempo, já que o trabalho das mulheres está à disposição sem contrapartida contratual; b) a apropriação dos produtos do corpo, já que os homens se apropriam tanto do corpo em si, quanto do que ele produz: filhos, leite, cabelos etc.; c) a obrigação sexual, visto que o que se considera essencial da relação entre um homem e uma mulher é o uso físico, que se expressa sob sua forma mais reduzida: o uso sexual e; d) o encargo físico dos membros do grupo, uma vez que a apropriada é encarregada de cuidar do corpo do homem em questão e dos corpos que a ele pertencem ou dependem (filhos, enfermos, pessoas com deficiência).

Ao longo da história foi construída tanto uma imagem do que é ser homem ou mulher na sociedade, quanto uma hierarquia entre eles, e ambas estão presentes nas diversas esferas sociais, tal qual o racismo e a desigualdade, além de serem reforçados e reificados a todo momento, ainda que exista uma pluralidade de formas de resistência a eles. Através das expressões das mulheres e dos homens no espaço público, procuro analisar como se

estruturam essas relações. Carole Pateman (1993) oferece um suporte singular para a compreensão do patriarcado e das dinâmicas entre os espaços públicos e privados ao discutir o contrato sexual, reiterando que

O patriarcado parece não ser, então, relevante para o mundo público. Ao contrário, o direito patriarcal propaga-se por toda a sociedade civil. O contrato de trabalho e o que chamarei de contrato de prostituição, ambos integrantes do mercado capitalista público, sustentam o direito dos homens tão firmemente quanto o contrato matrimonial. As duas esferas da sociedade civil são separáveis e inseparáveis ao mesmo tempo. O domínio do público não pode ser totalmente compreendido sem a esfera privada e, do mesmo modo, o sentido do contrato original é desvirtuado sem as duas metades interdependentes da história. A liberdade civil depende do direito patriarcal (PATEMAN, 1993, p. 18-19).

Desta maneira, levo em consideração o conceito de patriarcado desenvolvido por estas autoras a fim de compreendermos a opressão vivida pelas mulheres em suas respectivas teorizações, tentando construir um diálogo entre os conceitos assumidos e as observações em campo. É importante ressaltar que leva este conceito em consideração não significa utilizar “patriarcado” como sinônimo de “relações sociais de sexo”, haja vista, sobretudo, as suas diferentes origens e o fato deste último ser mais sofisticado e contundente com as propostas desta pesquisa. Contudo, reitero que as produções teóricas que envolvem o conceito de patriarcado, como as de Saffioti (2011) e Carole Pateman (1993), formarão uma grande base para esta pesquisa. Compreendendo suas devidas importâncias e divergências, estes termos aparecerão nesta pesquisa como complementares.

À guisa de concluir esta primeira aproximação com as bases teóricas que irão compor o estudo da imbricação, é fundamental ter atenção aos conceitos de raça e de racismo. De acordo com Octávio Ianni, as relações raciais permanecem, mas “modificam-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, mas reitera-se continuamente, modificadas, mas persistentes” (IANNI, 2004, p.21). Nesse ínterim, a perspectiva de Silvio Almeida (2018) nos auxilia a compreender melhor as relações raciais, pois, para ele, o racismo é sempre estrutural, ou seja, “ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade”, sendo a raça um elemento essencialmente político, que não possui sentido fora do âmbito socioantropológico, não havendo, portanto, “nada na realidade natural que corresponda ao conceito de raça”. Portanto, o racismo pode

ser definido como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para os indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (ALMEIDA, 2018, p.15-25).

É possível afirmar que, mesmo que seja negada a existência dessa opressão, o racismo é um fator estruturante das relações sociais, tanto como ideologia quanto como prática cotidiana, num processo de reprodução contínua e dialética, se apresentando através de estereótipos, segregações, encarceramentos e barreiras que atuam na limitação dos espaços, que, pelas raças subalternizadas, possam ser ocupados. Kabengele Munanga (2004) nos auxilia ao afirmar que:

O racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo ao qual ele pertence (2004, p. 22).

Seguindo a perspectiva do conceito de raça, para Ianni (1966), a raça

é uma categoria social constituída pela integração de um conjunto de avaliações produzidas socialmente, em que as pessoas ou grupos – devido às posições reais ou imaginárias que ocupam no sistema social – se consideram como pertencentes a “raças” diversas. Nesse sentido, a categoria se elabora a partir de certas condições sociais de existência de grupos em interação e dos seus produtos sociais, passando a interferir ativamente nas auto-avaliações recíprocas, permeando as suas relações de aproximação e afastamento (IANNI, 1966, p. 47).

Em estudos mais recentes, ele acrescenta que

a raça, a racialização e o racismo são produzidos na dinâmica das relações sociais, compreendendo suas implicações políticas, econômicas, culturais. É a dialética das relações sociais que promove a metamorfose da etnia em raça. A “raça” não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e processos

de dominação e apropriação. (...) Um segredo da constituição da “raça”, como categoria social, está na acentuação de algum signo, traço. Característica ou marca fenotípica por parte de uns e de outros, na trama das relações sociais. Simultaneamente, na medida em que o indivíduo em causa, podendo ser negro, índio, árabe, judeu, chinês, japonês, hindu, angolano, paraguaio ou porto-riquenho, está em relação com outros, aos poucos é identificado, classificado, hierarquizado, priorizado ou subalternizado. Mesmo porque uns e outros, indivíduos, grupos, famílias e coletividades estão inseridos em processos de cooperação, divisão social do trabalho social, hierarquização, dominação e alienação, e transformação da marca em estigma, o que se manifesta na xenofobia, etnicismo, preconceito, segregação racismo. Aos poucos, o traço, a característica ou a marca fenotípica transfigura-se em estigma. Estigma esse que se insere e se impregna nos comportamentos e subjetividades, formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, como se fosse “natural”, dado, inquestionável, reiterando-se recorrentemente em diferentes níveis das relações sociais, desde a vizinhança aos locais de trabalho, da escola à igreja, do entretenimento ao esporte, das atividades lúdicas às estruturas de poder (IANNI, 2004, p.23).

Embora o conceito de “etnia” muitas vezes seja substituído pelo de “raça” em estudos que envolvem o racismo, utilizo este último por conceber a importância política do termo e, como supracitado, a impossibilidade de torna-los sinônimos. Ainda de acordo com Munanga (2004 *apud* Garcia, 2009, p. 78), a substituição de ‘raça’ por ‘etnia’ “não muda em nada a realidade do racismo, pois não destrói a relação hierarquizada entre culturas diferentes, que é um dos componentes do racismo”, afirmando também que essa troca, por algumas pessoas, expressa a necessidade de serem politicamente corretos. Dito isso, compreendemos o papel que o conceito de raça exerce tanto para os estudos científicos quanto para os movimentos sociais, por ser o definidor de uma opressão que continua se estabelecendo, mesmo com todas as lutas e conquistas alcançadas.

Por outro lado, é válido analisar as dinâmicas das relações raciais entendendo como o racismo é e foi, historicamente, um instrumento de exploração-opressão-apropriação, e como ele se reconfigurou ao longo do tempo, sofisticando-se e ganhando espaço no desenrolar de teorias através de disfarces que levavam a sua invisibilidade, inclusive nos estudos geográficos. É nesse sentido que busco compreender também a divisão do espaço, e Lélia Gonzalez (1980) traz elementos interessantes ao apontar que o “lugar do negro” é constantemente produzido a fim de manter as relações raciais fundamentadas em hierarquias e na opressão (exploração e apropriação) de negras e negros.

Indo além dos “lugares”, busco pensar em que traços de “territórios” se apresentam através dos usos e apropriação e tentar desenvolver uma análise que articule a divisão do trabalho e a divisão do espaço a partir da imbricação das relações sociais, tentando concebê-los em termos práticos e enquanto um par dialético que supere as análises geográficas tradicionais que tornam estanques categorias de análise tão potentes para compreensão do espaço. Entendo que barreiras diversas, visíveis e invisíveis, podem interferir nas práticas socioespaciais das Praças estudadas, e são as suas contradições que busco identificar.

Outras autoras e autores como Frantz Fanon (2008), Abdias do Nascimento (2016), Beatriz Nascimento (2006 [1974]; [1977]), bell hooks⁶⁶ (2019a, 2019b) para citar alguns, aparecerão ao longo da pesquisa compondo o que estou chamando de arranjo teórico-político. Suas contribuições teóricas são fundamentais para compreender as relações sociais de raça, mas também de sexo e de classe, uma vez que produzem estudos que passam por mais de um destes “recortes”. Geógrafas e geógrafos como Denilson Oliveira (2020) e Alex Ratts (2004), ao pensarem a relação entre a questão racial, gênero e espaço geográfico, certamente nos trarão elementos importantes para o encaminhamento da pesquisa. A fim de não prolongar esta aproximação, desenvolverei os seus respectivos conceitos e contribuições ao longo da pesquisa.

Fazendo valer o convite a “mais inventividade” no desenvolvimento de pesquisas que estejam preocupadas com as produções intelectuais de mulheres negras, como proposto por Patrícia Hill Collins (2019), utilizo como fundamentação desta pesquisa textos que extrapolam o âmbito da academia: Ponciá Vicêncio (2017), *Becos da Memória* (2006), *Olhos D’água* (2016), e *Poemas da Recordação* (2017) de Conceição Evaristo; *Quarto de Despejo* (2014), de Carolina Maria de Jesus; *Kindred – Laços de Sangue* (2019), de Octávia Butler; *O Olho Mais Azul* (2019) de Toni Morrison; e *Eu sei porque o pássaro canta na gaiola* de Maya Angelou (2018). Além disso, poemas de Maria Dolores, Louise Queiroz, Lívia Natália compõem essa pesquisa.

Considero que, no contexto brasileiro, a escrita dos jovens negros passa por um apagamento similar ao das mulheres negras, marca do genocídio da população negra, fazendo com que grande parte dessas vozes se direcionem para outras linguagens, como o

⁶⁶ A autora opta por grafar seu nome em letras minúsculas, por isto, assim será mantido ao longo do texto.

rap e a literatura⁶⁷. Assim, as rappers Iza Sabino, Tássia Reis e Tasha & Tracie; os rappers Mano Brown e Djonga; e o cantor/compositor de reggae Edson Gomes me auxiliaram na compreensão de diversos aspectos vinculados à divisão racial do espaço, uma vez que tratam recorrentemente da experiência do corpo negro na cidade, ao longo da sua vida, por frequentes tentativas de silenciamento e invisibilização, tendo na arte um lugar de vazão para a sua intelectualidade.

A concepção de segregação é bastante complexa e muito bem desenvolvida por alguns autores no Brasil. Para compreendê-la melhor, utilizei a literatura de Roberto Lobato Corrêa, que desenvolve o conceito a partir do olhar de diversos autores, explicando a segregação residencial em relação com as classes sociais, além de demonstrar suas formas de espacialização. Para Corrêa (2016), a segregação residencial é um processo no qual as classes sociais e suas frações são o conteúdo essencial, mas não exclusivo das áreas segregadas, estando, então, intrinsecamente vinculada às classes sociais em seus espaços de reprodução e existência. É importante ressaltar que a segregação, neste trabalho, não se resume às residências, mas à segregação socioespacial, como será aprofundado no capítulo 3.

Maria Encarnação Beltrão Sposito afirma que o conceito é multidimensional, e o desenvolve a partir de alguns pontos: primeiro, que “nem todas as formas de diferenciação e desigualdades são, necessariamente, formas de segregação”; segundo, que existem diversas formas de adjetivá-lo; terceiro, que “a segregação é sempre de natureza espacial”; quarto, que ela “é, na essência, um processo”; quinto, que “a segregação se estabelece, sempre, como uma mescla de condicionantes e expressões objetivas e subjetivas”; e, por fim, que “a segregação vincula-se aos sujeitos sociais”. (SPOSITO, 2016, p. 64-67).

Outros e outras geógrafas/os também serão importantes para esta construção, como Ana Fani A. Carlos, pensando o espaço e as suas condições, repensando o urbano. Da mesma maneira, um estudo mais sistemático acerca da produção do sociólogo/filósofo Henri Lefebvre sobre o urbano, a cidade e o cotidiano será necessária. Contudo, esta seção foi

⁶⁷ No Brasil, homens negros possuem menos tempo de estudo do que mulheres negras, o que é condicionado pelo modo como as relações sociais de sexo, raça e classe se produzem neste país. De acordo com o IBGE (2019, p. 9), a Taxa de Conclusão do Ensino Médio é de 81,6% para mulheres brancas; 72% para homens brancos; 67,6% para mulheres negras e; 56,2% para homens negros.

escrita com o objetivo apresentar os horizontes antes de melhor desenvolvê-los nas próximas etapas de execução da pesquisa.

2.3 OS CAMINHOS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para analisar as relações sociais nos espaços coletivos utilizei como método de abordagem o materialismo histórico-dialético, a fim de entender como os fatores estruturais se manifestam no cotidiano da população que transita e ocupa as Praças, além de pensar a imbricação como uma chave metodológica e conceitual para compreensão da realidade. Ambos, materialismo dialético e imbricação, são postos em diálogo a fim de compreender a produção e a reprodução das relações sociais a partir, sobretudo, do modo como as contradições se apresentam, explicitando aspectos específicos a depender de cada contexto. Como já explanado, boa parte do arcabouço teórico-metodológico está fundamentado na abordagem Feminista Negra Materialista, no marxismo e nos aportes da geografia urbana crítica.

O materialismo histórico-dialético me permite olhar para a sociedade em busca das contradições através dos movimentos que as relações sociais possuem em sua própria dinâmica, assumindo que a escrita é um retrato que não captura em si a continuidade das interações na realidade. Uma das premissas no desenrolar desta pesquisa envolveu o fato de que as práticas espaciais podem nos revelar aspectos das relações sociais, a ponto de nos permitir enxergar a produção e a reprodução das mesmas. Isto porque não trato aqui as práticas no sentido estrito às relações interpessoais, mas, sobretudo, como prática que é ao mesmo tempo social e espacial, busco observar a Praça através do que está presente e também do que se ausenta nela, por acreditar que através da presença-ausência podemos atrelar as práticas individuais ao modo como as estruturas sociais se apresentam nos espaços.

No que se refere aos procedimentos metodológicos que tornaram viáveis esta construção, iniciei com o levantamento bibliográfico dos temas estudados, o que, devido à segmentação encontrada na leitura das relações sociais, careceu da criação de alguns arranjos entre correntes teóricas diferentes, com o intuito de revisar conceitos fundamentais, reconstruindo algumas categorias e compreendendo seus limites e potencialidades. A análise de dados também foi um procedimento fundamental, tendo como principais fontes instituições como o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a CONDER (Companhia de Desenvolvimento Urbano

do Estado da Bahia), além de revistas e sites de institutos de reconhecimento nacional, como o Instituto Geledés.

A pesquisa jornalística se tornou outro elemento importante, visto que a maneira como a imagem sobre estes bairros e estas Praças é representada na mídia é um fator que interfere nos seus acessos e também na percepção das/os próprias/os moradoras/es acerca dos espaços, mesmo quando esta não condiz exatamente com a realidade contada pelas/os mesmas/os. Assim, busquei por fatos, eventos, violências, anúncios que estivessem atrelados aos bairros e às Praças, o que me levou a algumas percepções que serão mencionadas nas próximas seções.

A ida a campo, que me colocou em contato com o cotidiano dos bairros, teve como principais procedimentos a técnica de observações simples para a coleta de dados, que, de acordo com a concepção de Gil (1989), nos mantém alheios à comunidade, sendo apenas expectadores dos fenômenos, mas sem descartar a importância de me colocar enquanto pesquisadora que observa ali e, conseqüentemente, também faz uso da Praça. As observações, que seriam feitas a partir de um quadro de horários para cada bairro, atendendo a dias e horários diferentes da semana, sofreu interferências com as medidas de segurança e isolamento social vividos na Pandemia de Covid-19 e foram significativamente alteradas. Se, antes, a observação e a fotografia da Praça tinham um papel central no estudo, com o isolamento social, as entrevistas e conversas com moradoras/es de cada bairro se tornou o elemento que melhor forneceu dados para a compreensão dos movimentos que ali aconteciam.

Antes da Pandemia de Covid-19, porém, algumas idas a campo foram realizadas, partindo de um roteiro elaborado previamente onde havia algumas perguntas como “quem está?”, “como está?”, “com quem está?”, “por quanto tempo está?”, que se baseava nas experiências anteriores com pesquisas desse teor, mas também em minhas experiências com a cidade, e tinham o intuito de capturar os movimentos da realidade, identificando as suas contradições, construindo uma caracterização que se aproxime ao máximo do que ocorre em relação aos perfis de uso e apropriação destes espaços. Estas visitas, embora em um número menor do que o esperado, me trouxeram elementos fundamentais para a continuidade da pesquisa, visto que conheci, circulei e usei os espaços por mim mesma, criando um olhar sobre as Praças e possibilitando o reconhecimento do olhar das/os interlocutoras/es sobre elas. Fiz registros por meio do diário de campo, que permitiu que as anotações fossem

realizadas durante a própria ocorrência dos fenômenos, além do gravador e do bloco de notas do aparelho celular, com o qual gravei algumas observações.

Além das observações, as fotografias foram um recurso importante no desenvolvimento do trabalho, sendo feitas por meio do celular e editadas posteriormente no computador, para melhorar a qualidade e possibilitar a sua utilização. As fotografias, ao se apresentarem como uma forma de representação do espaço, não podem ser tomadas como a realidade, elas são uma captura momentânea de processos que acontecem ao longo do tempo, sendo o visível um resultado da manifestação destes processos (PIDNER, 2019). Elas atuam aqui como uma “forma de cartografia” a partir da horizontalidade que compõe “os mapas materiais e afetivos dos sujeitos” (p.46-47), como propõe Flora Pidner. Para ela:

O olhar horizontal é o ponto de partida da percepção espacial dos sujeitos, por ser esta a que construímos nas nossas práticas espaciais, sendo, portanto, fundamento para outras interpretações espaciais, mesmo para as que propõem olhares verticais. A exploração do olhar vertical para o espaço demanda, assim, um processo de aprendizagem, uma espécie de alfabetização (PIDNER, 2019, p. 52).

As fotografias, no entanto, são utilizadas neste trabalho em conjunto. Cada grupo de fotos compõe um álbum, no qual a sequência, o recorte e a legenda criam um sentido de complementação ao que está sendo exposto textualmente. Ao invés de trata-las como segmentos, como pedaços isolados de uma representação espacial, opto por trabalhar na composição de imagens de modo que as relações aqui investigadas se tornem mais facilmente identificadas. Nomeio estes conjuntos por “Álbuns de Fotos” por compreendê-los como documentos historicamente importantes para a investigação do que acontece no bojo das famílias – a divisão do trabalho, as relações íntimas, os conflitos, o amor – e que comumente são ignoradas como fonte de pesquisa nos nossos trabalhos, por refletirem a vida íntima e pessoal, ainda que estas sejam permeadas pelas contradições sociais.

Construir Álbuns de Fotos das Praças é uma maneira de expor, neste mesmo sentido, recortes que, embora vistos e reconhecidos, são diversas vezes ignorados pela tradicional maneira de produzir os trabalhos científicos. Trabalhar com recortes aproximados, distanciados e comparados através das imagens se torna uma maneira de construir uma interpretação mais aprofundada sobre o tema, ao passo que denuncio a invisibilização de

presenças que produzem o espaço urbano, não raro tratadas como especificidades irrelevantes. Assim, trabalharei com o total de quarenta fotografias originais capturadas nas duas Praças, recortadas e montadas de acordo com as temáticas dos capítulos, podendo se repetir de maneiras diversas, com indicações de legenda que mudam de acordo com a intencionalidade. Esta escolha por representar a mesma imagem repetida e diferentemente legendada se deu por perceber que uma mesma foto tinha o sentido alterado à medida que moradoras/es me contavam a sua percepção acerca das Praças e de outros espaços do bairro. Assim, com o olhar cada vez mais aprofundado, resolvi demonstra-lo em seu processo, que se desloca junto ao desenvolvimento dos capítulos e, em alguma medida, os costura.

Essas fotografias, que foram feitas a partir do olhar de quem chega a campo com algum repertório teórico acerca do tema e com memórias de experiências vinculadas àqueles espaços, são realizadas então a partir do ponto de vista de quem olha para o espaço numa perspectiva crítica, havendo uma intencionalidade. Isso reitera o que Flora Pidner afirma quando diz que “cada representação é fruto de recortes definidos intencionalmente de acordo com objetivos e possui uma propriedade comunicacional” (PIDNER, 2019, p. 48). Contudo, as entrevistas dão aos recortes imagéticos e à composição dos álbuns de fotos um sentido mais sólido, uma vez que na repetição elas geram um sentido que nos permite tornar a fotografia, de fato, uma “forma de cartografar”. É, então, através da interpretação coletiva dessas imagens que os álbuns de fotos são montados, e essa interpretação se endossa nas entrevistas realizadas.

Loic Wacquant (2011), no curso da sua pesquisa do *habitus* como “assunto e ferramenta”, realizada depois de um longo período vivendo numa academia de boxe a fim de compreender a maneira como ele – o *habitus* – é transmitido, afirma que o uso das fotografias tem como papel “prover uma abrangência sintética da relação dinâmica entre os fatores e as formas descritas na análise, para dar ao leitor a chance de enxergar com seus próprios olhos o batimento do pulso pugilístico”. A organização dos Álbuns de Fotos, que assume também uma relação com a memória afetiva – dado que a quantidade, a facilidade e a velocidade na qual as imagens tem sido produzidas tem nos levado a torna-las cada vez mais rapidamente obsoletas, diferente do valor que era dado a uma foto quando precisávamos revela-las para acessar o resultado⁶⁸ – tem como intuito aproximar a leitora e

⁶⁸ Isto me faz remeter à Henri Lefebvre quando afirma que “A totalidade do mundo moderno contém uma contradição cada vez mais manifestada entre: a) a abundância das representações, sua utilização ultrajante; b) a exaustão das representações, seu desgaste, o esforço para renova-las e, por outro lado, o esforço por aboli-

o leitor das Praças em questão, para que enxerguem e sintam com os seus próprios corpos os elementos que escolhi analisar, mas possam também localizar ou compreender aqueles que, ou por preterimento ou pelos limites *habitus*, não discorri.

Com as alterações metodológicas necessárias, realizei vinte e oito entrevistas, divididas igualmente entre interlocutoras/es dos dois bairros. Entre as pessoas de Pernambués, entrevistei sete mulheres, sendo seis negras e uma branca, e sete homens, cinco negros e dois brancos. Da Pituba, foram entrevistadas nove mulheres, sendo duas negras e sete brancas, e cinco homens, um negro e quatro brancos. O contato com estas pessoas foi mediado por uma rede de amigas/os e colegas moradoras/es de Salvador e de Camaçari-BA, que, sabendo das dificuldades na realização de atividades em direto contato com o público no atual contexto, se dispuseram a procurar, junto comigo, interlocutoras/es disponíveis. Não conhecer intimamente muitas pessoas que vivessem nestes bairros não foi visto, inicialmente, como um obstáculo para a realização da pesquisa, uma vez que as aproximações seriam feitas em campo nas Praças, aproveitando aqueles espaços e escolhendo pessoas para entrevistar de acordo com requisitos que eu mesma costuraria, e me dando possibilidades de caracterizar os usos e apropriações feitos por estas pessoas através também do meu olhar para as suas práticas espaciais.

No entanto, admitindo que o contato por meio de ferramentas digitais suprime algumas leituras acerca de quem fala – limitando as interpretações acerca da pessoa com quem me comunico – é importante reconhecer que possivelmente pude acessar uma variedade maior de moradoras/es que vivem em localidades bastante distintas e que talvez muitas delas não seriam encontradas na Praça, acrescentando à minha análise elementos acerca da ausência, visto que entrevistei também aquelas que afirmaram que não usam a Praça atualmente ou de nunca haver a utilizado. Estas duas buscas – através do campo e da digitalidade – me parecem uma maneira de tornar complementar a análise de presenças e ausências num contexto diferente do atual.

Após receber o contato de alguém previamente informado sobre a pesquisa e demonstrando disponibilidade, eu acessava estas pessoas através do *Whatsapp* ou *Instagram* (menos frequente), me apresentava e solicitava a confirmação de disponibilidade. Em seguida, marcávamos um dia e um horário confortáveis para a pessoa, a ser confirmado na

las, seja, mais de perto (natureza, intuição, etc.), seja por mais longe (metafísica, misticismo, etc.) (LEFEBVRE, 2006, p. 26. Tradução minha).

véspera, e minutos antes enviava o *link* para a sala de reunião no *Google Meet*. Em geral, elas se conectavam através do celular, baixando o aplicativo quando necessário, e mantínhamos as câmeras ligadas, a não ser que ocorresse alguma interferência na internet ou que, como em poucos casos, fosse mais confortável ficar de câmera desligada. As entrevistas tiveram tempo bastante variado, a mais curta durou 15 minutos, e a mais longa, 2 horas e 26 minutos, resultando em uma média de 22 horas gravadas. No caso das entrevistas mais longas, dialogávamos sobre o tempo durante a conversa, e era do interesse dos entrevistados continuar falando sobre as temáticas que surgiram. Curiosamente ou não, todas as entrevistas que ultrapassaram 70 minutos foram realizadas com homens. Todas as entrevistas foram realizadas entre 09 de dezembro de 2020 e 10 de fevereiro de 2021.

Elas foram gravadas pelo celular, e, logo que possível, transcritas. Algumas delas, por tocarem em temas mais sensíveis a mim, levaram mais tempo para serem retomadas/analizadas, tornando o processo mais lento que o habitual. Ao final, toda a transcrição resultou em um total de 325 páginas. Elas foram feitas respeitando a linguagem das/os entrevistadas/os, mantendo-as exatamente como na oralidade. Isto porque, além de considerar que a maneira como nos expressamos linguisticamente é produto das condições materiais e do seu acúmulo no tempo, há o interesse em manter o que Lélia Gonzalez (1984) denomina por *pretugues*, que questiona a oficialização da língua portuguesa brasileira, colocando à margem as heranças de diversas línguas africanas que compõem, consciente e inconscientemente, a nossa língua materna.

As perguntas envolviam a autodeclaração por raça, sexo e a orientação sexual; a idade; o número de cômodos da casa em que morava; a distância entre sua casa e a Praça; a caracterização da Praça; e aspectos sobre o cotidiano das/os moradoras/es no bairro. A situação sociológica é pensada a partir das apresentações feitas por Jules Falquet (2020), entendendo-a a partir da imbricação das relações sociais de raça, de sexo e de classe. Seria, em termos gerais, a situação sociológica dentro da imbricação das relações sociais, resumida aos dois primeiros termos a fim de otimizar o espaço do quadro. A princípio, estas características estavam separadas como “sexo”, “raça” e “sexualidade”, no entanto, se busco discutir os cotidianos a partir da imbricação, separa-los no quadro me pareceu uma armadilha positivista.

Por estado civil, considero como resposta não apenas a oficialização das relações no cartório, mas o modo como as pessoas vivem, se dividem a vida com companheiras/os

afetivo-sexuais e em que condições. A distância entre a casa e a Praça foi medida por cada pessoa entrevistada a partir da sua própria noção de tempo, o que é relevante ao considerar que o meio de locomoção, assim como as dificuldades/facilidades vinculadas ao modo como a mobilidade se estabelece não pode ser medida exclusivamente através da quilometragem. Esta opção se deu por considerar a possibilidade das pessoas se deslocarem com diferentes meios de transporte, mas também porque uma escada, uma ladeira ou um espaço “perigoso” pode alterar ou dificultar um caminho, tornando o tempo uma medida de distância mais comparativa nestes casos. Os quadros a seguir (Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os de Pernambuco e Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os da Pituba) concentram informações gerais das pessoas entrevistadas, a fim de criar uma primeira aproximação com as/os moradoras/es de cada bairro.

Quadro 01: Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os de Pernambuco

Nº	Nome	Situação Sociológica	Idade	Profissão/Ocupação	Religião	Estado Civil	Filhas (nº)	Nº de pessoas na casa	Dist. Casa – Praça
1	Claudinho	Homem Branco Heterossexual	27	Graduação em Geografia/ Bolsista AT	Nenhuma	S	0	2	20 min a pé.
2	Akim	Homem Negro Homossexual	22	Graduando Design Interiores / <i>call center</i>	Nenhuma	S	0	5	15min a pé.
3	Nigel	Homem Negro Homossexual	32	Graduação em História / Bolsista de Pesquisa Documental	Nenhuma	C	0	2	20 min a pé.
4	Dora	Mulher Negra Bissexual	26	Graduanda em Produção Cultural / Técnica de Iluminação	Nenhuma	S	0	2	3 min a pé.
5	Frieda	Mulher Negra Heterossexual	34	Graduação em Jornalismo / Técnica de Mapeamento (IBGE)	Nenhuma	S	0	3	20 min a pé.
6	Célia	Mulher Negra Pansexual	27	Mestranda em Geografia / Bolsista	Nenhuma	S	0	3	20 min a pé.
7	Nete	Mulher Negra Heterossexual	36	Ensino Médio Completo / Caixa de Supermercado	Candomblé	C	2	4	10- 15 min a pé.

8	Luiz	Homem Branco Heterossexual	27	Cursando B.I. Humanidades / Técnico de Mapeamento IBGE	Quase Espírita	S	0	3	10 min correndo
9	Alfírio	Homem Negro Heterossexual	53	Graduação em Filosofia / Professor de História (Município)	Candomblé	C	Muitos	3	-
10	Inês	Mulher Branca Bissexual	23	Graduanda em Enfermagem / -	Espírita	S	0	2	Basta atravessar a rua
11	Bondade	Homem Negro Homossexual	51	Mestre em História / Professor de História (Estado)	Candomblé	S	0	2	-
12	Bailey	Homem Negro Homossexual	26	Graduando em Química / Auxiliar de Classe (Municipal)	Candomblé	C	0	2	10-15 min a pé.
13	Vivian	Mulher Negra Heterossexual	43	Técnica em Saúde Bucal / Auxiliar de Saúde Bucal	Nenhuma	S	1	3	15-20min
14	Rita	Mulher Negra Heterossexual	65	Ensino Fundamental Incompleto / Empregada doméstica	Candomblé	C	3	5	15-20 min

Quadro 02: Apresentação Geral das/os Entrevistadas/os da Pituba

Nº	Nome	Situação sociológica	Idade	Formação/ Ocupação	Religião	Estado Civil ⁶⁹ (S ou C)	Filhas (nº)	Nº de pessoas casa	Dist. Casa-Praça
1	Marília	Mulher Branca Bissexual	30	Graduanda em Ciências Sociais/ Faz "bicos"	Simpatiza com o candomblé	S	0	3	3 min. (a pé)
2	Nestor	Homem Branco Heterossexual	33	Doutorando em Geografia/ Pesquisador	Agnóstico	S	0	4	10-15 min. (a pé)
3	Tom	Homem Branco Heterossexual	25	Graduado em Direito/ Advogado	Nenhuma	S	0	1	5-7 min. (carro)

⁶⁹ S (Solteiro/a) ou C (Casado/a)

4	Pedro Cândido	Homem Negro Heterossexual	31	Especialista em Nutrição/ Nutricionista	Nenhuma	S	0	1	3 min. (carro)
5	Rosemary	Mulher Branca Heterossexual	23	Graduação em Direito/ Estagiaria na área	Espírita	S	0	2	10 min. (carro)
6	Dana ⁷⁰	Mulher Negra Heterossexual	40	Ensino Médio Completo/ Babá	Não informado	C	0	5	30 min. (carro)
7	Kevin	Homem Branco Heterossexual	38	Doutor em Sociologia/ Professor de Sociologia (Federal)	Ateu	C	1	3	5-10 min. (carro)
8	Margaret	Mulher Branca Heterossexual	Quase 40	Graduada em Fisioterapia/ Fisioterapeuta	Católica	C	1	3	5 min. (carro)
9	Kunz	Homem Branco Gay	31	Graduado em Psicologia/ Psicólogo	Nenhuma	S	0	2	15 min. (a pé)
10	Alice	Mulher Negra Heterossexual	28	Graduanda em Fisioterapia / Bolsista IC + Terapias integrativas (informal)	Espiritualista	S	0	2	7 min. (a pé)
11	Carol	Mulher Branca Heterossexual	24	Graduanda em Arquitetura/ Assistente na área	Candomblé	S	0	3	5 min. (a pé)
12	Eduarda	Mulher Branca Lésbica	26	Graduanda em Análise de Qualidade / Analista de Qualidade	Frequentou a igreja católica, mas não se considera	S	0	4	15min (a pé)
13	Clarice	Mulher Branca Heterossexual	29	Graduação em Geologia / Geóloga	Afinidade com catolicismo e espiritismo	C	0	2	5 min. (carro)
14	May	Mulher Branca Heterossexual	31	Graduada em Direito / Advogada		S	0	3	5 min. (carro)

A partir deste primeiro quadro, é possível perceber que as idades das pessoas entrevistadas variam entre 22 e 65 anos em Pernambuco, com uma maior concentração na faixa dos 20 anos. Na Pituba, a variação se dá entre 23 e 40 anos, com uma concentração maior na faixa dos 30 anos. Estes dados assumiriam uma relevância mais significativa no

⁷⁰ Dana não mora na Pituba, trabalha como babá residente no bairro de segunda a sábado.

que se refere aos usos e apropriações das Praças caso as entrevistas ocorressem *in loco*, porque daria indícios sobre o público que as frequenta. Tendo ocorrido virtualmente, estas faixas etárias podem estar mais vinculadas ao públicos que consigo acessar a partir da minha limitada rede de amigos – que possui idades próximas à minha – podendo estar relacionada, ainda, à disponibilidade para uma conversa virtual. Uma das pessoas que entrevistei tentou convencer a sua avó a participar de uma entrevista comigo, mas não teve sucesso, devido à sua indisposição para o formato digital.

Outro elemento que se evidencia neste primeiro olhar é que há uma variedade na maneira como as/os entrevistadas/os autodeclaram a sua sexualidade – algo que não pude acessar, por exemplo, durante a minha pesquisa de Conclusão de Curso (na graduação). Ainda que nos dois bairros a maioria das interlocuções ocorram com pessoas heterossexuais (sete em Pernambués e onze na Pituba), foi possível conversar com bissexuais, pansexuais, gays e lésbicas. Isto certamente ampliou a pluralidade das narrativas na pesquisa, uma vez que constroem o seu olhar para os espaços coletivo em posições que não necessariamente condizem com as normas. Vale ressaltar, contudo, que a perspectiva que adoto sobre a heterossexualidade não se restringe a uma prática sexual.

Entre as pessoas entrevistadas, não houve ninguém que se autodeclarasse transgênero, transexual, travesti, queer, assexual, intersex ou não-binária, por este motivo, a identidade de gênero não apareceu como um dos elementos da tabela. Não ocorreu, também, nenhum/a entrevistado/a que se autodeclarasse indígena. Considero que a presença de pessoas que partem destas situações sociológicas poderia tornar ainda ampla a discussão sobre as relações sociais de sexo e de raça, e que, possivelmente, as suas respectivas ausências podem estar vinculadas, também, à dificuldade de acessá-las através da minha rede de contatos. Porém, não poderia afirmar com certeza que a minha presença nas Praças para observações de campo resolveria este acesso, dado que há uma série de “barreiras invisíveis” que limitam a permanência destas pessoas em espaços de uso coletivo, como discutirei no último capítulo.

É possível notar a partir deste quadro que entre as/os entrevistadas/os da Pituba, apenas uma pessoa não acessou a universidade – e ela não é moradora, embora passe a maior parte da semana no bairro exercendo a sua profissão. No mesmo bairro, apenas duas pessoas entrevistadas têm filhos. Em Pernambués, apenas três pessoas não acessaram a universidade, e quatro pessoas tem filhos. Com relação às religiões, também houve uma variedade

significativa nos dois bairros: ateus, agnósticos, católicos, espíritas e candomblecistas. Nenhuma pessoa, contudo, se definiu como evangélica. Outros elementos referentes ao Quadro 01 serão retomados ao longo dos capítulos seguintes.

No que se refere ao desenvolvimento das metodologias, reitero ainda que as minhas referências estão de acordo com a proposta de Patrícia Hill Collins (2019a, p. 140) ao propor uma epistemologia feminista negra, como apontado na seção 2.1.1. Para a autora, as produções de mulheres negras, por serem tradicionalmente suprimidas no interior das instituições sociais, levaram “as mulheres afro-americanas a usar a música, a literatura, as conversas e os comportamentos do cotidiano como espaços importantes na construção de uma consciência feminista negra”. É a partir desta prerrogativa que compreendo que a minha produção também se fundamenta na produção literária e artística de mulheres negras, mas também de homens negros. Assim, as músicas, os poemas, as artes visuais, as performances, o teatro tornaram-se fontes de pesquisa e compõem igualmente a construção das minhas narrativas, tendo em vista que se fazem presentes na minha vida e integram o arsenal de fontes que me possibilitam compreender o mundo.

Neste mesmo contexto, associo esta perspectiva ao lugar da *Outsider Within*, teorizado por Collins (2016, 2019), ao reconhecer que este lugar estratégico é também o que me permite amarrar linguagens tão variadas na busca pela compreensão da imbricação das relações sociais. É estando nesta posição que consigo, a um só tempo, acessar as narrativas das mulheres negras da minha família referenciadas através das músicas e obras de arte de outras pessoas negras, e encontrar, na universidade, meios científicos e recursos metodológicos para transformá-los numa escrita acadêmica que possa ser lida e compreendida dentro e fora deste ambiente. Esse lugar de dentro-fora, que nos coloca à margem, nos permite transformar esta mesma margem num lugar de quebra, no sentido de estilhaçamento proposto por Mombaça (2021)⁷¹.

⁷¹ A quebra, para Mombaça (2021, p. 24), não pode ser definida senão pelo momento de estilhaçamento. Para isso, ela utiliza como figura um espelho sendo quebrado, que não terá em seus fragmentos nenhuma ordenação. A quebra, contudo, não é o pedaço, o fragmento, o estilhaço. Ela é o momento em que se estilhaça, “o movimento abrupto, errático e desordenado do estilhaçamento”. Para ela, “a quebra não se define porque não cabe em si mesma”.

3. DIVISÕES DO TRABALHO, DIVISÕES DO ESPAÇO: MOLDANDO OS OLHARES SOBRE AS PRAÇAS PÚBLICAS

O poema “Bandeira”, de onde surge o título deste trabalho, foi publicado em 1991, no *Jornal do Movimento Negro Unificado*, sendo escrito por Lande Onawale (assinado, naquele momento, por Orí), militante poeta soteropolitano do Engenho Velho de Brotas, como se apresenta. Essa década foi marcada pela ampliação da divulgação de trabalhos devido aos avanços dos adventos tecnológicos, mas não só por isso se tornou uma bandeira, como o próprio título sugere, para diversas discussões do movimento negro ampliado⁷². Atualmente a frase “beije sua preta em praça pública” continua atravessando as nossas conversas e ambições, expressando a expectativa do autor que afirma, quase trinta anos depois, que o poema simboliza muito do seu desejo para o novo livro (onde o poema foi republicado), que envolve “comunicar a amplitude e complexidade de nossos sentimentos, de modo a nos alertar, acalentar, fortalecer, e permitir à lança do verso atravessar gerações” (ONAWALE, 2019, p. 121).

O que me interessa, no entanto, é a atualidade e a permanência do poema-manifesto, visto que um dos eixos que atravessa as nossas gerações é a necessidade de reagirmos à violência racial, junto ao reconhecimento de que um beijo em praça pública pode ser demonstrativo de tal reação. Isto considerando que a presença de pessoas negras em praças públicas é comumente interpelada por ser vista como uma ameaça ou um problema espacial (OLIVEIRA, 2020), sendo historicamente controlada pelos “agentes da segurança”, tornando-se, para estes grupos, um palco de torturas durante muitos anos⁷³. Estes aspectos entram em diálogo com as questões que me acompanham neste trabalho, à medida que é através das práticas espaciais expressas nas praças que busco investigar a imbricação das relações sociais condicionadas pelo espaço. Assim, vale deixar explícitos dois pontos que, inicialmente, preenchem as entrelinhas do poema: para que o beijo ocorra em praça pública,

⁷² Movimento negro ampliado: dentro e fora do MNU – é possível falar de Movimentos Negros, como aponta Gonzalez (1985).

⁷³ Espaços como o Pelourinho em Salvador, que ganham outras funções e outros significados, mas permanecem como marca simbólica da violência racial, sobretudo aos que concebem o seu significado histórico. A rapper Tássia Reis, ao escrever um grito conta o silenciamento das mulheres negras, canta: “Ouça meu grito/ Invadindo os teus ouvidos/ Tomando a sua casa e tocando lá no seu radin/ Se o que eu digo lhe fizer algum sentido/É porque o sangue de rainha ginga e ainda corre em mim/Simples assim, os meios irão justificar os fins/E as manas e minas que colam comigo também tão afim/Vim dessa voz ouvida e não mais oprimida/Equalizada por todos cafundós e confins/ Eu fui até o Pelourin pra entender/ O que já nasci sabendo mas preciso comprovar pra crer”. (OUÇA-ME, Álbum Outra Esfera, 2016)

é necessário antes estar nela, ou seja, ocupar estes espaços; e para beijar alguém é necessário que este alguém compartilhe do mesmo espaço, sendo aqui grafado em feminino, marcando a presença de mulheres para a reação à violência racial, que neste país é direcionada às pessoas negras.

Interessa-me ainda revisitar a potência deste poema-manifesto tanto na sua capacidade de capturar uma relação entre presença e ausência, quanto no olhar para o beijo como um gesto que produz reações diferentes a depender dos corpos que se beijam. A demonstração de afetos nas Praças estudadas, quando mencionada, é através da representação do que as/os interlocutoras/es chamavam de “família tradicional brasileira” (exceto em um caso, que foi interdito pela violência), a família heterossexual branca, reunida na Praça da Pituba, mas nunca mencionada em Pernambués, onde o sentido e a configuração da família, não raro, se distingue da tradicional. Para a população negra, o beijo em praça pública representa mais do que um gesto afetivo, ele simboliza uma presença desvinculada das funções de servir às prerrogativas das divisões do trabalho, uma vez que ele (o beijo) só pode acontecer ou no tempo livre, ou no roubo do tempo de serviço. Nos dois casos, são desconformes à ordem imposta às pessoas negras.

De acordo com hooks (2010), as nossas “dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata”, e as opressões e explorações a que fomos submetidas/os “distorcem e impedem a nossa capacidade de amar”. Neste caso, de amarmos a nós mesmas, negras e negros, visto que “numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade”. Devido às violências cotidianas a que as/os nossas/os ancestrais eram expostas/os, tanto através da violência física sobre os seus próprios corpos, quanto assistindo suas/seus companheiras/os, filhas/os, mães, pais, sendo agredidas/os, violadas/os sexualmente, assassinadas/os, vendidas/os, “a sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções” (HOOKS, 2010).

“A escravidão criou no povo negro uma noção de intimidade ligada ao sentido prático de sua realidade. Um escravo (sic) que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver” (HOOKS, 2010). A negação da expressão dos nossos sentimentos é algo que se aprende desde muito cedo: não chorar, não reclamar da punição/castigo, não demonstrar sofrimento mesmo quando violentadas fisicamente. Estas

são maneiras ensinadas à criança para evitar a continuidade da punição, o que vem acompanhado de frases do tipo “vou te dar mais uma razão para chorar”, como aponta bell hooks, mas que na minha infância e de muitas outras crianças baianas da minha geração se exprimia na significativa frase “engula o choro”. bell hooks afirma que esta ideia vem sendo passada de geração para geração, na crença de que se deixar render pelas emoções significa comprometer a nossa sobrevivência, acreditando que “o amor diminui nossa capacidade de desenvolver uma personalidade sólida” (HOOKS, 2010).

As necessidades de suprimir os sentimentos continua sendo a realidade de muitas pessoas que, ou vivem em situações extremas de violência – como as pessoas encarceradas, majoritariamente negras no Brasil e nos Estados Unidos –, ou têm conhecimento da mentira que nos foi contada quando prometeram liberdade. Tássia Reis (2016) explicita em sua música a maneira como o racismo continua nos violentando objetiva e subjetivamente:

Quer saber? / O que me incomoda, sincero / É ver que pra nós a chance nunca sai do zero / Que se eu me destacar, é pura sorte, Jão / Se eu fugir da pobreza, não escapo da depressão, não / Num quadro triste e realista / Na sociedade machista / As oportunidades são racistas / São dois pontos a menos pra mim / É difícil jogar / Quando as regras servem pra decretar o meu fim // Arrastam minha cara no asfalto / Abusam, humilham / Tiram a gente de louco / Me matam todo dia mais um pouco / A cada Cláudia morta, a cada Alan morto / Se não bastasse essa injustiça e toda dor / Transformam adolescentes / Em um filho da puta de um malfeitor / É complicado essa anedota, não acha? / Mas hoje ouvirão verdades vindas dessa racha (Afrontamento, Álbum: Outra Esfera, 2016).

Se compreendermos que, com o fim da institucionalização da escravidão, continuam se perpetuando grande parte das violências a que somos submetidas, demonstrar afetos publicamente por outra pessoa negra significa uma ruptura subjetiva com a inferioridade que nos foi imposta e, conseqüentemente, introjetada.

Constantemente nos era (e ainda é!) colocada a importância de “embranquecer” através dos relacionamentos inter-raciais – algo elaborado institucionalmente, visto que esperavam dizimar a população negra no Brasil até 2012, como consta nos documentos oficiais – sendo essa a única possibilidade de melhorar de vida. A relação entre “melhorar de vida” e estar numa relação inter-racial, para as pessoas negras se configura por pelo menos duas vias: a primeira, em que, ao ascender, tem-se na relação inter-racial uma confirmação

pública da vida melhor, tema discutido por diversas feministas negras, inclusive por Sueli Carneiro (1995)⁷⁴ – quando expõe e denuncia a postura de Joel Rufino ao comparar uma mulher branca a um Monza e as mulheres negras a Fuscas. A segunda, onde mesmo diante das mesmas condições financeiras, se relacionar afetivo-sexualmente com uma pessoa branca aparece como uma conquista em si, independentemente das maneiras como essa relação se sustentaria. Isso aparece em diversas expressões como “limpar a barriga”, “limpar a família” e “limpar o útero”, que confere ao vínculo inter-racial a expectativa com uma mudança na vida.

Observo, no entanto, que junto à prerrogativa racista que se apresenta nos casos antes mencionados, há, nas entrelinhas, a assunção quase congênita da relação heterossexual: a proposta de exterminação da população negra do país pressupõe o vínculo reprodutivo entre homens e mulheres, reduzindo exponencialmente a quantidade de negras/os no país; a objetificação das mulheres feita por Joel Rufino (CARNEIRO, 1995) simboliza o vínculo heterossexual e sexista, quando as mulheres tornam-se uma “coisa de pertença” (EVARISTO, 2017a) tal qual um carro; e o “limpar a barriga”, que remete à gravidez fruto da relação inter-racial, ou seja, à heterossexualidade. Se concordarmos com Falquet (2012, 2021) que a heterossexualidade estrutura todas as relações sociais, inclusive a raça, o embranquecimento pela via reprodutiva seria uma das suas expressões nas relações sociais demonstrando, ademais, a sua imbricação.

Beijar uma mulher preta em praça pública com o intuito de reagir à violência racial significa, entre outras coisas, romper com a introjeção do racismo que interdita o nosso reconhecimento como pessoas, como indivíduos, como sujeitos, não raro, alavancadas pela negação de si mesmas (SOUZA, 1983), demonstrando o amor por sua negritude ao reconhecê-la (HOOKS, 2019a). O beijo em praça pública, neste caso símbolo da união entre pessoas negras, aparece como uma ação que extrapola a relação íntima, ela é também uma ação política. Por outro lado, o imperativo vem acompanhado do pronome possessivo “sua” atrelado ao corpo da mulher negra, podendo representar a *apropriação* do corpo das

⁷⁴ Sueli Carneiro (1995, p. 547): “A desqualificação estética da mulher negra e a suposta valorização estética da mulher branca classificadas respectivamente como Fuscas e Monzas, longe de ser um artifício retórico através do qual, como se esperava, o autor iria desvelar criticamente a perversa lógica machista e racista presente nas relações afetivas interétnicas, e dentro do grupo negro, contrariamente, presta-se somente a ratificar de forma naturalista os preconceitos e estereótipos correntes no imaginário social a respeito das mulheres”.

mulheres, algo inexecuível por outras mulheres, dado que por termos sido transformadas em propriedade individual e coletiva dos homens, não podemos nos apropriar do de outrem.

Seria o “beije sua preta em praça pública” uma expressão da heterossexualidade? (Neste caso, não da prática sexual entre homens e mulheres, mas da heterossexualidade como um regime político obrigatório, nos termos tratados por Ochy Curiel (2007), que legitima a *apropriação* das mulheres). Seria um beijo entre lésbicas pretas em praça pública, onde o “sua” assumiria um sentido exclusivamente “carinhoso”⁷⁵, a face mais radical deste poema?

Estas observações, contudo, não têm a intenção de questionar a importância política do poema, mas de compreendê-lo no contexto social – o de uma sociedade heterossexual racista-sexista-capitalista – e temporal em que é necessário estender uma “Bandeira” para que os nossos afetos sejam vividos em plenitude. Como questionaria Bertolt Brecht, “Que tempos são estes em que é preciso defender o óbvio?”. O beijo escrito por Lande Onawale é um beijo político. É um beijo que parte do íntimo, mas que produz e é produzido socialmente, e também por isto, é contraditório – como o significado do amor criado por ele em *Veridiana*⁷⁶. Desta maneira, volto à minha questão inicial: quem está autorizada a beijar em praça pública? Lésbicas negras ocupam, em companhia, praças públicas? O poema-manifesto teria um significado diferente quando se trata de nós, lésbicas negras, se o caráter da *apropriação* não se aplica às nossas relações, tornando o “sua” um pronome possessivo aparente? O beijo, nos termos de Onawale (2019), seria uma expressão do lugar ou do território?

Os elementos que fundamentam estas questões nos acompanharão por este e pelos próximos capítulos, tornando-se um pano de fundo para a discussão, tendo em vista a contundência do poema na atualidade. Este capítulo foi construído com o propósito de elencar aspectos que precedem o olhar para as Praças, situando os bairros a partir do contexto histórico em que são produzidos. Assim, faço um primeiro percurso até cada Praça, para em seguida perscrutar os seus respectivos significados em cada bairro. A seguir, desenvolvo a seção 3.1) “A cor deixa tudo mais claro”: Origens, fragmentação e articulação do espaço urbano de Salvador, na qual discuto a relação entre as divisões do trabalho e do espaço, mas

⁷⁵ A relação entre o carinho e a posse é questionável, tanto quando a assunção do ciúme como sentimento que torna uma relação verdadeira. A monogamia é uma das expressões do sexismo e da apropriação das mulheres que reproduzimos como se fosse natural. Todavia, é comum nos comunicarmos com “minha preta”, “minha pretinha”, como expressões de carinho entre mulheres e lésbicas negras.

⁷⁶ *Veridiana* é um conto de Lande Onawale publicado no livro *Sete: Diásporas Íntimas*, em 2011.

a fragmento em duas partes para fins meramente explicativos – 3.1.1) Chegando mais perto de Pernambués e 3.1.1) Chegando mais perto da Pituba – onde enfatizarei mais cada um dos bairros, apresentando os dois primeiros Álbuns de Fotos.

3.1 “A COR DEIXA TUDO MAIS CLARO”⁷⁷: ORIGEM, FRAGMENTAÇÃO E ARTICULAÇÃO DO ESPAÇO URBANO DE SALVADOR

Os olhos dos nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.
A bala não erra o alvo, no escuro
um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
veio lavrada desde os negreiros.

(Excerto do poema Certidão de Óbito, Conceição Evaristo em Poemas da Recordação, 2017a)

O espaço urbano é produzido através da materialização das relações sociais, indicando que há, em seu conteúdo – e também em suas formas – um processo de fragmentação e articulação necessário à manutenção do capitalismo-racismo-sexismo, tratados aqui, conforme já exposto, como relações sociais imbricadas. De acordo com Correa (1993, p. 9), o espaço urbano é “fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, um conjunto de símbolos e campo de lutas”, sendo a própria sociedade em uma de suas dimensões. Embora o trabalho do autor seja construído em torno da relação enfática entre as classes sociais e a produção do espaço urbano, tendo a cidade capitalista como esse “todo articulado e fragmentado”, me interessa assinalar como este mesmo par dialético (fragmentação e articulação), enquanto um processo, fundamenta não só as relações sociais de classe, mas também as de raça e de sexo, tendo o espaço como uma condição (CARLOS, 2015).

⁷⁷ Trecho da canção “Na Rua” de Aline Lobo.

As relações sociais são aqui entendidas como uma tensão social gerada pelas divisões do trabalho, gerando antagonismos entre as classes sociais, os sexos e as raças (KERGOAT, 2018) sendo constituídas, necessariamente, pelas relações de exploração, opressão e *apropriação* (GULLAUMIN, 2014) de um grupo por outro. Elas se materializam através das divisões espaciais, a exemplo da histórica separação entre os espaços públicos e domésticos (PATEMAN, 1993), quando nos referimos às relações sociais de sexo isoladas das relações sociais de raça, e através da segregação socioespacial, quando nos referimos às relações sociais de raça e de classe, indissociáveis em países de histórico escravocrata, como o Brasil. Estas relações sociais imbricadas produzem práticas socioespaciais distintas a depender do bairro ou fragmento do espaço a ser analisado, se apresentando de acordo com as especificidades da configuração do nó que as amarram⁷⁸.

Nos dois casos podemos notar como os espaços são fragmentados e articulados, produzindo um sentido de complementariedade funcional às relações sociais, uma vez que os mantêm úteis e em conformidade com as normas produzidas por estes mesmos antagonismos. Se por um lado a organização espacial é produzida perante a necessidade de estagnação de cada grupo no “seu lugar” (GONZALEZ, 1984) e da manutenção da ordem colonial, por outro lado, as possibilidades de penetração nos espaços de poder através das brechas criadas pelo próprio sistema correm no sentido oposto. A contradição, então, se apresenta justamente a partir dos cruzamentos entre quem produz e para quem produz. A maneira como as representações do espaço urbano vêm sendo construídas na Geografia, contudo, apontam mais para a naturalização desses espaços do que para um estremecimento das suas bases.

Ao analisar a imbricação das relações sociais a partir de cada bairro, notamos que elas se alternam e se materializam conforme a prevalência de cada face no nó da imbricação: num bairro negro *periferizado*, a relação entre espaços públicos e domésticos adere a uma configuração diferente da que ocorre em um bairro de classe média, tendo em vista as desiguais permanências da população quando observadas a partir da raça, da classe e do sexo. Nestes bairros, as faces da imbricação não se apresentam com a mesma expressão,

⁷⁸ Vale dizer que estes espaços não são fixos e que as relações sociais não necessariamente se produzem em conformidade com o espaço, no sentido de que a separação entre os espaços “públicos” e domésticos para as mulheres negras apresenta peculiaridades devido à exploração do trabalho – inclusive do trabalho do cuidado. O trabalho do cuidado, neste caso, estende o espaço doméstico através dele próprio, à medida que se realiza também em deslocamento, como é o caso do acompanhamento de idosos, levando as crianças para brincar etc.

sendo melhor observadas através das presenças e das ausências que os constituem. As mulheres negras, para quem olho com maior direcionamento neste trabalho, realizam práticas diferenciadas a depender do bairro em que se encontram. Neste caso, o *duo* presença-ausência⁷⁹ pode nos trazer elementos importantes para a interpretação das suas práticas socioespaciais.

Para Correa, (1993), o espaço urbano é um todo fragmentado e articulado:

cada uma de suas partes mantém relações espaciais com as demais, ainda que de intensidade muito variável. Estas relações manifestam-se empiricamente através de fluxos de veículos e de pessoas associados às operações de carga e descarga de mercadorias, aos deslocamentos quotidianos entre as áreas residenciais e os diversos locais de trabalho, aos deslocamentos menos frequentes para compras no centro da cidade ou nas lojas do bairro, às visitas aos parentes e amigos, e às idas ao cinema, culto religioso, praias e parques. A articulação manifesta-se também de modo menos visível. No capitalismo, manifesta-se através das relações espaciais envolvendo a circulação de decisões e investimentos de capital, mais-valia, salários, juros, rendas, envolvendo ainda a prática do poder e da ideologia. Estas relações espaciais são de natureza social, tendo como matriz a própria sociedade de classes e seus processos (CORREA, 1993, p.7-8).

Os alicerces do processo de fragmentação socioespacial estão assentados em relações que antecedem o modo de produção capitalista tal qual o conhecemos na atualidade, tendo em vista que o espaço urbano é reflexo de ações realizadas no passado e no presente (CORREA, 1993). Desta maneira, a divisão racial do trabalho introduz no espaço um conteúdo fundamentalmente fragmentado, que tem como principal componente a raça: os espaços reservados à branquitude só podiam ser acessados pela população negra através do trabalho escravizado, o que produziu no bojo deste sistema três espaços que mantêm seus resquícios presentes, tanto no imaginário, quanto nas práticas socioespaciais de hoje: a Casa Grande, a Senzala e o Quilombo.

A Casa Grande foi o espaço onde viviam os senhores, sendo produzida e reproduzida pela exploração do trabalho escravizado da população negra. Nela, era reservado um espaço interno para a estadia de pessoas negras como serviçais, hoje traduzidos em outros termos nos espaços urbanos, mas mantendo em grande parte a sua estrutura: os elevadores de serviço

⁷⁹ Isto será aprofundado no capítulo seguinte.

e os quartos de empregada. A Senzala foi o espaço destinado à permanência contínua da população negra escravizada, onde a violência física contra estas pessoas é escancarada e a exploração do trabalho alcançou seu auge, entre outros aspectos, pelo estímulo sexual vinculado ao aumento da procriação (MOURA, 2013), o que recai diretamente sobre a *apropriação* do corpo e dos produtos do corpo das mulheres negras e, necessariamente, sobre a heterossexualidade como regime fundamental para a manutenção deste sistema.

E, por fim, o Quilombo⁸⁰, como o espaço que demonstra “a capacidade de resistência e organização” da população negra (NASCIMENTO, 2006 [1985]), tratado por Conceição Evaristo (2021) como o espaço para onde “escolhemos ir”, demonstrando a conscientização acerca das relações raciais. É no Quilombo que a população negra busca manter as suas raízes, e é ele quem antagoniza a Casa Grande, ao buscar romper com a exploração pelas mãos brancas, e se produzir através da consciência acerca das disputas raciais, negando qualquer passividade à qual nossa história é atrelada. Lélia Gonzalez questiona: “Que são esses quilombos senão as nossas favelas de hoje, com sua estrutura própria, seu movimento (eu falo em termos do Rio de Janeiro), que nos apresenta situações concretas extraordinárias?” (GONZALEZ, 1985, p. 263).

A compreensão da formação do espaço urbano de Salvador passa, necessariamente, por essas instâncias, sobretudo se consideramos que, como aponta Silvio Almeida (2018, p. 19), “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas”. Como antiga capital da colônia e atual metrópole brasileira, sua história é atravessada por eventos históricos que se vinculam diretamente à manutenção das estruturas sociais que costuram o país, se expressando em diferentes escalas de análise. Como ponto estratégico da invasão portuguesa, é onde ocorrem os primeiros embates genocidas direcionados à população indígena, levando à criação de estratégias de controle do espaço em relação a esses grupos – neste momento, grupos amplamente diversificados – e à invasão por outros países europeus ao território⁸¹. Este processo incide diretamente sobre o epistemicídio e consequente apagamento da população indígena, como se pode notar, entre outros fatores, pelos dados de autodeclaração da capital (Ver Tabela 01, no Apêndice A). É

⁸⁰ De acordo com Gonzalez (2018[1981] p. 36) “os quilombos existiram em todo o país como a contrapartida, o modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto”.

⁸¹ Achille Mbembe (2019, p. 38) afirma que: “A ‘ocupação colonial’ em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais”.

também na Bahia – não só em Salvador – que se inicia um projeto colonial de ocupação destas terras, sucedido do sequestro e da escravização da população negra traficada para cá.

Estes eventos estão vinculados ao racismo, por haver uma hierarquização da vida das pessoas aqui presentes centrada na superioridade branca; ao capitalismo, se tomamos todo o processo de “acumulação capitalista” como o próprio capitalismo incipiente; sexista e heterossexual, uma vez que as pessoas negras e indígenas foram colonizadas também através da classificação sexual importada da Europa, transformando as mulheres destas classes em “fábricas de novos escravos” em função do seu aparelho reprodutivo, do mesmo modo que foram inseridas desigualmente na esfera da produção, marcada pela divisão sexual do trabalho e conseqüente “apropriação dos seus corpos e produtos dos seus corpos” (GUILLAUMIN, 2014). A exploração sexual das mulheres negras e indígenas se tornou uma das bases para a construção do Mito da Democracia Racial, inverdade que funda o projeto de dizimação da população negra no país, alegando uma miscigenação pacífica entre estes grupos.

Todos estes fatores deixam marcas na paisagem, através de características que nos contam a história de um espaço urbano explicitamente desigual. O significado e os rastros destes processos permanecem como pilares da sociedade brasileira ainda que suas aparências tenham se modificado ao longo do tempo. Buscando compreender a produção dos bairros em questão, delinearei alguns momentos da história de Salvador que interferiram diretamente em suas construções, a fim de situa-los. O intuito não é descrever toda a formação da cidade⁸², o que é feito de modo vasto na perspectiva geográfica por autores como Milton Santos (2008) e Pedro de Almeida Vasconcelos (2017), mas situar os bairros no espaço e no tempo em relação ao recorte que nos auxilia na compreensão deste trabalho.

3.1.1 Chegando mais perto de Pernambués

As histórias de ocupação da Pituba e de Pernambués remontam a períodos diferentes na organização espacial da cidade, mas estão articuladas a eventos comuns – no sentido de terem impactado diretamente a produção destes bairros. O primeiro momento que vale mencionar é o fim da estagnação econômica da Bahia, atrelada à descoberta do petróleo e à instalação da Petrobrás (1954), que movimentam a economia do estado, intensificando a

⁸² Para situar-se na história da cidade numa perspectiva geográfica, ver Santos (2008) e Vasconcelos (2017).

industrialização da região metropolitana de Salvador e acelerando efetivamente o processo de urbanização da cidade. Garcia aponta que:

O processo de estagnação da Bahia, conhecido como o “enigma baiano”, que se estendeu por um longo período, só se rompe de forma mais efetiva com a descoberta e exploração do petróleo e a instalação da Petrobrás, na década de 1950, pelos incentivos da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) na década de 1960, o que resultou na instalação do Centro Industrial de Aratu (CIA) e, posteriormente (década de 1970), com a instalação do moderno Complexo Petroquímico de Camaçari (...) (GARCIA, 2009, p. 123).

A mudança nas relações econômicas entre a cidade e outras partes do país, vinculada à expansão industrial do Nordeste, é acompanhada por alterações significativas em sua organização espacial: a concentração econômica no antigo Centro da cidade é, em grande parte, dissolvida, e os seus eixos de desenvolvimento se deslocam para outra área, atualmente nomeada como Centro Administrativo de Salvador. Estes processos geram uma aceleração na urbanização da cidade, muitas vezes acompanhado da expectativa de “modernização”, atraindo novos habitantes e produzindo novas formas-conteúdo. Trata de uma aceleração, porque antes de qualquer alteração significativa nas formas urbanas, um processo de urbanização já havia se iniciado, junto à transição da produção cafeeira às primeiras indústrias implantadas no Brasil, interferindo necessariamente na circulação do capital nacional (MARTINS, 1981). Mesmo perdendo o seu protagonismo como capital do país, a cidade de Salvador se mantém como um nó importante na organização do espaço, sobretudo pela divisão territorial do trabalho, que mantinha sua importância no contexto nacional.

A mudança para o Novo Centro da cidade tem como principais efeitos a implantação da Nova Estação Rodoviária (1974), o Shopping da Bahia (antigo Iguatemi, 1975), a construção de prédios administrativos no entorno, as construções do CAB na avenida Paralela – que funda um núcleo administrativo propriamente dito, simbolizando também a transição de um modo de produzir e de um modo de produzir a cidade – de condomínios, de novas vias para tráfego de veículos e de outros nós de transporte. Estes aspectos afetam toda

a cidade de maneiras distintas, sobretudo pela explosão demográfica⁸³ ocorrida no período, e criam uma interferência direta na Pituba e em Pernambués, por estarem situados no entorno destas implantações e serem inseridos, cada um ao seu modo, na articulação entre áreas administrativas e as áreas residenciais. Há, portanto, uma alteração significativa no que se refere ao aumento populacional e à ampliação das construções residenciais, partindo de parâmetros diferentes para a produção de cada um dos bairros.

Um contínuo processo de fragmentação é fomentado pelo arranjo entre os agentes de produção do espaço, que assumirão configurações distintas em cada parte da cidade. De um lado, eles reproduzem a desigualdade, atualizando as relações sociais do passado e as concretizando na cidade, do outro, agem na articulação destas partes a fim de dar manutenção do sexismo-racismo-capitalismo. Estes agentes atuam conjuntamente – produzindo chão, moradia, equipamentos públicos, vias e assumindo o controle dos espaços e da circulação da cidade por meio do ideal de “segurança”. Correa (1993) aponta cinco agentes na produção do espaço: os proprietários dos meios de produção (principalmente os grandes industriais), os proprietários fundiários, os promotores imobiliários, o Estado, e o que ele denomina por “grupos sociais excluídos”, que aqui serão denominados como “grupos empobrecidos”.

Proponho esta alteração por acreditar que tratar a população desprovida de poderes econômicos e institucionais como “grupo social excluído” é desconsiderar as artimanhas do modo de produção capitalista. Dada a compreensão da “exclusão social” como elemento constitutivo do modo de produção em curso, que insere estrategicamente a população desprovida de poder/acessos/renda na sociedade a fim de dar manutenção às relações de exploração-opressão-apropriação, busquei por outra terminologia, na fuga das que reforçam os estereótipos de marginalidade e passividade a que é submetida a população que vive nas periferias das cidades, muito presentes na Geografia, sobretudo na Geografia Urbana.

Neste sentido, opto pelo que a expressão “grupos empobrecidos” possibilita interpretar: primeiro, ela não oculta a participação desta população na produção espacial, haja vista o fato dessas/es trabalhadoras/es atuarem diretamente na produção do espaço, tanto na manutenção da sua sobrevivência – moradias, trabalhos, espaços de convivência –, quanto na operacionalização dos comandos dos outros agentes; depois, ela (a expressão “grupos

⁸³ De acordo com o IBGE (2010), em 1940, 290.443 habitantes, em 1950, 417.235 habitantes; 1960, 655.735 habitantes; 1970, 1.027.142 habitantes; 1980, 1.531.242 habitantes; em 1991, 2.072.058 habitantes. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6>

empobrecidos”) não vincula o empobrecimento a uma condição natural, ou como uma condição autoproduzida, o que é fundamental para compreendermos como o “grupo” se constrói a partir de um processo inerente à produção capitalista do espaço. Isto porque a expropriação das terras, a remoção de moradoras/es de um ponto da cidade para outro e os fatores que impulsionam a migração de pessoas em situações precárias em busca de trabalhos e melhores condições de vida nas grandes cidades são os aspectos que levam ao empobrecimento destes grupos e a sua posição de “exclusão social”, e não o contrário.

Assim, “grupos empobrecidos” denota que o empobrecimento e a participação na produção do espaço pode se dar em dialética com a atenuação da produção capitalista da cidade. Pessoas que viviam em locais desinteressantes para a especulação imobiliária (até aquele momento), criando laços com outras/os moradoras/es e se reproduzindo a partir da relação com aquele espaço – o que aparentemente acontece com a “pacata” vila de pescadores da Pituba –, possivelmente sobreviviam em condições mais amenas do que quando são removidos e deslocados para outras partes da cidade, para o “desenvolvimento” da cidade. Com isto, não estou romantizando a pobreza a que muitas pessoas estão submetidas em seus “locais de origem”, mas elucidando (ou lembrando) o fato de que o “desenvolvimento” é algo que se produz sempre sob o “subdesenvolvimento”, e que o empobrecimento da população se dá também através da inibição do seu acesso aos locais de habitação e de trabalho.

Para a construção deste olhar, me baseio fundamentalmente em *Becos da Memória*, romance escrito por Conceição Evaristo (2006), no qual, através de Maria-Nova, uma das principais personagens da trama, ela constrói a sua *escrevivência*. As histórias têm como eixo a remoção da população de uma favela para um espaço mais afastado na cidade, destino ainda desconhecido pelas/os moradoras/es, causando uma angústia dupla: o desconhecido e o distante. Aquelas pessoas já viviam em situações de pobreza, de carência de recursos, de acesso limitado à educação, de dificuldades para conseguir ganhar o mínimo para manter a sobrevivência – as mulheres eram lavadeiras, empregadas domésticas, prostitutas – mas haviam construído possibilidades e habilidades que estavam vinculadas àquele espaço, tanto para si, quanto para as crianças, como é o caso do acesso à escola por Maria-Nova e seus colegas.

O desfavelamento⁸⁴ opera, então, empobrecendo ainda mais aquelas pessoas ao interditar as possibilidades de trabalho articuladas com os bairros do entorno da favela, como acontecia com a personagem Ditinha, que foi empregada doméstica, e com Maria-Nova, que precisaria interromper os seus estudos. Contudo, um fator que se apresenta tão elementar quanto as incertezas sobre o “dia de amanhã” era o enfraquecimento dos laços que ali foram construídos ao longo de anos, com e através do espaço, com e através das pessoas. Aquelas pessoas que já viviam em condições de subalternização, sobrevivendo à fome, à violência, à discriminação, perdem, com o desfavelamento, uma parte importante do que as nutria: a familiaridade, a amizade, as histórias, as relações de afeto. Elas se tornam ainda mais pobres do que antes foram, porque perdem o direito de estarem entre os seus – algo que em diversos momentos garantia a sobrevivência física destes grupos, com um pedaço de pão ou um prato de comida nos momentos mais difíceis, como tratado no livro.

Os elementos presentes na *escrevivência* de Evaristo (2006) salientam a atuação destes grupos na produção do espaço urbano, tanto na construção das suas casas e dos seus barracos para habitarem, quanto na realização de tarefas que revelam as divisões sociais, raciais e sexuais do trabalho na cidade, expressando a necessária dialética entre fragmentação e articulação. Destarte, compreender os “grupos empobrecidos” em detalhes é uma forma de escapar não apenas da generalização dos grupos, como na proposta de Correa (1993), tendo em vista a sua composição ser bastante diversa, e ainda concebê-los como um processo que envolve não apenas a sua atual falta de acesso a recursos básicos, mas a limitação histórica do seu acesso à terra, à moradia, e à uma efetiva participação nas decisões políticas. Esta população, tanto em Salvador, quanto em *Becos da Memória*, é majoritariamente negra, em consonância com a história do país, e tem assumido, sobretudo nas periferias da cidade, um protagonismo no que se refere à sua urbanização.

Jorge Luiz Barbosa (2013), ao tratar o significado das favelas, ressalta que embora as leituras constantemente consagrem uma homogeneidade ao retratar os espaços populares, “as favelas são muito diferentes entre si”, o que faz com que “a pretensa anomia que caracteriza a vida das/nas favelas” signifique a negação “das práticas plurais, que configuram as lutas populares para habitar as cidades”:

⁸⁴ Esta é a expressão utilizada por Conceição Evaristo (2006) para explicar a remoção das/os moradoras/es da favela.

Os moradores das favelas possuem históricos complexos e relevantes atos de resistência contra desapropriações e remoções, conjugam estratégias diversas para conquistas de equipamentos e serviços urbanos (mesmo que precários e insuficientes) e inventam formas particulares de proteção e solidariedade (BARBOSA, 2013, p. 121)⁸⁵.

Tratá-los como excluídos, é operar na manutenção de sua marginalização, invisibilizando o seu papel e reduzindo a importância, não apenas dos próprios grupos, mas também do resultado das suas práticas espaciais em comparação à atuação dos outros agentes da produção do espaço. É sabido que, no modo de produção capitalista, o papel do Estado e dos agentes imobiliários são motores da organização espacial – em *Becos da Memória* (2006), a remoção é imposta pelo Estado. Contudo, há uma maioria populacional que, nos seus “modos geográficos de existir” (SERPA, 2017) cria barreiras a uma apropriação capitalista completa do espaço, e estes aspectos, por serem fundamentais no olhar para as Praças dos bairros, assumem uma importância neste trabalho. A propósito, a análise de todo este grupo considerado “excluído” é o que movimenta e dá vazão a esta pesquisa.

Os agentes da produção do espaço têm participações diferenciadas em cada parte da cidade, e estas (participações) comumente se configuram através da fragmentação. Em Pernambués, os agentes que protagonizam⁸⁶ a produção do espaço do bairro são os grupos empobrecidos, diga-se de passagem, uma maioria negra, pobre, carente de recursos básicos para manter sua sobrevivência, havendo uma forte presença dos terreiros de candomblé, que foram fundamentais para a sobrevivência cultural e física da população (vale ressaltar que 5, entre as/os 14 entrevistadas/os do bairro se declaram “candomblecistas”). A trajetória de ocupação do bairro antecede a produção do espaço urbano de Salvador, dada a formação

⁸⁵ Para Jorge Barbosa (2013, p. 123-124): “Quando se trata das favelas, a habitação não se resume aos padrões hegemônicos de uso exclusivamente residencial. A casa na favela tem outro sentido. Isto porque a habitação, no cotidiano dos espaços populares, tem funções muito mais amplas do que uma simples residência. Uma delas está vinculada às oportunidades de geração de trabalho e renda. Nas favelas a habitação pode ter um puxadinho para frente ou para trás, fazendo surgir uma pequena mercearia, um bar ou um salão de beleza. Multiplicam-se as oficinas mecânicas, os depósitos de bebidas, lojinhas de roupas e *lanhouses*, atividades socioeconômicas intimamente associadas à habitação. São pequenos negócios de origem familiar, que se mantêm graças ao mercado local constituído na própria favela. Na esquina uma farmácia, em outra uma padaria. Ali um restaurante. Do outro lado um açougue. É desse modo que os moradores dos espaços populares enfrentam o desemprego, os baixos salários, a discriminação racial e inventam um mercado socialmente necessário de trabalho, de bens e de consumo”.

⁸⁶ O sentido de protagonismo dos agentes é porque eles agem conjuntamente – a ausência de determinado agente está associada, necessariamente, à presença de outro. Neste sentido também se articulam.

quilombola da área do Cabula, antes agregadora do bairro Pernambués e de toda a área caracterizada como “entrada” do Miolo de Salvador⁸⁷.

Agindo por meio do controle – com a delimitação, a pavimentação de algumas ruas e a garantia da mobilidade necessária à articulação sexista-racista-capitalista do espaço – o Estado se apresenta no bairro a partir do *duo* presença e ausência, visto que, por um lado, controla a população com suas estratégias historicamente concebidas, como as de segurança, e, por outro lado, se ausenta na garantia de moradias para os mesmos grupos, impulsionando a fragmentação do espaço.

A dialética entre presença e ausência que adoto neste trabalho se fundamenta na perspectiva de Lefebvre (2006), quando constrói uma reflexão acerca das representações. Ele afirma alguns pressupostos que me acompanharam desde o início da concepção desta pesquisa: a) “a presença não exclui a ausência”, e vice-versa⁸⁸; b) a presença pode significar uma “ausência na presença”⁸⁹, mas também o contrário, quando uma ausência opera como presença; c) “a presença e a ausência não podem ser concebidas como faces opostas, como inversas e reversas de um mesmo fato mental”⁹⁰; e, por fim, que:

Já eliminada a análise da relação “presença-ausência” como fenômeno binário, portanto lógico e linguístico, redutível a uma oposição pertinente, que caminho fica aberto? A descrição, a análise e a exposição dessa relação como movimento dialético. O que quer dizer: unidade e contradição. Não há presença absoluta. Fuga da presença, que nunca se torna substância. Caráter mágico da “substantificação”. Não há ausência absoluta. Não há vazio ou nada puro, mesmo com a (depois da) morte. No entanto, a presença não é a ausência. E reciprocamente (LEFEBVRE, 2006, p. 257. Tradução minha⁹¹).

⁸⁷ Sobre o Miolo de Salvador, de acordo com o CIAGS/UFBA (2010, p. 16): “Esse termo se refere ao território circunscrito pela BR-324 e pela Av. Luís Viana Filho (Paralela)”.

⁸⁸ “Si uno no se representa más que en otro, nadie posee ni una presencia ni una representación adecuada (verdadera). La presencia no excluye la ausencia y recíprocamente. Mientras el racionalismo cartesiano plantea simultáneamente la evidencia del espacio y del tiempo así como su unidad en una presencia divina apreendida intuitivamente —mientras la dialéctica especulativa de Hegel cree engendrarlas simultáneamente y construir las exhaustivamente—, la verdad es que cada uno huye en el otro en la ausencia sin por ello desaparecer y perder toda presencia” (LEFEBVRE, 2006, p. 52).

⁸⁹ “Mientras hay recuerdo, el pasado se enlaza con lo actual y conserva la vivacidad cambiante del presente; lo cual no significa de una *presencia*, sino de una *ausencia en la presencia*. En cuanto es representado, el pasado se fija y muere tanto en la historia como en la memoria subjetiva” (LEFEBVRE, 2006, p. 63).

⁹⁰ “La presencia y la ausencia no pueden concebirse como la doble cara, el anverso y el reverso, de un mismo hecho mental (o social, o natural). Se abusó de esos centelleos u oscilaciones, en particular del demasiado famoso “significante-significado” (LEFEBVRE, 2006, p. 255).

⁹¹ Tradução para: “Ya eliminado el análisis de la relación “presencia-ausencia” como un fenómeno binario, por lo tanto lógico y lingüístico, reductible a una oposición pertinente, ¿qué camino queda abierto? La descripción,

A dialética entre presença e ausência me auxilia, nesse caso, na desnaturalização de algumas representações do Estado, tratado como ausente em diversos momentos da história, como quando tem sua participação mencionada (ou não mencionada) no liberalismo econômico. É possível discorrer também sobre o papel dos proprietários fundiários, que se expressa com maior ou menor magnitude a depender da “qualidade” da sua terra, assim como a atuação dos possíveis agentes imobiliários junto ao Estado, com a criação dos conjuntos habitacionais, contudo a sua atuação não é tão expressiva quanto na produção da Pituba. Os graus e as maneiras como atuam os agentes da produção do espaço são melhor compreendidos quando na concepção não binária entre a presença e a ausência, possibilitando a compreensão da fragmentação e da articulação do espaço.

O bairro Pernambués surgiu de uma fazenda que tinha como principais atividades a produção de frutas destinadas à venda no Pelourinho, na Feira de Sete Portas e na Feira dos Sete, na Água de Meninos (CIAGS/UFBA, SEMA, 2010). Esta fazenda, todavia, não estava vinculada ao novo eixo de modernização espacial da cidade no sentido de se transformar num futuro bairro de classe média, ele está situado próximo ao chamado Miolo de Salvador, onde se concentra a maioria da população negra e pobre, não possuindo as amenidades típicas de uma cidade costeira, tornando-se um terreno de localização inferior aos que vinham se desenvolvendo na Orla Atlântica. Corrêa aponta que:

Aos proprietários dos terrenos mal localizados, em periferias sem amenidades, resta apenas outra estratégia. Em uma cidade onde existe uma segregação sócio-espacial, com um setor periférico, não apenas distante do centro mas sem amenidades, não atraindo, portanto, grupos sociais de elevado status, não resta aos proprietários fundiários senão o loteamento de suas terras como meio de extrair a renda da terra. E se trata de loteamentos populares, com o mínimo de infraestrutura. Tendo em vista o baixo poder aquisitivo da população que para aí se desloca, não há interesse desses proprietários em se transformarem em promotores imobiliários. Apenas realizarão o loteamento: as habitações serão construídas pelo sistema de autoconstrução ou pelo Estado, que aí implanta enormes e monótonos conjuntos habitacionais (CORREA, 1993, p. 19).

el análisis y la exposición de esa relación como movimiento dialéctico. Lo cual quiere decir: unidad y contradicción. No hay presencia absoluta. Fuga de la presencia, que nunca se vuelve sustancia. Carácter mágico de la "sustantificación". No hay ausencia absoluta. No hay vacío o nada pura, aun con (después de) la muerte. Sin embargo, la presencia no es la ausencia. Y reciprocamente” (LEFEBVRE, 2006, p. 255).

A atração de moradores pobres para estes bairros não significa, contudo, a produção de uma homogeneidade interna, visto que, além de haver uma concentração diferenciada referente ao poder aquisitivo, há distinções referentes às práticas culturais, variações religiosas, entre outros fatores que levam à produção de lugares e de territórios específicos numa metrópole. Neste sentido, Rossi (2018) caracteriza Pernambués como um bairro heterogêneo, o que aparece com frequência nas falas dos moradores ao tratarem das suas experiências com o bairro. Alírio, um dos entrevistados nesta pesquisa, conta:

Eu não sei se eu já te falei, mas Pernambués, nessa época, tinha uma característica, digamos assim, *binária*, né? Que é os *pobres* e os *ricos*. Os moradores do fim de linha e por aí vai, e os moradores dos *conjuntos*. Era assim que era chamado: “ah, o fulano mora nos conjuntos”. Por que? Porque quando esse conjunto que tá ali e que circunda a praça, quando ele se origina (...) o bairro já existia. Então o conjunto São Judas Tadeo, ele surge depois, posterior a Pernambués enquanto um bairro constituído, e os moradores dessa região, mais uma vez, vão se julgar *mais importantes* do que os demais moradores, sobretudo daqueles que moram no fim de linha, que moram na Thomaz Gonzaga lá p’ra baixo, nas barrocas que eu te falei, nas *baixadas*, na Baixa de Manu, na Baixa do Tubo... né? Na Baixa da Égua, na região ali que se aproxima de Saramandaia, que é nossa prima-irmã, né? (...) Então a relação que as pessoas têm com esse lugar, sobretudo as pessoas que não moravam naquela região da Arthur Lago, é uma relação meio que amistosa. Por quê? Porque lá moram os “*barões*”. Lá mora o pessoal que se julga... “ah, o lado de cá só tem isso, *que não presta*, só tem puta, só tem ladrão, só maconheiro, lálálá”, então, tem todo esse ambiente (Alírio, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 22/01/2021 pela plataforma *Google Meet*).

A heterogeneidade – que dialoga com a fragmentação e muitas vezes a exprime, embora não sejam sinônimas – se apresenta, entre outras maneiras, nas disputas entre as/os moradoras/es, expressando a reprodução de discriminações e violências criadas/fomentadas para a sua própria *apropriação* e opressão. O que Alírio demonstra em seu relato é que há um caráter distintivo na relação com o bairro que está vinculada às posições de classe, sendo produzidas a partir das suas respectivas condições materiais de existência (BOURDIEU, 2015). Esta *distinção*, por sua vez, condiciona e é condicionada pelo espaço, dado que morar em localidades específicas do bairro pode revelar as circunstâncias a que estes grupos e/ou

indivíduos estão submetidos – por conseguinte, se expressando a partir de *habitus* que são diferentes, sobretudo por se produzirem a partir de condições materiais desiguais.

A característica binária entre “pobres” e “ricos”, moradores/es dos conjuntos e da baixada, “barões” e “o que não presta” é marcada fundamentalmente pelas condições do espaço que ocupam – algo produzido, ironicamente ou não, por um arranjo específico entre o Estado e os agentes imobiliários. A necessidade de se distinguir aparece como essencial à afirmação da sua posição superior em relação aos outros, isto porque, se uma posição de classe só existe em relação à outra, a distinção é inerente à sua estruturação. Neste caso, como aponta Bourdieu,

Tentar apreender as regras do jogo de divulgação e da distinção segundo as quais as classes sociais exprimem as diferenças de situação e de posição que as separam, não significa reduzir todas as diferenças e, muito menos a totalidade destas diferenças, a começar por seu aspecto econômico, a distinções simbólicas, e muito menos, reduzir as relações de fora a puras relações de sentido. Significa optar por acentuar explicitamente, com fins heurísticos, e ao preço de uma abstração que deve revelar-se como tal, um perfil da realidade social que, muitas vezes, passa despercebido, ou então, quando percebido, quase nunca aparece enquanto tal (BOURDIEU, 2015, p. 25).

Sendo assim, buscar compreender a maneira como a *distinção* mencionada por Alírio opera sistematicamente entre as/os habitantes do bairro, nos encaminha à visualização das fragmentações internas à classe trabalhadora que desarticula cotidianamente estas pessoas e, ao mesmo tempo, as coloca em oposição umas frente às outras. Ora, seria romântico dizer que as pessoas de um bairro negro *periferizado* vivem em harmonia, dado que as condições materiais que as constituem são fundamentalmente desiguais e desencadeiam uma série de competições pautadas nas suas sobrevivências. Por outro lado, seria racista dizer que não há, nestes bairros, um senso de solidariedade que marca uma teia de relações fundamentais para a sobrevivência coletiva desta população.

Jorge Luiz Barbosa (2013), ao construir um conceito de *favela* como “território de reinvenção da cidade”, afirma que a “realidade social das favelas expressa as condições profundas de desigualdade”, com as elevadas taxas de desemprego e subemprego, a baixa escolaridade de jovens, subnutrição, entre outros aspectos. Contudo, “não devemos tomar a

situação de vulnerabilidade em si mesma”, nem tomar a “favela como território da pobreza e da carência *per se*. Mas sim identificar em tais situações a reprodução territorial das condições de desigualdade social” (BARBOSA, 2013, p. 119). Isto se explicita na maneira como se reproduz na busca pela *distinção*, como mostrou o relato de Alírio. Para Barbosa (2013), as *favelas*, além de expressarem “as contradições e os conflitos da urbanização do território”, nos “convocam a assumir movimentos de inovação teórico-conceitual e da prática de investigação das relações entre a produção do espaço urbano, a reprodução das desigualdades e a distinção territorial de direitos” (BARBOSA, 2013, p. 119). Ele ainda conclui que “as favelas são expressões do processo discricionário que caracteriza a urbanização do território brasileiro” (BARBOSA, 2013, p. 121)⁹².

Maria Estela Rocha Ramos (2013), ao construir o conceito de *bairro negro* em sua tese, trilha um caminho que endossa a racialização do espaço, afirmando que este é “decorrente de uma história coletiva que explora possibilidades de uma criação autônoma pela forte expressão cultural afro-brasileira, embora condicionada aos contextos brasileiros” (RAMOS, 2013, p. 194). Assim, o *bairro negro* é entendido também como um “território construído a partir dos saberes dos moradores fundadores”, que consolidam “estratégias de solidariedade e de relações sociais”. Para a autora, o bairro negro:

resulta do campo de produção de conhecimento da diáspora africana, da criatividade de suas soluções e argumentações que se desenvolveram nos interstícios, nas brechas da sociedade dominante. Tal qual Sodré aponta: na conjuntura de um ‘contra-lugar (*em face daqueles produzidos pela ordem hegemônica*), concreto de elaboração de identidade grupal e de penetração em espaços intersticiais do bloco dirigente’ (SODRÉ, 1988, p. 103)” (RAMOS, 2013, 194-195, grifos da autora).

Trago aqui algumas informações que podem auxiliar na compreensão da realidade social do bairro: de acordo com os dados produzidos em 2010, Pernambués tinha uma população total de 64.983 habitantes, com uma densidade demográfica de 204,79 hab/km², distribuída em 21.501 domicílios, sendo 5.420 considerados “subnormais”, na nomenclatura racista do IBGE. Entre a população, 52,57% são mulheres e 47,43% são homens, o que

⁹² Embora este conceito de *favela* me auxilie na compreensão da produção do bairro e da cidade, não caracterizaria o bairro inteiro como tal, dada a complexidade da sua organização interna e a atuação direta do Estado e de agentes imobiliários em algumas partes do bairro, como o Jardim Brasília e “os conjuntos”, como denomina Alírio, área que rodeia a Praça Arthur Lago.

acompanha o percentual de Salvador, onde as mulheres também são maioria (53,32%). Racialmente, a população está dividida da seguinte maneira: Pessoas negras representam 82,46% (a soma entre pretas (27,77%) e pardas (54,69%); indígenas, 0,23%; brancas, 15,97%; amarelas, 1,53%. Os dados raciais também acompanham os dados percentuais da cidade, onde a população negra representa 79,48%.

Da população de Pernambués, 7,5% não têm instrução ou menos que um ano de estudo (dados referentes aos responsáveis por domicílio), 15,17% têm de 1 a 3 anos de estudo e apenas 4% têm acima de 15 anos de estudo, o que nos leva a perceber que a quantidade de pessoas com diplomas de ensino superior é significativamente menor do que a Pituba, com 53,27% , comparativamente mais próxima da realidade da cidade como um todo, com 9,78%. No que se refere à faixa salarial, 11,8% da população não possuem rendimento, 37% contam com 0 a 1 salários mínimos (SM), 37% estão na faixa de 1 a 3 salários mínimos e 1,2%, na faixa de 10 a 20 (SM). Estes dados podem ser vistos e comparados com outras informações na Tabela 01 (Apêndice A), ao mesmo tempo que é possível compará-los com os números referentes à Pituba.

Retomando a compreensão da heterogeneidade do bairro, é válido acrescentar ao já exposto o fato da sua ocupação vir ocorrendo processualmente, definindo a relação entre moradores com o espaço antes mesmo da construção dos condomínios como os situados no entorno da Praça Arthur Lago, como aponta Alírio. Estes condomínios foram destinados a trabalhadores com emprego formal, como o São Judas Tadeu, destinado a funcionários da Petrobrás de salários mais baixos da empresa (ROSSI, 2018, p. 153), significando a garantia de uma renda mensal e facilidades na moradia, em contraste com os trabalhadores informais, desempregados e ocupantes dos empregos com menores salários, que ocupavam outras partes do bairro. Pernambués, esse terreno “mal localizado”, como visto para a especulação imobiliária, passa a ter alguns espaços de melhor localização interna, produzida com a criação de praças, definição de pontos de ônibus, surgimento de mercados, e fatores que podem facilitar a organização do tempo e do cotidiano das/os moradoras/es.

Ao tratar a heterogeneidade do bairro, Rossi (2018) constrói uma relação entre a valorização interna ao bairro e os perfis de relevo:

as famílias mais pobres ocupam as áreas mais desvalorizadas, especialmente as que não seria permitido construir em razão do perigo eminente de deslizamento de terras, nas encostas com declividade superior a 30%, bem como nas áreas de fundo de vale, propensas a inundações em ocasiões de alto volume pluviométrico. Essas são as áreas do bairro cuja infraestrutura urbana e os serviços públicos são mais precários, como nos casos da Baixa da Guine, Barro e Alto do Cruzeiro (ROSSI, 2018, p. 107).

Em Salvador esta associação é comum pelo seu relevo – o que aparece no relato de Alírio ao falar sobre as “baixadas”. As áreas litorâneas, da cidade alta ou baixa, em topo ou pé de morro, conferem a determinadas áreas valores de uso e de troca desiguais, ainda que as suas características físicas não sejam fatores únicos ou determinantes na produção capitalista destes espaços. É importante ressaltar que a manutenção destas áreas também é desigualmente destinada, tornando os bairros periféricos mais suscetíveis aos “riscos ambientais” do que bairros interessantes à especulação imobiliária e, dentro de um mesmo bairro, é possível haver reparos e manutenções distintos em avenidas principais e travessas, becos e vielas. Esses fatores terão maior incidência no cotidiano das mulheres moradoras destes bairros, ou destas localidades no bairro, uma vez que, pela divisão sexual do trabalho, são elas que têm maior desgaste na amenização destes efeitos e, conseqüentemente, maior gasto de tempo, além de aplicarem maior quantidade de trabalho para lidar com aspectos como a falta ou o excesso de água e/ou danos da chuva (SOTO, 2018), o que é nitidamente minimizado em bairros como a Pituba, pela qualidade das moradias e da infraestrutura destes bairros, mas também pelo trabalho doméstico ser comumente realizado pelas mulheres moradoras das periferias.

Os elementos que compõem a heterogeneidade interna aos bairros – aspecto presente também na Pituba, como veremos – interferirão diretamente no modo como os espaços de uso coletivo são usados e apropriados pela população, e no modo como os lugares e os territórios são produzidos. De acordo com Serpa (2020),

No cotidiano territorializamos e lugarizamos o tempo todo em nossos processos de uso e apropriação espacial. Ora criamos/produzimos territórios, ora lugares, mas nunca de modo definitivo e acabado, pois, afinal, territórios podem se tornar lugares e lugares, territórios. Ambos são resultados e condicionantes de experiências espaciais e expressam intencionalidades diversas. Quando os territórios se abrem para o encontro de diferentes, podemos dizer que se criou aí uma brecha de abertura para o surgimento de um lugar, por exemplo (SERPA, 2020, p. 102-103).

Se compreendermos que o lugar e o território são, mais do que categorias espaciais dicotômicas, conceitos que “remetem a experiências geográficas que por vezes se distinguem, por vezes se aproximam, experiências que, por seu lado, carregam em si a marca do espaço vivido” (SERPA, 2017, p. 587), podemos dizer que elas – as experiências – podem ser fortalecidas ou fragilizadas a depender de como os vínculos são estabelecidos, de como as relações entre moradores/es são construídas, o que nos permite pensa-los como “modos geográficos de existência” (SERPA, 2017, p.588).

A relação entre “os barões” e “o que não presta”, mencionadas por Alírio, caracteriza a criação/produção de territórios internos ao bairro, uma vez que a partir da distinção entre as posições de classe, dimensionadas pelos fragmentos do espaço que ocupam, cria-se uma barreira entre “nós” e “eles”, inibindo as brechas para o “encontro de diferentes” (SERPA, 2017), logo, de criação/produção de lugares. A territorialização é, neste primeiro caso, criada/produzida em dialética com a fragmentação espacial que é, por sua vez, produzida/reproduzida a partir da oposição entre as posições de classe. Morar nos “conjuntos” ou nas “baixadas” exprime inúmeros elementos referentes à qualidade da moradia e da localização, de possuir ou não uma renda fixa (já que os conjuntos foram destinados a um público formalmente empregado), na quantidade de tempo livre, na facilidade de deslocamento e na vulnerabilidade vinculada aos chamados “problemas ambientais”.

Ora, mas há de se considerar um aspecto importante quando alteramos a escala do olhar para a fragmentação, retomando-a como no início desta seção: existe uma delimitação espacial criada para o bairro imposta pelo Estado, que propõe a criação de um território ao estabelecer limites e fronteiras que assumem características e se apresentam de maneiras distintas nos relatos dos moradores, à medida que os reconhecem e, de alguma maneira, os legitimam. Estas delimitações, no entanto, são permeadas por intencionalidades e produzem territórios em toda a cidade. A sua representação ocorre tanto por meio dos órgãos institucionais, como a realizada e divulgada por CIAGS/UFBA, SEMA (2010), como através do imaginário da população, que cria e reafirma em seus cotidianos os limites entre um bairro e outro. É comum que os moradores reafirmem os limites entre os bairros por um ponto de referência, uma forma, uma rua. Não seriam estas algumas maneiras de criar/produzir territórios?

Ao buscarem se distinguir de Saramandaia, sua “prima pobre”⁹³, como afirma Alírio, e preferir dizer que mora no Cabula, como aponta Bondade, ao invés de Pernambués, as/os moradoras/es exprimem o reconhecimento da delimitação do espaço e a reivindicam. De acordo com Angelo Serpa (2020), nos territorializamos quando estabelecemos “limites e fronteiras em processos de uso e apropriação espacial em relação a outros grupos e indivíduos”, o que pode ocorrer em diversas escalas. Para o autor, os limites e barreiras demarcam “territórios frente a outros territórios”, se manifestando no cotidiano explicitamente (como os muros dos condomínios fechados) ou de modos sutis, com gestos e objetos:

Em geral, territórios se criam e consolidam no dia a dia entre aqueles que compartilham de interesses/ ideologias/referenciais culturais comuns (étnicos, religiosos, de gênero, políticos etc.) e são dotados de certa homogeneidade interna, ao impor distinções entre *insiders* e *outsiders* (SERPA, 2020, p. 103).

A caracterização dos bairros negros *periferizados* de Salvador é comumente atrelada a estereótipos racistas – gente feia, má educação, sujeira, drogas, tráfico de drogas, prostituição, violência, entre outros – que levam a justificativas também racistas para a atuação do Estado, tanto na construção de políticas públicas pouco vinculadas às necessidades desta população e na falta de investimentos, tratadas como um desperdício dado o “mau uso” de equipamentos públicos pela população, quanto no genocídio da juventude negra, e outras violências. Estas características se generalizam para todo o bairro sem que se conceba sua heterogeneidade⁹⁴.

O racismo, destarte, se apresenta tanto pela associação de tudo que é negro ao que não tem valor, quanto pela leitura desta população como um bloco unívoco desprovido de diferenças internas, estratégia histórica de negação da nossa subjetividade. Este mesmo “bloco unívoco” é delimitado pela concepção do bairro e reivindicada pelos moradores como um território que os distingue dos outros. Esta reivindicação do território pode assumir estratégias políticas vinculadas à população do bairro, como pela construção do movimento

⁹³ Os dados sobre Saramandaia, assim como do Cabula (bairro que faz fronteira com Pernambués) e do Itagira (que faz fronteira com a Pituba) estão reunidos no Apêndice A.

⁹⁴ Claudinho conta: “Tem a questão da violência, né? Que teve um toque de recolher aqui recentemente e tal, mas a questão do estigma que fica, né? Eu fui pedir um *delivery* e em determinado horário... ou um *Uber*, que não pega sua viagem. A questão, por exemplo, de você pedir um *delivery* e aí não consegue, porque a partir de determinado horário o local já tem algumas ressalvas em vir pra cá, por causa da questão da violência”.

negro, mas este é um caminho a ser inventado e enfrentado, dado que não é parte das intencionalidades do Estado.

O bairro negro *periferizado*, neste caso, é o Outro do civilizado, do belo, do moderno, sendo caracterizado a partir de uma distinção que vai além das posições de classe, tendo em vista a impossibilidade de analisá-la dissociada das relações raciais no país⁹⁵. A introjeção do racismo (SOUZA, 1983) leva à reprodução destes estereótipos entre as/os moradoras/es do bairro, mantendo uma dinâmica de construção de “outridades” (HOOKS, 2019; KILOMBA, 2019). Quando as/os moradoras/es dos conjuntos se referem às/aos moradoras/es da baixada como o “que não presta”, que são, especificamente, as putas, os ladrões, os maconheiros, elas/es dizem a um só tempo que “nós temos condições melhores do que eles” e “eles são mais negros do que nós”, já que seriam “eles” e não “nós”, que se enquadram nos estereótipos do racismo vinculados ao bairro.

Grada Kilomba (2019, p. 78) nos mostra como o racismo cotidiano opera alicerçado por vocabulários, imagens, ações, discursos, gestos, e olhares que colocam o *sujeito negro*⁹⁶ e as Pessoas de Cor não somente como “Outra/o” (que é “a diferença contra a qual o sujeito branco é medido”), mas como *Outridade*, que é a “personificação de aspectos reprimidos na sociedade branca”. Nós, como *sujeitos negros*, nos tornamos “as/os outras/os” da branquitude, e não o *eu*, nos sendo “negado o direito de existir como igual” (KILOMBA, 2019, p. 78). Neste sentido, Kilomba (2019, p. 79) lista os mecanismos pelos quais nós, negras/os, somos percebidas/os como outras/os e as suas personificações: *Infantilização* (a/o dependente); *Primitivização* (a/o incivilizado, a/o natural, a/o selvagem, a/o atrasada/o); *Incivilização* (a/o “outro violento e ameaçador” – criminosas/os, suspeitas/os, perigosas/os); *Animalização* (a/o animal selvagem, primata, macaca/o); *Erotização* (sexualizada/o, “com apetite sexual violento”): a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o e a/o exótica/o).

Há, nesta mesma caracterização, uma distinção sexista: a puta, o ladrão e o maconheiro estão delimitados em suas posições nas relações sociais de sexo imbricadas à raça. A puta, especificamente, tem representação referenciada no corpo da mulher negra – o

⁹⁵ O espaço assume as características vinculadas à sua população, o que se traduz, entre outras coisas, na atuação do Estado no espaço: a polícia violenta constantemente jovens na periferia com a justificativa de intervir na violência do bairro, ou de estarem reagindo a ameaças.

⁹⁶ Quando Grada Kilomba refere-se ao sujeito negro, não está se restringindo aos homens. Como na língua inglesa “subject” é uma palavra não marcada pelo gênero, optou por manter a tradução direta e grafa a palavra em itálico ao longo de todo o texto.

que Gonzalez (1979) vai evidenciar conceituando a *mulata* –, o ladrão e o maconheiro exprimem a representação do homem negro violento, vagabundo, fora da lei, tratado na perspectiva do que é selvagem e precisa ser acorrentado, adestrado, nos termos atuais: encarcerado⁹⁷. A dimensão sexista é produzida, necessariamente, desde a imbricação com a raça e com a classe, visto que assumem significados bastante distintos quando associados a pessoas brancas⁹⁸.

Estas distinções expressam, de algumas maneiras, o que Barbosa (2013, p. 122) denomina como um “distanciamento ontológico (corpóreo e territorial) entre o mesmo hegemônico e o outro subalternizado, radicalmente descrito no binômio ‘asfalto/favela’ como marcação de hierarquias entre seres humanos e de distribuição de direitos da cidadania”. A *distinção* escancarada dentro de um mesmo bairro *periferizado* me aparece como contradição e como revelação da maneira como nos exprimimos no espaço urbano, demonstrando a nossa heterogeneidade enquanto sujeitos e operando de modo oposto ao que se representa acerca das favelas: “é tudo a mesma coisa”. Assim:

A relação de *distinção* entre o que é concebido e percebido como dentro e fora da ordem urbana é expressa, de modo contundente, nas e pelas representações hegemônicas que, por sua vez, promovem uma hierarquização territorial preconceituosa e discriminante para com a favela e seus moradores. Isto é igualmente válido, como afirma Sodré (2000), para a redescrição intelectual (sínica, conceitual, imagística) do *outro* posto em posição subalterna pelo *mesmo hegemônico*, respondendo amplamente pelas leituras generalizantes e limitadas a respeito das favelas (BARBOSA, 2013, p. 122).

Na concepção de Barbosa, as *favelas* seriam uma das expressões mais contundentes “do estar sendo das desigualdades que marcam a vida em sociedade em nosso país, em especial nas grandes e médias cidades brasileiras”, sendo “territórios que colocam em questão o sentido da sociedade e da espacialidade urbana em que vivemos”. Enunciando as suas especificidades, as favelas “revelam também a sua inserção na vida da sociedade

⁹⁷ Angela Davis (2018) escreve sobre a relação entre as políticas escravistas e a sua perpetuação no modo de produção capitalista através do encarceramento em massa – que acomete, sobretudo, pessoas negras. No Brasil, em 2019, 66,7% das pessoas encarceradas são negras, enquanto 32,3% são brancas, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2020).

⁹⁸ Há, no Brasil, uma tentativa de resignificação dos termos “puta” e “vadia”, liderada principalmente por feministas brancas, que tem como desdobramentos a “Marcha das Vadias”.

urbana” (BARBOSA, 2013, p. 124). Quando analisadas através da abordagem Feminista Negra Materialista, é possível perceber que o que se coloca em questão são todas as relações sociais que nos constituem – visto que também através delas é que construímos nossos vínculos com o espaço.

De acordo com Angelo Serpa, “o modo como agentes/sujeitos/grupos/indivíduos/classes vão reagir ao outro é, enfim, o que ‘ser lugar’ ou ‘ser território’ manifestam como essência nas mais diversas escalas espaço-temporais” (SERPA, 2017, p. 588-589). Nas duas perspectivas, a reação ao “outro” se manifesta a partir do “seu território” – tanto na escala da cidade, quanto na escala do bairro. Contudo, é possível percebê-lo a partir do vínculo afetivo. A delimitação do bairro quando pensada na escala da cidade também pode configurar uma relação ambígua com o espaço. Claudinho conta: “quando entro no bairro, já fico tranquilo”:

Assim, em geral, entrou no bairro, eu já me sinto seguro. ‘Cê passou onde tem a antiga *Subway*⁹⁹ ali, que é logo no início onde tem a ladeira do Cabula, passou da ladeira do Cabula e entrou em Pernambués, já ‘tá seguro ali pra ir andar. Que eu também não ligo muito pra’s coisas. Mas em geral, é bem tranquilo ali, véi, bem tranquilo. Tem muita gente sempre, tem uma galera que cê já conhece, assim, querendo ou não, de ver, e... cê tá no seu bairro. Faça tudo andando aqui em Pernambués, sabe? É uma segurança boa, assim. Tem muita gente sempre, é um ambiente bem tranquilo (Claudinho, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 14/12/2020 pela plataforma *Google Meet*).

O bairro, portanto, pode ora ser lugar, ora ser território. Ao dizer “cê tá no seu bairro”, Claudinho reconhece a sua delimitação veiculada pelo Estado¹⁰⁰ e o recria/reproduz como território, e isto perpassa concomitantemente a criação/produção do lugar, haja vista a sensação de pertencimento expressada em “seu bairro”, onde se conhece as pessoas, onde se caminha com tranquilidade. Para Serpa (2011, p.11), “entender o bairro como “lugar” implica em vê-lo como um sistema de relações singular, já que o lugar é mais que a soma de objetos ou uma localização (RELPH, 1979) e exprime a experiência e o envolvimento com o mundo”.

⁹⁹ Subway é uma franquia de comércio de sanduíches.

¹⁰⁰ Ainda que muitas vezes não seja a mesma, tendo em vista o fato de os limites mapeados nem sempre corresponderem ao concebido pela população.

Estas relações, que por um olhar simplista apresentaria um “erro” na interpretação do espaço, quando comparadas à experiência relatada por outras/os moradoras/es, reiteram o fato de que os lugares e os territórios são “modos geográficos de existência” (SERPA, 2017), e não uma criação/produção definitiva e acabada (SERPA, 2020), expressando as contradições que constituem a produção do espaço quando analisado a partir de uma perspectiva dialética. Estas análises requerem, contudo, o exercício de alteração de escalas, visto que elas são frequentemente sobrepostas.

Bondade, morador do bairro, conta de ser “um Pernambués” (ver p. 109-110), ao invés de vários, como sugere a divisão de alguns moradores, mesmo reconhecendo a sua heterogeneidade. É importante refletir, todavia, sobre a relação entre os discursos acerca destes espaços e quem os produz, o que nos coloca a frente de como as relações sociais estão imbricadas e condicionam/são condicionadas pela produção do espaço. Claudinho e Bondade conferem um sentido de unidade à sua relação com o bairro, vinculando-o a uma relação afetiva que se contrapõe à perspectiva de Alírio. Mais do que experiências diferentes em relação ao bairro, são diferenças que são produzidas a partir de condições materiais distintas. O primeiro, Claudinho, é um homem branco heterossexual, morador do final de linha do bairro. O segundo, Bondade, é um homem negro gay, morador do Jardim Brasília, tendo morado a maior parte da sua vida no Condomínio Sistema Solar (“nos conjuntos”). O terceiro, Alírio, é um homem negro heterossexual, morador da Baixa do Manu (“da baixada”).

Todos eles são homens, mas há uma relação com o espaço que perpassa a questão racial – porque Claudinho, mesmo sendo morador do Final de Linha, é um homem branco, o que confere à fragmentação do espaço outra configuração. De acordo com Grada Kilomba, “corpos brancos, ao contrário [dos corpos negros], são construídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia” (KILOMBA, 2019, p. 56), assim, a distinção entre “os barões” e “o que não presta” exposta por Alírio pode ser até despercebida, por não se aplicar às experiências de Claudinho.

Para Bondade, a relação se dá por outra via: entre “os barões” e “o que não presta”, ele vive e viveu junto ao primeiro grupo, o que o coloca em uma posição de classe superior, se entendemos que esta relação, como exposto, está vinculada ao fragmento do espaço em

que se vive. Estar neste grupo torna a sua relação com o espaço mais permissiva, dado que a distinção pode limitar o acesso ao espaço: entram nos condomínios os/as moradores/as dos condomínios, mas o bairro é “de todos”. Isto, contudo, ainda não se encerra aqui. É importante salientar como o sexismo se reproduz na relação com o espaço.

Claudinho conta que sua irmã vai pouco à Praça, como ele, mas por outros motivos: “minha irmã é o mesmo esquema que eu, fica mais em casa e quando vai, vai pra *shopping*... quando vai sair pra passear, vai no *shopping*, que é aqui perto, então é mais seguro pra ela, que é mulher, que ela vai andando, tem essas questões”. Frieda, mulher negra heterossexual, moradora do final de linha, afirma não se sentir segura indo a pé para a academia:

tô indo pra academia com a roupa de academia, e aí você tá passando com a roupa de academia e o cara acha que ele tem que te dizer alguma coisa. Já aconteceu de eu tá andando, indo pra academia aqui, e eu enxergar o olhar de maldade de algum homem e já ir dizendo “se me disser alguma coisa, eu vou te encher de murro”, ele vindo de lá e eu não sei qual era o murro que eu ia dar em alguém. (Ri). Mas, enfim, é aquela coisa que a gente tenta enfrentar também, porque as pessoas veem a mulher, o corpo da mulher como se fosse algo público, então eles acham que eles devem mexer, eles devem colocar a mão... é...essa coisa cultural, e... e essa masculinidade tóxica. (...) eu não evito, mas eu tenho alguns comportamentos, digamos, de... mais atenção. Então, por exemplo, se eu tô andando em algum local escuro, tem alguns procedimentos que eu tento tomar pra ter mais cuidado... no dia a dia (Frieda, moradora de Pernambués. Entrevista realizada em 18/12/2020 pela plataforma *Google Meet*).

As relações com o espaço e o modo como estas se manifestam – lugarizando ou territorializando – precisam ser analisadas de acordo com a situação que cada pessoa ocupa na imbricação das relações sociais, tendo em vista o fato de serem mediadas pelo corpo. O modo como nós, mulheres, usamos e nos apropriamos do espaço é fundamentalmente desigual, antes de diferente, em relação aos homens. Isto porque a *apropriação* individual e coletiva do corpo das mulheres (GUILLAUMIN, 2014) incidirá na limitação do acesso a espaços “esvaziados”, a horários específicos, ou “lugares de homens” – este foi um dos elementos que limitaram a minha permanência nas Praças à noite, como expus no Capítulo 2.

Estes aspectos podem ser amenizados quando as mulheres possuem automóveis, tendo em vista que os transportes coletivos e até os transportes “via aplicativo” como a *Uber*,

não oferecem segurança para nós¹⁰¹. Mas se o lugar onde a proprietária do automóvel mora demandar a descida ou subida de escadarias, a entrada em um beco, ou a caminhada por um trecho a pé (visto que muitas casas na periferia não possuem garagem), o medo continua instaurado. Morar em vias principais, poder pagar pelo deslocamento, residir próximas a pontos de ônibus significa, para as mulheres, muito mais do que reduzir distâncias, é, não raro, uma estratégia de sobrevivência.

Se a criação/produção do lugar envolve o pertencimento, a familiaridade e as afeições espaciais, como aponta Serpa (2020), as possibilidades de construção destas relações na escala do bairro para as mulheres podem ser pensadas fora da sua situação nas relações sociais de sexo, de raça e de classe? Em que situações podemos falar sobre a lugarização para as mulheres? Em quais momentos territorializamos? Como isso se processa em bairros como a Pituba?

Para Serpa (2017, p. 590), é necessário radicalizar a dialética das contradições entre lugar e território, “buscando contrapor pares de categorias visando à sua superação”:

De uma maneira bem simples, e com palavras do dia a dia, poderíamos afirmar que território tem a ver com posse e domínio, lugar tem a ver com amor, compromisso e senso de responsabilidade. Temos ciúmes do lugar e defendemos por meio de limites e fronteiras o território. Defendemos o território contra outros territórios; já o lugar não se defende, ele sobrevive pela abertura, pela interconexão em rede, tecendo uma intersubjetividade, que, dialeticamente, supera a posse a autodefesa pelo abrir-se para o mundo em diferentes escalas espaço-temporais (SERPA, 2017, p. 590).

A heterogeneidade do bairro, que extrapola as posições da classe, pode ser notada também no papel exercido por lideranças religiosas e pelos terreiros de candomblé, sendo que os terreiros, segundo Rossi (2018), ocuparam o bairro antes da sua construção formal¹⁰² e criam ali relações de convivência e práticas socioespaciais que ultrapassam o sentido religioso, sobretudo porque as vivências dos terreiros tendem a não instituir dicotomias entre

¹⁰¹ Frieda diz: “eu tenho dificuldade em pegar *Uber* sozinha, eu só pego mesmo quando não tem jeito. Não gosto. Não me sinto à vontade, não me sinto segura”.

¹⁰² “As lideranças religiosas descendentes de quilombolas que foram formadas sob os valores do kipovi cabuleiro foram os principais agentes da ocupação popular nas matas do entorno do Cabula” (NICOLIN, 2016). Ao instalarem seus Terreiros de Candomblé nesta parte ainda não urbanizada de Salvador, fomentaram e deram suporte a outras famílias na ocupação dos terrenos vizinhos, tornando-se referências comunitárias locais, fazendo com que se ampliasse cada vez mais a ocupação negra nessas áreas (ROSSI, 2018, p. 97).

a vida religiosa e a vida pessoal, criando relações de familiaridade e redes de solidariedade, ao mesmo tempo em que subvertem as condutas e os valores impostos pelo sistema para esta população. Um exemplo disso é a atuação das Mães de Santo, mulheres negras que assumem um papel importante para a comunidade, tendo sua importância reconhecida não apenas pelos adeptos do candomblé do terreiro. Essas Mães e também os Pais de Santo, assim como toda a comunidade do terreiro atuam nas tarefas que deveriam ser, na sociedade capitalista, o “papel do Estado”, dando apoio à população vizinha e criando, a partir da necessidade, outros valores e modos de existir.

Alírio, ao contar um pouco sobre isso, relata sobre a Mãe de Santo (Dona Lor) do terreiro da Baixa do Manu, o Ilê Axé Ninfá:

Era uma mulher que tinha habilidade na área, digamos assim, em enfermagem, tava acostumada a dar injeções, mas ela também dava conselhos, ela dava carão, ela chamava atenção, ela conversava com um, ela fazia conciliações... então esse ambiente, né, esse espírito de liderança feminino tá ali pairando o tempo inteiro (Alírio, morador de Pernambués. Entrevistado dia 22/01/2021 na plataforma *Google Meet*).

As atividades realizadas pela Mãe de Santo, além de colocar em evidência os aspectos referentes ao trabalho do cuidado, frequentemente exercido por mulheres e invisibilizado, torna estas mulheres protagonistas nestes espaços, já que o cuidado passa a assumir uma função diferente nesses contextos¹⁰³. O suporte oferecido pela Mãe de Santo, ao não se resumir aos seguidores do terreiro, ganha uma dimensão que ultrapassa o sentido religioso. Ao escaparem ao âmbito da casa, tendo em vista o fato destes trabalhos estarem vinculados ao espaço doméstico, e se expandirem pela comunidade, eles (os trabalhos) se tornam necessários à sobrevivência da população negra e pobre, que, a despeito da ausência de suporte pelo Estado, e muitas vezes da família (enquanto instituição) estas relações transformam-se em uma das poucas possibilidades viáveis para a sobrevivência de determinados grupos na periferia.

Vale dizer que a participação da população negra, mediada pela construção (física, política e simbólica) dos terreiros de candomblé, é fundamental na produção destes espaços,

¹⁰³ Isso será melhor desenvolvido posteriormente.

visto que a partir deles outras ocupações começam a ocorrer, bem como a organização de moradores do bairro para garantir melhorias – interferindo na sobrevivência dessas pessoas, dado o caráter solidário que os terreiros possuem. Estes elementos serão melhor desenvolvidos quando em comparação com os fatores que levaram à urbanização da Pituba.

Ao longo do tempo, além da implantação do *Shopping Iguatemi* e da Rodoviária, outras construções passaram a interferir na diferenciação do bairro. A proximidade com vias pavimentadas, conjuntos habitacionais e pontos de referência são elementos que tendem a valorizar estes terrenos. Em 1952, ocorre a aprovação do loteamento Jardim Brasília, e, em 1966, se inicia a pavimentação da Av. Silveira Martins, intensificando o crescimento populacional e a urbanização do entorno, seguidas da pavimentação da Thomaz Gonzaga, principal avenida do bairro e da criação da Madeireira Brotas, em 1978, loja que se torna um importante ponto de referência para o bairro posteriormente. Já existiam nessa época os conjuntos habitacionais como São Judas Tadeu, o Jardim Europa e o João Durval (ROSSI, 2018). Bondade, historiador e morador do bairro, relata, a partir da sua experiência e de seu conhecimento sobre o bairro, o processo de urbanização:

Mas vamos imaginar isso aí há 50, 60, 70 anos atrás, ou muito mais que isso, (...) onde você tinha aqui o que? Mata fechada e uma fazenda, né? Que na verdade Pernambués vai nascer dessa grande fazenda. É um pedaço dessa grande fazenda, e é um caminho que ligava o centro da cidade ao Recanto longínquo de Salvador que era Itapuã. (...) Então Pernambués era esse grande caminho de passagem. Os mais velhos com quem eu tive contato contam muito que (...) o dono da fazenda foi arrendando terras, e essas pessoas foram chegando e ocupando né? Então você tem pessoas que vieram de Recife, que vieram de Alagoas, pessoas que vieram de outros países, como espanhóis. Tem uma família aqui que a origem dela é espanhola, que é dona de uma grande casa de material de construção. (...) Pernambués vai nascer naquela parte baixa mesmo, né? Então cê tinha aqui o início do que eles chamavam de Cabula, mas Pernambués vai começar mesmo naquela parte baixa que tinha ali, em torno do chafariz que tinha onde hoje é a Avenida Hilda, né? Tinha um chafariz ali onde as pessoas iam lavar as roupas, não sei o que, então ali começa a concentrar a ocupação dessa outra parte de Pernambués pr'ali, porque aqui pra cima, sempre dizem, e ainda hoje diz, que é Cabula. Não fala que é Pernambués. E sempre desconstruo isso: “aqui é Pernambués, Cabula é do outro lado!” Então as pessoas foram ocupando esse bairro, foram chegando de lugares outros, do interior da Bahia, na busca mesmo por melhoria na cidade grande, e Salvador era essa possibilidade. (...) Pernambués, por incrível que pareça, se a gente for levantar historicamente a árvore genealógica, ela vem de algumas famílias, e praticamente Pernambués é um bairro composto por parentes. Todo mundo tem algum grau de parentesco um com o outro, porque foram essas famílias que foram se ampliando, (...) e

ocupando o bairro. E tinha o entorno desse chafariz, aí (...) depois o bairro foi crescendo, foi virando realmente uma ocupação urbana, (...) Essas famílias vão dando o tom de ocupação do bairro, até ir chegando aí à década de 60-70 o processo de modernização do bairro, né? Ampliação das ruas, o crescimento do bairro, o aparecimento dos primeiros condomínios. O primeiro condomínio é o São Judas Tadeu, o condomínio mais antigo aqui de Pernambués. Depois veio o Sistema Solar, aí foram chegando outros condomínios pra essa parte inicial do bairro, onde tava centrada a praça, né? E pra parte mais baixa do bairro, o pessoal fala “ah, ali é o último Pernambués” (ri). Não são vários, né? É um Pernambués. Aí você tem a ocupação mesmo da população com suas casas, e que são casas que vão se ampliando né? Porque eles começam a crescer e vão construindo sobre outras construções. E aí vem também a desorganização da construção urbana de Pernambués porque nunca foi pensado, não é um bairro planejado, não tinha como ser. Eu acho ótimo que não tinha como ser mesmo, porque as pessoas foram chegando e foram ocupando. Por ser um bairro central, é um dos bairros centrais, ele sempre foi esse caminho de passagem mesmo, né? E continua sendo. É um bairro que é passagem, então cê tem a Thomaz Gonzaga que começa lá no início, atravessa todo o bairro e vai descambar cá na Paralela, né? Então aí depois cê tem as outras partes baixas todas que vai unir a gente com a parte do Alto do Cruzeiro, com a baixa da av. Hilda que aí já tá ligando com a Rua das Flores, o outro lado que já da com a Saramandaia, essa parte daqui no Jardim Brasília que vai dar também com a Saramandaia, então, quer dizer, o bairro é esse grande aglomerado, né? E aí é um bairro que sempre teve boas lideranças. Então essas pessoas antigas aqui, elas foram liderando também na luta pela melhoria do bairro, né? Então seu Nezinho, seu Silvano, a esposa do seu Silvano... são pessoas, assim, que eu tenho memória. Lá no Alto do Cruzeiro, minha Tia Miúda, e outras pessoas que eu tenho ainda proximidade, e que são parte da minha vida, foram pessoas que chegaram em Pernambués e, como eles dizem “gente, Pernambués era mato, a gente desbravou isso aqui” e foram dando essa cara no bairro, até se tornar esse bairro urbano, até se tornar essa população imensa. Volto a dizer, é um bairro geograficamente bem localizado, tá próximo do Iguatemi, tá próximo da Pituba, tá próximo... (Bondade, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 25/01/2021, através da plataforma *Google Meet*).

O relato explicita a articulação dos agentes que atuam na produção do espaço, a trajetória da ocupação e a heterogeneidade interna. O processo de ocupação “sem planejamento”, como mencionado, que se mantém ao longo do tempo pode ser visto pelas formas do bairro, pela re-apropriação de alguns espaços e pela sua heterogeneidade. A genealogia do bairro, contudo, remonta a sua origem quilombola, ainda pouco referenciada como participante na produção do espaço. Os quilombos, como uma organização política socioespacial, atuaram tendo como fundamento a negação da exploração-opressão-apropriação da população negra, mas, ao mesmo tempo, a produção de um espaço que possibilitasse a construção de vínculos, a construção de uma identidade, a manutenção da sua cultura, frente ao processo de fragmentação espacial e do epistemicídio ainda corrente.

3.1.2 Chegando mais perto da Pituba

A produção do espaço na Pituba, diferentemente, ocorre a partir da ação mais explícita de outros agentes: os proprietários fundiários junto aos promotores imobiliários protagonizam a produção do espaço, guardando o terreno para a especulação imobiliária (ANDRADE, 2005), visando à apropriação do espaço não apenas para a habitação, como era prioritário em Pernambués, mas também para a crescente valorização de áreas como aquela, tendo em vista o processo de “capitalização do espaço”, que já vinha se iniciando em outras capitais do país. Estas definições direcionam a um modo específico de produção do espaço. Assim como Pernambués, a Pituba se insere na já mencionada mudança do Centro da Cidade e a criação do Novo Centro Administrativo, ao mesmo tempo em que já está vinculada ao eixo de construção da Orla Atlântica, acentuando a produção das amenidades devido à proximidade com o mar.

A Pituba, de acordo com Andrade (2005), tinha pouca inserção no contexto urbano antes do século XX, possuindo uma “pacata atividade de pesca”, o que representava um pequeno quantitativo de moradores na época. Em 2010, o bairro concentrava um total de 65.160 habitantes, com uma densidade demográfica de 147,18 hab/km², que estava distribuída em 23.397 domicílios, e fortemente marcado pelo processo de verticalização. Destes, nenhum era considerado “subnormal”. Entre as/os habitantes, dividiam-se em 56,32% mulheres e 43,68% de homens, racialmente distribuídos assim: brancos representavam 55,5% da população (em Salvador, representam 18,90%), negros, 43,13% (soma entre pretos: 6,38 e pardos: 36,75), indígenas, 0,26% e amarelos, 1,09% do total de habitantes.

Entre as/os habitantes, 0,26% não têm instrução ou têm menos que um ano de estudo (dados referentes aos responsáveis por domicílio), 1,09 têm de 1 a 3 anos de estudo, 35% têm entre 11 e 14 anos de estudo e 53,27% têm acima de 15 anos de estudo (em Salvador, 6,87% têm menos que um ano e 9,78% têm mais de 15 anos de estudo). No que se refere à faixa salarial, 4,1% da população possuem entre 0 e 1 salários mínimos, 29% contam com 5 a 10 salários mínimos, 23%, com 10 a 20 salários mínimos e 10,7 têm salários superiores a 20 salários mínimos. Na Pituba, 8,7% das pessoas não possuem rendimento.

De acordo com o Caminho das Águas, a história do bairro “remonta o séc. XVI, ocasião em que suas terras foram doadas ao Conde de Castanheira” (CIAGS/UFBA; SEMA, 2010, p. 354). Até o sec. XIX, a então denominada Fazenda Pituba possuía “grande coqueiral com produção agrícola no seu interior”. O bairro foi planejado a partir de 1918 por Manoel Dias da Silva, proprietário fundiário, e Theodoro Sampaio, engenheiro e geógrafo, na expectativa de que fosse um “novo bairro de Salvador”, tendo como primeira implantação o que ficou denominado como Loteamento Cidade Luz, local onde hoje está situada a Praça Nossa Senhora da Luz (CIAGS/SEMA, 2010) na porção litorânea do bairro. Para Andrade (2005), 1968 “foi o ano basilar na evolução espacial da Pituba”¹⁰⁴, com “o esgarçamento do tecido urbano metropolitano com a intensificação da construção de vias arteriais (avenidas de vale) que cortam as antigas áreas da cidade” (ANDRADE, 2005, p. 44). Estes elementos demonstram como se articulam os proprietários fundiários e os agentes imobiliários, produzindo um espaço que garanta um modo de ocupação mais desenvolvido para as elites.

O Estado atua no controle da população em outro sentido: para a população que habitaria o bairro, garante a pavimentação das vias, a criação de espaços para lazer, o direcionamento para a criação de escolas e a possível “sensação de segurança” e conforto, vinculada às estratégias de remoção e controle no acesso de pessoas em posições de classe inferiores – majoritariamente negras – ao bairro. Inicialmente o acesso a Pituba só era possível através do chamado interior da cidade, “via Brotas, passando pelos morros do atual bairro do Itaigara ou, mais certamente, via Amaralina, utilizando o bonde” (CIAGS/UFBA; SEMA, 2010, p. 354). A pavimentação construída pelo Estado se torna um elemento necessário à eficácia dos projetos idealizados pelos proprietários fundiários e agentes da especulação imobiliária, já que a qualidade na mobilidade é um elemento fundamental para a população que viveria ali, sobretudo diante do significativo aumento na circulação de automóveis na capital neste período.

Assim, a pavimentação da Av. Paulo VI em 1965 e a construção das Avenidas Antônio Carlos Magalhães e Tancredo Neves em 1968 fomentam a intensa ocupação do bairro a ser percebida nas décadas seguintes. Antes, algumas construções já vinham “preparando o ambiente”, como o Colégio Militar, que teve início das suas obras em 1958. De acordo com Andrade (2005, p. 49), em 1949 começa a se desencadear um processo com

¹⁰⁴ Andrade (2005) constrói uma periodização que considera sobretudo o ano de aprovação do Decreto-Lei 2181/68 – Reforma Urbana do Município e da pavimentação das Av. ACM e Tancredo Neves.

a conclusão da via litorânea Amaralina/Itapuã, passando pela criação de agências de fomento ao crédito para as classes média e alta a partir de 1955 até a década de 1970.

Os grupos empobrecidos – grupos sociais excluídos para Corrêa (1993) –, desta maneira, têm um papel menos determinante na produção deste espaço, o que não significa serem passivos, como afirma Andrade (2005) ao reitera-los, visto que houve tentativas de ocupação inibidas pelo Estado, como o próprio autor afirma:

Nas relações de poder estabelecidas na estruturação do espaço da Pituba, os grupos sociais excluídos tiveram um papel passivo, sofrendo com a ação intensiva dos demais agentes (deslocamento de invasões, discriminação, policiamento ostensivo do entorno de mais baixa renda, etc.), no sentido de “qualificar” aquele espaço urbano para um grupo social de alta renda, aumentando, em vários sentidos, o ganho fundiário (ANDRADE, 2005, p 38).

Por outro lado, mesmo que a Pituba não seja o *locus* de habitação da população negra e pobre da cidade, são estas pessoas as responsáveis pela produção e pela reprodução concreta daquele espaço através da exploração-opressão-*apropriação* da população, algo a ser notado quando observamos a Praça e o seu entorno, onde se escancaram as divisões do trabalho. Ainda que suas práticas socioespaciais naquele bairro sejam delimitadas pelo tempo do trabalho exercido ali, tornando os outros agentes protagonistas na organização espacial, a sua efetivação é mediada, necessariamente, pelo “corpo e produtos do corpo” (GUILLAUMIN, 2014) de pessoas negras e pobres, de um lado na construção civil, do outro, na manutenção destes espaços, desde o trabalho doméstico e do cuidado, à comercialização e ao gerenciamento de produtos.

O controle do tempo de permanência no bairro é operacionalizado de modos sutis, como horários de circulação dos ônibus, mas também explícitos, como com a ameaça física dos *corpos fora do lugar* (KILOMBA, 2019). Kevin, homem branco heterossexual morador da Pituba, conta, por exemplo, que

teve um dia que eu tava na janela da minha casa, na varanda, olhando pra rua meio dia e passaram duas motos de policiais. Tava passando um jovem negro de boné, bermuda... eles pararam e enquadraram como se fosse um meliante. Ainda tiraram a foto dele, olha que coisa terrível, não acharam nada dele. Ainda tiraram uma foto dele, tipo “eu sei quem é você”,

entendeu? E... ali era uma cena que... isso já aconteceu mais de uma vez. Teve uma vez que trabalhadores que provavelmente saíram de uma obra, aí a polícia saiu correndo com um fuzil, dois ou três fuzis, enquadraram eles como se eles fossem suspeitos. Provavelmente eles estavam saindo de uma construção de um prédio, mas por serem pessoas negras, estarem mais mal vestidos, se tornam pessoas suspeitas por padrão dos residentes, né? E policiais negros. (Kevin, morador da Pituba. Entrevista realizada em 21/01/2021 pela plataforma *Google Meet*).

Este controle é estendido para as câmeras “de segurança”, que monitora vinte e quatro horas por dia a circulação das pessoas nas ruas destes bairros com a prerrogativa de garantir a segurança dos que ali vivem. De acordo com Oliveira (2020, p.321), o “negro como problema espacial para o branco é marcado pela ideia de segurança que nasce carregada de subsídios raciais (MBEMBE, 2014). Segurança significa aí a mensuração do risco para os brancos nas suas trajetórias geográficas”, e, em seguida, afirma que a *sensação racial de in-segurança* torna-se a tônica no contexto neoliberal.

A cidade, no contexto neoliberal, não é criada para se viver, mas sim para se exibir segurança (BARBOSA, 2002 apud OLIVEIRA, 2020). O negro como problema espacial permanece e se amplia. (OLIVEIRA, 2020, 331-332). Tratando-nos como uma ameaça – fundada na imagem do negro como selvagem – buscam nos eliminar destes espaços a fim de manter suas fantasias de segurança. Neste caso, o espaço é território, tendo em vista que a sua delimitação opera na exclusão dos que não vivem naquele espaço – ou, ao menos, dos que não possuem os códigos que produzem aquele espaço, até porque não há garantias de que um jovem negro de boné e bermuda não possa ser um morador do bairro. A *distinção*, neste caso, é fundamentalmente racial. É possível lugarizar a/na Pituba sendo um homem negro?

Pedro Cândido, um morador negro homossexual do bairro, ao ser questionado sobre já ter vivido alguma situação de racismo na Pituba, responde em tom de naturalidade: “Ah, claro, com certeza, bastante”. Quando peço para que me conte mais, ele diz: “Ah... (respira fundo) deixa eu tentar lembrar algum exemplo. Com certeza aconteceu, mas deixa eu lembrar... ah, sei lá, de tá voltando da academia e as pessoas ficarem com medo de mim na rua, é normal. De achar que eu vou assaltar pessoas, é comum”. Pergunto, então, se já ocorreu alguma situação na Praça Ana Lúcia Magalhães, para me aproximar do recorte espacial da pesquisa e ele conta que não saberia dizer alguma situação específica por não frequentar a Praça, e conclui afirmando: “Mas tenho certeza que se eu andar uma semana lá, vai acontecer eventualmente”.

Na conversa com este mesmo morador, indaguei se estas situações interferem no seu acesso a espaços públicos do bairro e ele conta:

Ah, com certeza, né? Assim, como eu te falei, a Praça Ana Lúcia Magalhães, por ser localizada numa região, vamos dizer assim, uma área nobre daqui de Salvador, ela acaba tendo por predominância um uso de pessoas brancas, né? Acontece bastante. E muitas vezes isso pode gerar situações de racismo, enfim... E, com certeza, se eu tô em qualquer tipo de lugar, seja essa praça em especial ou qualquer outra, é uma experiência dessa, algum ato de racismo ou de preconceito que... vai me relacionar a uma situação ruim, né? Logo, é algo que vai me fazer frequentar menos aquele ambiente (Pedro Cândido, morador da Pituba. Entrevista realizada em 16/12/2020 pela plataforma *Google Meet*)

Conviver com o racismo é uma regra, tendo em vista o fato de ser estrutural, mas, além disso, há, em sua imposição, a definição de um “padrão de normalidade”, como afirma Sílvia Almeida (2018), e a sua introjeção acaba servindo para sua manutenção. A reprodução do racismo entre negros – como mencionei a partir do relato de Alírio – aparece também no tornar “normal” estar submetido a situações racistas, sem reagir a elas. Esta reação, para Lorde (2019), assim como para Tate (2019), podem aparecer através da raiva. Pedro Cândido, mesmo reconhecendo as violências experienciadas no bairro, afirma que gosta demais de morar ali:

Eu pretendo nunca sair da Pituba na minha vida, porque assim, tem outros bairros que são muito bacanas, bairros nobres, mas tudo que eu preciso e que eu gosto e que me atrai, tem aqui. (...) nunca dá vontade de sair daqui, tem tudo aqui, então não tem porque sair daqui. [sorri] é muito bom, eu amo meu bairro, amo demais. Sou suspeito a falar porque eu não saio daqui por nada (Pedro Cândido, morador da Pituba. Entrevista realizada em 16/12/2020 pela plataforma *Google Meet*).

Ao mesmo tempo que cria/produz uma relação com o bairro a partir da sua delimitação instituída pelo Estado, reivindicando-a através do que o bairro oferece, das garantias que possui vivendo ali, e reconhecendo-a como um território, ele demonstra uma relação de afeição com o espaço, se aproximando do que seria uma lugarização. Neste caso é interessante observar como a posição de classe produz uma configuração específica para a

relação social de raça e na sua relação com o espaço. A identificação que ele tem com o bairro não se dá pela raça, uma vez que ele se reconhece negro e aponta a composição racial da população do bairro em seu relato, ela ocorre pelo *habitus* de classe. Quando afirma que poderia morar em outros “bairros nobres”, demonstrando que existe esta possibilidade, mas que tudo que ele precisa, que ele gosta e que o atrai está presente na Pituba, fica explícito que suas condições materiais estão em consonância com o perfil de moradores do bairro.

Sua reação à desigualdade é oposta à de Alírio ao se referir à distinção entre os “barões” e o “que não presta” de Pernambués, uma vez que não toma o racismo como um problema, mas como algo comum, quase natural, não interditando a sua afeição com o bairro. Ambos, homens negros heterossexuais, experienciam a cidade e os bairros onde vivem a partir de condições, prerrogativas e intencionalidades desiguais e diferentes, ambos submetidos ao racismo, mas reagindo a ele, ao que parece, de acordo com a sua consciência sobre as relações sociais. De acordo com Serpa (2020):

A alternância de processos de territorialização/lugarização não tem apenas a ver com abertura/fechamento ou diversidade/ homogeneidade, mas também com a maneira como exprimimos nossa empatia em relação aos espaços cotidianos que criamos e produzimos em relação com o Outro – mais ou menos igual, mais ou menos diferente de mim. Lugares se tornam plataformas (sobretudo, afetivas) para nossa ação cotidiana, necessitamos deles assim como de territórios e ambos estão na base de nossas experiências espaciais. Em geral, no dia a dia, assumimos uma atitude mais defensiva nos processos de territorialização, enquanto nos afirmamos de maneira mais negociada nos processos de lugarização (SERPA, 2020, p.103).

A questão que se apresenta, contudo, é o limite entre a desigualdade e a diferença numa sociedade racista-capitalista-sexista. Se concordarmos com Grada Kilomba (2019), quando aponta que nos é negado o direito de existir como igual quando nos negam a possibilidade de ser o eu, restando apenas ser o “outro” da branquitude, é possível falarmos sobre encontro de diferentes sem que esta diferença seja marcada pelas desigualdades? Em que condições os territórios abrem brechas para o surgimento do lugar?

As expectativas para a construção da Pituba estavam pautadas numa homogeneização da população de alta renda, a ser garantida pela atuação do Estado na criação de fixos e no controle da população, como exposto. Esta homogeneização busca se efetivar também em termos raciais, visto que a população de alta renda que passa a ocupa-la é majoritariamente

branca, reflexo do racismo estruturante do país. O seu planejamento permite o acesso de um perfil específico de moradores, por meio de um padrão de construções verticalizado e em condomínios de luxo fechados, possibilitando maior exploração nas taxas de lucros, ao passo que cria ambientes que “deem a cara” daqueles moradores. De acordo com Andrade (2005), em 1970, 70% dos lotes já haviam sido ocupados, o que significava uma grande virada na produção do espaço: de uma “remota vila de moradores e fazenda de coco” para um dos bairros que alcançou, em 2005, um dos maiores valores imobiliários da cidade (ANDRADE, 2005, p. 56)¹⁰⁵.

Este processo se distingue do que ocorre em Pernambués pelo planejamento de ocupação do espaço, pelo modo como as ocupações vão sendo concretamente construídas e, principalmente, pelo arranjo entre os agentes da produção do espaço que tende a criar bairros com condições materiais diametralmente opostos em uma mesma cidade, fragmentando-a. Estas condições tendem a produzir alterações e continuidades espaciais desiguais, mesmo quando ocorrem no mesmo período de tempo¹⁰⁶. A percepção da fragmentação, que se explicita na escala da cidade através da segregação socioespacial, também se apresenta na heterogeneidade interna de cada bairro, como expus ao discorrer sobre Pernambués, e pode ser observada à medida que nos aproximamos deles, tornando necessariamente cuidadosa a análise comparativa entre espaços tão desiguais. Nestor, morador do Parque Júlio Cezar, na Pituba, conta:

O Júlio Cezar sempre teve esse contraste com o resto da Pituba, (...) quando eu era pequeno isso era bem perceptível, assim. Porque eu estudei num colégio de bairro, que é o Nossa Senhora da Luz (...) e ai depois (...) eu fui

¹⁰⁵ Em 2016, o Jornal Correio lançou uma matéria indicando os 10 bairros com m² mais caros de Salvador, e a Pituba esteve entre eles. Ver: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/correio-lista-os-10-bairros-com-o-m2-mais-caros-e-os-mais-procurados-em-salvador/>

¹⁰⁶ Adriano Bittencourt Andrade (2005) faz uma periodização interessante para pensar a Pituba, que utilizarei aqui para interpretar os processos que ocorrem aos dois bairros – embora ele faça para pensar a Pituba, como existem diversos elementos comuns, utilizarei para compará-los, compreendendo a densificação da “região do Iguatemi” e a pavimentação de vias como a Paralela como eventos que atingiram concomitantemente os dois bairros: dividindo em dois períodos: 1º, de 1901 a 1967, como *Origem e estruturação urbana*, o que nos permite afirmar que os processos que antecedem as mudanças das formas são significativos para os caminhos que tomarão, assim como o contexto social e espacial no qual estão inseridos; e o 2º, entre 1968 e 2000, com a *Densificação demográfica e inserção definitiva no espaço urbano de SSA*. “Assim, estabelece-se um primeiro período/capítulo (1901 a 1967. Origem e estruturação urbana) de alterações lentas e graduais, apesar de alguns acontecimentos determinantes na valorização e ocupação futura do bairro, e um segundo (1968 a 2000. Densificação demográfica e inserção definitiva no espaço urbano de Salvador) representado por um tempo denso nas diversas escalas de análise, com impactos diretos sobre o local estudado” (ANDRADE, 2005, p. 45).

pra um colégio melhorzinho, assim, vamos dizer, mais de classe média. Muitos amigos meus foram pra colégios públicos, outros foram pra colégios de classe média um pouco mais afastados. Eu fui pra um que era bem próximo, aí tendo contato com meus amigos de lá, eu vi como era diferente, como eram classes sociais diferentes, né? Por mais que a gente tivesse morando na Pituba (nós somos classe média, assim (...)), tinha um contraste entre uma galera de classe média mais baixa e a galera de classe média mais alta que moravam nesses prédios mais ao redor aqui do Júlio Cezar, sabe? Que são prédios mais recentes, que são prédios que têm piscina, que têm toda essa questão de lazer dentro do prédio, com academia, com piscina, tal. É que o Júlio Cezar não tem nada, sabe? E quando a gente era pequeno mesmo (...) era tudo aberto aqui, a galera brincava pela rua, sabe? (...) não era como é hoje em dia, o prédio cercado, cheio de muro, né? Toda essa questão de vigilância e tal, mas os prédios do Júlio Cezar, depois de um tempo, foram cercados. Porque eram conjuntos habitacionais, aquela coisa assim mesmo, sem porteiro, sem muro, sabe, aquela onda (...) E nas últimas décadas, com a continuação dessa especulação imobiliária dentro da Pituba, a própria população do Júlio Cezar mudou. Tem muitos amigos meus que se mudaram daqui, venderam o apartamento e se mudaram, foram pra bairros como Sussuarana, Fazenda Grande... e por que? Porque se o preço do imóvel for alto... O que é que acontece, também, o IPTU aumenta, condomínio aumenta, todas essas coisas aumentam né? Então eles acabam ficando inadimplentes algumas vezes e aí vendem o imóvel e se mudam pra outro lugar, sabe? Que tenha um custo de vida mais barato. (...) E aí é isso, o Júlio Cezar hoje em dia, eu já não encaro (...) como um lugar diferente da Pituba. Ele é um pouco diferente. (Nestor, morador da Pituba, dia 15/12/2020. Entrevista realizada através da plataforma Google Meet).

O que Nestor demonstra é que há, no mesmo bairro, espaços de moradia para posições de classes distintas, sendo o Parque Júlio Cezar uma área ocupada por grupos de posições de classe inferiores, quando comparadas ao todo do bairro. O que ele aponta quando relata “os conjuntos habitacionais, aquela onda”, se opondo aos prédios com piscina, é que este perfil de moradia se aproxima do que caracteriza a moradia dos “barões” de Pernambués, nos termos utilizados por Alírio. Mas a compreensão da posição de classe resumida a este aspecto seria simplista, indo de encontro ao significado da fragmentação espacial na escala da cidade. Ora, há uma “classe média” na Pituba e uma “classe média” em Pernambués, mas elas vivem em condições desiguais e diferentes, o que se traduz em *habitus* contrastantes quando comparadas – falarei sobre isso no Capítulo 5. Morar na Pituba significa ter acesso a vias qualificadamente pavimentadas, linhas de transporte, sistema de limpeza urbana pública, uma variedade de espaços de uso coletivo planejados, de serviços comerciais e tecnológicos e, sobretudo, aos investimentos públicos. Isto certamente não garante a felicidade das/os moradoras/es, mas lhes confere facilidades que interferem, entre outras coisas, no gerenciamento do tempo de realização de tarefas cotidianas.

Evitar uma comparação imediata entre as duas “classes médias” é algo sugerido por Bourdieu (2015) ao relacionar a classe média de uma pequena comunidade e a classe média de uma grande cidade. Ele afirma:

O sistema de critérios utilizado para definirmos esta ou aquela classe social numa pequena comunidade, uma vez aplicado a uma cidade grande ou sociedade global, determinará uma categoria estruturalmente bem diferente. Por exemplo, a classe superior de uma cidade pequena apresenta a maioria das características das classes médias de uma cidade grande; isto não significa apenas, como Lipset e Bendix sugerem, que os membros dos círculos mais fechados da sociedade da província seriam frequentemente excluídos dos círculos equivalentes de uma cidade grande, mas, quer dizer, acima de tudo, que colocados em posições sociais estruturalmente diferentes, eles se distinguem por inúmeras condutas e atitudes dos indivíduos com os quais podem partilhar certas características econômicas, sociais e culturais (BOURDIEU, 2015, p. 5).

O fato da população da Pituba estar, majoritariamente, em posições de classe superiores quando comparadas à de Pernambués (petroleiros dos maiores cargos, pessoas com renda suficiente para viver naquele espaço além do próprio custo da moradia) confere ao espaço a possibilidade de modernizá-lo e reciprocamente. Se concordarmos que a estilização da vida envolve um afastamento da necessidade, os parâmetros de modernização envolvem não apenas a concentração da população branca, mas a capacidade de sustentar os pilares que mantêm aquele espaço de acordo com a estética da branquitude – símbolos e códigos comumente mascarados pelo termo “modernidade”.

As tendências de modernização de Salvador, contudo, já vinham ocorrendo desde o final do século XIX e início do século XX, como afirma Garcia, numa tentativa de transformar “Salvador e o Rio de Janeiro em cidades brancas e europeizadas” (GARCIA, 2009, p. 144), aparecendo inclusive como pauta na Semana de Urbanismo, quando foi criado o Escritório de Planejamento Urbano da Cidade de Salvador (EPUCS), em 1930, como se daria a inserção de Salvador nas perspectivas de modernidade pautadas “nas ideias do urbanismo racionalista europeu e nas normas de higiene urbana norte-americana” (FERNANDES apud GARCIA, 2009, p. 152). A Pituba, nesse ínterim, acaba se tornando um dos *loci* dessa modernização e do seu consequente embranquecimento, sendo necessário não apenas retirar a população negra daquele espaço, mas também extinguir as marcas da sua permanência. Isto porque o moderno é necessariamente branco (QUIJANO, 2005),

sendo imprescindível produzir uma estética própria para o bairro – o que vai aparecer nos relatos das/os moradoras/es de diversas maneiras ao se referirem à Praça Ana Lúcia Magalhães: a estrutura familiar (família padrão ou família tradicional brasileira, como aparece nas entrevistas), os usos da Praça, o tipo de comida comercializada (em eventos).

Devo mencionar, desta maneira, que a comparação entre posições de classe aparentemente análogas, ou pelo menos homônimas, requer atenção para as relações sociais de raça e o modo como ela se produz/reproduz no espaço. O estereótipo da Pituba reflete o antagonismo racial relacionado a Pernambués: riqueza, beleza, educação, civilização. Os adjetivos utilizados para caracterizar os bairros, são comumente veiculados à população que se concentra neles, e, neste caso, as/os moradoras/es costumam lhes escapar. Nestor relata: “Engraçado, né, que muitos amigos, ficam nessa onda, de quem moram na Pituba. Aquelas brincadeiras, né, a fama que a Pituba tem né, de ser bairro de burguês, de gente metida”. Ser “burguês” e “metido” em Salvador é ser branco, haja vista que ser negro e bem sucedido não é a regra. Então, a generalização dos estereótipos ocorre para os dois bairros, Pituba e Pernambués, mas morar em um deles pode significar a sua valorização, morar em outro pode legitimar a sua morte, no viés da necropolítica tratada por Achille Mbembe (2019).¹⁰⁷ Isto demonstra, em outros termos, uma atualização dos mecanismos coloniais de controle do espaço.

Essa dinâmica se reproduz, ademais, a partir da maneira como estes bairros são representados. Se a representação é um campo de disputas que pouco foi transformado para as pessoas negras desde a escravização, em torno da qual a produção de imagens se apresenta como uma das formas de controle desta população, havendo uma conexão direta entre a manutenção do patriarcado supremacista branco e a naturalização de imagens e representações específicas, mantendo e apoiando a “opressão, a exploração e a dominação de pessoas negras” (HOOKS, 2019a, p.33), as imagens a seguir são reveladoras destes bairros. Ao pesquisar na plataforma de pesquisas *Google* o termo “Notícias sobre

¹⁰⁷ Para Achille Mbembe (2019), necropolítica são “formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2019, p. 71). O autor propõe que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.” (MBEMBE, 2019, p. 5). O conceito de “problema espacial” desenvolvido por Denilson Oliveira (2020) está em constante diálogo com esta perspectiva.

Pernambués”, fiz um *print* da tela com os dois primeiros campos da barra de rolagem que apareceram.

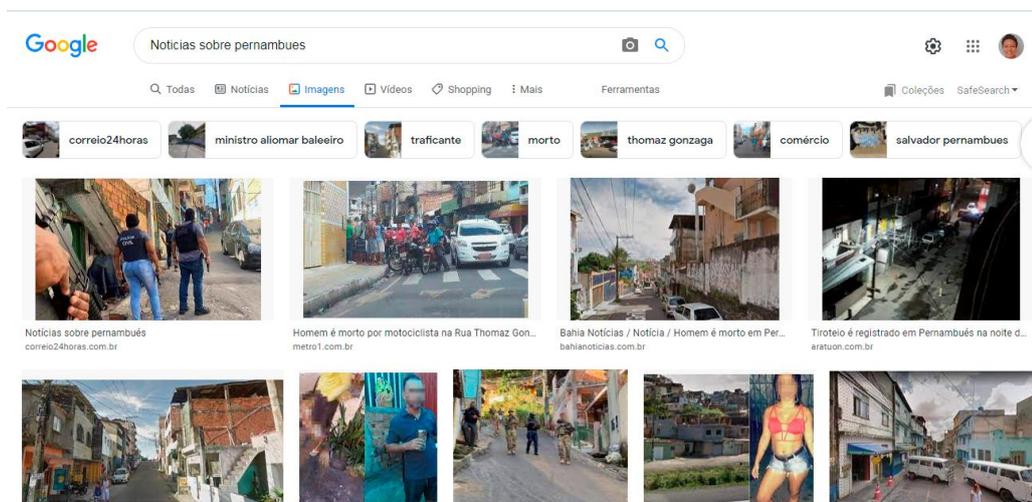


Imagem 01: Print da pesquisa “Notícias sobre Pernambués” – Google, 11.11.2021. Os rostos foram pixelados por mim.



Imagem 02: Print da pesquisa “Notícias sobre Pernambués” – Google, 11.11.2021. Os rostos foram pixelados por mim.

Destas imagens, quatorze representam repressão, exibindo pessoas negras sendo violentadas ou demonstrando as tentativas de controle do Estado por meio da ação policial. Outras cinco são “fotos de capa” de jornais de notícia, que não trazem nenhuma informação que anteceda o clique na imagem. Na parte superior, aparecem sugestões relacionadas à pesquisa. São elas: Correio 24horas; Ministro Aliomar Baleeiro; Traficante; Morto; Thomaz Gonzaga; Comércio; Salvador Pernambués. Em geral, reproduzem o estigma que ronda estes

bairros, como violentos, operando na manutenção da *apropriação-exploração-opressão* desta população e demonstrando a sua face racista-capitalista-sexista.

Sigo o mesmo procedimento para a Pituba, pesquisando por “Notícias sobre Pituba”, e o que aparece segue abaixo:

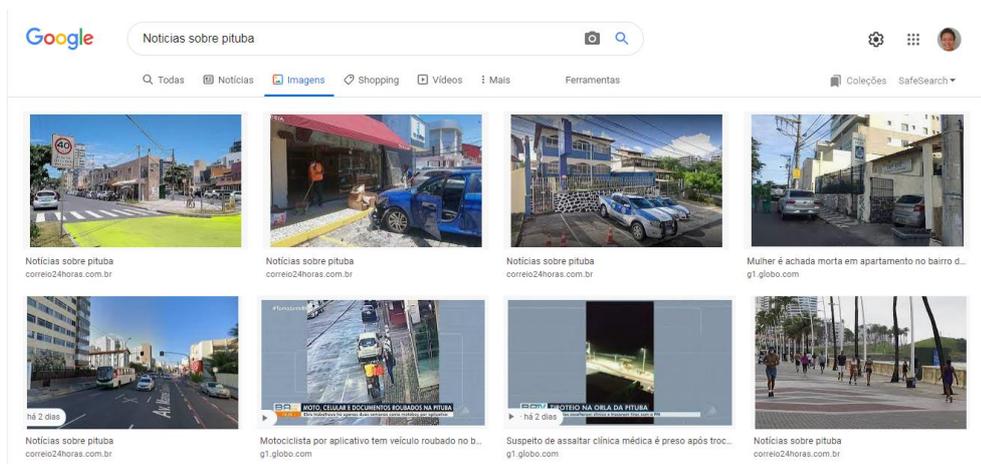


Imagem 03: Print da pesquisa “Notícias sobre a Pituba”. Google – 11.11.2021.

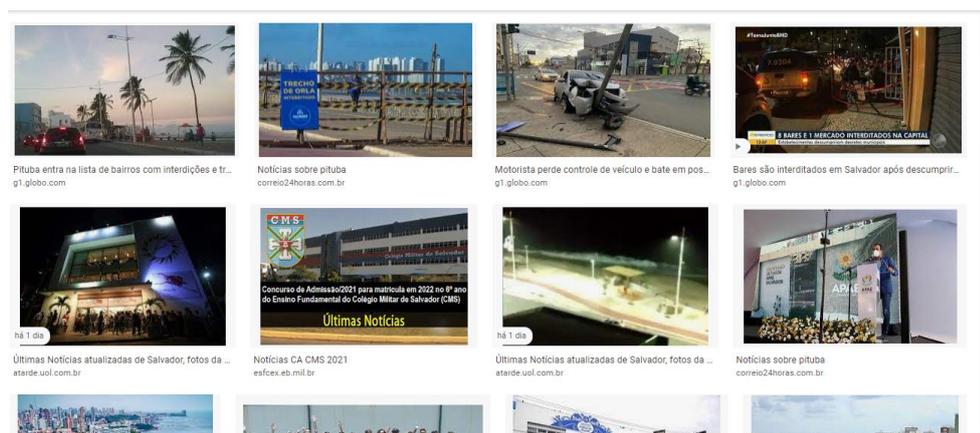


Imagem 04: Print da pesquisa “Notícias sobre a Pituba”. Google – 11.11.2021.

Na primeira imagem, aparecem três notícias vinculadas à violência: uma mulher encontrada morta, um veículo roubado e um assalto. Na segunda, nenhuma notícia vinculada à violência, aparecem interdições na rua, acidente de carro, entre outros, além de não haver nenhuma sugestão de pesquisa. Além da violência aparecer muito menos como um elemento

a ser notificado – o que não significa a sua inexistência, sobretudo se ampliamos o sentido de violência para algo que acomete mulheres e homens negros sistematicamente nestes bairros –, o que chama a atenção é o fato de que o corpo violentado não é exibido em nenhuma das matérias, da mesma maneira que a polícia e nenhuma estratégia de controle aparecem como centrais na representação dos bairros. Seria sutil demais dizer que há, nas entrelinhas, uma divisão racial do espaço cotidianamente reforçada pelas imagens veiculadas aos bairros.

Se, por um lado, não posso afirmar que a Pituba é o *locus* da burguesia¹⁰⁸, por outro lado, é um dos *locus* da branquitude na cidade. A dinâmica das relações raciais se estrutura de maneiras diferentes em termos de região, e há quem proponha, inclusive, que o racismo seja estudado a partir de parâmetros regionais, no intuito de compreendê-lo em suas minúcias. Em Salvador a população branca é pouco expressiva (em comparação com cidades do Sul do país), estando concentrada espacialmente nos bairros de maior valorização imobiliária. Se as relações sociais de raça são produzidas a partir de um antagonismo – diferente das posições de classe, que se opõem, mas similar às relações sociais e classe e de sexo, como exposto no Capítulo 2 – e a Pituba e Pernambués são produzidos fundamentalmente através da divisão racial do espaço, seria mais contundente falar sobre bairro de branco e bairro de negro, ao invés de bairro de rico e bairro de pobre. E isso, aliás, fica escancarado nas imagens que são veiculadas a estes bairros, indo além dos percentuais raciais da população, como aponta Ratts (2004).

As relações sociais de raça serão produzidas a partir de elos que possibilitam a opressão-apropriação da população negra (como de Pernambués) pela população branca (como da Pituba), se expressando cotidianamente na articulação entre estes espaços, através dos deslocamentos entre residências, como mencionam Corrêa (1993) e as pessoas entrevistadas, mas também como noto explicitamente na Praça Ana Lúcia Magalhães (Ver Álbum de Fotos 3). Carol, moradora branca heterossexual da Pituba, traz um exemplo disso quando conta que pouco conhece Pernambués:

¹⁰⁸ Isto porque, em primeiro lugar, para sugerir uma delimitação espacial da burguesia e considerá-la o seu *locus*, seria necessária a comparação com outros bairros da cidade, como a Vitória, a Graça, o Itaigara, entre outros, a fim de entender se há, de fato, um “*locus* da burguesia” ou se a sua espacialização é dispersa por toda a cidade, já que, em números, é inferior à classe trabalhadora; em segundo lugar, porque os dados que pude acessar me mostram apenas informações vinculadas a renda dos responsáveis por domicílio, o que me levaria a uma análise simplista da sua concentração.

Quando era pequena, eu tinha a... A moça que trabalhava lá em casa, que era tipo minha babá, assim, que passava maior parte do tempo comigo, porque minha mãe sempre trabalhou na rua. Tipo, trabalhou o tempo todo, assim. Não na rua, mas fora. Eu passava muito muito tempo com ela, e ela morava em Pernambués, então eu passei alguns finais de semana na casa dela. Mas minha relação com Pernambués é essa (Carol, moradora da Pituba. Entrevista realizada no dia 05/02/2021 na Plataforma Google Meet).

A articulação entre os bairros reveladas pelas relações de trabalho demonstra não apenas a maneira como as relações capitalistas se reproduzem por meio da segregação espacial – como recorrentemente discutido na Geografia Crítica Urbana – mas também a sua imbricação com o racismo e o sexismo. Babás, empregadas domésticas, porteiros, cuidadoras, trabalhadores da construção civil, seguranças, garçons, padeiros, caixas de supermercado são ocupações que expressam, a um só tempo, as divisões racial, social e sexual do trabalho. O modo como a imbricação se expressa, além de produzir códigos sociais, culturais e estéticos desiguais e diferentes, possibilitam “modos geográficos de existência” também desiguais e diferentes que se explicitam a partir das oposições entre posições de classe, dada a heterogeneidade interna de cada bairro.

A heterogeneidade da Pituba se manifesta no relato de Nestor ao falar dos bares, de espaços coletivos do bairro como a Praça Ana Lúcia Magalhães, como espaços “de barão”¹⁰⁹, os quais não lhe interessam ocupar; sobre o Parque Júlio Cezar, onde reside, se sente em casa, diz conhecer todo mundo, ajudar as mulheres idosas a resolver problemas de tecnologia, conversar com os porteiros, onde se sente familiar; e da Pituba, como um espaço do qual é parte, quando diz

Eu ando pela Pituba de madrugada aí, vou, volto, nunca rolou nada comigo. Nunca rolou abordagem e tal. Vou pra casa de amigo meu, como eu não tenho carro, né? Eu vou andando mesmo, de madrugada, volto 3h da manhã, 2h da manhã, do Bompreço da orla. E nunca rolou nada. Então, acho que por conhecer, ter vivido aqui a minha vida toda e tal, eu acho até isso... as pessoas, por causa do medo, deixam de viver a cidade, né? Essa realidade mesmo. Minha mãe fica “onde cê vai, não sei que, uma hora dessa...”. Eu não tenho essa, não, sabe? Tipo, se rolar uma treta, eu tento baratinar, trocar uma ideia. Se não rolar, acontece. Eu não vou deixar de

¹⁰⁹ Ilo utiliza o mesmo adjetivo de Alírio.

andar por causa disso. Eu geralmente gosto de correr de noite. Eu às vezes prefiro correr depois das 9hs porque é mais vazio nesses momentos de pandemia, e aí muita gente fica “ah, cê tá com celular, é perigoso”, eu fico “oh, véi, qual foi?”. Né assim também não, sabe? (Nestor, morador da Pituba. Entrevista realizada no dia 15/12/2020 na Plataforma Google Meet).

No primeiro caso ele aponta para as distinções entre posições de classe, ao apontar pejorativamente ou com alguma aversão para as “madames que andam na praça”. Há, em seu discurso, um constante reforço de não ser “um deles”, de não ser como “eles”, de não viver nos mesmos lugares que “eles”. Eles, para Nestor, são as pessoas que ocupam posições de classe superiores à sua. Esta relação, contudo, não ocorre através da interdição do seu acesso aos espaços ocupados por “eles”. Ele afirma não se sentir bem nos bares de “*playboy*”, por ser “muito mitiê”, muito elitizados e não corresponderem a sua expectativa de gastos, embora vá algumas vezes para encontrar alguns amigos. Há então uma relação entre o “eles” e o “nós” que não é marcado necessariamente por uma fragmentação espacial – ele conta que seu irmão, com quem mora, frequenta estes espaços assiduamente – mas pela posição de classe.

Mesmo que se crie/produza territórios a partir destes símbolos “elitizados” (nos termos de Nestor), o não acesso a eles é uma escolha feita a partir do estilo, da estética, das posições políticas de quem o frequenta, mas não é marcado pela violência dos olhares que tem como expectativa a incapacidade de consumir naquele espaço. Em geral, esta é uma expectativa direcionada aos corpos negros (relatado por quase todas/os entrevistadas/os negra/os), não se aplicando ao caso de Nestor. O que está em jogo entre o “eles e nós”, neste caso, não é o mesmo que os “barões e o que não presta” de Pernambués, sobretudo porque, sendo branco e morador do bairro, Nestor acessa os espaços livre das interdições racistas, algo que a Alírio não é permitido, mesmo que o seu bairro seja majoritariamente negro, dado o modo de realização do racismo. Souza (1983) afirma:

No negro, a marca da diferença, ferro em brasa que o separa do branco, é vivida não só a nível do seu comportamento externo: ele reedita essa desigualdade, introjetada no seu universo psíquico, quando, ao conviver com outro negro, seu semelhante, reproduz o ritual de separação, numa cisão caricata que leva Franz (sic) Fanon a dizer: “El negro tiene dos dimensiones. Una con su congênera, otra con el blanco. Un mismo negro

se comporta de modo diferente con un blanco y con otro negro” (SOUZA, 1983, p. 27).

No segundo caso, ele lugariza o Parque Júlio Cezar. Sua relação é afetiva, familiar, relacional, histórica (SERPA, 2020), demonstrando um vínculo de acolhimento. No terceiro momento do relato, ao falar sobre a Pituba como um todo no qual se sente pertencente, mesmo considerando as suas contradições, Nestor diz sobre uma relação espacial que exprime, mais uma vez, a lugarização, mas desta vez perpassando a delimitação territorial produzida institucionalmente no bairro. O bairro é um território onde ele cria/produz seu lugar.

Há de situar, mais uma vez, o modo como a relação com/no espaço é produzida e o corpo de quem se relaciona com ele. A segurança no deslocamento à noite, especificamente em correr na madrugada pelas ruas da Pituba, é algo a ser analisado a partir de como a imbricação das relações sociais se configura para este morador. Ao contrário de Pedro Cândido, de quem as pessoas sentem medo, Nestor não menciona nenhum risco além da possível perda do seu celular. O medo de ser abordado pela polícia não aparece – sobretudo porque, sendo branco, é enquadrado no “tipo” que Djonga (2019) define como “tipo que, se for preso, vão pagar fiança. Digo gente com casa própria, com empresa própria, com nome próprio e traje apropriado”¹¹⁰. O medo de ser assediado também não aparece. Isto porque, se isso ocorrer, é por exceção. Se considerarmos que o medo da violência é organizador do espaço (GARCIA, 2009), e que inibe seus usos e apropriações, há, sem eles, maior amplitude para que estas relações se estabeleçam. Isto porque o celular, diferente do que se perde na violação do corpo, é algo facilmente substituível.

Quando eu pergunto sobre se sentir segura no bairro, algo apontado anteriormente pela moradora, Marília, mulher branca bissexual responde que acha a Pituba “problemática”, porque o bairro “é feito para pessoas que têm carro”, e ela é pedestre. “O bairro não é feito

¹¹⁰ Na entrevista, Ilo conta: “Já rolou, assim, de estar andando, indo pra faculdade, e ser abordado pela polícia uma vez. Aí foi engraçado, eu bati até boca com o policial... Nesse dia [eu disse] meio que: ‘velho, você tá me abordando, eu tô indo pra faculdade trabalhar, véi!’ . Aí, o cara [falou] ‘eu não posso te abordar, não?’ Eu disse: ‘sim, véi, cê tá me abordando por quê? Eu sou suspeito de quê?’ . Aí ele [o policial respondeu]: ‘Cê é suspeito de ser maconheiro’. Eu olhei pra cara dele e fiquei sem reação, assim. Pensei: ‘puta que pariu, véi!’ . Mas nunca sofri [preconceito], que eu lembre, aqui em Salvador. Nunca sofri preconceito, não. Agora tem amigos meus que são negros e já sofreram. Inclusive vizinhos meus que já foram abordados dessa mesma forma que eu fui, só que de uma forma muito pior. Por polícia, assim, na frente de casa praticamente, sacou?” Ilo, morador da Pituba, dia 15/12/2020. Entrevista realizada através da plataforma GM).

pra pessoas que andam, que caminham, porque quem anda e caminha aqui são os trabalhadores, que vêm, trabalham no espaço e voltam pra casa. (...) Eu não me sinto segura na Pituba, é muito escuro, eu me sinto muito desconfortável aqui”. Relatando sobre os seus retornos para casa, conta:

Aqui na Pituba tiraram muitos ônibus de outras áreas, mas aqui é ridiculamente cheio de ônibus, assim. Tem mil possibilidades (...). Então, pra quem mora aqui, ir pra os espaços é uma coisa muito boa, e também boa pra voltar. Esse trajeto do ponto pra casa é vazio, porque não tem lugar pra pedestre. Mas morar aqui, em tese, possibilita o deslocamento. Não que me deixe em casa, mas me deixa próximo. Mas, por exemplo, de madrugada mesmo eu não volto. Eu não gosto de descer meia noite e lá vai... Quando eu tava estagiando ou qualquer coisa, eu queria chegar em casa no máximo até onze, assim. Porque é vazio, não tem gente andando, só tem carro, e o carro não vai parar, não vai lhe ajudar (Marília, moradora da Pituba. Entrevista realizada no dia 09/12/2021 na Plataforma Google Meet).

Pergunto-lhe, então: mas o que é que te deixa com medo nesses casos? E ela, depois de uma longa pausa, responde:

Eu... ó... eu acho... não sei se é meu histórico de assédio no bairro, porque já sofri muito, então, por exemplo, eu tenho medo das pessoas que estão no carro, eu detesto que a rua seja vazia e não tenha ninguém. Eu não sei, não acho que é uma questão particular, né? Mas acho que é isso, o fato de... de ser pedestre na Pituba é uma coisa que, pra mim, passa muito medo, muito receio assim... mesmo sendo uma... mesmo sendo uma mulher branca, eu tenho medo, muito receio. Mas aí é um histórico de outras coisas, né? De várias situações que eu já passei aqui (Marília, moradora da Pituba. Entrevista realizada no dia 09/12/2021 na Plataforma Google Meet).

O medo, desta maneira, atua na limitação da relação com o espaço em horários específicos, o que demonstra como as relações sociais de sexos introduzem um elemento específico no modo como as mulheres irão usar e se apropriar espacialmente. O relato de Marília se aproxima do de Frieda (moradora de Pernambués), embora estejam situadas em bairros e em posições de classe distintos, e em raças antagônicas. O medo existe para as duas, mas as possibilidades apresentadas para lidar com ele são distintas. É importante ressaltar ainda que, como afirma Paula Soto (2018),

o medo atua como um poderoso mecanismo para disciplinar coletivamente as mulheres, já que, em termos espaciais, uma das principais consequências na experiência urbana das mulheres latino-americanas tem a ver com a restrições de movimentos pelas cidades, assim como uma diminuição das relações sociais e, inclusive, a automarginalização dos espaços de fruição pessoal e social¹¹¹ (Laub, 2007) (SOTO, 2018, p. 21, tradução minha).

Em meio a toda heterogeneidade e fragmentação que configura a produção dos espaços, a contradição que se apresenta nos bairros e que se torna bastante explícita ao analisar as Praças, é que embora haja um esforço constante por meio dos agentes de produção do espaço em modernizar a Pituba, dando continuidade à fragmentação, seu resultado é criar uma maquiagem demasiadamente superficial, que não consegue apagar a sua estrutura colonial arcaica, ao passo que mantém presentes as brechas para penetração de germes que possam destruí-la, a ser vista pelas formas de apropriação do espaço assentada no seu conhecimento sobre ele. Em Pernambués, a contradição aparece em outro sentido: pela necessidade explícita de dar manutenção à sua cultura, de modo que a história do bairro seja contada numa perspectiva que não o resuma à carência e à vulnerabilidade, como propõe Barbosa (2013). A busca, consciente ou não, é por manter vivos “movimentos/atividades” culturais que denotam o seu passado, visto que sofrem constantemente com as tentativas de apagamento, supressão e apropriação das suas práticas socioespaciais pelo capitalismo¹¹².

Nesta busca, criam-se novas formas de expressão das suas diversas culturas, seja remodelando o modo de se apropriar dos espaços utilizando a pouca tecnologia a que têm acesso e refazendo-a a seu modo, como com os Paredões (PINHO, 2016¹¹³), seja utilizando a sua criatividade para remodelarem ou criarem novas formas que fortaleçam a sua relação com o espaço e os mantenham viventes, como com os mais diversos comércios que se desenvolvem nestes bairros. Entre o moderno (branco) e o primitivo (negro) – conforme aponta a literatura racista sobre espaço –, reasentamos a divisão racial do trabalho

¹¹¹ No original: “el miedo actúa como un mecanismo poderoso para disciplinar colectivamente a las mujeres, ya que en términos espaciales una de las principales consecuencias en la experiencia urbana de las mujeres latinoamericanas tiene que ver con la restricción de movimientos por la ciudad, así como con una disminución de las relaciones sociales e incluso la automarginación de los espacios de disfrute personal y social” (SOTO, 2018, p. 21).

¹¹² Exemplos disso foram mencionados nas entrevistas: entre os mais antigos, o Clube de Mães de Pernambués e o coletivo Máquina Descontrolada, que realizavam atividades culturais e políticas no bairro, a organização de gincanas, etc.; e mais recentemente o coletivo Hip Hop Pernambués, a criação do Pernambués: Quilombo Urbano por Lúcio Lima, morador do bairro.

¹¹³ Retornarei aos Paredões no próximo capítulo.

atualizada agora por outros termos: a Casa Grande se transforma nos apartamentos luxuosos que garantem, da mesma maneira, o espaço interno para o trabalho de mulheres negras; os Quilombos se convertem em fragmentos das periferias, resguardando as suas potencialidades de luta e a manutenção da sua cultura, que está em movimento, mesmo diante das tentativas de estagnação; e a senzala se dissolve espacialmente pela cidade, em lugares para onde negras e negros são empurradas/os cotidianamente (EVARISTO, 2021b), mas onde também reafirmam as brechas que podem, a qualquer momento, desestruturar o sistema. Nestes casos, nos deparamos com rastros históricos da dimensão racial na produção do espaço, como aponta Lélia Gonzalez¹¹⁴:

As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje; a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e o sobrado, aos belos edifícios residenciais atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: das senzalas às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujo modelo são os guetos dos países subdesenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (GONZALEZ, 2018 [1982] p. 145).

Os antecedentes históricos destes bairros, junto às ações direcionadas a eles a partir do final da década de 1960, criam percursos diferentes para cada um, já baseados numa divisão racial e social do espaço. Embora houvesse um ideal de modernidade se implementando entre as elites locais, diante das suas expectativas para com a produção de uma “nova arquitetura” e modos de vida, as suas raízes arcaicas continuam se reproduzindo. Essa expectativa é, na realidade, sobreposta a uma cidade já dividida por elementos

¹¹⁴ Essa divisão já está marcada no título de um dos livros que se tornaram símbolo do mito democracia racial: Casa-grande e senzala, escrito por Gilberto Freyre e publicado em 1933.

anteriores: a divisão racial do trabalho, a produção de um espaço de negro para negros¹¹⁵, a apropriação dos espaços “com mais amenidades” por fazendeiros herdeiros do sistema colonial. O que ocorre é uma sobreposição sem quebras, mas bastante fragmentada. Neste caso, o racismo continuou sendo fundante para a produção do espaço urbano, tendo em vista o arranjo dos agentes de produção do espaço.

As desigualdades produzidas no processo de fragmentação socioespacial não se esgotam nas relações sociais de classe e de raça, elas fundamentam concomitantemente as relações sociais de sexo, como busquei expor até aqui. Ao estarem imbricadas e se coproduzirem, a ênfase em uma ou outra relação social assume um caráter meramente explicativo que, em geral, está diretamente vinculado à escala na qual a análise está sendo realizada. O modo como a divisão sexual do trabalho se reproduz na Pituba e em Pernambuco se distingue não apenas pela classe, mas pela raça e pelo modo como o espaço condiciona e configura o nó da imbricação. Assim, de uma maneira bem simples: o homem branco, a mulher branca, o homem negro e a mulher negra usam e se apropriam do espaço de modo desigual e diferente na Pituba e em Pernambuco. O deslocamento entre os espaços – entre ou intra bairros – demonstra como as configurações da imbricação podem se alterar a depender do espaço, da posição da classe, da consciência acerca das suas condições materiais, enquanto as relações sociais de sexo, de raça e de classe, mas também o regime da heterossexualidade, continuam se reproduzindo.

As relações sociais de sexo, desta maneira, assumirão configurações desiguais, uma vez que estão imbricadas às relações sociais de raça e de classe. Na Pituba, onde a maioria das mulheres que residem oficialmente¹¹⁶ no bairro é branca e ocupa posições de classe superiores, há uma organização do bairro que auxilia as suas vidas, entre outras coisas, no

¹¹⁵ É importante mencionar a expressiva presença da população indígena nos quilombos, e embora esta pesquisa não tenha sido construída com o intuito de mapear a sua organização/participação na produção espacial, aponto para a urgência desta discussão, a qual pretendo avançar em outras pesquisas.

¹¹⁶ Digo oficialmente, porque grande parte das babás passam mais tempo na casa da patroa do que na própria casa. Dana conta que: “Lá, dentro da casa, com eles durante a semana, eu vivo pra eles. Meu tempo, meu horário, meus dias, é deles. Deles. Só pra eles. Só pra os meninos e pros pais dos meninos. O único momento que eu tenho pra mim é quando eu vou tomar um banho, que eu vou dormir. É o único momento pra mim... e às vezes ainda levanto, porque às vezes os meninos me chamam, têm pesadelo, aí não quer pai, não quer mãe, e como eu vivo muito... meu contato com eles é muito mais do que os pais, porque os pais saem de manhã e só chegam de noite, então a convivência deles, das crianças comigo, é muito mais do que com os pais.” E, quando pergunto sobre o máximo de tempo que ficou na casa da sua patroa, ela diz que “Já fiquei mais de um mês em casa. Um mês e 15 dias lá, direto. Lá com eles. Principalmente quando o mais novo nasceu, o outro tava com 4 anos, aí ela tava operada, que fez cesárea, aí eu tive que ficar por conta do mais velho. Porque, pra ele não sentir tanto, assim, [e pensar] ‘ah, minha mãe, minha babá que mais fica comigo, hoje tem meu irmão e num tem ninguém pra ficar comigo’. Então ela me pediu pra ficar, pra poder ficar com ele”.

aproveitamento do tempo. Para as mulheres que são mães, além dos casos em que contam com o suporte de babás, há todo um sistema de distâncias minimizadas para a otimização do seu dia: escolas, creches, praças, espaços privados de lazer, pontos de ônibus, que tornam (ou ao menos possibilitam) menor gasto de tempo na execução de trabalhos vinculados ao cuidado. Isso nos coloca a urgência de pensar em como o Planejamento Urbano tem sido fundamental na manutenção das relações sociais.

Estas amenidades, que não superam a desigualdade sexual que produz estas relações, tornam maiores as possibilidades e criam sustentáculos para a vida destas mulheres, de modo que estão, muitas vezes, assentadas no trabalho de mulheres negras e periféricas – empregadas domésticas, babás, cozinheiras, cuidadoras de idosos, professoras das creches – que se deslocam diariamente para estes bairros em condições bastante diferentes de mobilidade, embora elas ainda permaneçam na supervisão destas tarefas, mediante a divisão sexual do trabalho (KERGOAT, 2018). Vale ressaltar, contudo, que embora seja inviável a *apropriação* de uma mulher por outra mulher, em termos estruturais, dado que não têm propriedade sobre o seu corpo (GUILLAUMIN, 2014), quando investigamos as relações imbricadas, fica explícito como há mulheres que, na extensão da raça e da classe, se beneficiam da *apropriação* coletiva do corpo e dos produtos do corpo das mulheres negras trabalhadoras, retroalimentando as estruturas e sustentando os conflitos internos ao mesmo grupo. Interessa-me pensar, nestes casos, como as práticas socioespaciais serão condicionadas por tais desigualdades, e quais *presenças* e *ausências* tendem a se apresentar nos dois contextos.

Talvez, em termos de divisão sexual do trabalho, o par fragmentação-articulação melhor se apresente através da articulação, e, aqui, cabe nos referirmos aos postos ocupados pelas mulheres negras que, se, por um lado, permanecem vinculados às estruturas do passado, carregando seus estigmas, por outro, nos mantêm num lugar estratégico no que se refere à articulação das opressões. Os papéis destinados às mulheres negras neste sistema, de acordo com Lélia Gonzalez (1979, 1980, 1981, 1988), se mantêm entre os lugares da *Mãe Preta*, da *Mulata* e da *Mucama*¹¹⁷. Estes, por sua vez, são estruturados pelos racismo, sexismo e capitalismo, evidentes na sua construção, numa base fundamentalmente heterossexual, uma vez que os três são articulados por este regime, tornando a complementariedade – aspecto central da heterossexualidade obrigatória – um elemento-

¹¹⁷ Estas representações serão melhor desenvolvidas no Capítulo 6.

chave para a articulação entre os fragmentos da cidade. Mas são também eles que mantêm as mulheres negras dentro da Casa Grande, na posição de *Outsider Within*.

Neste capítulo, procurei demonstrar como a imbricação das relações sociais produzem o espaço urbano, tendo como fundamento primeiro que o espaço é uma condição para a realização das relações sociais (CARLOS, 2015). No capítulo seguinte, a questão que me acompanha envolve o significado das Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães para Pernambués e Pituba, respectivamente, tendo em vista a maneira como elas são produzidas. Os dois capítulos são, então, complementares, e ainda se vinculam à “Bandeira” fincada por Lande Onawale (1991):

reaja à violência racial:
beije sua preta em praça pública

4. QUE PRAÇA É ESSA?

Gostaria de iniciar este capítulo ressaltando a importância da memória. O trabalho de descrição e análise dos espaços passou, necessariamente, pelas tentativas de encontrar nelas os significantes que, no presente, expressem as experiências passadas, às vezes manifestadas através da repetição, outras de longos silêncios, outras em choros ou gargalhadas e, muitas vezes, por sua ausência. Neste trabalho, devido a toda alteração metodológica impulsionada pelo contexto temporal e espacial em que se desenvolveu, a memória se tornou um dos principais alicerces da produção, à medida que, junto à disposição das pessoas em construir narrativas sobre seus cotidianos nos bairros onde vivem, evocávamos os elementos que vinham sendo corroídos pelo tempo ou que, de tão presentes, eram naturalizados, como afirma Nigel: “quando você usa algo muito cotidianamente, dificilmente você percebe mudanças muito drásticas, né? Porque essas mudanças acontecem, mas você se habitua muito rápido. Então no dia seguinte aquilo já é o comum, já é o normal” (Nigel, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 15/12/2020 na plataforma Google Meet).

Embora este não fosse um objetivo delineado inicialmente, avivar as memórias é uma maneira de fortalecê-las, e fortalecer a memória sobre os espaços é, de algum modo, trazer à tona o seu papel e as transformações que ocorreram ao longo do tempo. Isso pode nos conduzir, senão à retomada de práticas socioespaciais anteriormente realizadas, a uma retomada dos olhares para aqueles espaços, muitas vezes esquecidos ou pouco percebidos. Em muitos casos, dias após a entrevista, recebi mensagens das/os interlocutoras/es contando sobre terem passado pelas Praças e se lembrado de algo que escapou as suas lembranças no momento da nossa conversa, ou mesmo fotos com a legenda “passei pela Praça e vi isso”. Em todos os casos, em algum momento surgia algum tipo de afirmação como “ainda não tinha reparado nisso, mas vou reparar”, o que me levou a entender estas interlocuções como um modo de preservação da memória sobre espaços cada vez mais esvaziados nas metrópoles.

Para Conceição Evaristo (2021), a memória pode ser vista como uma forma de prevenção, porque uma vez que nos lembramos do que vivemos, podemos decidir o que ainda queremos ou não viver. Neste caso, os relatos sobre os espaços nos contam sobre as memórias das interações produzidas ao longo do tempo, muitas vezes em contraste com as interações do presente, algo recorrente nas narrativas de moradores/as mais antigas/os de

Pernambúés, quando relacionavam suas respectivas adolescências às atividades que as/os levavam à Praça, aos conflitos, aos movimentos e às afeições. Em geral, algo mudou: os interesses pelo que a Praça oferece e, conseqüentemente, suas relações com o espaço.

Revisitar as memórias sobre o espaço é, então, uma das maneiras de preservar a memória de quem o produz, abrindo brechas para possíveis transformações, uma vez que a mudança passa primeiro pelo reconhecimento das condições que constituem o presente. Num momento em que o espaço tem sido tratado ora como espetáculo (SERPA, 2016), ora como obstáculo a ser superado em velocidade cada vez maior (KUNDERA, 1990), as praças e as ruas vão perdendo os sentidos de contemplação e atuação, e as memórias acerca delas se tornam cada vez mais restritas às utilidades personalizadas que elas lhes oferecem, ampliando as possibilidades de penetração de uma ótica estritamente consumista. As ações e manifestações políticas, nesse ínterim, vão se tornando cada vez menos frequentes e os espaços coletivos tendem a se resumir a um recurso utilitário: “a praça tá ali, a gente usa” (Kunz, morador da Pituba, entrevista realizada em 25/01/2021 na plataforma Google Meet).

A minha primeira visita à Praça Arthur Lago¹¹⁸ ocorreu no dia quinze de janeiro de 2020, entre as dez horas da manhã e as duas horas da tarde, estávamos no verão, momento em que os movimentos na cidade são crescentes, sobretudo por conta da concentração de atividades culturais e turísticas. Fui de ônibus, sem saber ao certo como chegar, mas pedi ao cobrador que me dissesse quando estivéssemos próximos ao ponto da Praça, como alguns colegas haviam proposto. Chegando lá, me deparei com uma certa familiaridade: movimento de idas e vindas de trabalhadoras/es, alguns homens sentados jogando cartas e dominó, um pequeno espaço sendo compartilhado por muitas pessoas. Som de conversas, risadas, bancos ocupados, muitas/os vendedoras/es, carros passando, buzinas, reclamações, encontros surpresa e combinados. Tudo um pouco agoniado, como no bairro em que eu moro. Proximidade, distância, olhares conhecidos e desconhecidos.

¹¹⁸ Nesta dissertação, optei por tratar a representação geográfica como algo que extrapola os mapas, sendo pensada desde a maneira como construímos os nossos conceitos, até o uso de outros recursos, como a fotografia, a literatura, as artes, de modo que nos possibilite interpretar as realidades espaciais. Assim, não apresentarei mapas e croquis das Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, como é convencionalmente indicado nos trabalhos de Geografia. Proponho o exercício de aproximação desses bairros por outras vias, como apresentarei a seguir. Porém, compreendendo a possível dificuldade de interpretação para pessoas que não conhecem a cidade de Salvador, ou que não acessa bairros como os analisados neste estudo, apresento nos Apêndices dois mapas de localização destas Praças. Para o aprofundamento da discussão sobre representação, sugiro a leitura do livro “Representação e Geografia” organizado por Angelo Serpa e lançado pela EDUFBA em 2021, onde publiquei o capítulo “Desafiando as possibilidades de representação em Geografia”.

A Praça é pequena, comparada às do Centro da cidade e à da Pituba, o que torna o seu formato triangular facilmente notado – a maioria das/os entrevistadas/os o mencionaram –, possui algumas árvores que são responsáveis por manter alguns espaços sombreados por todo o dia. Há alguns equipamentos de atividade física bastante desgastados, bancos distribuídos por toda a Praça, alguns deles utilizados como suporte para demarcação do ponto dos comerciantes em suas barracas de água de coco, caldo de cana, frutas, verduras, especiarias, churrasquinho, marmitas de almoço, farinha, chips e recargas para celular, bebidas, sanduíches, DVD's, suco de laranja natural, jogos de sorte, além de uma barbearia que fica localizada ao final da Praça, se vejo como “entrada principal” o ponto de ônibus. Ao lado, alguns motoristas de táxi deixam seus carros estacionados.

Ao primeiro olhar, as apropriações – concebidas como o uso contínuo do espaço ou a sua delimitação através de barreiras físicas que territorializam – estavam majoritariamente relacionadas à comercialização de produtos e serviços. Os usos, por outro lado, não possuem conceitualmente uma frequência ou delimitação específica, são caracterizados pela utilidade ou pela espontaneidade na relação com o espaço, e na Praça estavam atrelados ao consumo destes produtos e à utilização da Praça como ponto de ônibus ou como local de passagem.

Depois de algum tempo sentada ali, precisei ir ao banheiro, e não existia esta opção disponível para quem não conhecesse os comerciantes do entorno. Conversei com a senhora que exercitava a sua fé na entrega de panfletos religiosos¹¹⁹, com quem eu já havia conversado no momento em que ela me ofereceu uma “palavra de Deus”, e ela me levou até o banheiro de um restaurante próximo que abriria para o almoço. Nesse momento eu me dei conta da dificuldade de permanecer em um espaço que não oferece o básico como bebedouros, sanitários, e a importância de conhecer e manter boa relação com os comerciantes do entorno, para quem precisa trabalhar o dia inteiro na Praça. No Álbum de Fotos 01: Primeiros olhares sobre Pernambués, trago algumas imagens da Praça, nas quais os indícios de usos e apropriações podem ser observados. Os conteúdos destas imagens serão analisados posteriormente. Chamo atenção, no entanto, para os Quadros 04 e 05 ao final do capítulo, onde reuni algumas informações que podem auxiliar a interpretação dos relatos das/os moradoras/es que compuseram esta pesquisa.

¹¹⁹ Testemunhos de Jeová.

ÁLBUM DE FOTOS 01

Primeiros olhares para a Praça Arthur Lago - Pernambués



01: O cotidiano da Praça



02: A venda de verduras



03: Socialização matinal



04: O aproveitamento do espaço



05: O sombreamento da Praça



06: A espera das barracas e a sombra das amendoeiras



07: A venda de frutas



08: Diversificando os usos do ponto de ônibus





09: "Reunindo a família"



10: A venda da água de coco



11: Comércio de farinhas



12: O exercício da fé

A Praça Arthur Lago, como podemos observar nas imagens apresentadas no Álbum de Fotos 01: “Primeiros olhares para a Praça Arthur Lago - Pernambués”, é uma praça que reúne elementos comuns aos largos e praças de bairros negros *periferizados*, concentrando uma atividade comercial de rua, sobretudo de alimentos e bebidas, além de oferecer possibilidades de lazer com opções que dependem mais da inventividade do público que a frequenta do que dos direcionamentos criados pelas próprias formas espaciais. Em geral, os equipamentos padronizados para diversas praças, como os equipamentos de ginástica (Fotos 01 e 02 do Álbum 01), tendem a ser usados e apropriados de acordo com as necessidades e criatividade dos moradores. A área livre se torna um espaço de permanência dos comerciantes, que criam sua própria cobertura para a chuva e utilizam os bancos como base para a sua demarcação. Em outros casos, a apropriação tem características específicas daquele bairro, como a barbearia instalada ao final da Praça e o suporte peculiar criado pelo vendedor de DVD’s (Foto 08) para a exposição dos seus produtos no ponto de ônibus, assim como os jogadores de cartas, em suas mesas plásticas (Fotos 04 e 08).

Para o lazer, a Praça, que se dependesse exclusivamente das formas construídas pelo Estado poderia se esvaziar, se torna um ponto de encontro criativo, tornando-se ao mesmo tempo um espaço de sobrevivência física e cultural. Embora estes encontros envolvam o consumo como em outros espaços da cidade, a ocupação desta Praça é definida pelo modo como se dá a relação com a organização espacial do bairro, uma vez que é através desses usos que o espaço se produz e se mantém como uma referência utilitária ou afetiva na memória dos moradores. Em termos gerais, não parece um espaço atrativo para moradores de outros bairros por sua forma ou pelos equipamentos que oferece, mas entre muitos moradores de Pernambués a familiaridade e a facilidade de acesso são marcas que tornam aquele espaço uma possibilidade de interação com o mundo.

Ao longo do tempo, a Praça foi usada e apropriada por diversos públicos de modos distintos. Bondade, morador do bairro, conta que houve um momento em que aconteciam “rachas” na Praça (disputas de corrida de carros em alta velocidade, atualmente proibidas por lei), concentrando pessoas de várias partes de Pernambués, tornando-se atrativa para moradores de outros bairros. Esses eventos ocorriam aos finais de semana e, ainda que fossem considerados “perigosos” – nesse caso, representando uma exposição da virilidade masculina e do seu poder através da potência dos carros – todo o espaço era ocupado por pessoas ávidas por essas disputas. Ele conta:

Durante muito tempo aqui em Pernambués aconteceu um evento, que era um Racha (...) aí a gente ia pra ver o começo do Racha, correr aquele risco todo, mas aí você pensa que na adolescência, na juventude, isso é uma... uma aventura muito boa, né? Ver os caras ali com seus carros, é... fazendo racha, mostrando a sua potência como motorista, e a gente ‘tava nesse momento ali, né, na praça pra ver isso. Era arriscadíssimo, mas era divertido (Bondade, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 25/01/2021 na plataforma Google Meet).

Dora (Entrevista realizada em 16/12/2020 na plataforma Google Meet), que mora em frente à Praça, conta que por um longo período aconteciam festas com sons de carro altos, que hoje poderiam se caracterizar como “paredões”¹²⁰, concentrando muitas pessoas ali. Não é possível mensurar o alcance espacial desses eventos, sobretudo porque não são atividades divulgadas na grande mídia, mas pela fala das/os entrevistadas/os fica explícito o seu reconhecimento como importantes encontros de diversão das/os moradoras/es, aparecendo nos relatos tanto por identificação e interesse, quanto pelo conflito gerado nessas práticas, por exemplo, com residentes do entorno que se incomodam com a aglomeração, com o volume do som e o tipo de música tocada.

A Parada LGBTQIA+ de Pernambués, por outro lado, é um evento divulgado antecipadamente e notificado pela mídia. Em geral, o que encontrei nos jornais foi a informação de que o trânsito seria modificado por conta da Parada LGBTQIA+ de Pernambués na data informada¹²¹. Essas notícias foram recorrentes nos anos em que aconteceram os eventos-manifesto, sendo uma divulgação que não ocorre como um convite ao evento, mas como uma notificação das alterações que ele causará na cidade, tratadas como um desconforto. Em sites e redes sociais de menor circulação, como blogs da comunidade LGBTQIA+ do bairro, o evento era divulgado dando ênfase ao seu caráter e à direção dos trios, às bandas que comporiam o evento, entre outros aspectos. Nesses casos, a Praça é o ponto de chegada: a caminhada se inicia no “Final de Linha” e se encerra na Praça Arthur Lago, atravessando a principal avenida do bairro, a rua Thomaz Gonzaga. Com igual trajeto

¹²⁰ Paredão “é o nome dado ao aparato eletrônico composto por uma plataforma vertical acoplada a um veículo, que funciona como um grande propagador de som. Portátil, pode ser levado de um lugar a outro, pois trata-se de um equipamento menor que um live PA3, mas que se pretende uma estrutura semelhante. Nos interiores brasileiros, é certamente o que há de mais próximo da apresentação de um artista ao vivo, tal como ocorre nos grandes centros” (AGRA; NAKAGAWA, 2020, p. 278).

¹²¹ Um exemplo: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/parada-gay-em-bairros-e-dois-eventos-provocam-mudanca-no-transito-no-domingo/>

e oposta reivindicação, ocorrem as “Marchas para Jesus”, com periodicidade não tão demarcada quanto a Parada LGBTQIA+, mas também atraindo moradores de outros bairros. Essa marcha não foi citada por nenhum morador entrevistado, embora Dora, na mesma entrevista, tenha mencionado que “antigamente existiam umas atividades gospel na praça”.

O que há de comum nestes eventos é o fato de serem construídos a partir de uma estética negra, baseada em sua trajetória histórico-cultural, tendo em vista que os cortejos, as festas de largo e eventos similares, como aponta Doring (2020), têm como fundamento a organização festiva das tradições africanas. De acordo com Alex Ratts, “não é apenas a predominância negra no agrupamento que define racialmente um território e sim um conjunto de códigos e símbolos compartilhados, enfim, um modo de vida” (RATTS, 2004, p. 85 – as etnias e os outros). Mesmo diante da heterogeneidade nas posições de classe presentes em Pernambués, o conjunto de códigos e símbolos produzidos naquele espaço demonstra a direta relação com a história negra, como nos eventos mencionados. O modo como a mídia os representa demonstra uma atualização da leitura colonial acerca dos festejos negros como uma *(des-)ordem* (DORING, 2020), relacionando-os ora ao que atrapalha a ordenação “normal” da cidade, ora como um espaço perigoso, o que, a um só tempo, demonstra o estereótipo racista vinculado às práticas socioespaciais destes/as moradores/as e o fato de serem práticas socioespaciais tipicamente negras.

As atualizações destes festejos, assim como dos códigos e símbolos compartilhados pela população negra, se apresentam na mediação feita nestes encontros, haja vista as mudanças tecnológicas, o acesso aos aparelhos fonográficos, as possibilidades de ampliação sonora, entre outros aspectos. Os Paredões, atualmente, têm se mostrado uma destas atualizações. Para Osmundo Pinho (2016)¹²², os paredões se remetem ao sistema *sound system* da década de 1970, representando uma “assunção autoconsciente e reflexiva das contradições sócio-históricas, e do corpo negro racializado na moderna sociedade de classes global” (PINHO, 2016, p. 3-4). Essas práticas socioespaciais demonstram a construção de símbolos tradicionalmente negros na cidade de Salvador, que se atualizam através do modo

¹²² “O Paredão de Som. Ou de pagode, mais propriamente. A invenção, culturalmente motivada e sociologicamente situada, é antiga, dos anos 70, e remete ao sound system ancestral, que do Caribe até Nova Iorque transformou a música ocidental com a invenção do hip-hop e a reinvenção do uso público do corpo e da rua. No âmbito das políticas de representação da diáspora africana o que representam os sound system, os paredões ou a ‘aparelhagem’ do Norte-Nordeste do Brasil, está implicado na assunção autoconsciente e reflexiva das contradições sócio-históricas, e do corpo negro racializado na moderna sociedade de classes global” (PINHO, 2016, p.3-4).

como se amplificam, mas se mantêm sob uma estrutura estética diaspórica. Os eventos Gospel, mesmo assumindo um discurso que nega a história da população negra, vêm sendo cada vez mais vinculados à sua trajetória: o uso da percussão, dos trios elétricos, das festas de largo. Até aqui, não notifiquei um “Paredão Gospel”, mas não seria surpreendente um evento como este.

Além dos eventos esporádicos – as festas, as marchas, os rachas – posso mencionar, no contexto da construção desses símbolos, a história da venda de produtos nas ruas de Salvador, desde o período colonial, onde ganhadores e ganhadeiras livres e escravizados eram responsáveis pela comercialização de produtos, ocupando os espaços de uso coletivo para o trabalho. Um clássico exemplo disso são as baianas de acarajé que, antes livres da espetacularização turística criada em torno das suas iguarias, iam de encontro à divisão sexual do espaço nos modos discutidos pelas pioneiras nas teorias feministas. Há, além disso, um entrelaçamento entre o trabalho e o lazer na Bahia, de modo que os seus limites se tornam ambíguos, refletindo, em alguma medida, a história das condições de existência dessa população, e a sua capacidade de ressignificar as suas necessidades e o próprio sentido da vida.

Na primeira visita de campo à Praça Ana Lúcia Magalhães, dia 14 de janeiro de 2020, tentei seguir o mesmo procedimento anterior. Fui de ônibus, pedi para que o cobrador me mostrasse onde descer, e recebi duas opções de pontos de parada. Ao chegar, me deparei com sensações opostas: nenhuma familiaridade, nenhuma memória ativada, nenhuma referência de um lugar semelhante pela minha experiência, sobretudo porque as praças de bairro que conhecia ou eram muito menores, ou muito menos ocupadas pelos moradores do entorno. Além disso, ela é organizada e usada a partir de outros códigos culturais: famílias inteiras reunidas, passeios com cachorro, grama para sentar, árvores, monumentos, silêncios possíveis, pouco comércio interno à Praça (proporcionalmente falando), pessoas deitadas lendo livros, idosos caminhando com acompanhante, crianças correndo e babás a sua procura. As memórias que eu tinha eram baseadas em referências mais distantes: filmes, novelas, de trechos vistos em um ponto ou outro na cidade, mas não nas minhas experiências com ou em praças de bairros.

A Praça Ana Lúcia Magalhães contempla os adjetivos comumente vinculados a uma praça ‘bonita’, como relatado pelos moradores, por ser construída sob os parâmetros higienizadores dos bairros embranquecidos – controle do comércio de rua, remanejamento

de população em situação de rua, e propostas de uso atrelada ao *habitus* da população do próprio bairro, majoritariamente branca e de posições de classe superiores às de Pernambués. E, neste caso, como o “bonito” é o branco (SOUZA, 1983), um espaço que é produzido a partir dos códigos da branquitude se torna uma referência do belo. Junto a ele vêm outros adjetivos mencionados pelas/os moradores: agradável, tranquilo, organizado, limpo, bem cuidado. Tudo isso é produzido a partir da proposta de um “bairro moderno” na qual a Pituba está assentada. Os adjetivos utilizados pelas/os interlocutoras/es (Quadro 03¹²³) para descrever a praça explicitam as leituras desses códigos feitas por pessoas que compartilham desse mesmo *habitus*, sobretudo se tomamos a fragmentação do espaço como condicionante e condicionada por ele.

Luiz, morador de Pernambués que conhecia as duas Praças, me conta sobre a Praça Ana Lúcia Magalhães em comparação com a Praça Arthur Lago:

Geometricamente ela é muito mais difícil de descrever, né? Porque ela é muito maior. Tem vários tipos de espaço na praça, tem a parte pra galera andar, tem uma parte que é mais voltada a algum tipo de atividade do que a praça de Pernambués. É uma praça muito mais arborizada também. É o que eu te falei em relação à praça, cê comparar a praça da Pituba com a de Pernambués, fica meio complicado em relação à estrutura, é que nem a do interior, entendeu? É por isso que eu tô falando, nem sempre eu posso falar que a praça é o lugar de se praticar esporte, porque eu acho que deveria ter pra quem quisesse, mas não é todo lugar que oferece a estrutura e eu não vou desmerecer a praça de algum lugar porque ela não consegue oferecer essa estrutura. Eu não vou falar “ah, não é uma praça porque não oferece tal e tal serviço”, mas é que primeiro eu diria que acho que a área verde de lá é boa. É uma praça exorbitantemente grande, se você for comparar de onde começa até lá o final, tem... é... várias coisas pra quem quer se exercitar, caminhar, brincar. Agora tirando isso, por volta, tem um comércio, como a outra também. Mas só que a outra tem um comércio que, como te falei, um comércio informal na praça em si, e lá você não vê isso, é outra distinção (Luiz, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 21/01/2021 na plataforma Google Meet).

Como o entrevistado aponta, mais do que a diferença no tamanho – algo que poderia ser facilmente utilizado como justificativa central para a distinção entre as práticas – há uma

¹²³ O Quadro 03, apresentado ao final desta seção, sintetiza adjetivos utilizados para descrever as Praças, eventos mencionados pelas/os moradoras/es e os tipos de usos e apropriações dos espaços. Por este motivo, será apresentado ao final do capítulo, a fim de não tornar repetitivas os seus elementos.

estrutura distinta entre as duas Praças. Diferente da Praça Arthur Lago, encontrei banheiros químicos no estacionamento – sujos, quase impenetráveis, mas existiam – e, neste caso, a sua ausência não seria suprida pelo conhecimento de pessoas no entorno, visto que o acesso àqueles estabelecimentos está vinculado, necessariamente, à compra dos seus produtos. Em geral, os produtos têm valor elevado, em comparação a Pernambués. A Praça possui diversos equipamentos de ginástica, o chão é demarcado pelas vias para ciclismo e *cooper*, possui monumentos distribuídos por várias partes e uma espécie de “coreto”. Além disso, há uma diversidade de plantas ornamentais que colorem o espaço e algumas árvores que garantem sombra em grande parte da Praça em alguns momentos do dia.

Deparei-me com um pequeno ponto de trocas de livros, uma estrutura de madeira em formato de casinha, onde as pessoas podem pegar emprestado ou doar livros, sem nenhum controle dos usuários e, ao redor dela, um gramado onde vi pessoas deitadas lendo em todas as visitas. No entorno da Praça existem, em um lado, muitos estabelecimentos comerciais: bares, farmácias, *petshops*, doceteria, hamburgueria, entre outros (comércio de produtos similares ou mais sofisticados que os encontrados nos grandes shoppings da cidade, com produtos exclusivos e estrutura interna bem equipada). E do outro lado, há alguns prédios aparentemente residenciais. Existem também alguns comerciantes que vendem ovos, bolos e abacaxis no fundo dos seus carros, além de algumas barracas fixas como a banca de revistas neste mesmo lado. O “Álbum de fotos 02: Primeiros olhares para a Praça Ana Lúcia Magalhães - Pituba” traz algumas representações da Praça.

ÁLBUM DE FOTOS 02

Primeiros olhares para a Praça Ana Lúcia Magalhães - Pituba



01: As crianças e a Praça



02: As dimensões da Praça



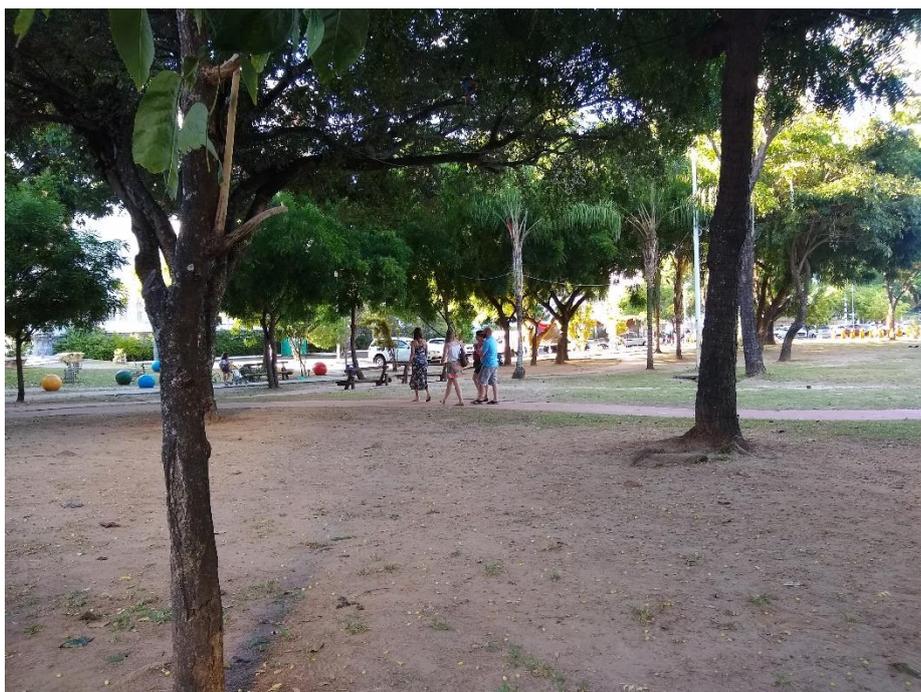
03: O verde entre concretos



04: O cotidiano da Praça



05: As vias para bicicleta e caminhada





06: *“Reunindo a família”*



07: *O passeio da tarde*



08: *O Final de Linha*



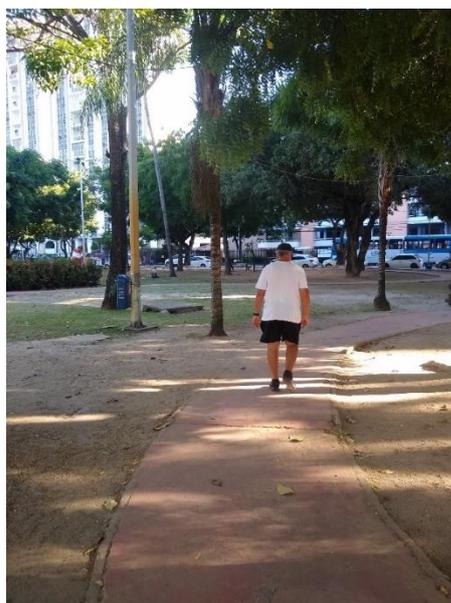
09: A “parte das crianças”



10: Os aparelhos de atividade física



11: Encontros e caminhadas



A Praça Ana Lúcia Magalhães, como demonstrado nas imagens do “Álbum de Fotos 02: Primeiros olhares sobre a Praça Ana Lúcia Magalhães - Pituba” e nos relatos, possui uma aparência bastante distinta da Praça Arthur Lago, desde sua extensão até os detalhes na composição física e estilística dos seus equipamentos. Nela é possível encontrar diversas possibilidades de usos e apropriação oferecidos por sua própria forma, uma vez que as intencionalidades que atravessam a sua construção envolvem a valorização capitalista do entorno e a criação de um espaço de lazer de referência para o bairro e para a cidade. Essa distinção, no entanto, é produzida pelas desigualdades que constituem esses bairros, tanto no destino dos investimentos públicos, que visam a garantir a manutenção da desigualdade socioespacial, quanto no estereótipo produzido em torno dos moradores desses bairros.

Se, em Pernambués, a apropriação da Praça pelos comerciantes é controlada pela cobrança de impostos, na Pituba, a territorialização feita pelos comerciantes de rua é barrada pela prefeitura, a fim de manter o controle do espaço vinculado a uma estética própria do bairro. Ao serem questionados, os moradores contam que não vêem comerciantes na Praça, apenas os que vendem em seus carros no entorno dela, como mencionei. As apropriações, nesse interim, passam a ser predominantemente vinculadas ao uso contínuo desse espaço para atividades de lazer ou para o trabalho do cuidado (KERGOAT, 2010), que ora não é pago, ora é realizado por moradoras de outros bairros. Há aqui um entrelaçamento entre o lazer e o trabalho relacionado às mães e aos pais das crianças que levam seus filhos, visto que muitas vezes esse deslocamento ocorre na companhia de outros familiares, como observado em algumas fotos. As babás, por outro lado, realizam um trabalho remunerado, com duração e atividades controladas pelos seus patrões que, no tempo livre, podem acompanhá-los para verem as crianças se divertirem, como conta Dana (babá de moradores da Pituba. Entrevista realizada em 25/12/2020 na plataforma *Google Meet*).

Os vendedores de ovo, bolo e abacaxi, ao venderem seus produtos no fundo dos seus carros, demonstram um caráter também distinto do comércio de Pernambués, tanto pelo deslocamento diário do que seria a sua “barraca”, quanto pela necessidade de ter um automóvel para conseguir ofertar os produtos ali. As/os moradoras/es da Pituba que mencionaram estes carros contam que os comerciantes não são moradores do bairro, embora não os conheçam em profundidade. Nesse caso, é interessante notar como o fato desses comerciantes não corresponderem ao conjunto de códigos constituintes daquele espaço – negros e comerciantes de rua, conforme descrição – os coloca numa posição facilmente

identificada como quem “não é do bairro”, como os que cumprem um papel funcional designado pelas necessidades do bairro, sem poder tê-lo como o espaço da moradia. É o mesmo “corpo fora do lugar” do qual trata Grada Kilomba (2019). Kevin, ao falar sobre onde ficam os comerciantes, diz: “os vendedores ambulantes, o que eu observo é que são pessoas que se deslocam de lugares mais distantes, acho que a tendência é ser de lugares mais distantes”.

Em geral, há pessoas distribuídas por toda a Praça, com algum distanciamento entre si, indicando uma fragmentação interna à própria Praça (SERPA, 2017) que se estabelece pelos tipos de atividades realizadas. Por sua extensão, esses intervalos entre um grupo e outro geram a sensação de esvaziamento, que se intensifica quando comparo à Praça Arthur Lago. O fato de os usos se sobreporem às apropriações, neste caso, também reforçam esse olhar, visto que a presença dos usuários não é de longa duração. Há um espaço específico para a prática de atividade física, com equipamentos similares aos da Praça Arthur Lago, mas em quantidade e diversidade superiores. Há também um estacionamento extenso próprio, que, conforme apontam as/os moradoras/es, tem as opções privada e pública, possibilitando o conforto das/os moradoras/es que se deslocam de pontos mais distantes do bairro, como a maioria dos que entrevistei que levam os seus filhos para brincar.

Por todos os lados há pessoas caminhando, muitas acompanhadas de familiares, idosos sozinhos e acompanhados de cuidadoras (ou fisioterapeutas?), alguns grupos de crianças sob uma coordenação – o que me remeteu a um grupo de férias –, algumas pessoas passeando com o cachorro. A praça não possui lixos espalhados, possui lixeiras, mas, além disso, há trabalhadoras da limpeza pública, a todo o momento tirando as folhas secas e os resíduos deixados pelos usuários, o que gera uma impressão de que são as pessoas que usam que preservam aquele espaço, logo, são mais educadas. Uma vez comparado a um espaço sujo, normalmente relacionado exclusivamente à má educação dos usuários, essa Praça ganha outro significado: “é uma praça organizada e limpa” (Eduarda, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 26/01/2021 na plataforma Google Meet), em oposição ao que encontramos em Pernambués, de que é bastante suja pela falta de educação (Bondade, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 25/01/2021 na plataforma Google

Meet)¹²⁴. A falta de educação relacionada à limpeza urbana é algo a se pensar, todavia, há maneiras desiguais de mantê-las e sugeri-las às/aos moradoras/es.

No final da tarde chegam alguns trabalhadores com um pula-pula e uma cama elástica a serem montadas próximas ao estacionamento para que crianças possam brincar ao pagarem um valor estabelecido. Ao lado, uma senhora branca monta sua barraca de pipoca para vendê-la. Durante a semana, esses são os comércios que territorializam a Praça, mesmo que a sua estrutura seja montada e desmontada diariamente – territorializam uma vez que demarcam espacialmente o ponto em que se organizam cotidianamente estendendo a sua delimitação, inclusive, no momento em que não estão presentes, ficando explicitado nos relatos dos/das entrevistados/as. No final da semana, somam-se a eles a estação de brinquedos móveis (carrinhos, animais de rodinhas, como os alugados em *shopping*), criando outras possibilidades para pais, mães e babás acompanharem as crianças em opções pagas. As mães e os pais que entrevistei raramente utilizam esses serviços, mas mencionam o fato de que há muitas crianças brincando. Dana, a babá entrevistada, por outro lado, afirma que as crianças cuidadas por ela sempre utilizam esses serviços.

Embora seja possível fazer um panorama geral da Praça, os relatos das/os moradoras/es demonstram que a divisão interna da Praça é um fator importante na análise dos seus usos e apropriações. Marília menciona pelo menos três partes na Praça: a das crianças; a “casinha”; e a outra parte, onde fica o estacionamento. Esses espaços, que aparentemente são separados por tipo de atividade, separam conseqüentemente o público que os utiliza. O ponto extremo da Praça – a “casinha” ou “coreto”, que fica próximo ao final de linha do bairro – é onde ficam concentrados, como mencionam Nestor e Marília, os motoristas, cobradores e entregadores de alimentos. São majoritariamente homens negros trabalhadores de baixa renda e, não raro, moradores de bairros periferizados. Eles, como os comerciantes que trabalham em seus carros, não são corpos-conformes em relação aos

¹²⁴ “Olha, hoje... um incômodo que não é de hoje, não. É... de alguma forma, mesmo que foram feitos investimentos na praça pra que ela continuasse sendo esse espaço de encontro e de lazer, o que me incomoda muitas vezes é algo que tá para além da praça, que é infelizmente pela nossa falta de educação, e aí eu tou falando como professor, existe uma falta de educação na gente de compreensão do que é cuidar daquilo que é nosso. Então me incomoda hoje ver, por exemplo, foi feito alguns investimentos há pouco tempo na praça de melhoria, mas já tem... aparelhos danificados. De que a sujeira hoje é grande, ali. A sujeira é grande. De que essa galera que ia curtir a praça, que ia aglomerar na praça, quando saía, deixava a praça imunda. Então essa cultura do não cuidar daquilo que é nosso, isso me incomoda”.

códigos que constituem aquele espaço, tornando-se facilmente caracterizados como “corpos fora do lugar” (KILOMBA, 2019)¹²⁵.

Pude observar na fala das/os moradores a menção dessa parte da Praça como um ponto perigoso, uma parte onde “não dá pra ficar até tarde”. Em geral, as/os moradoras/es contam que ficam mais à vontade na parte oposta ao final de linha, onde ficam os brinquedos das crianças e os equipamentos de ginástica, em que se concentra a maior quantidade de mulheres, entre elas, muitas babás com as crianças, como podem ser vistas reunidas nas imagens do Álbum de Fotos 02. Seria possível relacionar essa sensação de insegurança ao fato de estar num ponto extremo da Praça, contudo, é notório que há um elemento racial marcante nesses usos do espaço, demonstrando mais uma vez como o racismo interfere nas formas de usos e apropriações. Se retomarmos o que Denilson Oliveira (2020) define como “problema espacial” ao analisar o modo como o corpo negro é produzido no Brasil, o agrupamento de trabalhadores negros em um ponto da Praça – neste caso, majoritariamente homens – confere ao espaço uma sensação de insegurança.

Aqui ficamos de frente para o modo como a imbricação entre as relações sociais de sexo, de raça e de classe se manifesta no espaço de maneira distinta para homens e mulheres negras na Pituba. Se as babás negras nestes espaços se reúnem constantemente com os filhos das/os moradoras/es sem que isso se apresente como uma ameaça, a presença dos homens negros, através do estereótipo do *selvagem* e do *violento*, é o que limita a apropriação do bairro pelas/os moradoras/es. Marília, ao explicar as divisões da Praça, conta que o trecho próximo ao final de linha dos ônibus é “um espaço como se fosse segregado da outra praça, e acho que isso tem muito a ver com a ficada da galera que fica no fim de linha, dos cobradores e dos motoristas de ônibus” e em seguida afirma: “já ouvi algumas pessoas tipo assim ‘ah, que não é tão seguro’, sempre reclamando”, embora goste de ficar naquele espaço por ser silencioso, ela afirma que aquele é o “lugar dela”. Kunz, diz “e também já ouvi pessoas falarem que um lado mais da praça que fica longe dos comércios, no fim da praça, que é o fim de linha, não, é? A partir de um horário não é legal, não é seguro”.

¹²⁵ Os sentidos de conformidade e desconformidade de usos do espaço e corpos no espaço serão discutidos no próximo capítulo.

Apresento, a seguir, o Álbum de Fotos 03: Usos e Apropriações, dividido em duas partes: a primeira, referente à Praça Arthur Lago (Pernambúes); a segunda, referente à Praça Ana Lúcia Magalhães (Pituba).

ÁLBUM DE FOTOS 03

Usos e Apropriações

Parte 01: Praça Arthur Lago



01: Uso - Dois jovens trabalhadores fardados sentados na praça – próximo às 12 horas.



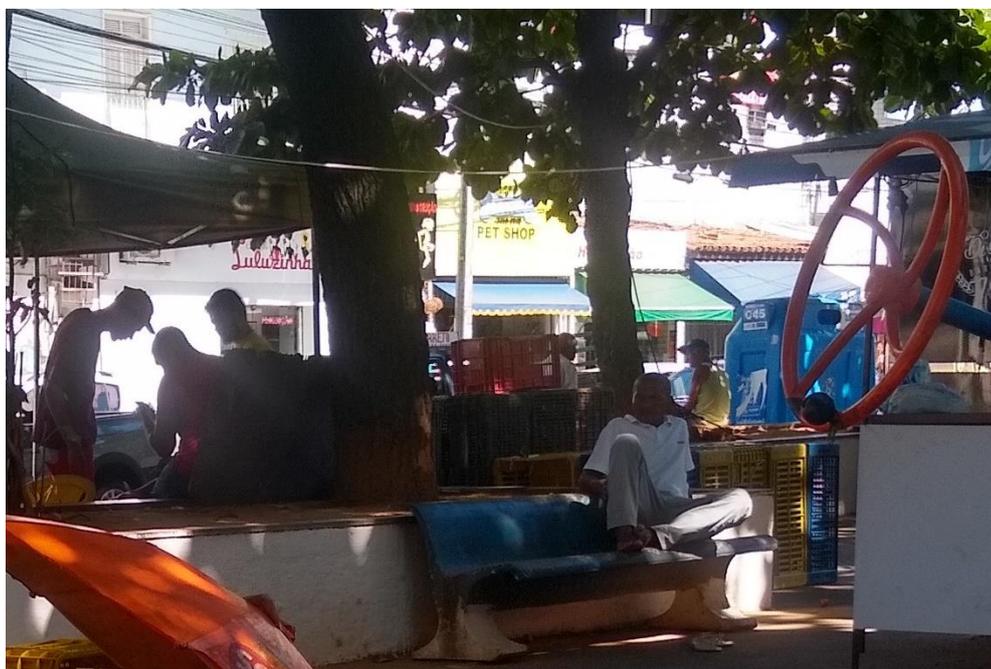
02: Apropriação - Um homem na sua banca móvel de farinhas.



03: Uso - Um homem idoso sentado na Praça. Apropriação: Ao fundo, dois outros homens jogam cartas.



04: Apropriação - Doze homens sentados e em pé em torno da mesa de baralho. Uso: Quatro mulheres esperam o ônibus.



05: Usos - Um homem sentado na Praça. Ao fundo: três homens jovens conversam e olham o celular. Mais ao fundo, dois outros homens conversam.



06: Uso - Uma mulher espera o ônibus, e a senhora (de óculos) aproveita para lhe oferecer histórias sobre a sua religião. Ao fundo, uma mulher passa olhando os produtos enquanto o vendedor de aipim organiza seus produtos (apropriação)



07: Usos - Uma mulher escolhe frutas para comprar e, ao fundo, um homem passa pela Praça. Apropriação: Um homem vende os seus produtos na sua banca de frutas.



08: Apropriações - um homem vende suas frutas. Ao fundo, um homem trabalha no foodtruck trabalha enquanto uma mulher fuma. Uso: Um homem atravessa a rua.



09: Apropriação - Uma mulher fuma no foodtruck onde trabalha.



10: Apropriação - Uma mulher na sua barraca de suco de laranja. Uso: Um homem idoso espera pelo suco.



11: Apropriação - uma mulher organiza as embalagens dos seus produtos – à sua frente – no ponto de ônibus.



12: Apropriação - Um homem arruma a exposição dos seus produtos no ponto de ônibus como suporte



13: Uso - Um homem sentado na Praça. Apropriação: Ao fundo, um homem e uma mulher idosas comercializando verduras em sua barraca.



14: Uso - Duas crianças brincam de pega-pega na Praça.

15: Apropriação - Um homem organiza a preparação do churrasquinho. Dois homens jogam baralho ao fundo.

Usos: Ao fundo, um homem olha o celular e outro conversa com um comerciante na Praça.



16: Usos e Apropriações - Uma mulher comercializa seus produtos (no isopor), e um homem e uma mulher ficam sentados ao seu lado.



17: Apropriação - Um homem vende água de coco. Uso: Dois homens compram água de coco.



Parte 02: Praça Ana Lúcia Magalhães



18: Usos - Duas mulheres (mãe e filha) conversam no banco enquanto a criança brinca de bicicleta (filho/neto). Uma mulher senta sozinha no banco.



19: Usos - Mãe, filha e neto conversam na Praça. Ao fundo, uma mulher que faz a limpeza da praça passa.

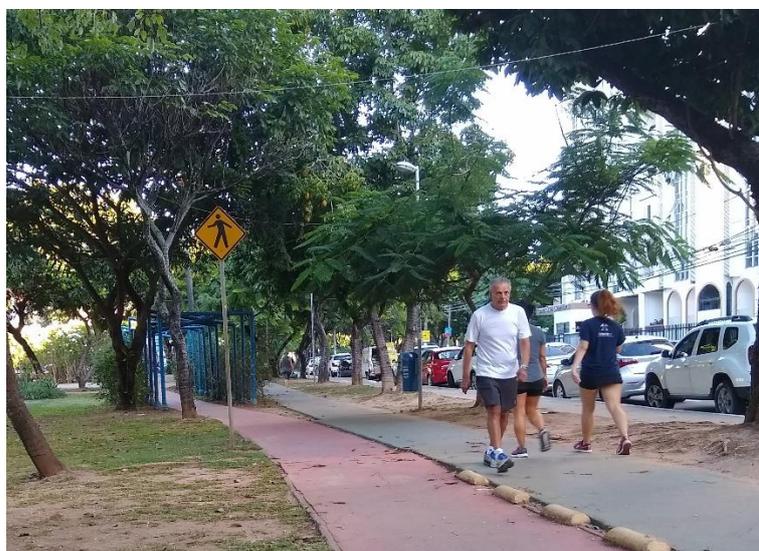
20: Usos - Duas mulheres e um homem (e um cachorro) sentam para conversar.



21: Usos - Um grupo de crianças faz piquenique e brinca. Ao fundo, duas outras crianças brincando.



22: Usos - Duas mulheres jovens e um homem idoso fazem caminhada.





23: Usos - Três babás e três crianças conversam. Ao fundo, um homem caminha.



24: Usos - Uma mãe se agacha junto ao filho com o seu patinete.



25: Usos - Uma babá cuida de uma criança. Uma mulher idosa faz atividade física enquanto conversa com outra babá. Um homem e uma mulher fazem atividade física juntos. Mais uma babá, atrás deles, fala no telefone.

26: *Apropriação*
 - *Um homem*
instala o pula-
pula para as
crianças. Usos:
Crianças
brincando.



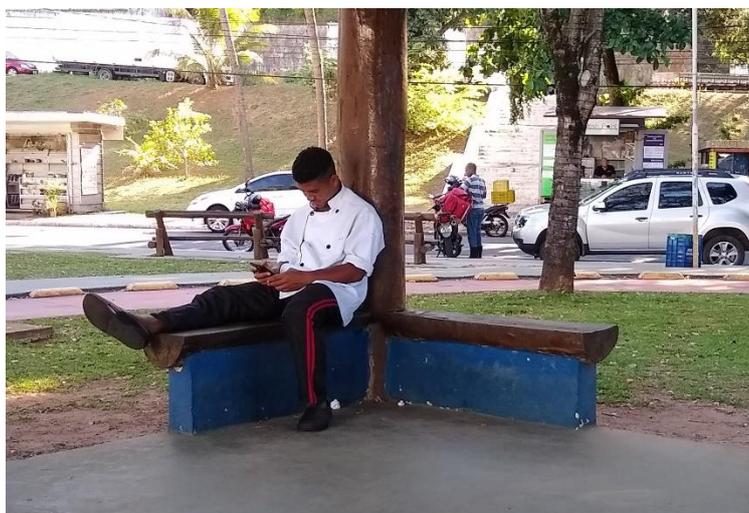
27: *Usos* - *uma*
criança anda de
bicicleta e, ao fundo,
um *homem*
acompanha o um
garoto. À direita, um
grupo de babás
conversam enquanto
cuidam das crianças.

28: *Usos* -
Crianças
brincam em
grupo.





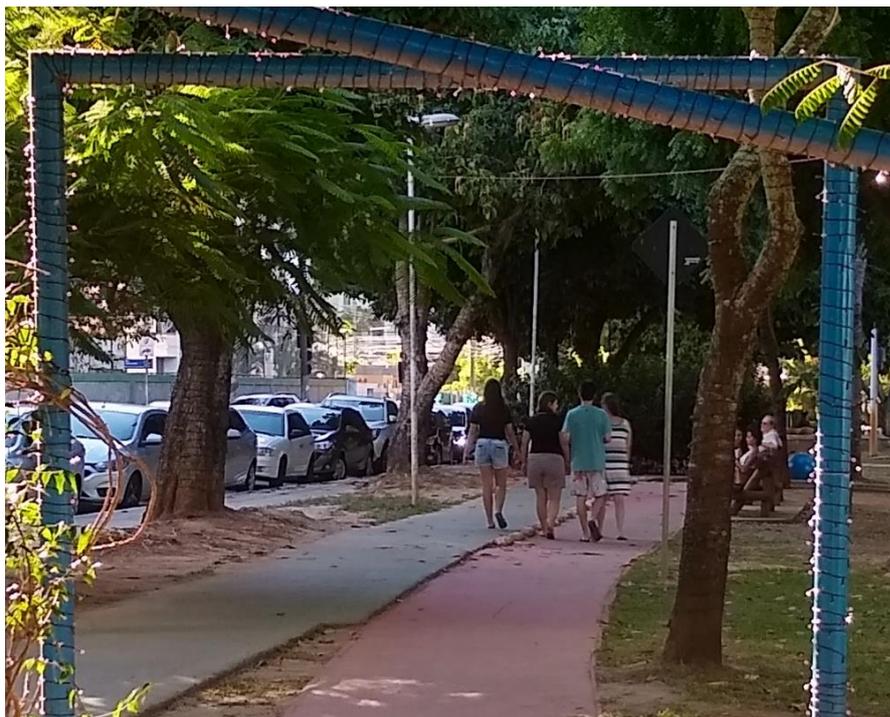
29: Usos - três mulheres e um homem com uma criança no colo caminham pela Praça.



30: Apropriação - um homem descansa, aparentemente no intervalo do trabalho. Ao fundo, um entregador de comidas por aplicativo.



31: Usos - Dias mulheres idosas com um cachorro. Ao fundo, um homem idoso faz caminhada.



32: Usos - Uma família passeia pela Praça.



33: Usos - Ao fundo, à esquerda, uma mulher sentada na grama lê. Ao meio, uma mulher (aparentemente, a mãe) brinca com uma criança e a babá, à direita, as acompanha.

A complexidade presente em cada Praça se produz a partir de parâmetros diferentes: o tamanho, as formas, as possibilidades de usos e apropriações que cada uma delas oferece, somadas às maneiras como as/os moradoras/es se apropriam dessas possibilidades, é o que vai tornar a análise acerca delas mais específica e baseada nas suas singularidades, semelhanças e desigualdades. Pedi para que todas/os interlocutoras/es da pesquisa descrevessem a Praça, e a profundidade nas descrições estava vinculada a uma maior ou menor relação com o espaço (ou parte do espaço, no caso da Pituba), atualmente ou no passado, criando um sentido para cada Praça que atravessa o tempo e dão indícios dos seus usos e apropriações. Claudinho, morador de Pernambués, ao ser questionado, conta:

Assim, durante o dia é mais a galera que passa por lá mesmo, que vai trabalhar. Rola umas feiras de vez em quando, não sei o dia exato. Mas tem o pessoal vendendo fruta, é sempre movimentado, tem os condomínios ali na frente, tem o ponto de ônibus, que aí tem sempre gente. Tem o cara vendendo DVD ali... então é uma praça muito movimentada. Tem as lanchonetes ali perto, farmácia, tudo ali, né? Tudo ali gira em torno daquela praça ali. Tem o posto de polícia ali atrás, então é uma área que vai muita gente. E aí é mais o fim de tarde que aí vai o cara do churrasco, bota o churrasquinho dele, tem umas... tipo um *foodtruck* que o pessoal botou ali, rola uns hambúrgueres, tal. O bar, tem um bar bem na frente que abre, ali perto do açougue, um bar que é todo laranja, já até bebi ali, é legal, e aí... fica muito movimentado por isso, ali. Tá sempre cheio, por causa do ponto tem uma circulação muito grande, né? Circula gente todo dia. Mas a noite, fim da tarde e noite é que começa mais essa coisa de churrasquinho, beber uma cerveja e tal (Claudinho, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 14/12/2020 na plataforma Google Meet).

Dora, moradora de Pernambués que mora em frente à Praça, descreve:

Nossa, tem a barraca de caldo de cana que eu falei mesmo, é a barraca de Carlinhos, é muito antiga, meu Deus... acho que desde que eu existo, ele existe lá também. Ele vende caldo de cana e água de coco há muitos anos, muitos anos. Sempre no mesmo lugar, embaixo de uma árvore, em uma pontinha da praça. E ele tá ai nessa faixa de uns 40 anos, mais ou menos. É... tem uma outra barraca de Seu João, que é uma barraca de pastel, que também tá há muitos anos... Agora na Pandemia ele não tá lá vendendo, porque ele já é um senhor idoso, mas há muitos anos também ele vende pastel lá, Seu João. Tem uma barraca mais nova de uma menina, uma moça que vende verdura, ela... a barraca dela é bem no ponto de ônibus, assim. Do lado tem uma barraca de farinha, que é um senhor que vende farinha. Tem, no outro extremo da praça assim, uma barraca, um *foodtruck* que é de uma senhora que vende hambúrguer, cachorro quente, essas coisas... aí tem uma que fica... uma barbearia, um carrinho que é um rapaz... é uma

praça arborizada, assim, bem arborizada. Tem uma circulação bem grande de pessoas, variada, assim, né, de gênero, de raça, etc. Pernambués é um bairro muito diverso, né? (Dora, moradora de Pernambués. Entrevista realizada em 16/12/2020 na plataforma Google Meet)

Na descrição feita por Claudinho, ele traz não só os elementos que compõem a Praça, mas também a sua relação com o entorno, quando fala dos serviços que a circundam e do ponto de ônibus, que acaba sendo um ponto de referência para o trânsito no bairro. Dora, além de elencar os vendedores e vendedoras na Praça, traz alguma noção da organização desse espaço, da estrutura da Praça. Ele traz ainda uma diferença entre usos e apropriações durante o dia e à noite, aspecto comum no que se refere aos usos do espaço, uma vez que o tempo, a disponibilidade e o tipo de comércio se distinguem diuturnamente. Nos dois casos, contudo, o que sobressai no modo de descrever são as apropriações do espaço. Em geral, o que se descreve são os comércios presentes, fator de principal atração para a Praça, seja para o comércio diário, mais vinculado a produtos como frutas, verduras, especiarias, farinha e serviços como a barbearia, seja para o comércio noturno, quando os caldos, o comércio de bebidas e *fast foods* começam a se distribuir pelo espaço.

Nas descrições de Claudinho e de Dora, me deparo com a assunção da Praça como uma centralidade, não apenas pelo caráter referencial que ela representa para as/os moradoras/es, mas pelo seu valor de uso que extrapola as hierarquizações entre centros e subcentros em Salvador, a qual se insere, em alguma medida, a Praça Ana Lúcia Magalhães. Para Angelo Serpa, a forma urbana possui “caráter cumulativo” a partir de conteúdos diversos, e esses conteúdos “se excluem na diversidade, mas também se misturam e se superpõem como congregados, como ‘centralidades’ de conteúdos diversos” (SERPA, 2017b, p. 101). Assim, podemos encontrar nas metrópoles contemporâneas:

centralidades baseadas nas formas de reprodução da vida urbana, no valor de uso e na apropriação, de qualidades e conteúdos diversos dos das localidades centrais, hierarquizadas em rede – nas escalas regional, metropolitana e interurbana – para a produção e reprodução do sistema capitalista, estritamente baseadas no valor de troca e nas estratégias hegemônicas de dominação (SERPA, 2017, p. 101).

Entender a Praça Arthur Lago como uma centralidade para Pernambués possibilita a articulação entre o lugar e a centralidade, da qual também trata Serpa (2017). Isto porque se

pensamos “cada lugar como uma instância intermediária entre o indivíduo e o mundo” e as centralidades como “resultado de um processo lento e cotidiano de apropriação espacial”, traduzidas nas “formas urbanas com forte identificação com os habitantes dos bairros populares” (SERPA, 2017, p. 103), a familiaridade, a afetividade, a sensação de “estar em casa”, a identificação e a relação cotidiana com a praça, mencionadas pelos moradores, tornam esse espaço, a um só tempo, um lugar e uma centralidade.

Diversos adjetivos surgem nas caracterizações das Praças, como o fato de ser uma praça bem arborizada, um ponto de encontro ou um ponto comercial, mas Bondade traz um sentido político à ocupação daquele espaço:

Na minha infância e adolescência era uma praça muito simples, não tinha grandes aparelhos. É uma praça arborizada, tinha algumas árvores, alguns bancos que a gente podia sentar e tá conversando, e era esse espaço que a gente tinha. Essa é a visão que eu tenho desenhada da praça. Com o tempo ela foi... ela foi passando por algumas mudanças, né? Então houve algumas reformas na praça, e a última reforma parece que aconteceu há uns 5 anos atrás, né? Que deu uma reestruturada no espaço, continuou mantendo o espaço arborizado, né? Foram feitos outros bancos de madeira, e a praça, ela tornou-se também um... um espaço hoje de sobrevivência de algumas pessoas. Porque além de ser um espaço de lazer, ela também é um espaço de trabalho para muitas pessoas, né? Porque ali você tem pessoas que ganha, que tira seu ganha pão ali com o caldo de cana, com a venda de lanches, com o coco verde. Outros que têm bancas que vende frutas, que vende verduras... então a praça virou esse espaço também de luta pela sobrevivência, né? Eu tenho essa imagem da praça que vem aí desses mais de 30 anos morando em Pernambués (Bondade, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 25/12/2021 na plataforma Google Meet).

Essa luta pela sobrevivência da qual trata Bondade se torna, ao longo do tempo, o principal fator de atração para a Praça. Ela se converte à noite num espaço que articula trabalho/sobrevivência e lazer, uma vez que o consumo noturno nestes espaços está diretamente vinculado à diversão de adultos e das crianças (que, com responsáveis, vão brincar no pula-pula que ali é instalado). Vale ressaltar que essa relação com a sobrevivência, com a necessidade, ou ainda como a necessária criatividade da população no uso e na apropriação da Praça reflete as faltas que constituem o bairro. De um lado, na pequena oferta de possibilidades de lazer, recorrente nos relatos dos moradores, tornando aquele espaço em um refúgio para os que querem sair de casa sem precisar usar um transporte (geralmente coletivo) e se deslocar para outros pontos da cidade. Nesses casos, a praticidade elucidada

como um fator de atração. Por outro lado, nas carências financeiras do bairro, evidenciadas na baixa renda que compõe esse perfil dos moradores, como visto na Tabela 01 e no Capítulo 3. A acessibilidade destas praças, contudo, também está vinculada ao modo de locomoção dos/as moradores/as. Enquanto a maioria das pessoas na Pituba afirma ir à Praça de carro, apenas um morador de Pernambués vai à Praça de carro. Quando pergunto a Nigel se ele faz o trajeto para a Praça de ônibus após ele me contar desta possibilidade, ele diz: “Que nada! (Ri). Vou gastar uma passagem nunca, pra ir ali na praça. (Ri). Assim, nunca fiz... nunca fiz. Sempre vou a pé” (Nigel, morador de Pernambués. Entrevista realizada em 15/12/2020 no Google Meet).

Na escala interurbana (regional e metropolitana) as localidades centrais funcionam “de modo diverso para as diferentes classes sociais, já que estas consomem de maneira distinta os bens e serviços oferecidos pelos diferentes centros e subcentros” (SERPA, 2017b), sendo que

o mundo que resta ao consumo dos pobres, o circuito inferior da economia, e um mundo bem original, cuja organização pode passar despercebida para muitos que veem seu funcionamento como algo oposto à lógica. Santos lança mão da fórmula de Lavoisier – “Nada se perde, nada se cria, tudo se transforma” – para definir e descrever esse circuito econômico não moderno, que engloba a pequena produção manufatureira, o pequeno comércio e uma multiplicidade de serviços de toda espécie. O fazer desse mundo exprime a lógica do reaproveitamento e da reutilização, das pequenas quantidades e das técnicas artesanais, dos equipamentos precários e da falta de dinheiro (SERPA, 2017b, p. 102).

Ao estarem inseridos na cidade fragmentada e articulada, a maneira como as/os moradoras/es produzem o espaço se distingue sobretudo em relação aos acessos e aos códigos culturais e símbolos compartilhados em cada território. Isto porque o bairro, ao se apresentar ora como lugar, ora como território (SERPA, 2017a), é marcado pelas relações fragmentação-articulação que territorializam a cidade, sem impedir a criação/produção destes espaços como lugares, conforme exposto na seção anterior, podendo ser o próprio bairro um fragmento da cidade. Assim sendo, tais códigos marcam o modo como as práticas socioespaciais são exercidas em cada bairro, o modo como o *habitus* se estabelece, visto que o cotidiano das/os moradoras/es é fortemente vinculado às condições de produção para cada bairro.

A territorialização na escala da Praça pela presença dos e das comerciantes pode limitar as possibilidades de utilização daquele espaço. As barracas montadas na Praça Arthur Lago, mesmo desocupadas, demonstram essa característica, sendo, inclusive, um modo de se apropriar do espaço mesmo sem estar nele. Para alguns/algumas moradores/as, isso é um problema. Cássia diz o seguinte:

eu acho que não deveria ter esse nível de pessoas muito grande como tem de vendedores ali, porque é uma praça, né? Na realidade seria pra gente ter um lazer. Eu penso dessa forma. Mas tem tanta gente vendendo que parece mais um centro comercial do que uma praça pra lazer. Se eu não me engano, tem um negocinho lá pra fazer um exercício, mas às vezes que eu vejo, quase que eu não vejo ninguém fazendo exercício lá. A gente vê mais pessoas vendendo, e, infelizmente, à noite muita gente bebendo. Os jovens vão pra lá beber, curtir... não é uma praça exatamente de lazer. Lazer, entre aspas, né? (Cássia, moradora de Pernambués. Entrevista realizada em 28/01/2021 na plataforma Google Meet¹²⁶).

Esses incômodos demonstram tanto os conflitos internos associados aos usos e apropriações dessas praças, quanto as diferenças nos gostos/estilos de vida dessa população. Nesse caso, a ausência se apresenta como um fator importante nessa representação e o conflito ou a discordância relativa ao modo como a Praça vem sendo usada e apropriada não é o único. Isto porque além da territorialização não agrada a moradora, por não possibilitar sua ocupação do espaço, o sentido que ela constrói de lazer é oposto ao tipo de lazer que a população exerce naquele espaço. Esses conflitos costumam se representar na Praça através da ausência. Essa moradora prefere não ir à Praça, por não se sentir à vontade naquele espaço.

Na Pituba, a territorialização da Praça aparece nos relatos das/os moradoras/es ao contarem sobre a barraca de pipoca, o pula-pula e a cama elástica, todos montados à tarde por pessoas que se deslocam com uma *Kombi*, como anteriormente mencionado. Além destes, está relacionada também com a permanência dos trabalhadores ao final de linha. No entorno, as barracas de frutas e de revistas não obstaculizam o uso da Praça, por estarem do outro lado da rua. Quando peço para que os moradores descrevam a Praça, noto que as

¹²⁶ Cássia é filha de Rita e moram juntas. Ela participou de trechos da entrevista, sobretudo naqueles em que a internet travava e era preciso fazer alguma configuração no celular, já que a sua mãe tem alguma dificuldade para lidar com essa tecnologia. Cássia esteve presente durante todo o tempo, contudo, não tenho informações sobre a sua idade, escolaridade e outros dados, me levando a não inseri-la nas tabelas.

descrições são muito distintas, há poucos elementos que se repetem, diferente do que ocorre com a Praça Arthur Lago, e as descrições aparecem sempre muito vinculadas às relações de cada indivíduo com um fragmento do espaço. Associo esse processo à multiplicidade de modos de usos que a Praça possibilita, à sua fragmentação interna, e ao seu tamanho, que muitas vezes permite o uso de uma porção específica da Praça, sem precisar passar sequer pelas outras, a exemplo das pessoas que levam crianças para brincar, como conta Margaret:

é uma praça grande. É... bastante verde, bastante arborizada. É uma praça que é bem movimentada também, muito frequentada, né? Muita criança, muita criança legal, que dá pra os pequenos interagirem um pouco, né? Principalmente agora sem ir pra escola. De fácil acesso, tem estacionamento, tem gratuito, tem pago também, é tranquilo pra estacionar... também tem umas boas opções de restaurantes, assim, de lanche, de coisa pra lanche, sorveteria, açai. (...) Eu acho que faltou um parque. Um parque, esses parques de madeira, né? Que tem inclusive na praça do *Aquarius*, e eu acho que faltou isso na Ana Lúcia, porque fica só, realmente, a parte pras crianças ficarem correndo, e essa coisa de correr e a gente corre atrás deles, mas eu acho que seria interessante um parque pra dar uma centralizada no movimento das crianças também. Tem uns brinquedos lá, tipo pula-pula e tal, algumas coisas que... moto, essas motinhas elétricas, mas são todas pagas, né? São brinquedos pagos (Margaret, entrevista realizada em 25/12/2021 na plataforma Google Meet).

A percepção de Margaret sobre a Praça está bastante vinculada ao uso que as crianças fazem do espaço, tendo em vista que o seu próprio uso é condicionado ao lazer do seu filho, como conta na entrevista, algo que vincula o seu uso da Praça ao trabalho do cuidado (KERGOAT, 2016). Alice, por outro lado, traz outra maneira de descrevê-la:

Eu acho ela... a vez que eu fui lá foi pra correr. Então parei porque começou a ser pra mim muita agonia. (Ri) O jeito dela, que ela é circular, aí eu tenho a sensação de tá correndo, correndo, sem sair do lugar, sabe? (Rimos) Eu acho que não sei.. As praças em geral que eu conheço daqui, pra mim são estranhas... Tem muito asfalto, não tem tantas árvores, não tem árvore frutífera, eu acho. Não tem... (Pausa) Eu não sei dizer. Mas... não é o lugar que eu acho acolhedor, assim, como praça, como ambiente verde, sabe? Não sinto essa conexão, não (Alice, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 27/01/2021 na plataforma Google Meet).

Antes de morar em Salvador, Alice morava no interior da Bahia, e as suas referências de praça e de arborização estão vinculadas a estes espaços, o que torna o olhar para a Praça como “pouco arborizado”, se opondo a todos os outros moradores, que dizem que a Praça é “bastante arborizada”, e que tem muita árvore, a exemplo de Kevin:

Assim, em relação ao tamanho das praças da Pituba, eu considero uma praça grande, né? Verticalmente, né, ela é bem comprida, bastante arborizada, tem a parte, né, que as pessoas andam no calçadão, tem a parte da ciclovia, que divide, né? Tem os brinquedos que geralmente alugam, mas o que me chama mais atenção na praça mesmo é o processo de arborização nela, que é o que mais me atrai, né? O verde. E cada vez a gente tem menos verde nessa região aqui, e ali é um espaço que ainda dá, que se reúne as famílias, né, as crianças pra brincar. Com a pandemia eu acabei indo menos. Eu ia pouco, mas com a pandemia eu passei a ir menos ainda, mas eu sei que a praça, ela é um espaço extremamente interessante, né? Pela quantidade de árvores que ainda tem, que ela... geralmente é bem cuidada, tem geralmente a segurança também, e muita gente, né? Muitas pessoas moram ao redor, ou que vão pra lá dar um passeio, andar de bicicleta, fazer atividades físicas. Então eu vejo ela nesse horizonte (Kevin, morador da Pituba. Entrevista realizada em 21/01/2021, na plataforma Google Meet).

Carol, por outro lado, diz:

A praça... assim, é uma praça aconchegante como um *shopping*, sabe? (risos) Tipo, não tem muitos lugares assim, uma coisa que eu sinto falta nessa praça são lugares de silêncio. Não tem. É, assim, tem vários jardins, arborizada, com equipamentos de musculação, eu de vez em quando corro na praça. De vez em quando eu ando de patins na praça porque tem ciclovia, né, pra fazer esse tipo de exercício. Eu gosto, assim... mas eu sempre uso (com ênfase). É uma coisa mais utilitária, meu, não vou pra passar tempo e não pra ler um livro, até porque é bem movimentado. Por isso eu digo que é aconchegante tipo um *shopping*, assim. Barulhento, entendeu? É... porque tem muita coisa ao redor, né? Mas eu vejo que é um lugar que acontecem muitos encontros ali, das pessoas que moram na região, né? Que é uma galera de classe média, classe média alta... aí é bem daqueles... daqueles programas, assim, padrões, né? Tipo feira da cidade, que estar nesse lugar pra você curtir esse lugar é basicamente comprar alguma coisa, né? São eventos assim. Feirinhas, coisas sempre que... coisa pra comprar. Não tem tipo evento cultural, tipo “ah, vai ter um show de graça na praça”... essas feiras que promovem os shows de graça na praça, entendeu? Mas nenhuma atividade cultural estritamente cultural. E percebo também as pessoas se reunindo pra fazer atividade física. Tipo idosos de manhã... é... de tardinha, assim, vai chegando as pessoas, tipo adulto, né, que vai chegando do trabalho e aí desce pra malhar... é uma praça muito

disso, assim. Exercício físico e passear com a criança no final de semana depois de ter tomado um sorvete ou almoçado num restaurante ali (Carol, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 05/02/2021 na plataforma Google Meet).

Além da arborização e das atividades físicas, outro elemento recorrentemente mencionado pelas/os moradoras/es é a “feirinha”, realizada no evento “Salvador Boa Praça”. As duas primeiras podem ser notadas nas fotografias dos Álbuns de Fotos 02 e 03 - a diversidade de árvores e arbustos presentes na Praça, que conferem sombra em partes do espaço e nas vias demarcadas para pedestres e ciclistas. O evento, contudo, é tratado como uma referência para situar a Praça, aparecendo muitas vezes como confirmação do espaço ao qual eu tratava nas entrevistas. As interlocutoras/es perguntavam: “é a praça da feirinha?” e, após a minha confirmação, começavam a narrar suas percepções acerca da Praça.

Isso demonstra tanto a diversidade de espaços de uso coletivo presentes no bairro, diferente de Pernambués, onde a Praça Arthur Lago é tratada como “a pracinha”, quanto ao fato de que este evento, produzido por uma moradora do bairro, Lara Kertesz, auxilia na visibilidade da Praça através da apropriação¹²⁷ de um tipo de comércio historicamente desenvolvido pela população negra e pobre de Salvador – as feiras e o comércio de rua – repaginando esse tipo de trabalho através do processo de “gourmetização”. Quando questionada, numa entrevista intitulada *Movida pelo coração*, sobre os motivos que a levaram à realização do evento naquela praça, Lara Kertesz conta: “é o quintal de minha casa. É minha praça. Como meu prédio não tem muita infraestrutura, brinco com meus filhos e fazemos piquenique por lá. Percebo que ali tem um público que é o meu” (Jornal Correio, 2014).

Esse comércio assume função, forma e conteúdo diametralmente opostos ao comércio realizado na Praça de Pernambués. O motivo da comercialização não é a sobrevivência ou a necessidade, como na perspectiva do circuito inferior da economia conforme proposto por Milton Santos (2008), mas a sua inserção no circuito superior, através da visibilidade de produtos caros, como conta Eduarda:

¹²⁷ Aqui trato da apropriação no sentido cultural, não da apropriação do espaço.

Quando tem esse evento do Boa Praça que aí eles montam direitinho as barracas, né? Ai tem alguns restaurantes, assim, mais famosos, que vão, ficam na barraquinha e vendem um lanche por um preço, uma comida, eu já comi um risoto lá, são coisas bem diferentes... vende de risoto àquele pastelzinho de Belém doce, que eu gostava muito, e... Agora, no dia a dia, eu não sei te dizer, não, se tem comércio na praça, porque em volta tem, né, um monte de restaurante (Eduarda, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 26/01/2021 na plataforma Google Meet).

Em seguida complementa afirmando “são restaurantes que são caros, então não é um lanchezinho, não é uma paçoquinha que cê vai comer ali na esquina, é um risoto com camarão, é uma parada assim mais cara” (Eduarda, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 26/01/2021 na plataforma Google Meet). O elevado preço desses produtos é uma das formas de selecionar o público que o frequenta, criando um modo de apropriação do espaço de uso coletivo de modo mais sutil: é para todo mundo, mas só para quem pode pagar. O show é gratuito, mas o valor dos alimentos é exorbitante, como afirma Carol no trecho anterior. Notavelmente o tipo de evento para a população desse bairro e de outros que possuem um poder aquisitivo relativamente alto, mas não só: há um tipo específico de alimento, uma moda específica, uma forma de exposição, que condiz também com esse público, baseados nos seus “gostos e estilos de vida”, através, entre outras coisas, do seu esforço em distinguir-se de outras posições de classe (BOURDIEU, 2015). A lógica que prevalece é da reprodução das desigualdades.

Enquanto a venda de produtos na Praça de Pernambués representa um modo de sobrevivência para habitantes do bairro, como explicitado por Bondade, na Pituba a venda aparece como uma expressão do modo de vida dos seus habitantes, na ostentação de produtos caros e na espetacularização de um tipo de comércio. O evento Salvador Boa Praça visibiliza um tipo de trabalho recorrentemente invisibilizado, quando este é realizado por pessoas brancas, em um formato higienizado, e vendido como “festa de gente bonita”¹²⁸. A feira, meio de sobrevivência de tantos, se torna um espetáculo, sendo um evento por si mesma, mas neste caso é um evento “organizado”, “bonito”, “seguro”, que nos remete àqueles adjetivos mencionados por Neuza dos Santos Souza (1983) para caracterizar o que é branco.

¹²⁸ Ver: “Gostosuras + gente bonita + moda”, em: <https://www.uranrodrigues.com/gostosuras-gente-bonita-moda-salvador-boa-praca/>, acessado em 15/11/2020.

Assim, se tornam visíveis não somente os produtos no seu valor de uso, mas as pessoas (as marcas) que os produzem¹²⁹.

Eventos como o “Salvador Boa Praça” são realizados em praças com estruturas amplas e qualificadas, como encontradas em bairros da Orla Atlântica ou do Centro da cidade, não em praças como a Praça de Pernambués. No senso comum, a ideia de que oferecer espaços de lazer dignos em bairros *periferizados* seria um gasto desnecessário de dinheiro público devido à falta de educação da população é recorrente. Contudo, a falta de identificação na construção desses espaços de uso coletivo é um elemento fundamental na compreensão do desuso de alguns equipamentos, como os de ginástica na Praça Arthur Lago. Em Pernambués, a Praça Santa Clara (localizada no Final de Linha), por exemplo, é um espaço que se tornou convidativo às/aos jovens. Para a sua utilização, as/os jovens realizaram mutirões para reformá-la e organizarem suas batalhas de rap – tendo como organizadores/as os/as integrantes do *HipHop* Pernambués –, como contam alguns moradores (Dora, Célia e Claudinho). Outro exemplo de reforma, construção e/ou conservação de espaços coletivos são a Sede do Clube de Mães, organizada pelos/as moradores/as do bairro, possuindo áreas de lazer internas, além da preservação do Centro Social Urbano, que conferia possibilidades de lazer para os moradores na adolescência.

O estigma acerca desses bairros reflete um olhar racista/elitista para as práticas socioespaciais desses grupos. Em geral, os espaços criados pela prefeitura destinados ao lazer da população carecem de uma consulta acerca do que as/os moradoras/es gostariam de utilizar, algo que aconteceria caso os parâmetros do planejamento urbano não atendessem um viés estratégico, neoliberal e racista. Isto se produz em torno de uma hierarquização no modo como vivem os grupos – isso explicado historicamente pelo racismo – que mantém como subordinadas as atividades e escolhas da população negra e pobre, levando a esses espaços os adjetivos comumente utilizados para caracterizar a população negra: feio, sujo, desorganizado, mal utilizado, bagunçado.

Ainda que o trabalho e o consumo de produtos ali comercializados sejam os usos e apropriações predominantes na Praça Arthur Lago, é importante ressaltar um tipo de apropriação que também aparece na maioria dos relatos: homens, em geral acima de 50 anos, se reúnem diariamente na Praça para jogar dominó. A rua, para os homens, é sinônimo de

¹²⁹ No *instagram* e *facebook* da feira, as marcas das lojas e dos restaurantes que participarão do evento são listadas antecipadamente.

fortalecimento das relações homossociais (como aponta HOOKS, 2019), e neste caso são homens majoritariamente negros, dispendo de tempo livre para o lazer durante o dia. Esse tempo está associado à *apropriação* do trabalho de outrem – que quando analisamos pela ótica de como as relações sociais se organizam, são mulheres negras e/ou pobres que têm seus corpos apropriados coletivamente, ao realizarem trabalhos para os seus maridos, irmãos, sogros, como aponta Collette Guillaumin:

Não se trata somente da esposa, mas sim do grupo de mulheres em geral. Afinal, são as mães, irmãs, avós, filhas, tias etc., que não assinaram nenhum contrato individual com o esposo, o “chefe de família”, que contribuem para o sustento e a conservação dos bens, vivos ou não, deste último (...). Não em virtude de um contrato direto de apropriação, como é o caso da esposa (cuja nua-apropriação se manifesta – sobretudo e primeiramente – pela obrigação legal do serviço sexual), mas em função da apropriação geral da classe de mulheres, que implica que o tempo das mulheres (seu trabalho) está à disposição sem contrapartida contratual. Está à disposição em geral e indiferentemente. *Tudo se passa como se a esposa pertencesse em nua-propriedade ao esposo e a classe das mulheres pertencesse em usufruto a cada homem e, particularmente, a cada um que tenha adquirido a utilização privada de uma delas* (GUILLAUMIN, 2014, grifos da autora, p. 35).

Se tratamos o tempo como um “instrumento altamente eficaz de regulação social” (AVILA, 2004), a apropriação do trabalho das mulheres pelos homens interfere necessariamente no tempo que lhes sobra, permitindo que os homens mantenham seus vínculos e os seus espaços de socialização externos ao espaço domésticos, como no caso da praça, enquanto interdita o acesso de mulheres pela ausência de tempo. Não raro, as mulheres usam e se apropriam de praças acompanhadas de crianças, o que cria um tipo específico de uso e apropriação do espaço coletivo: aquele vinculado ao trabalho (ROSA, 2018). Assim, nas palavras de Maria Betânia Ávila, o tempo utilizado para a reprodução da vida não é contabilizado na relação entre produção e reprodução e o “período dedicado ao descanso, ao lazer, à reposição de energia é aquele que sobra das atividades produtivas. A duração dessa ‘sobra’ é fruto de processos históricos, de transformações nas relações sociais entre capital e trabalho” não sendo o mesmo para toda/s as/os trabalhadoras/es nem em todos os lugares (AVILA, 2004, p.3).

Contudo, esse é um aspecto ambíguo das relações sociais, uma vez que a presença de homens negros em espaços de uso coletivo desvinculada do trabalho foi por anos tratada como vadiagem, endossada por uma Lei que discrimina o uso da rua, espaço este historicamente associado ao “lugar dos homens”, mas que não era “lugar dos homens negros” – uma vez que não podia ser apropriado por eles sem a interpelação de agentes da segurança pública, nos casos em que não assumiam nitidamente a sua função dentro da divisão do trabalho. Esse comportamento, mesmo após a extinção da lei, permanece no imaginário social, mantendo o negro como “problema espacial” (OLIVEIRA, 2020) ao manter o seu acesso constantemente barrado tanto por abordagens frequentes, quanto, na pior das hipóteses, por sua morte, o que demonstra que há, nas entranhas do sistema, uma definição nítida de qual o corpo deve viver e qual o corpo que deve morrer, o eixo da necropolítica (MBEMBE, 2019).

Há uma reconfiguração da imbricação das relações sociais quando mudamos o viés – a reunião para jogar cartas e baralho é algo comumente realizado pelos homens em bairros negros. A presença destes homens que, por um lado, demonstra a sua posição nas relações sociais de sexo, demonstra também o modo como os homens nestes bairros tornam-se parte deles, quase um ponto de referência. Todas/os as/os moradoras/es de Pernambués mencionaram os homens jogando. Dessa maneira, me deparar com a presença deles remonta a um só tempo a uma face da exploração e a outra da resistência da população negra, por se manter nesses espaços mesmo depois de longas repressões, exercendo suas práticas através do lazer, que neste caso nos dá indícios do seu cotidiano. Ter tempo livre para estar na praça exclusivamente para o lazer é um direito que deveria ser garantido para todas/os, mas numa sociedade na qual uma vida vale mais do que a outra, torna-se símbolo de uma opressão.

O tempo que estes homens dispõem não deveria ser um privilégio produzido sobre a *apropriação* do trabalho das mulheres. Na pesquisa que realizei anteriormente, coloquei equivocadamente estes homens à frente da *apropriação* do trabalho das mulheres negras, analisando as relações de modo quase isolado, embora a proposta fosse pautada na análise consubstancial. Ao comparar bairros produzidos por e através de condições desiguais, observo que a *apropriação* do corpo (do tempo, do trabalho) das mulheres negras é um processo que estes homens realizam e se beneficiam cotidianamente, mas numa sociedade racista-sexista-capitalista, a situação deles não possibilita uma *apropriação* completa de

outros corpos, visto que há, evidentemente, outra relação de *apropriação* em que eles são também a “coisa de pertença”: a relação social de raça.

Embora o sexismo e o racismo tenham em comum o processo de *apropriação*, como apontado por Guillaumin (2014), a maneira com as relações raciais se desenvolvem e se reconfiguram ao longo do tempo se diferencia das permanências vinculadas ao sexismo. Este último, baseado na *apropriação* individual e coletiva da classe de mulheres, continua assumindo estas duas formas com o passar dos anos. Com relação ao racismo, o fim institucionalizado da escravidão impõe algumas alterações no processo de *apropriação*: se antes os corpos das pessoas negras eram tomados em sua totalidade coletiva (como máquinas de força de trabalho) e em sua individualidade (como uma mercadoria, como um objeto de troca) centralizados nas mãos dos seus senhores, agora a exploração do trabalho se dá pelas vias capitalistas, aparentemente similar à exploração de qualquer outro/a trabalhador/a, tendo como aliada a opressão racial.

A *apropriação*, no entanto, perde o seu caráter individual (para os homens negros) e se realiza apenas coletivamente, passando a ser realizada através das ações do Estado com o genocídio da população negra. Um exemplo disso é quando o Estado arquiteta a morte da população negra, seja nas ações policiais, seja na falta de investimento público em áreas de vulnerabilidade social ou ambiental, seja na deslegitimação de terras quilombolas. A face da *apropriação* racista é o direcionamento da morte das pessoas negras. Retornarei a este tema no Capítulo 6, mas vale dizer que a relação entre exploração-opressão-*apropriação* requer uma análise multiescalar, visto que se reproduzem de maneiras distintas quando comparamos a cidade como um todo, e quando pensamos na escala do bairro. Na primeira, os homens negros têm a sua relação com o espaço reprimida pelo controle estatal; na segunda, as mulheres negras têm a sua relação com o espaço interditada pelos homens, inclusive pelo roubo do tempo livre a ser utilizado por eles para o fortalecimento das relações homosociais.

Na Praça Ana Lúcia Magalhães, uma *apropriação* espacial aparece em um relato de uma moradora que frequenta a Praça com o seu cachorro. Ela e um grupo de pessoas que têm a mesma prática, ao se interessarem em soltar os cães para brincar ali, instalaram um banco para os seus encontros. Ela conta:

É, todo mundo que tem os cachorrinhos, que mora aqui perto, leva os cachorros lá todo dia, e acaba que todo mundo foi se conhecendo, né, fizeram até grupo no *whatsapp*, e meio que formou uma amizade, né? Chega teve uma época que a gente colocou até uma mesa lá, instalou uma mesa com bancos, que eu não sei se você já reparou, é um banco bem assim de pneu, que fica no meio da pracinha... foi a gente que instalou. O pessoal dos cachorros que instalou aqueles bancos ali. É, porque a gente ficava ali todo dia, né, esperando os cachorros, e meio que foi crescendo a amizade, e os cachorros se dão bem, ficam brincando sem coleira, tipo viram grupo, né? Vira um nicho, assim (Clarice, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 10/02/2021 pela plataforma Google Meet).

Normalmente se encontravam ao final da tarde, entre as dezessete e dezoito horas. Perguntei à moradora se este espaço era demarcado para o grupo ou se outras pessoas poderiam se sentar também, e ela responde que às vezes tinham mães e crianças no local estabelecido pelo grupo, e que como os cachorros já estavam acostumados a se encontrarem ali, as/os donas/os ficavam em pé ao lado acompanhando, “mas algumas pessoas acabavam se saindo, mas sem ninguém pedir. Tipo aquele incômodo, né, que a gente acaba sentindo e acaba se saindo sozinho. Mas era bem natural. Não tinha nada imposto, não” (Clarice, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 10/02/2021 pela plataforma Google Meet).

As duas Praças são centralidades para os seus respectivos bairros, com alcances espaciais distintos e qualidades diametralmente opostas. Os elementos que conferem centralidade a elas refletem e condicionam o fragmento que cada bairro representa: em Pernambués, a apropriação devido à necessidade de garantir renda para as suas sobrevivências, a necessária criatividade vinculada a essa apropriação, e o uso da Praça para o consumo e para o lazer. Além disso, o comércio do entorno e todo um conjunto de práticas socioespaciais cotidianas, como o encontro para jogar dominó, a relação com os vendedores, a preferência pelos produtos de quem se conhece e a relação de afeição tornam a Praça Arthur Lago, além de centralidade, um lugar, para alguns/algumas moradores/as como exposto anteriormente. Claudinho conta: “estão sempre as mesmas pessoas ali”.

Na Pituba, a centralidade é tomada a partir de outro ponto: o comércio e os serviços que oferece; e o modo como ela é apresentada na mídia. Em geral, as/os moradoras/es do entorno vão até a praça para o lazer, mas não se apropriam individualmente da praça. Há uma separação por função à qual se adequam e, conseqüentemente, dão conformidade ao uso a que foram destinados – exercícios nos aparelhos de ginástica, caminhada e corrida no entorno da praça, crianças no lugar “das crianças” etc. Os estabelecimentos comerciais que

a circundam são um convite a moradores de outras localidades do bairro e da cidade a usarem a Praça, e as feiras, megaestruturadas e divulgadas, garantem a sua visibilidade, valorizando o espaço e tornando-o uma referência. O espaço verde, arejado, higiênico e higienizado é um alicerce para a valorização imobiliária e para os comerciantes. Nas entrevistas, apenas Clarice demonstrou uma relação afetiva expressiva em relação à Praça, vinculando o espaço à construção de relações interpessoais, afirmando gostar muito de levar o seu cachorro para ali. Nas outras entrevistas, o que aparecia na relação com a Praça eram a sensação de segurança e a sua estética. E mesmo Clarice diz que, embora frequente muito a Praça, não conhece as pessoas de lá¹³⁰.

Maria Encarnação Beltrão Sposito (2017) afirma que os sentidos econômico, político e cultural têm se desencontrado muitas vezes nas centralidades, e aqui eu criaria um paralelo com o sentido do espaço público, que cada vez mais tem se desencontrado dos espaços que, no passado, eram legítimos para sua efetivação. Os movimentos, os usos, as apropriações dão sentido e significado para uma série de fatores produzidos pelos agentes da produção do espaço e dialogam, em consonância ou dissonância, com os propósitos dessas produções. As centralidades são qualificadas a partir de diferentes pressupostos, tendo em vista o caráter fragmentado da cidade capitalista. Neste sentido, cada praça representa, dentro dos códigos do seu bairro, uma centralidade com alcance espacial específico.

O reconhecimento dessas centralidades pelo poder público, fundado no olhar hierarquizado para os centros e subcentros, pode gerar algumas desigualdades de acesso internas ao bairro. A Pituba¹³¹ e Pernambués lideraram, por alguns meses, o *ranking* no número de infectados por Coronavírus e, nos dois casos, as Praças eram os pontos de testes e informações acerca da doença. Enquanto as/os moradoras/es da Pituba sequer mencionaram esse ponto, grande parte das/os moradoras/es de Pernambués citaram a presença do ponto no bairro, sobretudo quando questionava a realização de eventos na Praça. Uma moradora, porém, relatou o seu incômodo com a centralização dessa atividade na praça do bairro:

¹³⁰ “Tem muita gente, e como eu ia todo dia, normalmente você conhece as pessoas, né? Só que lá, não. Eu não conhecia as pessoas, assim. Só uma ou outra, mas era sempre pessoas diferentes, e realmente é uma pracinha assim que tem bastante gente variada” (Clarice, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 10/02/2021 pela plataforma *Google Meet*).

¹³¹ Pituba e Pernambués foram os bairros com o maior número de casos de COVID-19 por grande parte de 2020: <https://atarde.uol.com.br/coronavirus/noticias/2173773-pituba-e-bairro-com-maior-numero-de-casos-de-covid19-em-salvador>

Como é uma praça que todo mundo conhece, os benefícios, entre aspas, tipo o atendimento do COVID, tá todo concentrado lá... então qualquer coisa que venha beneficiar, entre aspas, o bairro de Pernambués, tá concentrado lá. Mas o que acontece, meu ponto de vista... tá concentrado justamente em um lugar que... como é que eu posso te dizer... a classe é mais favorecida, entendeu? Tem aquela questão... tem o São Judas Tadeu, tem o Sistema Solar, o Edifício Europa... entendeu? Quer dizer, quem quiser fazer os exames, né, quiser fazer outra coisa que quer ser beneficiada, tem que ir pra lá. O pessoal daqui de baixo, no caso, perto da Paralela, essas coisas, tem que se deslocar daqui pra ir lá, entendeu? E podia ser diferente. Podia ser uma semana lá, outra semana cá embaixo. Ninguém... nem sempre gente pode sair daqui pra ir lá. Então tem que ir andando, e se tiver transporte (Cássia, moradora de Pernambués. Entrevista realizada em 28/01/2021 pela plataforma Google Meet).

Ao reconhecer que a concentração dessa atividade desfavorece os moradores do final de linha, ela aponta para dois aspectos importantes: a heterogeneidade interna do bairro e a distância, que para essas mulheres se torna um fator ainda mais relevante, uma vez que diante de uma estrutura que se apropria do nosso tempo e do nosso trabalho, além de nos tornar responsáveis pelos encargos do grupo (GUILLAUMIN, 2014), acabamos sendo nós, mulheres, as mais prejudicadas pela má localização de serviços como o da saúde pública, associada à má gestão da mobilidade urbana, como afirma Paula Soto (2018). Nesse caso, além de serem mulheres, possuem poucos recursos financeiros para garantir um deslocamento “tranquilo” para si e as crianças ou idosos a quem precise acompanhar, precisando demandar um tempo superior ao necessário para mulheres da Pituba que, ou possuem carro, ou gozam de um sistema de transportes mais estruturado, como apontou a moradora Marília. Nesses casos, os efeitos da Pandemia se tornam ainda mais preocupantes, demonstrando desigualdades internas ao próprio bairro – no que se refere ao acesso à renda, ao acesso a equipamentos de saúde pública e à má organização da mobilidade urbana.

Os aspectos mencionados levam a um olhar para as Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães como sendo uma centralidade para os seus respectivos bairros, mas não necessariamente serem “a centralidade”, já que podem existir outras centralidades presentes neles que poderiam ser mencionados pelos/as moradores/as caso este fosse o objetivo da pesquisa. Embora as praças tenham passado por mudanças expressivas em seus significados ao longo da história, elas, ou ao menos as que escolhi para desenvolver esta pesquisa, continuam sendo um recorte interessante para os trabalhos geográficos.

Analisar os usos e apropriações realizados em cada Praça é uma maneira de construir uma aproximação com o cotidiano destes bairros, a fim de compreender as relações que se estabelecem por trás delas. Os Álbuns de Fotos, utilizados aqui como uma representação em si mesma, trazem aspectos que vão além do tipo de atividade realizada em cada bairro. Através deles é possível notar quem as realiza e de que maneira são realizadas, nos encaminhando para a interpretação dos *habitus* expressados nestes bairros – algo que se inicia no Capítulo 3, se aproxima neste capítulo e se aprofundará no próximo.

A seguir, apresento os Quadros 03, 04 e 05. No primeiro, intitulado “Usos, Apropriações e Adjetivos utilizados para caracterizar as Praças”, reúno os tipos de usos e apropriações que pude catalogar a partir das entrevistas com as/os moradoras/es a respeito das Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, respectivamente. Além disso, estão listados os eventos que acontecem nelas de acordo com o conhecimento das/os entrevistadas/os, e os adjetivos utilizados para descrevê-las. Tais termos foram mencionados tanto quando perguntei diretamente sobre como era a Praça em questão, quanto à medida que contavam sobre as suas sensações para com ela. Vários deles se repetem nas entrevistas, mas me ocupei em mantê-los uma única vez no quadro. Deixo as interpretações acerca da variedade de usos, apropriações e adjetivos representadas no Quadro por conta do/a leitor/a.

No segundo e no terceiro Quadros (referentes à Pituba e à Pernambués, respectivamente), organizei informações como o tempo de moradia, o local onde reside, a maneira como se sente no bairro, e que tipo de relação estabelece cada morador/a com as Praças dos seus respectivos bairros. Para isso, repeti informações já mencionadas nos Quadros 01 e 02, como a situação sociológica, a fim de situar as/os leitoras/leitores em sua interpretação – eles são, portanto, complementares. Os Quadros 04 e 05 (assim como os que serão apresentados no capítulo seguinte) refletem uma tentativa de demonstrar a pluralidade de narrativas que se apresentaram ao longo das entrevistas. Conforme já exposto, foi necessário escolher alguns caminhos para desenvolver a discussão, assumindo a impossibilidade de dar conta de todos os elementos que as/os moradoras/es tão cuidadosamente me ofereceram ao relatarem sobre os seus cotidianos nos bairros. Eles são, de alguma maneira, uma abertura para outras possibilidades de análise que podem ser feitas por mim posteriormente ou por quem venha a se interessar pelo tema à medida que compreende a sua complexidade.

Quadro 03: Usos, Apropriações e Adjetivos utilizados para caracterizar as Praças

Aspectos/Praças	Praça Arthur Lago (Pernambúés)	Praça Ana Lúcia Magalhães (Pituba)
Usos	<ul style="list-style-type: none"> - Compra de frutas e verduras; - Encontrar amigas, tia, mãe; - Comer lanches: hambúrguer, cachorro-quente, caldos, churrasquinho, pastel; - Pegar ônibus; - Beber cerveja; - Levar crianças para o pula-pula; 	<ul style="list-style-type: none"> - Passear com cachorro; - Crianças brincando; - Caminhadas; - Corridas; - Patins; - Andar de bicicleta; - Sentar para conversar; - Encontrar amigos; - Ler livros; - Descansar no intervalo do trabalho; - Babás acompanham crianças; - Grupos de forró, capoeira, jiu-jitsu; - Piquenique; - Encontros com namorada/os, <i>dates</i>; - Comer no evento Salvador Boa Praça;
Apropriações	<p>Dia:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Barbearia; - Venda de farinha; - Vendas de frutas; - Vendas de verduras; - Venda de água de coco; - Venda de caldo de cana; - <i>Foodtruck</i> de lanches; - Venda de DVD no ponto; - Testemunhas de Jeová; - Venda de pastel; - Jogo de cartas e dominó; <p>Noite:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Churrasquinho; - Caldos; - Pontos de venda de cerveja (isopor); - <i>Foodtruck</i> do Hambúrguer 	<ul style="list-style-type: none"> - O serviço de “brinquedos” para as crianças: pula-pula e cama elástica; - Venda de pipoca; - A área de brincadeira dos cachorros (demarcada pelo grupo de Clarice);
Adjetivos (e expressões) utilizados para caracterizar as Praças durante as entrevistas	<p>Pouco arborizado; movimentado; espaço de lazer e sobrevivência; espaço comercial; pequena; grande; voltada para o alimento; bagunçada; local de passagem; apertada; com sujeira; um pouco escura; desorganizada.</p>	<p>Grande; bem cuidada; segura; arborizada; movimentada; não acolhedora; fria; média; com jardim bonito; familiar; aconchegante como um shopping; barulhenta; bem equipada; bem pavimentada; legal; com muito entretenimento; organizada; limpa; frequentada por pessoas que tem dinheiro; bem arrumada; iluminada; arrumada; extensa; elitizada; ampla; bonita; conservada; com pouco gramado.</p>
Eventos mencionados pelas/os moradoras/es	<p>Parada LGBT de Pernambuco, Evento Gospel, “Rachas” e Paredões</p>	<p>Salvador Boa Praça</p>

Elaboração própria.

Quadro 04: Relação com o bairro e com a Praça - Pituba

Nº	Nome	Situação sociológica	Tempo de Moradia	Residência (Local)	Como se sente no bairro	Relação com a Praça ALM
1	Marília	Mulher Branca Bissexual	30 anos (desde que nasceu)	Em frente à Praça Ana Lúcia Magalhães	Insegura, desconfortável	Encontrava a namorada; Vai para ler; Encontra amigas.
2	Nestor	Homem Branco Heterossexual	Desde criança	Parque Júlio César	Seguro, pertencente. Gosta do bairro. “Uma relação muito sentimental”	Não frequenta. Não gosta da Praça.
3	Tom	Homem Branco Heterossexual	9 anos	Próximo ao Mercado <i>Hiperideal</i>	Ambientado. Conhece os lugares, se sente seguro.	Passa de carro; só foi à Praça uma vez.
4	Pedro Cândido	Homem Negro Heterossexual	20 anos	Pituba Ville (ao lado do Colégio Anchieta)	Gosta demais. Não pretende mudar para outro bairro.	Vai raramente (com objetivo específico); frequenta as redondezas (bares, etc.)
5	Rosemary	Mulher Branca Heterossexual	5 anos	Na rua do Bompreço 24hrs.	Gosta, mas depende do horário. À noite, sente muito medo de sair sozinha.	Vai às vezes com a avó; vai ao Salvador Boa Praça.
6	Dana	Mulher Negra Heterossexual	Trabalha há 10 anos	Areias, Camaçari-BA	--	Leva as crianças junto com os patrões, às vezes.
7	Kevin	Homem Branco Heterossexual	20 anos	Próximo ao Loteamento Aquarius	Gosta do bairro pelas facilidades, mas acha as pessoas muito distantes.	Leva a filha para brincar.
8	Margaret	Mulher Branca Heterossexual	25 anos	Cond. Próximo ao Loteamento Aquarius	Gosta muito do bairro pela proximidade com a família e por ser “perto de tudo”	Leva o filho para brincar
9	Kunz	Homem Branco Gay	10 anos	Próximo à Manoel Dias	Não gosta. Se sentia entediado, foi assaltado algumas vezes.	Vai pouco, não gosta do espaço.
10	Alice	Mulher Negra Heterossexual	6 anos	Condomínio na Travessa da Av. Paulo VI	“Desgosta mais do que gosta”. Se sente só, as coisas são caras.	Corre na praça, mas não acha acolhedora.
11	Carol	Mulher Branca Heterossexual	3 anos	Av. Paulo VI	Não gosta; as pessoas têm valores diferentes do dela, apesar de ser de classe média também. Não se sente confortável e não vive o bairro, diferente da avó.	Vai com a mãe, senta, “troca uma ideia”. Ou sozinha, para praticar atividades físicas.
12	Eduarda	Mulher Branca Lésbica	26 anos (desde que nasceu)	Travessa da Av. Manoel Dias	Se sente bem e tranquila se não estiver muito cheio. Mas estranha a	Frequentava, a avó morava em frente. Hoje vai ao Salvador Boa Praça, ou para passear com cachorro.

					diferença social marcante.	
13	Clarice	Mulher Branca Heterossexual	5 anos	Av. Paulo VI	Gosta do bairro, mas não se sente segura em todos os lugares dele. Gosta dos bares e padarias do bairro.	Levava o cachorro diariamente para passear.
14	May	Mulher Branca Heterossexual	28 anos	Av. Paulo VI	Gosta muito do bairro, acha a localização privilegiada, não se sente insegura com nada relacionado a assalto.	Não frequenta, passa por lá de carro. Não gosta de praças em geral.

Quadro 05: Relação com o bairro e com a Praça– Pernambués

Nº	Nome	Situação Sociológica	Tempo de Moradia	Residência (Local)	Como se sente no bairro	Relação com a Praça AL
1	Claudinho	Homem Branco Heterossexual	14 anos	Final de Linha (não é beco)	Gosta de morar no bairro, mas se incomoda com os problemas estruturais.	Consumo de lanches e bebidas (noturno); passagem.
2	Akim	Homem Negro Homossexual	22 anos (desde que nasceu)	Travessa da Thomaz Gonzaga.	Gosta de morar no bairro e se sente seguro.	Passagem. Quando criança, ia para brincar.
3	Nigel	Homem Negro Homossexual	14 anos	Jardim Brasília	Adora o bairro, encontra tudo o que precisa.	Encontra a Tia; Consumo de coco, verduras, frutas (diurno).
4	Dora	Mulher Negra Bissexual	26 anos (desde que nasceu)	Cond. São Judas Tadeu	Gosta muito de morar no bairro, “é um bairro muito bom”.	Consome frutas, verduras, coco, camarão, farinha (diurno); passagem; ponto de ônibus
5	Frieda	Mulher Negra Heterossexual	34 anos (desde que nasceu)	Final de Linha	Gosta do bairro, consegue se deslocar na cidade com facilidade, mas não se sente segura.	Não usa. Na adolescência, encontrava amigas/os.
6	Célia	Mulher Negra Pansexual	27 anos	Final de linha	Gosta do bairro.	Consumo lanches e bebidas (noturno); Passagem.
7	Nete	Mulher Negra Heterossexual	30 anos (em média)	Próxima à Escola Municipal Epaminondas	--	Vai quando tem eventos com trio: “Parada Gay” (sic)

8	Luiz	Homem Branco Heterossexual	27 anos (desde que nasceu)	Cond. João Durval, Próximo à Paralela.	Não se sente morando no bairro porque mora em um condomínio fechado e não vive muito o bairro.	Consumo de churrasquinho e cerveja (noturno); Encontro com amigos.
9	Alírio	Homem Negro Heterossexual	Morou por mais de 30 anos	Baixa do Manu (atualmente em Canabrava)	Gosta muito e tem orgulho de Pernambués.	Passagem.
10	Inês	Mulher Branca Bissexual	13 anos	Cond. São Judas Tadeu	Gosta bastante porque tem tudo muito fácil e perto.	Ponto de ônibus.
11	Bondade	Homem Negro Homossexual	Mais de 30 anos	Jardim Brasília	Se sente parte do bairro e o bairro como parte dele. Gosta muito e se sente pertencente.	Consumo de vegetais (diário); na adolescência era um espaço de lazer, encontros.
12	Bailey	Homem Negro Homossexual	27 anos (desde que nasceu)	Thomaz Gonzaga, Próximo à Paralela	Gosta de morar no bairro, mas às vezes não se sente seguro.	Passagem; Consome lanches e bebidas (noturno). Já foi ponto de encontro com amigos.
13	Vivian	Mulher Negra Heterossexual	43 anos (desde que nasceu)	Próximo à Baixa do Manu	Gosta muito, apesar da violência, acha um bairro bem situado e de fácil acesso.	Consome cachorro-quente e cerveja (noturno)
14	Rita	Mulher Negra Heterossexual	65 anos	Travessa São Francisco	--	Passagem.

5. O *HABITUS* E O COTIDIANO NAS PRAÇAS

Aos poucos, Ponciá foi-se adaptando ao trabalho. Ficou mesmo na casa da prima da moça, que ela havia encontrado na igreja. Foi aprendendo a linguagem dos afazeres de uma casa da cidade. Nunca esqueceu o dia em que a patroa lhe pediu para que ela pegasse o *peignoir* e, atendendo prontamente o pedido, ela levou-lhe a saboneteira. Errava muito, mas ia aprendendo muito também. Estava de coração leve, achava que a vida tinha uma saída (Conceição Evaristo em Ponciá Vicêncio)¹³².

Saindo da roça em direção à cidade, Ponciá Vicêncio acreditava existir maneiras possíveis de melhorar de vida. De não precisar viver apenas para garantir a sobrevivência dos brancos. Ela, como Luandi, seu irmão, tinham experimentado situações difíceis e, após perderem o pai e o avô, resolvem ir para a cidade em busca de melhorias. Sabia ler, acreditava ser possível juntar um dinheiro, comprar uma casa e voltar para buscar a sua família. Contudo, existem maneiras de adentrar o mundo pela via do trabalho que não cabem apenas à linguagem da escrita, das palavras – entre escrever “*peignoir*” e saber identifica-lo na casa da sua patroa há um abismo, sobretudo porque, se a estetização da vida é uma das maneiras de distinguir-se, como aponta Bourdieu (2017), haveria muitos outros obstáculos no aprendizado dessa outra linguagem. Em geral, as pessoas (algumas) comem, tomam banho, se alimentam e se vestem, mas tudo isso é feito a partir de parâmetros desiguais e diferentes, comumente camuflados pelo “gosto”, como se ele fosse congênito, como se houvesse uma predileção natural em determinadas escolhas, sendo, estas, definidoras da posição em que se ocupa na sociedade.

A decodificação dos objetos, das obras, das palavras – o que é *peignoir*, não é mesmo? – compõe, junto com a sua criação, as classificações sociais, haja vista que o olhar e o julgamento do gosto são produtos sociais da história que tem na trajetória educacional um dos principais fundamentos. Se concordarmos que “nada determina mais a classe e é mais distintivo, mais distinto, que a capacidade de constituir, esteticamente, objetos quaisquer ou, até mesmo, ‘vulgares’” ou “a aptidão para aplicar os princípios de uma estética ‘pura’ nas escolhas mais comuns da existência comum” pela completa “inversão da disposição popular que anexa a estética à ética” (BOURDIEU, 2017, p. 13), como no caso

¹³² Conceição Evaristo em Ponciá Vicêncio, 2017b.

da nomeação em francês de uma peça já tão específica como o *peignoir*, podemos concluir que o *habitus*, como gerador de práticas classificáveis, é um caminho, no mínimo, interessante para a compreensão das práticas socioespaciais em praças de bairros fundamentalmente desiguais, como a Pituba e Pernambués.

É importante dizer, de pronto, que o *habitus* é, ao mesmo tempo, uma “estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas” e uma “estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organizam a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais” (BOURDIEU, 2017, p. 164). Sendo assim, a interpretação das práticas socioespaciais nas Praças dos bairros passa também pelas minhas limitações no que se refere à percepção destas práticas. As minhas condições materiais de existência, a trajetória educacional e a consequente posição que ocupo na classe trabalhadora possibilitam maior ou menor aprofundamento na compreensão de alguns usos e apropriações, isto porque, para Bourdieu:

Cada condição é definida, inseparavelmente, por suas propriedades intrínsecas, pelas propriedades relacionais inerentes a sua posição no sistema das condições que é, também, um *sistema de diferenças*, de posições diferenciais, ou seja, por tudo o que a distingue de tudo o que ela não é e, em particular, de tudo o que lhe é oposto: a identidade social afirma-se na diferença. O mesmo é dizer que, nas disposições do *habitus*, se encontra inevitavelmente inscrita toda estrutura do sistema das condições tal como ela se realiza na experiência de uma condição que ocupa determinada posição nessa estrutura: as oposições mais fundamentais da estrutura das condições – alto/baixo, rico/pobre, etc. – tendem a impor-se como princípios fundamentais de estruturação em relação às práticas e à percepção das práticas (BOURDIEU, 2017, p. 164).

É nesse ínterim que trarei nas próximas páginas algumas histórias que nos acompanharão por todo o capítulo – algumas personagens já mencionadas nas páginas anteriores, outras não – a fim de demonstrar, através da relação entre *quem é/o que faz na praça/o que vê na praça/como se relaciona com o espaço*, as expressões dos *habitus* nas Praças Ana Lúcia Magalhães e Arthur Lago, considerando a imbricação das relações sociais no espaço. Contarei, ao todo, oito histórias: quatro relacionadas à Pituba, quatro relacionadas a Pernambués. Elas foram construídas a partir das entrevistas realizadas no decorrer desta

pesquisa, e me preocupei em manter os significantes que foram utilizados, modificando quase exclusivamente os pronomes, além de adicionar algumas conjunções.

Ao longo das entrevistas, me recorro de estar atenta à maneira como falavam, às palavras que escolhiam, às repetições, às falhas recorrentes na memória, aos olhares que me direcionavam quando se surpreendiam com algumas perguntas, mas também ao modo como eu me sentia ao ouvir aquelas histórias. Em todas elas me senti profundamente tocada, às vezes por episódios de violência que se sentiam confortáveis para relatar, e que me faziam chorar durante a transcrição por não poder, de nenhuma maneira, ajuda-las/os; outras vezes sentia raiva, por perceber a desigualdade pulsando nos relatos, nas comparações entre os acessos, na sutileza da introjeção do racismo e do sexismo em nossa vida; em outras sorria, gargalhava, me sentia acolhida pela disposição de quem me contava, em minúcias, em pequeníssimos detalhes um pouco sobre quem eram e sobre o que enxergavam à sua volta. É também a partir destas emoções compartilhadas que escrevo as histórias. E vale dizer que, a despeito da análise do *habitus*, a disposição, o acesso à internet de qualidade e o tempo disponível (bastante variável) que possibilitaram a realização das entrevistas dão indícios sobre o público que pude contatar.

A opção por contar histórias surge do interesse em demonstra-las como relatos autoexplicativos. Há muitas conclusões a que chegam as/os próprias/os entrevistadas/os, sem que fosse necessária uma grande conceituação acerca do tema – sobretudo no que se refere às relações sociais de sexo e de raça, o que me leva a tratar as histórias que nos acompanharão nas próximas páginas, não como um pré-texto, mas como uma representação, em si, dos temas desenvolvidos neste trabalho. Para discutir os temas que elas (as histórias) apresentam, trarei trechos das/os outras/os vinte entrevistadas/os, visto que apresentam divergências e convergências que ampliam as possibilidades de interpretação das suas narrativas, o que torna relevante a observação do Quadro 07, no qual organizo informações de todas/os as/os participantes desta pesquisa. Nos quadros construídos para os capítulos anteriores, algumas informações já foram expostas, como idade, sexo, sexualidade, raça, religião, ocupação, entre outras; neste capítulo, o Quadro – sempre complementar aos anteriores – traz aspectos das suas relações com as Praças. Vale dizer ainda que a reflexão acerca destas histórias se inicia neste capítulo, mas nos acompanha no Capítulo 6, no qual aprofundarei a discussão acerca da imbricação das relações sociais.

As histórias, que em geral são um curto resumo das extensas entrevistas, trazem detalhes que ajudam a compreender a opção que faço nas definições das posições de classe. O capítulo está dividido em três partes: As histórias, onde intercalo as histórias sobre Pernambués e Pituba; “O *habitus* e o cotidiano”, onde busco discutir o conteúdo destas histórias.

5.1. CONTANDO HISTÓRIAS

5.1.1 Vivian (Pernambués)

Vivian é uma mulher negra solteira de 43 anos. Vive em Pernambués desde que nasceu, e atualmente mora com a sua filha de 10 anos e o seu pai, de 82 anos. Passa pela Praça Arthur Lago com frequência, de ônibus e de carro, mas raramente passa por lá a pé, já que mora um pouco distante. Pelo mesmo motivo, só vai à Praça de vez em quando. Da última vez, por exemplo, foi comer um cachorro-quente com a filha, passear um pouco. Antes, tinha ido para beber cerveja com as suas irmãs e, uma outra vez, com o seu amigo. Ela só vai à Praça “de passeio, porque não é um lugar muito próximo”. Ela conta: “eu não posso dizer a você que eu vou lá fazer compras, porque eu não vou. Então quando eu vou é pra me divertir um pouco”. Lá, Vivian se sente ‘legal’, gosta muito de “ver a comunidade, o pessoal, mas é um público muito jovem”, então acaba não sendo “tão divertido”, sobretudo porque ela não gosta mais desse tipo de música que eles ouvem no final de semana.

Vivian acha também que o espaço deveria ser mais organizado, porque é muita gente vendendo e muita gente bebendo: ou se organizam melhor, ou deixam a Praça só para crianças, só para fazer um parquinho, “mas o pessoal vive daquilo, né?”, diz. Na Praça Arthur Lago ela vê um público mesclado, tem muito adolescente, crianças, adultos, pessoal bebendo, curtindo, colocando som do carro, fazendo paredão, “tem tanto homem, quanto mulher, mas esse é o público da noite”. Durante o dia é outra dinâmica: “durante o dia tem mais o pessoal que vai comprar, né? Frutas, verduras, o pessoal que senta ali, que tem um ponto de ônibus também pra descansar, o pessoal pra conversar, bater papo, assim. O pessoal mais idoso, mais de idade. E à noite, não. À noite é mais um público mais jovem”, que senta para conversar, tomar cerveja, ouvir som.

Ela gosta muito de morar no bairro, principalmente porque, apesar da violência, é um bairro bem situado, facilitando o deslocamento para outros lugares da cidade – o *shopping*, a rodoviária, a orla, a BR, o centro da cidade. Mas gosta também porque ela consegue achar tudo o que precisa no bairro, algo importante para o seu cotidiano, já que trabalha de segunda à sexta-feira de 8 às 17 horas, e aos sábados, de 8 às 12 horas. Diariamente leva sua filha para pegar o transporte escolar às 7 da manhã – em direção à Nazaré, onde estuda – e segue para o seu trabalho, onde é auxiliar de saúde bucal. Ao meio dia sua filha é levada para casa pelo mesmo transporte escolar, onde almoça com o avô (responsável pela preparação da refeição) e espera o retorno da sua mãe às 17:30. Quando retorna, Vivian ensina o dever de casa da filha e faz alguma atividade doméstica, que leva de uma hora a uma hora e meia: varrer casa, lavar os pratos, limpar fogão, coisa assim, deixando a “faxina pesada de banheiro, de cozinha e tudo” para o final de semana, trabalho que dura entre 4 e 6 horas aos sábados. “Organizar a farda, ver alguma coisa da escola” é algo que faz no domingo pela manhã até umas 11 horas, sobrando para o seu lazer o sábado à noite e o domingo à tarde, já que precisa dormir cedo para começar tudo outra vez na segunda-feira.

Aos finais de semana, às vezes, faz uma programação com a sua filha, vai ao cinema, ao teatro ou à praia. Se sair com ela no sábado, “no domingo sai com as amigas ou com um paquera, coisa assim”. Às vezes fica em casa e se reúne com os seus parentes, fazendo um “almoço de família”, ou almoça com uma irmã ou uma amiga que a visite. Mas há sempre uma divisão: “Se eu saio no sábado com a minha filha, no domingo, o domingo é para mim. Ou então vice-versa, se eu saio no sábado, aí no domingo eu reservo para ela, para a gente fazer alguma coisa ou até mesmo pra não fazer nada, ficar lá brincando com as amigas, conversando”. Às vezes se reúnem com as vizinhas enquanto as crianças brincam, “aí é o meu lazer e o dela”, diz. Em alguns finais de semana, a filha vai para a casa do pai, mas isso não é rotineiro, acontece em algumas ocasiões.

Quando pergunto se já se sentiu discriminada, ela conta que sim, e pergunta qual negro na Bahia nunca se sentiu: no mercado, em loja de departamento, “sempre o segurança fica te olhando, pensando que você vai pegar alguma coisa no *shopping*, enfim, de achar sempre que a gente vai pegar alguma coisa e colocar na bolsa. Sempre ficam de olho”. Ela diz que isso interfere no seu acesso a alguns espaços, porque às vezes quer ir a algum lugar, “mas acaba que não vai por conta de que você se sente constrangida. Tipo, eu quero ver uma roupa muito bonita numa loja, e às vezes você pensa até em entrar na loja, mas aí você pensa

‘eu não vou entrar aí porque vão achar que eu não vou comprar, alguma coisa assim, e isso inibe’”, conta. Vivian diz que hoje essa inibição se reduziu, porque se ela tiver dinheiro e quiser comprar um produto, ela entra e compra, mas que se sente muito inibida em certas lojas. Por outro lado, como ela frequenta barzinho e teatro, não se sente tão inibida para entrar, mas em “alguns lugares que é mais fora do meu padrão, é mais... eu me sinto inibida mesmo de entrar”, afirma.

Na Praça Arthur Lago, ela sente que o tipo de música escutada era algo que interferia no seu uso. “Eu prefiro não ir, porque tem muita gente de má índole, sabe? Eu não acho legal esse tipo de música, não gosto de dar esse tipo de referência a minha filha, então eu prefiro não ir. Então isso aí me inibe de ir na Praça, se tiver esse tipo de música, de paredão, de muito funk... eu prefiro não ir”. Explica que é “aquela coisa falando da mulher, sabe, falando de... de sexo. E eu não acho legal, nem curto nem quero que a minha filha curta isso”, preferindo não ir à Praça mesmo sem a companhia da filha: “eu acho que se não é legal para mim, não vai ser legal pra ela, então não adianta eu ir e não dar um exemplo pra ela, entendeu? Porque fala muito da mulher, esculhamba a mulher, e fala muito do ato sexual, as músicas tudo tem segundas intenções e tal, aí eu não gosto”, conta.

5.1.2 Margaret (Pituba)

A Praça Ana Lúcia Magalhães, para Margaret, é um espaço onde se pode “proporcionar para o filho um ambiente arejado, aberto, alguma socialização com outras crianças”, sendo um dos seus pontos de lazer semanais, já que possui fácil acesso e tem estacionamento pagos e gratuitos. Normalmente vão os três: ela, o filho e o seu marido, e, vez ou outra, encontram um casal heterossexual de amigos que tem um filho de idade semelhante. Costumam levar o lanche e os brinquedos de casa, raramente pagando pelo que é ofertado na Praça, e diz não ir até lá mais vezes porque, além de ter acesso ao *playground* do seu prédio, tem uma pracinha mais perto da sua casa. Margaret é uma mulher branca heterossexual de 40 anos, fisioterapeuta, e mora na Pituba desde que veio de Brasília, em 1995. Apesar do aumento da criminalidade, ainda é um bairro que gosta muito, porque é muito perto de tudo, “dá para fazer muita coisa andando” e pode contar com a sua sogra, que por morar no mesmo bairro pode lhe dar “a maior força com o filho”, ficando próxima a ele, e ainda “dando esse *help*” com as coisas da casa.

Na Praça se sente segura e tranquila mesmo “sem ver polícia passando”, se sente à vontade com seu marido e seu filho. Antes de ser mãe, ia até lá apenas em alguns eventos do Salvador Boa Praça: “tinha uma gastronomia diferenciada com um valor mais acessível”, então combinava de encontrar a galera e se divertir lá. Margaret conta que esse evento não gerava uma mudança constante no público, porque dava a impressão de que é “todo mundo muito conhecido, as mesmas caras [ri]”. “Tinha barraquinhas com várias coisinhas, comida, coisas de vestuário. Agora o que eu vejo de comércio é algumas coisas pra crianças, brinquedinhos de luz, som, bolinha de sabão. Fora isso não me lembro de mais coisas lá”. Conta que quem frequenta a Praça é, normalmente, “o pessoal que tem filho e quem tem cachorro. É difícil ver um grupo de amigos que não esteja lá para fazer atividade física, à toa assim”. Embora goste da Praça por ter “muita criança, muita criança legal que dá para os pequenos interagirem”, sente falta de um parque de madeira para centralizar as brincadeiras, “porque fica só a parte pras crianças ficarem correndo, essa coisa de correr e a gente correr atrás deles”.

Normalmente vê muitas crianças brincando, muitas famílias com pai, mãe e filhos. Vê muito cachorro também, mas as famílias é o que mais lhe chama a atenção. Tem muita gente fazendo exercícios ao redor da praça, em geral aparentam ser moradores da redondeza. Ela conta que geralmente vê mais mães com crianças, mas que tem notado uma divisão de responsabilidade entre pais e mães, tornando-se mais comum encontrar homens com os filhos, como na escola de natação do seu filho. Os cuidados com ele – o filho – “são bastante divididos, porque praticamente todas as habilidades que eu tenho, meu marido também tem, então é praticamente tudo dividido. A questão da alimentação e da casa, eu faço a comida, porque além de não saber cozinhar, meu marido não pode ficar se ausentando muito do computador dele, né? Em relação a limpeza, a gente também divide as tarefas de acordo também com a habilidade. O que eu tenho mais habilidade, eu faço mais, umas coisas a mais do que ele, até porque eu posso, eu tenho esse tempo, né? A gente divide da forma que realmente dá pra nós dois”, conta. Em geral, já acorda arrumando algumas coisas, porque levanta antes do filho. Às vezes, faz um exercício, vai à academia e volta, já que o marido está trabalhando remotamente, então ele “dá um *help* nas coisas da casa... ele participa das coisas da casa e com o nosso filho também”, relata.

Suas atividades domésticas diárias duram, em média, 3 horas, além das 2 horas a mais que usa para faxinar a casa nas quartas e quintas-feiras, agora que, devido à pandemia,

não contam mais com a diarista. Fora isso, “as outras coisas, os outros momentos são coisas de tá com meu filho, brincando com ele, distraindo, estimulando de alguma forma, que aí é no meu tempo livre. Eu realmente fico mais com ele do que o pai, porque o pai tá ocupado, né? Aí nesses momentos que eu tô livre das coisas da casa, fico com ele”. Margaret, aos domingos, sai para almoçar com o seu sogro, então “é o dia que se livra um pouco da cozinha” e é o dia de descansar e relaxar mais, já que no sábado de manhã está fazendo “esse rango” para eles. Aos finais de semana costuma, além de finalizar a organização da casa, ir à praia, descer para tomar banho de piscina no prédio, ou ir à praça com o marido e o filho.

Margaret conta que, às vezes, vai ser simpática com um homem e eles já vêm com ousadia, com “um negócio diferente, esquisito, sabe?” Às vezes está com o seu filho e vê uns olhares muito invasivos, mas faz um tempo que não é interpelada, porque geralmente está com o seu marido, é muito difícil que saiam separados, mas quando está só com o seu filho, acontece. Isso não interfere no seu uso de espaços públicos como a Praça Ana Lúcia Magalhães porque sempre está acompanhada.

5.1.3 Claudinho (Pernambués)

Quando está voltando da faculdade e sente fome, Claudinho desce no ponto de ônibus da Praça Arthur Lago para comer um churrasquinho, um hambúrguer, ou tomar um caldo de sururu, porque “na pracinha tem mais opção do que no Fim de Linha”. Embora não seja comum, às vezes sai de casa com a sua amiga e vai até a “pracinha” tomar uma cerveja, comer alguma coisa. Sair de casa para ir até lá é mais raro porque perto de casa existem mercados, lojas e outros serviços, “então não compensa muito ir lá na pracinha”. Na Praça, se sente seguro, assim como no bairro. Ele conta que quando entra em Pernambués já se sente tranquilo e que faz tudo a pé no bairro. “É que eu também não ligo muito pras coisas”, diz. Claudinho é um homem branco heterossexual de 27 anos, graduado em Geografia e atualmente é bolsista de apoio técnico. Mora no bairro desde 2007, residindo agora com o seu pai, que passa sempre pela Praça quando vai ao mercado, e com a sua irmã, que não costuma sair muito de casa, mas “quando vai sair pra passear, vai no *shopping*, que é aqui perto, então é mais seguro pra ela, que é mulher, que ela vai andando, tem essas questões”.

Claudinho conta que na Praça rolam umas feiras, “tem o pessoal vendendo fruta, é sempre movimentado. Tem os condomínios ali na frente, tem o ponto de ônibus, que aí tem

sempre gente. Tem o cara vendendo DVD ali, então é uma praça muito movimentada”. No final da tarde, “que aí vai o cara do churrasco, bota o churrasquinho dele, tem tipo um *foodtruck* que o pessoal botou ali, rola uns hambúrgueres, tal”. Ele conta que à noite vê muita gente indo “beber, ficar de resenha lá na pracinha, de turminha, assim, animados, com vinho na mão”, e durante o dia “é mais a galera que passa por lá mesmo, que vai trabalhar”, e explica que “de tardezinha, é mais a galera mais de idade, assim, de uns 50 e poucos, 60, que fica jogando próximo à Praça. E tem, no fim de tarde, uma senhora que vende caldo, tem tipo um casal que tem um *foodtruck* que vende hambúrguer lá, e um rapaz que vende churrasco, um senhor lá que deve ter uns 50 e poucos anos. Acho que final de semana que tem mais gente jovem que vai lá beber, conversar, que eu acho que o público muda um pouco. Mas, em geral, é isso: gente que está trabalhando, que passa por lá pra pegar o ônibus, e uma galera que fica sentada lá conversando, mas final de semana é mais movimentado”.

Embora “nunca tenha ido com esse olhar”, Claudinho conta que na pracinha “provavelmente deve ter mais homens, os caras que jogam dominó é mais homem, que ficam conversando ali, geralmente é homem”. Por outro lado, nota que “a parte principal de Pernambués, assim, tem mais branco do que negros. É uma coisa que observa até no ônibus, quando pego até o final de linha”, na Praça não vê tanto essa distinção, mas acha que “é mais negros”.

Na “pracinha” se sente tranquilo, à vontade, em “nenhum momento tem essa questão com violência e tal, tem intimidade”, e continua: “tem muita gente sempre, tem uma galera que cê já conhece, assim, querendo ou não, de ver, e ‘cê tá no seu bairro! É uma segurança boa, assim. Tem muita gente sempre, é um ambiente bem tranquilo. É um lugar que tem muita gente morando perto, tem o condomínio ali perto, né? Então sempre... é muito família, assim. Muita gente se conhece, então é um ambiente agradável”. Quando pergunto se gosta de morar no bairro, Claudinho responde que gosta. “Tem umas coisas estruturais, uns problemas estruturais, por exemplo, falta de água. Aqui é uma coisa meio frequente e incomoda. E também a questão da violência, né? Teve um toque de recolher aqui recentemente e tal, mas a questão do estigma que fica, né?” Ele conta que às vezes tenta pedir um *delivery* ou um *Uber* para voltar para casa e não consegue, “porque a partir de determinado horário o local já tem algumas ressalvas em vir pra cá, por causa da questão da violência”. Mas conta que gosta do bairro “por causa da localização, que é ótima, é perto de tudo, muito perto aqui”.

No dia a dia, Claudinho costuma dividir as tarefas domésticas com o seu pai e com a sua irmã, quando ela está em casa. Normalmente, ele faz o almoço, o que leva duas ou três horas diárias, e o pai limpa a casa. Antes da Pandemia, costumava passar o dia inteiro na faculdade durante a semana, e aos finais de semana saía para outros lugares da cidade. Conta que nunca se sentiu discriminado ou assediado em nenhum lugar.

5.1.4 Pedro Cândido (Pituba)

Embora considere que a Praça Ana Lúcia Magalhães é uma das mais bonitas e bem conservadas da Pituba, e passe quase diariamente por ela de carro, Pedro Cândido não costuma frequentá-la. Antigamente passava muito por ela, porque trabalhava em frente, e muitas vezes vai aos bares do entorno, mas é um lugar de passagem. Normalmente via muitas atividades em grupo, como grupos de dança, grupos terapêuticos, grupos de atividade física, “tudo bem organizadinho ali” e, pelo que nota, é uma Praça muito frequentada pelas pessoas que moram “nos arredores dali, então se vê muitas famílias, alguns idosos, pessoas fazendo atividade física e caminhada. É uma Praça bem familiar, você vai ali pra fazer um piquenique, um encontrzinho, coisas desse tipo”. No entorno vê profissionais autônomos, “o pessoal que vende tapioca, ovos, tapeçaria, que estão lá todos os dias, mas ficam nos arredores, não ficam dentro da praça, são pequenos comerciantes tradicionais”.

“Por não morar tão próximo assim, colado à praça”, Pedro Cândido vai até lá apenas se tiver “algum objetivo específico. Ou para ver uma feira, ou na época que participava de um grupo de forró, que tinham algumas rodas naquela região”, ou quando ia a alguma reunião e passava por lá. Costuma se exercitar regularmente no Jardim dos Namorados, que é mais próximo à sua casa. Quando ia para a feira, notava o movimento de “gente mais jovem”, diferente de quando não está acontecendo nenhum evento. Não percebe uma distinção na proporção entre homens e mulheres, mas afirma que, como o bairro é “de classe média alta, os frequentadores normalmente são pessoas brancas. Aquela é uma região de pessoas brancas, com certeza. Aí você vai ver pouquíssimas pessoas pardas e pretas, né? Pituba é uma região de branco, não tem muito pra onde correr”.

A Praça Ana Lúcia Magalhães é um lugar que aspira segurança, é um local que Pedro Cândido considera muito seguro, nunca teve motivos para se sentir inseguro ali, “é um lugar bem tranquilo, muito calmo, muito bonito. É uma praça que acha muito bacana mesmo, para

todo tipo de gente, de gosto, de idade, de etnia, de gênero”. Pedro Cândido é um homem negro heterossexual de 31 anos, e se considera uma pessoa muito solitária, costuma fazer tudo sozinho, e “boa parte das coisas que dão prazer”, ele faz dentro de casa. Assiste séries, filmes, e quando sai é para ir a “algum bar beber um pouco com os poucos conhecidos” que tem. Durante a semana acorda às 5 da manhã, pratica alguma atividade física, faz ioga ou qualquer outra coisa dentro do prédio, depois “ajeita as coisas em casa, as refeições do dia”, vai para o trabalho – o consultório em que é nutricionista – trabalha até as 19horas, e depois vai para a academia. Às vezes trabalha aos sábados, mas é também no sábado que faz “uma super faxina em casa”, que leva em torno de três horas. “Durante a semana, faz apenas uma pequena manutençãozinha”.

Contando sobre sempre viver situações de discriminação racial no bairro e fora dele, resolve dar um exemplo que “tinha uma pessoa branca envolvida e serviu para ela entender que existe sim a discriminação, que existe sim o racismo”, que era a sua companheira, porque diz ser “um cara que costuma palmitar” e estava com “uma pessoa branca, mas branca raiz, olho claro, o kit completo da supremacia branca”: estavam numa doceria do *shopping* e a sua companheira pediu para que ele pegasse uma fatia de torta no balcão:

- Olha, ela vai mandar eu ir pra fila porque a gente tem que pagar antes, ele disse.
- Não, eu faço isso direto, ela respondeu
- Oh, vou fazer como você tá pedindo, mas você vai ver que ela não vai deixar eu pegar a torta.

Então ele foi até o balcão, pediu para ela separar a torta, e a garçonete, como esperado, respondeu: “olha, tem que ir ali no balcão, pagar antes”. Segundos depois a sua companheira fez o mesmo pedido e “a mulher permitiu, separou a torta bonitinha, botou no pacote e entregou a ela”. Ele conclui: “é o que eu sempre digo, é realmente uma coisa exclusiva da raça, porque eu sou uma pessoa, claro, que me considero de classe média pra classe média alta, eu sou uma pessoa que me visto bem (abre aspas, uma aspas bem grande) diante dos olhos da ‘alta sociedade’, e aí, mesmo assim isso não me blinda, isso não me não me poupa desse tipo de situação.”

Pedro Cândido conta que na Praça Ana Lúcia Magalhães, como nunca frequentou tanto, não se lembra de nenhum exemplo de racismo, mas que tem “certeza que se andar

uma semana lá, vai acontecer eventualmente”, porque como está localizada “numa área nobre de Salvador, ela acaba tendo, por predominância, um uso de pessoas brancas, e muitas vezes isso pode gerar situações de racismo, enfim”. E se “eu tô em qualquer tipo de lugar, seja essa praça em especial ou qualquer outra, uma experiência dessa, algum ato de racismo ou de preconceito vai me relacionar a uma situação ruim, né? Logo, é algo que vai me fazer frequentar menos aquele ambiente”, diz.

5.1.5 Dora (Pernambués)

O primeiro contato com o lazer fora do condomínio, para Dora, foi indo à Praça Arthur Lago: “A gente se arrumava pra ir sexta de noite, sempre tinha alguém pra colocar um som, e às vezes vinha gente de outras regiões de Pernambués. O pessoal do Fim de Linha ia pra Praça, e aí a violência começou a chegar, né? Começou a ter muita briga, tiro, aí a Praça deixou de ser esse lugar que a gente ia nos finais de semana, porque a gente não sabia o que que podia acontecer”, conta. Hoje a Praça “é mais esse lugar de passagem mesmo. Passagem e consumo de coisas do dia a dia. Não é mais um espaço de lazer”. Por morar em frente, no condomínio Jardim Europa, ela vai à Praça quase todos os dias. Se vai ao mercado, se vai comprar pão, se está chegando em casa, precisa passar pela Praça. “Eu só vou comprar algumas coisas lá, assim. Tem as barracas de verdura, tem a barraca de caldo de cana que eu adoro, assim, também. Sempre paro pra comprar alguma coisa”. Comumente vai sozinha, mas, às vezes, vai com a sua mãe: sai da casa da tia, encontra com a mãe no ponto de ônibus e vão comprar alguma coisa. “No final de semana tem o moço do camarão fresco”, que às vezes compra, “tem o caldo de cana, a água de coco, a farinha, as verduras”.

Em nenhum dos casos, se demora lá. Diz que antes ficava mais, mas agora não tem nada que lhe prenda lá. Antes tinham os seus “amigos que colavam, tinha som, festa. Era uma praça com festa no final de semana”. Hoje seus interesses e amizades mudaram. Antes tinha “os amigos ali de dentro do condomínio e da escola do bairro”, e todo mundo costumava ir à Praça. Hoje costuma ficar mais dentro do condomínio, que também tem bares, do que na Praça. Frequenta também “a Praça Santa Clara, que é próxima ao final de linha. Às sextas-feiras, regularmente, tinham batalhas de rap”, e ela esteve na maioria delas. Dora conta que a batalha acontece lá, ao invés da Praça Arthur Lago, porque “o coletivo, os integrantes, a maioria é de lá do Final de Linha, e o primeiro evento deles foi para revitalizar

a Praça da Santa Clara, aí as atividades continuam sendo lá”. Antes da pandemia, chegava do estúdio à noite e emendava para o Pelourinho, algum evento ou voltava direto para as batalhas. Como técnica de iluminação, trabalha em muitos shows, sempre gostou muito de ir a shows e teatro, e seu lazer se confunde com o seu trabalho.

Durante a semana, costumava ir logo cedo para a faculdade, de lá ia para o estúdio e voltava para casa. Agora, em *home office*, faz alguns trabalhos de produção e algum exercício físico em casa mesmo. Normalmente arruma a casa pela manhã, mas tem várias coisas que são feitas no restante do dia, o que envolve, às vezes, ir até a Praça. Ela conta que tem uma barraca de caldo de cana e água de coco, de Carlinhos, sempre no mesmo lugar desde muitos anos, “acho que desde que eu existo, ele existe lá também”. “Tem uma barraca de pastel, do seu João, também há muitos anos; tem uma barraca mais nova de uma moça que vende verdura bem no ponto do ônibus, ao lado da barraca da farinha”.

“No outro extremo tem um *foodtruck* que “é de uma senhora que vende hambúrguer, cachorro quente, essas coisas”, próximo a uma barbearia, que é o carrinho de um rapaz. “Tem uma circulação bem grande de pessoas, variada, assim, né, de gênero, de raça... etc. Pernambués é um bairro muito diverso, né?”. Essas barracas ficam durante o dia. O carro do cachorro quente, a barraca de batidas, alguns isopores e o churrasquinho ficam durante a noite, às vezes até a madrugada. No final de semana e à noite, vê as pessoas se divertindo, “comendo e bebendo alguma coisa”, mas durante o dia “é mais comércio mesmo”. E “a maioria é de pessoas negras, a maioria são homens, mas não há uma diferença tão grande, sabe? A diferença de raça é maior. A diferença de gênero não é tão grande, não”.

Na Praça, se sente segura. “Ela não tem mais a movimentação que tinha antes, justamente porque o movimento caiu bastante, sempre tinha polícia por lá. Tem um batalhão da PM¹³³ bem perto, e as viaturas ficavam paradas lá, aí não deixava colocar som, então o movimento foi caindo, caindo... até que o movimento voltou. Mas a noite não é mais a mesma coisa, não. Geralmente quem vai são pessoas mais velhas, assim... comparado ao que era antes, né? Antes tinha muito adolescente, muitos jovens, agora são pessoas adultas. Não tem muito adolescente na praça”.

Dora conta que sempre que sofre o racismo tem “um misto, assim, de ‘por que isso tá acontecendo?’ e ‘o que fazer pra mudar isso?’ Eu fico pensando em como reagir, como lidar com isso. Eu sinto raiva. Muita raiva”, e explica que são “coisas rotineiras, assim, tipo

¹³³ Polícia Militar

entrar em uma loja e ter a sombra do segurança em sua cola sempre, ou entrar em uma loja e não ser atendido, ou de entrar num espaço e sentir os olhares. Nada, assim, de uma agressão direta, de alguém vir me falar alguma coisa, mas essas coisas do cotidiano que vão, aos poucos, matando a gente”. Os assédios, para ela, “é o mais cotidiano, assim de você andar na rua e ouvir besteira, ouvir merda dos outros”.

5.1.6 Alice (Pituba)

Em 2015 recebe um convite da sua prima e resolve se mudar para a Pituba. Antes, Alice morou em uma república de estudantes, numa casa com amigas, e com a sua tia, após ter vindo de Ipirá, no interior da Bahia, para Salvador, no intuito de ingressar na graduação em fisioterapia. Hoje, na graduação, se mantém financeiramente através da bolsa de Iniciação Científica (IC), dos trabalhos com “terapias integrativas” e da ajuda que o seu pai, com alguma dificuldade, lhe envia do interior. Seu cotidiano normalmente é organizado da seguinte maneira: acorda cedo, toma café, faz ioga ou corrida, e estuda pela manhã. Depois, prepara o almoço, realiza “algum atendimento” à tarde e faz as atividades da IC. Em geral, ela é a responsável pelas atividades domésticas, já que a prima viaja bastante a trabalho. Aos finais de semana gosta de sair para beber, cozinhar na casa de algum amigo, assistir um filme. Não é uma pessoa “de balada”, gosta mesmo de conversar.

Alice é uma mulher negra bissexual de 28 anos. Foi algumas vezes à Praça Ana Lucia apenas para correr, mas não gosta do formato circular, se sente correndo parada. “Nunca fui pra ficar lá sentada. Acho que nunca pensei em ir pra lá e ficar lendo um livro ou fazendo alguma coisa”, conta. Não acha o lugar acolhedor, não sente uma conexão com o espaço. As vezes que vai para correr é porque já está tarde e o caminho para a orla, sua preferência, torna-se perigoso, deserto demais, sentindo-se insegura. Acha as praças da cidade estranhas, sem árvores frutíferas, com muito asfalto. Da Praça Ana Lúcia diz lembrar imediatamente do calçamento colorido da ciclovia, do formato circular, das árvores, “de pessoas brancas, pessoas brancas, cachorros de pessoas brancas, ônibus, porque é o fim de linha. Frieza, talvez”. Acha “o ambiente meio frio para uma praça”. Existem também “alguns vendedores de frutas, no final de semana tem uns brinquedos que eles alugam para crianças”. Acredita já ter visto pessoas vendendo plantas, flores, além de ter, às vezes, um evento em que

“colocam algumas pessoas para vender coisas, aí colocam um palco, aí tem evento, tipo música, mas é tudo muito caro e tem muita gente branca junta [ri]”.

“À noite tem muito entregador de aplicativo, de *ifood*, essas coisas. Eles ficam juntos esperando pedidos. São jovens pretos, acho que são pessoas que, se tivessem outras oportunidades, não estariam fazendo aquilo, porque é um trabalho bem precário. Durante o dia tem os garis varrendo as folhas, também pretos e jovens. Os vendedores de frutas, geralmente são senhores e estão acompanhados de alguém mais jovem. Senhores pretos também. Quem vende planta geralmente são mulheres”, conta. Para ela, as pessoas parecem vir de outros bairros, porque na Pituba as pessoas preferem pagar mais caro do que irem a outros bairros comprar produtos mais baratos. Costuma notar muitos homens idosos conversando na praça, mas não vê muitos grupos de mulheres. “Tem muitas famílias, famílias padrão”.

Quando está na Praça, Alice se sente ansiosa para voltar para casa. Como o uso que dá a ela é bastante específico “ir-correr-voltar”, e nunca é “bora lá pra ver o que vai acontecer, o que tá rolando nessa praça”, acaba não se demorando muito. O que lhe incomoda ali são as pessoas: “eu ia utilizar a praça e no momento que está mais cheio as pessoas não respeitam a via de bicicleta, de corrida, ficam andando em corrente, um segurando na mão do outro e devagar. E, não sei, eu me sinto desconfortável principalmente quando são crianças brancas, aí eu tenho um pouco de medo até de encostar, sei lá”, relata demonstrando desconforto. Quando pergunto se ela se sente segura na Praça, responde que não, e que segurança é uma coisa ampla. Embora tenha pensado primeiro em “assalto e assédio”, em seguida pensou: “sei lá, se alguém faz alguma coisa ou derruba alguma coisa no meu cabelo, se eu for falar, eu sou uma mulher negra e foda-se, sabe? Fico pensando em coisas que podem acontecer e que eu estaria ali, não sei. Se alguém me atropela de bicicleta, como seria isso?”. Chorando, continua: “Eu me sinto insegura pela sensação de ser vulnerável. Essas coisas mexem comigo. Ser vulnerável. Acho que é a sensação de ser um corpo menos importante, sabe?”

Na Pituba, Alice se sente muito só. Diz ser um bairro “muito distante de muita coisa que gosta de Salvador”. “É tudo condomínio, tudo prédio, não se vê tanta gente”. Onde mora, não fez amizade com ninguém até hoje: a maioria das pessoas que vê são idosos, ou jovens adolescentes brancos com “uma conversa nada a ver”, o que, para ela, “é outra realidade”, não se sente pertencente. As únicas pessoas com quem conversa no prédio são as que

trabalham lá. Tem algumas coisas que ela gosta no bairro, mas “desgosta mais do que gosta”. Morar na Pituba lhe é muito cômodo porque não precisa pagar aluguel e existem muitos privilégios no bairro: diferente da casa do seu namorado, no Nordeste de Amaralina, nunca falta água, onde ele mora as vezes “rola uns tiros”, tem momentos em que se sentem inseguros, às vezes a presença da PM torna tudo “muito agoniado, pra entrar no bairro é ruim”, e na Pituba não acontecem essas coisas. Não falta água, tem ônibus para todos os lugares, tem polícia a noite enquanto as pessoas estão no ponto de ônibus, as pessoas se sentem seguras para andar com o celular na mão, é perto do mercado, embora seja tudo caro e às vezes ela precise sair do bairro para fazer compras.

No mercado, inclusive, já sofreu situações de racismo e sexismo, sendo chamada de “mulata” por rapazes que trabalhavam lá. Nas ruas da Pituba, já passaram de carro gritando “Vanessa da Mata”, “Nega do cabelo duro”. Na Praça Ana Lúcia Magalhães, percebe que os homens “se sentem mais na liberdade de mexer com você se você for negra”. Ela conta que embora nunca tenha pensado conscientemente sobre a interferência destas situações na sua relação com espaços públicos, sabe que se ela se sentisse mais confortável e mais segura, talvez se sentisse à vontade para frequentá-los.

5.1.7 Nigel (Pernambués)

Quando se mudou para Salvador, vindo do município de Laje-BA, Nigel costumava ir quase todas as noites à Praça Arthur Lago quando o seu tio chegava do trabalho. Sua tia e a sua avó não costumavam acompanhá-los, não costumavam sair de casa, para elas “a praça é um lugar de compras, não um lugar para ir e utilizar de forma prazerosa, digamos assim”, mas ficavam preocupadas com o retorno pela ladeira escura e deserta por onde passariam a pé. Eles iam, ficavam sentados conversando e olhando o movimento da praça por umas duas horas, já que “basicamente não tinham para onde ir em termos de entretenimento” e depois retornavam caminhando. Mas, com o passar do tempo, foi se “desligando mais do bairro em si, e saindo para outros lugares para fazer a parte do lazer, digamos assim”, primeiro indo para os *shoppings* e depois para museus, teatros e cinemas do centro da cidade. Nigel conta que “nos períodos comuns tem um movimento, porque tem crianças, às vezes monta-se pula-pula, tem muitas barracas de lanche, de coisas fritas, de coxinha, de pastel, mas durante o dia, basicamente, acontece quase que as feirinhas, né? Então tem barraca de mamão, de

banana, de tudo quanto é fruta, de legumes, de temperos, de suco de laranja, de água de coco. A Praça funciona quase como uma espécie de feira, durante o dia, e de noite é que tem mais essa parte de lazer, digamos assim, das pessoas irem para beber, sentam e bebem”.

Atualmente, morando com o companheiro no Jardim Brasília, ele vai à praça apenas durante o dia, normalmente de passagem, porque “você passa para fazer alguma coisa e você vê o preço de uma fruta, aí você decide parar e comprar, “você vê um aipim, uma banana, um caldo de cana, coisa assim”, mas ir especificamente na Praça se tornou mais difícil. Nigel conta que durante o dia tem ambulantes, vendedores, uma “galera de um certo núcleo que parece beber sempre lá, de uma faixa etária dos 30 pra cima”, e também que tem “alguns jovens, não sei se são trabalhadores, porque geralmente a galera que trabalha senta lá, e fica lá conversando com outras pessoas, então quando você chega pra comprar uma coisa é que a pessoa se levanta da conversa dela e vai te atender. Então é difícil precisar até onde são vendedores, ou se são clientes, ou estão lá de passagem”.

Mas há também alguns jovens que ficam conversando “que parece ser dessas regiões mais populares do bairro”, de onde ele morava antes. E continua: “as donas de casa estão muito de passagem, assim. Geralmente eu não vejo mulheres de meia idade com tanta frequência na Praça em si, porque é isso, a praça é cercada de tudo quanto é comércio, então.... Vou dar o exemplo da minha tia: ela sempre vai, mas nem sempre ela compra lá, aí às vezes eu encontro ela [risos]. Porque, o que acontece é que eu não faço meus temperos, né? Eu cozinho minhas coisas, mas minha tia que me dá o tempero pronto, batido [risos]. Então a gente se encontra na praça pra pegar o tempero, né? A praça é o local onde a gente se encontra”.

À noite, Nigel acha o deslocamento complicado para ir à pé, porque “o Jardim Brasília é ermo, é muito vazio”, então tem medo de assaltos, porque quando se está “num bairro popular que tem essa violência policial ou esse tráfico e que geralmente acontecem assaltos”, quando escurece é muito difícil as pessoas circularem a pé. Na Praça, contudo, se sente tranquilo, tem a sensação de segurança. Quando encontra com sua tia (durante o dia) eles sentam, usam o celular, conversam na sombra da árvore, e se sente bem tranquilo, já que não é “um lugar desprovido de um conforto”. Lá só se sente incomodado com os carros, porque são muitos, e tudo fica caótico, barulhento.

Além da Praça, o “único lugar público do bairro” que Nigel frequentou foi o Centro Social Urbano. Ia lá para ler alguns livros, já que a Praça, como a sua rua, era bastante barulhenta, “então ficava impossível”. Às vezes ia para as livrarias do *shopping* para a mesma atividade, mas como ficava fechado aos feriados, o CSU era a possibilidade que se apresentava. Todos os dias, Nigel “tira uma hora” para a leitura. Se não está trabalhando, acorda, varre a casa, lava os pratos, toma café e lê, vê uma notícia, uma situação. As atividades domésticas levam, em média, uma hora por dia, mas pode se estender pela tarde quando resolve fazer uma organização maior ou limpar os livros, que são muitos.

Certa vez, estava abraçado com o seu companheiro na grama do Cristo, na Barra, e um homem passou e disse que eles deveriam levar um tiro. Ele é um homem negro homossexual com 32 anos. Em Pernambués, ele não se lembra de ter vivido nenhuma discriminação nem coisa do tipo, mas afirma que desde que assumiu a sua sexualidade, os lugares que frequenta é “muito voltado para essas pessoas, assim”. “É difícil eu ir a lugares que são, sei lá, mais comuns da família tradicional brasileira, então geralmente eu frequento bares ou ambientes que sejam frequentados pela galera LGBT, não necessariamente que sejam voltadas para esse público, mas que grande parte do público que frequente seja LGBT”. Sobre a Praça Arthur Lago, conta “quando eu frequentava à noite, era muito adolescente, então era muito cru. E era isso, eu saía do interior, então essas coisas pra mim se passavam muito despercebidas. Então ver e ter consciência de que isso aconteceu, eu não lembro. Em nenhum momento que eu frequentei a praça pra me divertir, à noite e tal, eu não lembro de ter flagrado nenhum tipo de discriminação”.

5.1.8 Marília (Pituba)

Quando sente vontade, Marília vai à Praça que fica em frente à sua casa para ler, descansar e relaxar um pouco. Atualmente vai sozinha, antes ia acompanhada da sua ex-namorada, para conseguirem conversar e aproveitar o tempo juntas. Contudo, essa companhia não era bem vista pelas pessoas que as olhavam. Ela conta que era complicado, complicadíssimo, porque o pessoal é homofóbico e LGBTfóbico, mas que tinha o fato de serem duas mulheres brancas, então algumas coisas não aconteciam. Em quase três anos de relação, “só fui abordada de forma agressiva duas vezes, de ser verbalmente abordada. Não que os olhares não gerem incômodos, né?”, conta. Segundo ela, tem sempre olhares e recriminações, mas uma vez ela estava sentada com a companheira em um espaço rodeado

de crianças e um homem de cerca de 40 anos chegou e viu que elas estavam se beijando. Então “ele começou com aquela abordagem agressiva, dizendo que ele era um rapaz de família e que ali tinha um monte de criança, empinando o peito, falando alto, começou com os xingamentos, começou a se aproximar e minha companheira tentou dar uma segurada, porque eu fiquei batendo boca com ele mais um pouco. Aí ele veio mais pra cima, a esposa dele veio, foi um *auê*”. Os moços que trabalham na área do estacionamento, a quem sempre cumprimentava ao passar, entraram na discussão, mas não para defendê-la, o que a surpreendeu, já “que eles estavam sempre lá e nunca tinha sentido uma repressão” em relação a eles.

Outra vez, também na Praça Ana Lúcia Magalhães, ela estava “se beijando normal” com a companheira em um canto e um cara passou, pegou em seu ombro e começou a falar “um monte de baixaria, mas, tipo assim, ele estava bem alcoolizado, era tipo um desses boyzinhos do Itaipara”. “Nesse dia, eu quase saí na mão com ele”, conta. Mas, para Marília, essas situações foram “ruins, mas mais ‘de boa’” em comparação a outras que já vivenciou. Ela relata que depois do primeiro caso, começou a evitar ficar nessa “parte da bíblia” onde as pessoas se aglomeram, porque eram sempre as mesmas pessoas, e começou a prestar ainda mais atenção aos olhares, começou a ficar irritada: “Acho que isso me *coisou*, assim. Eu fiquei mais atenta na volta, quando voltava tarde andando. A Pituba é bem preconceituosa, né? Nunca foi um espaço tranquilo e agradável, mas, conversando com você, eu parei pra pensar que era um local que eu insistia em ficar, né? Ficava amedrontada, nas beiradas e tal, mas insistia, assim”.

Além de um espaço para ler e encontrar a namorada, a Praça, para Marília, é um lugar de passagem, onde comumente compra abacaxi, banana, ovo e água de coco nos carros estacionados do entorno. Os vendedores “vão com um carro que têm fundo, mas eles também montam um suportezinho”. Em geral, as pessoas que frequentam parecem ser moradores da área, da Pituba e do Itaipara e de outras áreas de classe média que vão de carro, aí existe uma divisão de atividades que também dizem sobre a faixa etária: a galera da caminhada, o pessoal que malha muito cedo, outros que “caminham 9 horas da manhã como se não tivesse trabalho, como se não tivesse nada pra fazer”, tem “o povo com criança as 11 da manhã, a tarde sempre tá muito cheio e sempre tem muito carro”. E uma coisa muito comum é o serviço de manobrista, então embora pareça haver mais mulheres na praça, como tem muitos trabalhadores manobristas homens, “dá uma noção de equilíbrio”.

Por ter vivido episódios desagradáveis com amigos e amigas negras, sem necessariamente envolver agressão física como com a sua companheira, Marília se sente incomodada na praça. Ela se sente confortável para ler e gosta do lugar mais isolado, a parte dos livros, mas não fica até mais tarde porque não fica concentrada. Diz que embora as pessoas que usam a praça pudessem ser a sua família, e tenha crescido naquele espaço, não lhe é um espaço muito receptivo e não se sente confortável, porque ocorrem situações de racismo cotidiano e elitismo – exemplificando com a expulsão de pessoas em situação de rua. Quando acontecem as feiras, Marília, rindo, diz não se sentir confortável com o tipo de pessoa, com o tipo de festa, com o tipo de circulação que tem.

No dia a dia, Marília costuma acordar, organizar as coisas, fazer um exercício físico, ajeitar o almoço e depois seguir para as suas atividades: às vezes estudando (tarefas da graduação em Ciências Sociais), ou faz “um bico”, que tem sido a sua fonte de renda. Por “organizar as coisas” chama arrumar a casa, preparar comida, cuidar das plantas, do cachorro que está doente, do quintal, e outras coisas que divide com a sua vó, que já está ficando doente, e com Rosalvo, o auxiliar de limpeza que cuida da casa semanalmente. Aos finais de semana, costumava sair para dançar ou ir a botecos com seus amigos em vários lugares da cidade, mas agora, com a pandemia, tem ficado em casa assistindo ou lendo um livro do seu agrado. Marília é uma mulher branca bissexual e tem 30 anos.

5.2 ANALISANDO O *HABITUS*

Nas caminhadas que fiz pelas Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, notava que havia, além das formas, diferenças significativas na maneira como as pessoas se comportavam naqueles espaços. Eu mesma me sentia diferente neles, porque a minha presença e o significado dela não eram os mesmos em cada bairro, sobretudo pelo modo como eles (os bairros) são produzidos e o conseqüente significado que estas Praças possuem. Estar na Pituba confere ao meu corpo a necessidade de um comportamento que me mantenha na invisibilidade: não aparecer demais é, nestes espaços, um modo mais confortável de permanência, tendo em vista que os olhares que me rodeiam, que rodeiam os corpos negros, não costumam ser muito acolhedores. Na Praça Ana Lúcia Magalhães, por exemplo, não consegui fotografar muito do que gostaria, porque estar com o celular apontado para algum

lugar, ou mesmo para a minha própria face – já que “tirar *selfies*” foi uma estratégia de estar com o celular na mão a todo momento – podia chamar mais atenção do que o necessário para o meu objetivo, que era observar a maneira como as pessoas ali se comportavam. Recordo-me de não encontrar muitas pessoas negras que não estivessem explicitamente trabalhando, como eu, assim como também não identifiquei a presença de lésbicas negras ou brancas.

Ao caminhar na Pituba me recordo também de ter como pano de fundo uma questão de Frantz Fanon (2019 [1956], p. 65): “Como se comporta o povo que oprime?”, que me acompanha até aqui, na busca da compreensão do cotidiano destes bairros através das pessoas entrevistadas. Na Praça Arthur Lago, como explicito no Capítulo 2, me sentia mais próxima e mais acolhida, embora também não quisesse ser muito observada nem notada pelas/os moradoras/es. Neste caso, os motivos eram diferentes: na Pituba eu não queria ser olhada como suspeita por ser uma pessoa negra com um celular na mão, em Pernambués eu não queria que a minha posição – inclusive marcada pelas vestimentas, já que estava de calça jeans, sapato e camisa de botão, como de costume em trabalhos de campo – fosse vista com estranheza, com distanciamento, nem criar um alarme em torno de ser “alguém de fora” observando a Praça. O acolhimento na Praça Arthur Lago aparece, por exemplo, ao ser levada ao banheiro por uma mulher negra que nunca havia me visto, mas que, por entender a dificuldade de encontrar um sanitário público, se ofereceu não apenas para indicar o caminho, mas para ir comigo até o restaurante e pedir pessoalmente para que o dono liberasse a entrada antes da abertura do estabelecimento.

Na Praça Ana Lúcia Magalhães, eu tinha receio de como a minha aproximação seria interpretada, tendo em vista as situações de racismo a que sou constantemente submetida. Na Praça Arthur Lago, eu conseguia me aproximar com alguma facilidade das pessoas, mas como o meu corpo, além da raça e do sexo, carrega a representação da lésbica desfeminizada – comumente tratada como “estranha” e “proibida”, não estando dissociada do racismo que compõe este olhar, dada a especificidade do apagamento das lésbicas negras – não seria verdadeiro dizer que me senti completamente confortável, porque esta sensação não me faz companhia em nenhum espaço de uso coletivo, sobretudo se estou sozinha. Estes fatores, então, criam tensões diferentes para cada espaço, visto que mesmo com a sensação de identificação que a Praça de Pernambués me proporciona, é uma identificação estilhaçada.

Em nenhuma das duas Praças consumi os produtos comercializados, mas, durante o tempo que passei em cada uma delas, notei que em Pernambués as pessoas passavam e paravam para olhar e/ou comprar o que estava exposto, enquanto na Pituba não notifiquei nenhuma compra. As pessoas que passavam não pareciam se interessar, ou sequer notar a presença daquele comércio. O “carro do bolo”, como o “carro do ovo”, eram carros como quaisquer outros no entorno da praça. A organização dos produtos, a maneira como são vendidos e expostos, contudo, requerem um olhar atrelado aos seus significados para as praças e os respectivos bairros – como demonstrado no Capítulo 4.

A diferença no trato com o comércio e na importância que estes comerciantes assumem para cada bairro me leva a atribuir uma comparação entre os *habitus*, tendo em vista que um dos elementos comuns nos relatos sobre um mesmo bairro é o modo como enfatizam, ora para os tipos de apropriação do espaço, ora para os tipos de uso. De Pernambués, todas/os as/os entrevistadas/os mencionaram imediatamente a presença do comércio – seja atrelado ao seu próprio uso, seja em como veem a praça –, o que denota a centralidade desta apropriação. Dora, que mora em frente à Praça, caracteriza minuciosamente a variedade do comércio ali presente, demonstrando, ademais, uma relação pessoal com as/os vendedoras/es. Vivian, por outro lado, não vai à Praça para fazer compras, mas vai à noite, aos finais de semana, vinculando-se a um tipo de consumo específico, que não é, teoricamente, pela necessidade evidente, já que a Praça é “um passeio”.

A diversidade da Praça Arthur Lago é marcada, entre outras coisas, por uma organização temporal no tipo de comércio (diurno/noturno, semana/final de semana) que corresponde à dinâmica do bairro: durante o dia, ocorre a venda de produtos alimentícios que vincula o trabalho de quem comercializa ao das pessoas que compram – se compreendemos que a compra destes alimentos (frutas, verduras, temperos, farinha) compõem a realização dos trabalhos domésticos, como observa Nigel, “as donas de casa passam para comprar”, a exemplo da sua tia; como aponta (e usa) Dora; e como Vivian reafirma em sua negação, quando diz: “não vou mentir que não vou lá pra fazer compras”. Esta relação é estabelecida pela apropriação feita pelos comerciantes – também moradores do bairro – dando à Praça um sentido de utilidade prática vinculada à *necessidade* (a venda, a compra, os alimentos).

Durante a noite, sobretudo aos finais de semana, como relatam as/os moradoras/es, o tipo de produto muda, dando maior espaço às comidas prontas (que exigem um trabalho

prévio), como caldos, cachorro-quente, hambúrgueres; à bebida alcoólica; e ao pula-pula para as crianças. Em geral, o que leva as pessoas a consumirem nestas praças envolve, durante o dia ou à noite, a *necessidade*. Seja porque não há outros lugares para ir, então a praça vira “um passeio”; seja porque não consegue pedir um *delivery* dado o estigma do bairro e a dificuldade de encontrar *motoboys* dispostos a enfrenta-lo, tornando mais prático ir até a Praça comer um hambúrguer; seja porque encontra a tia para pegar o tempero, já que é um ponto próximo ao trabalho dela; seja porque passam pela praça frequentemente e compram os seus produtos ali, otimizando o tempo. Para as mulheres tem uma importância específica: dado que a disponibilidade de tempo livre nos é inferior, pela maneira como o nosso trabalho é apropriado, poder fazer compras na frente de casa, não pegar filas, poder comprar “fiado” são maneiras de melhorar a sua otimização, “já que as distâncias, os meios e as condições da circulação são particularmente relevantes” (SOTO, 2018, p. 18, tradução minha)¹³⁴. Em todos os casos há, implícita ou explicitamente, uma relação com a necessidade que nos aproxima do que Pierre Bourdieu denomina *gosto de necessidade*.

A oposição entre os *gostos de necessidade* e os *gostos de luxo* (ou *de liberdade*) é o verdadeiro princípio das diferenças a serem observadas tanto no campo do consumo, como em outras áreas (BOURDIEU, 2017). Os *gostos de liberdade* “caracterizam os indivíduos que são o produto de condições materiais de existência definidas pela *distância da necessidade*, pelas liberdades ou, como se diz, às vezes, pelas *facilidades* garantidas pela posse de um capital”. Os gostos de necessidade, por sua vez, “exprimem, em seu próprio ajuste, as necessidades de que são o produto”, sendo possível deduzir, por exemplo, “os gostos populares pelos *alimentos* mais *nutritivos* e, ao mesmo tempo, mais econômicos – o duplo pleonasma mostra a redução à pura função primária – da *necessidade de reproduzir, ao menor custo, a força de trabalho* que se impõe, como sua própria definição, ao proletariado” (BOURDIEU, 2017, p.169, grifos do autor).

Ao retratarem a Praça Ana Lúcia Magalhães, as/os moradoras/es da Pituba dão maior ênfase aos tipos de usos em comparação aos tipos de apropriação. Mencionam a prática das atividades físicas, notadas por todos/as e praticada especificamente por Alice e Carol, e

¹³⁴ La distribución del tiempo de los habitantes de una ciudad está profundamente relacionada con la organización del espacio, ya que las distancias, los medios y las condiciones físicas de circulación son particularmente relevantes. Asimismo, las diferentes formas de vivir en un hábitat están relacionadas con los roles asignados a hombres y mujeres, y la división sexual del trabajo es un elemento generador de asimetrías debido a la necesidad de cumplir con múltiples obligaciones y responsabilidades (SOTO, 2018, p. 18).

caracterizam a sua diversidade: corrida, ciclismo, patins, aulas de dança, capoeira, jiu-jitsu, entre outras atividades. Além disto, mencionam as crianças brincando, as pessoas passeando com cachorro, piqueniques, leituras, o “estar lá sentado”, como na negação feita por Alice quando diz nunca ter ido para este fim. Falam sobre os eventos que aconteciam semanalmente, com shows e “feira”, mas não comentam, sem que eu pergunte, a realização de trabalhos desvinculados ao trabalho do cuidado, como é o caso da presença das mães com seus filhos – que não foi tratado como trabalho por nenhum/a entrevistado/a – e das babás acompanhando crianças, mencionadas imediatamente apenas pela babá entrevistada. Os usos, desta maneira, estão mais próximos ao *gosto de liberdade* do que do *gosto de necessidade*, sobretudo por dispenderem, necessariamente, de “tempo livre”¹³⁵ para a sua realização.

Estes usos diários – delimitados por Marília para cada horário, faixa etária e tipos de atividades – apresentam uma distribuição temporal que não se vincula, necessariamente, a um tempo de trabalho “predefinido” coletivamente, como é o caso da sua leitura de livros, preferível durante a semana, o passeio quase diário com o cachorro feito por Clarice, ou as pessoas que, como conta Marília, caminham ali no meio do dia “como se não tivessem nada para fazer”. Isto difere da distribuição das atividades na Praça Arthur Lago, que é definida entre o dia e a noite, o meio e o final da semana, correspondendo à organização do tempo convencional para a classe trabalhadora masculina: entre segunda e sexta, dias de trabalho, no final de semana, tempo de lazer (atendendo outras especificações para as mulheres), algo que se materializa em Pernambués e se confirma na naturalidade com a qual esta divisão do tempo é tratada em todas as entrevistas vinculadas ao bairro.

O *gosto*, como uma “propensão e aptidão para a apropriação material e/ou simbólica de uma determinada classe de objetos ou de práticas classificadas e classificantes”, é “a formula geradora” que está na origem do *estilo de vida*, este definido como “conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos – mobiliário, vestuário, linguagem ou *hexis* corporal – a mesma intenção expressiva” (BOURDIEU, 2017, p. 165):

¹³⁵ Tempo livre aparece entre aspas porque, no caso das mães acompanhando seus filhos, a expressão não se aplicaria, visto que estão realizando um trabalho – mesmo quando ele se confunde com o seu próprio lazer. O trabalho do cuidado, para as mães, dificilmente é mencionado enquanto tal.

Cada dimensão do *estilo de vida* “simboliza com” os outros, como dizia Leibniz, e os simboliza: a visão do mundo de um velho artesão marceneiro, sua maneira de administrar o orçamento, o tempo ou o corpo, sua utilização da linguagem e sua escolha de roupas estão inteiramente presentes em sua ética do trabalho escrupuloso e impecável, aplicado, caprichado e bem acabado, assim como em sua estética do trabalho pelo trabalho que o leva a avaliar a beleza de seus produtos pelo que exigem de aplicação e de paciência (BOURDIEU, 2017, p. 165).

Sendo assim, se tratamos a relação com as Praças como uma das dimensões do *estilo de vida* da população de cada bairro, analisando-as através dos seus usos e apropriações, mas também a partir da leitura feita acerca dos usos e apropriações das mesmas, a comparação entre as Praças exprime uma oposição entre o *gosto de liberdade* e o *gosto de necessidade*; esta oposição expressará distinções referentes aos *estilos de vida* e, por conseguinte, ao *habitus*, nos dando indícios sobre as posições de classe ocupadas pelas/os moradoras/es entrevistadas/os, e, conseqüentemente, possibilitando o aprofundamento da reflexão acerca dos bairros onde vivem. Isto torna necessário elencar mais algumas noções conceituais que auxiliam a compreensão destes conceitos e da sua operacionalização neste trabalho.

Primeiro vale dizer que a dialética entre as condições sociais e o *habitus* é o “fundamento da alquimia que transforma a distribuição do capital, balanço de uma relação de forças, em sistema de diferenças percebidas, de propriedades distintivas, ou seja, em distribuição de capital simbólico, capital legítimo, irreconhecível em sua verdade objetiva” (BOURDIEU, 2017, p. 164), e integra

o conjunto dos efeitos das determinações impostas pelas condições materiais de existência (cuja eficácia se encontra cada vez mais subordinada ao efeito da ação de formação e de informação previamente suportada à medida que se avança no tempo). Ele é a *classe incorporada* – incluindo propriedades biológicas socialmente modeladas, tais como o sexo ou a idade – e, em todos os casos de deslocamento intergeracional ou intrageracional, distingue-se (em seus efeitos) da *classe objetivada* em determinado momento (sob a forma de propriedades, diplomas, etc.), no sentido em que ele perpetua um estado diferente das condições materiais de existência, aqueles de que ele é o produto e, neste caso, diferem mais ou menos das condições da sua atualização (BOURDIEU, 2017, p. 410).

Os estilos de vida são, por sua vez, “produtos sistemáticos do *habitus* que, percebidos em suas relações mútuas segundo os esquemas do *habitus*, tornam-se sistemas de sinais

socialmente qualificados – como “distintos”, “vulgares”, etc.” (BOURDIEU, 2017, p. 164), tendo como aliado o *gosto*, que, para Bourdieu (2017), é “o operador prático da transmutação das coisas em sinais distintos e distintivos, das distribuições contínuas em oposições descontínuas; ele faz com que as diferenças inscritas na ordem física dos corpos tenham acesso à ordem simbólica das distinções significantes” (BOURDIEU, 2017, p. 166). Este último se encontra “na origem do sistema dos traços distintivos que é levado a ser percebido como uma expressão sistemática de uma classe particular de condições de existência, ou seja, como um estilo distintivo de vida” e vai operar transfigurando necessidades em estratégias, obrigações em preferências e engendrando, “fora de qualquer determinação mecânica, o conjunto das ‘escolhas’ constitutivas de estilos de vida classificados e classificantes que adquirem seu sentido – ou seja, seu valor – a partir de sua posição em um sistema de oposições e correlações” (BOURDIEU, 2017, p. 166).

Vivian e Margaret são mulheres heterossexuais de uma mesma faixa etária, mães e exercem as suas respectivas profissões. Além disto, existem outras coisas em comum em suas histórias: elas, às vezes, vão à praça para comer; para elas, as Praças dos seus respectivos bairros representam um espaço de passeio, de lazer; são as principais responsáveis pelas tarefas domésticas em suas casas; moram com uma criança e um homem; encontram seus familiares ocasionalmente; sentem-se incomodadas com “olhares” direcionados a elas em alguns espaços; e, às vezes, encontram com outras pessoas na praça. Estas similaridades, contudo, assumem significados distintos quando os analisamos os conteúdos inerentes a suas práticas e seus discursos.

A começar pelo que comem na praça, noto que “comer” ganha significados diferentes para elas: enquanto Vivian compra e come um cachorro-quente com a filha sendo a comida a atração da Praça, Margaret leva o lanche de casa (assim como os brinquedos), dando ao espaço e ao encontro do filho com outras crianças o principal significado deste lazer, algo que fala explicitamente. No caso de Vivian, a relação com o consumo na Praça se apresenta como a única possibilidade de diversão no bairro, transformando a saída de casa em utilidade, já que a Praça não lhes oferece outras possibilidades de usos. Assim, se rende aos “lazerés pré-fabricados” e denuncia a sua posição na classe, já que, como aponta Bourdieu:

Este sinete [o que, na divisão do trabalho, consagra o operário como propriedade do capital], mencionado por Marx, não é outra coisa senão o

próprio estilo de vida, através do qual os mais desprovidos se denunciam imediatamente, até mesmo no uso do seu tempo livre, dedicando-se, assim, a servir de contraste a todos os empreendimentos de distinção e a contribuir, de maneira totalmente negativa, para a dialética da pretensão e da distinção que se encontra na origem das incessantes mudanças do gosto (BOURDIEU, 2017, p. 170).

Margaret também consome produtos comercializados na Praça, mas, no seu caso, são aqueles vendidos no evento “Salvador Boa Praça”, que tem “uma gastronomia diferenciada com um valor mais acessível”, demonstrando sua *distinção*, entre outras coisas, no modo como se refere à comida, que, por ser diferenciada, estaria mais atrelada ao *gosto de liberdade* do que ao *gosto de necessidade*, ao mesmo tempo em que aponta para o reconhecimento do valor de troca destes produtos nos estabelecimentos de onde se originam. Levar a comida para a Praça ou fazer um piquenique, como faz Margaret, teria também outro significado em Pernambués, já que levar comida de casa para um espaço onde se vende comida é comumente visto como “coisa de pobre”, “coisa de farofeiro”. Vale diferenciar ainda que enquanto para Margaret a Praça é um lugar tranquilo e com muita criança legal, onde se sente segura e gosta de levar o seu filho, Vivian não gosta de levar a sua filha para a Praça, porque a música tocada “fala muito da mulher, esculhamba a mulher, e fala muito do ato sexual”, o que, além de considerar impróprio para a educação da sua filha, a faz se sentir assediada, não gostando de ir mesmo sem a sua companhia.

A música que objetifica as mulheres, referindo-se aos nossos corpos como um apetrecho sexual para os homens, relatando atos sexuais explícitos e, não raro, fazendo menção à violência sexual, são tão frequentemente discutidas na Bahia a ponto de ter sido criado, pela Deputada Estadual Luiza Maia, uma lei conhecida “Lei Antibaixaria”¹³⁶, sancionada em 2012. Embora não seja novidade que o tipo de música tocada em um ambiente atrai ou repulsa determinados grupos, neste caso, não é o ritmo que a afasta, mas a letra que se apresenta como uma violência explícita. Vivian, ao reconhecer as múltiplas formas de violência contra a mulher, afirma que estas músicas são reproduzidas porque:

O Brasil (e o mundo), é um país machista, né? Acha que a mulher é objeto, então isso vai sendo reproduzido e, há muitos e muitos anos, a gente tenta

¹³⁶ “O projeto proíbe a contratação com dinheiro público estadual de artistas que tenham no repertório músicas ofensivas às mulheres” Ver: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/03/projeto-antibaixaria-e-aprovado-na-assembleia-legislativa-da-bahia.html>

se impor (...), mas eu acredito que é realmente por causa do machismo, que acha que mulher é objeto, então pode esculhambar na música, pode esculhambar... e esses assédios acontecem por causa disso (Vivian, moradora de Pernambués em 26/01/2021. Entrevista realizada no Google Meet).

Margaret, por outro lado, conta que se sente invadida com os olhares dos homens e com o tratamento que eles lhe dão quando é simpática, mas que há algum tempo não é interpelada e isto não interfere na sua relação com a praça, tendo em vista que sempre está acompanhada do seu marido. A presença do homem, neste caso, representa a relação entre a *apropriação* individual e coletiva do corpo da mulher, o que, para Guillaumin (2014), é uma das contradições apresentadas nos contratos de casamento, uma vez que se apropriar individualmente do corpo de uma mulher o retira do jogo das apropriações por outros homens¹³⁷. No caso de Vivian, a presença de um homem não reduziria o impacto do assédio, porque ela dá à violência um sentido estrutural, que, entre outras coisas, leva a sua negação de um espaço onde é reproduzida. Se considerarmos que a consciência acerca das condições materiais de existência também pode ser produto da educação, precisaríamos ampliar o sentido de educação para além do que é ensinado institucionalmente, tendo em vista que espaços formativos¹³⁸, como o Clube de Mães de Pernambués, do qual Vivian participou desde o início, teriam uma importância significativa na construção do *gosto*.

As músicas, os Paredões e o som alto, todavia, fazem parte da dinâmica da Praça apenas nas noites do final da semana. Vivian poderia ir à Praça em outros horários, construindo, assim, uma relação mais íntima com aquele espaço. Mas isso nos leva a outros aspectos que a distingue de Margaret: o tempo de trabalho, as tarefas domésticas e o tempo livre. Margaret, que é fisioterapeuta, trabalha alguns dias na semana (dois atendimentos domiciliares e dois remotos), e, embora atualmente seja a principal responsável pelas tarefas domésticas, conta com “o *help*” do seu marido, dividindo algumas tarefas por habilidade¹³⁹.

¹³⁷ Observei estes aspectos nos trabalhos de campo: “As invasões e os assédios raramente ocorrem com as mulheres na presença de um homem, mesmo que sejam três delas e apenas um homem. E quando ocorre, é a ele que se pede desculpas, independentemente de quem sejam os homens envolvidos. Isso demonstra mais uma vez como os corpos femininos são vistos como propriedade coletiva dos homens” (ROSA, 2018, p.58).

¹³⁸ Ver Nilma Lino Gomes: O movimento negro educador (2017).

¹³⁹ A distribuição “por habilidade” reflete os mesmos aspectos da divisão sexual do trabalho, afinal, como afirma Federici (2019, p. 43): “Não existe nada natural em ser dona de casa, tanto que são necessários pelo menos vinte anos de socialização e treinamentos diários, realizados por uma mãe não remunerada, para preparar a mulher para esse papel, para convence-la de que crianças e marido são o melhor que ela pode esperar da vida.

durante a Pandemia, e, antes, contava com uma diarista que limpava a casa e preparava a alimentação duas vezes na semana. Em geral, estas tarefas levam três horas do seu dia, em contraponto ao tempo utilizado por Vivian, a metade disso. Contudo, Vivian trabalha de segunda a sexta, de 8h às 17h, e aos sábados, de 8h às 12h, e conta com o pai para a preparação do almoço.

Vivian gasta diariamente pelo menos 1 hora e 30 minutos com deslocamento para o trabalho (somados, ida e volta), e, à noite, além das atividades domésticas, cuida das atividades escolares da sua filha. Realizando uma contagem do tempo mencionado por ela (do horário de saída ao retorno para casa, somado às atividades domésticas e às supostas 8 horas de sono recomendadas pela OMS), restam-lhe 4hrs diárias que são distribuídas para a alimentação, os cuidados com o corpo, e o trabalho do cuidado (que inclui as atividades escolares, não contabilizadas por não serem especificadas por ela, ocultamento comum a este tipo de trabalho). De acordo com Angela Davis (2016):

Os incontáveis afazeres que, juntos, são conhecidos como “tarefas domésticas” – cozinhar, lavar a louça, lavar a roupa, arrumar a cama, varrer o chão, ir às compras etc. –, ao que tudo indica, consomem em média, de 3 mil a 4 mil horas do ano de uma dona de casa. Por mais impressionante que essa estatística seja, ela não é sequer uma estimativa da atenção constante e impossível de ser quantificada que as mães precisam dar às suas crianças. Assim como as obrigações maternas de uma mulher são aceitas como naturais, seu infinito esforço como dona de casa raramente é reconhecido no interior da família. As tarefas domésticas são, afinal de contas, praticamente invisíveis: ‘Ninguém as percebe, exceto quando não são feitas – notamos a cama desfeita, não o chão esfregado e lustrado’. Invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas e nada criativas – esses são os adjetivos que melhor capturam a natureza das tarefas domésticas (DAVIS, 2016, p. 225).

Decerto que as possibilidades de acesso à Praça Arthur Lago durante a semana não compõem a sua realidade, restando-lhe apenas os dias e horários em que os Paredões acontecem – porque são os mesmos horários que restam à maior parte da classe trabalhadora do bairro. A *ausência* de Vivian, marcada pelo *des-gosto*, denota não apenas um *estilo de*

Mesmo assim, dificilmente se tem êxito. Não importa o quanto sejamos bem treinadas, poucas mulheres não se sentem enganadas quando o ‘dia da noiva’ acaba e elas se encontram diante de uma pia suja”.

vida e um *habitus* de classe, mas uma das faces da imbricação das relações sociais de classe, de raça e de sexo, tanto pelas divisões do trabalho, quanto pela expressão cultural destas relações sociais – se lembramos do significado dos *paredões* para Osmundo Pinho (2016).

Margaret tem um tempo de trabalho contabilizado significativamente reduzido em relação à Vivian, todavia, isto não a retira da divisão sexual do trabalho. Quando relata o tempo utilizado nas tarefas e as divisões feitas com o seu marido, que não pode se ausentar tanto do computador, ela conta que no tempo que está “livre das coisas da casa”, fica com o filho, “brincando com ele, distraíndo ele e tal, estimulando de alguma forma. No meu tempo livre, eu realmente fico mais com ele do que o pai, porque o pai tá ocupado, né?” (Margaret, moradora da Pituba. Entrevista realizada em 25/01/2021 pela plataforma Google Meet). A separação entre o trabalho do cuidado, o trabalho doméstico e o emprego é mais facilmente diferenciado pelos homens, e isso ficou explícito nesta pesquisa quando, ao perguntar sobre a rotina, todos eles detalhavam as tarefas domésticas uma a uma (varrer, passar pano, lavar lençóis, lavar pratos etc.), enquanto as mulheres recorrentemente tratam todo o conjunto como “fazer as coisas”, ao passo que não olham para o trabalho do cuidado enquanto tal, não os mencionando como um “tempo de trabalho” e confundindo-o, diversas vezes, com o seu “tempo livre”, como mencionou Margaret. Para Federici (2019),

Sem dúvidas, os homens agora estão mais propensos a fazer algum trabalho doméstico, particularmente entre casais nos quais ambos possuem emprego. Vários novos casais até estipulam um contrato de casamento que estabelece a divisão do trabalho na família. Nos anos 1970, um novo fenômeno também começou a aparecer: o dono de casa, possivelmente mais comum do que se imagina, já que muitos homens relutam em admitir que a esposa os sustenta. Mesmo assim, apesar de uma tendência à dessexualização do trabalho doméstico, como mostra uma pesquisa recente, a maioria do trabalho doméstico feito em casa ainda fica a cargo das mulheres, mesmo quando elas possuem um segundo emprego (FEDERICI, 2019, p. 103).

A separação entre emprego, cuidado e trabalho doméstico se reforça, por exemplo, na relação que Kevin tem com a Praça: ele vai até lá apenas para levar a sua filha para brincar, nunca acompanhado da sua esposa, com quem mora. Ao dividirem os cuidados com a filha, leva-la até a Praça aparece como o tempo para um ou outro descansar, como conta: “um fazer uma coisa para o outro dar uma pausazinha”. Embora reconheça e assuma a

importância do trabalho doméstico e do trabalho do cuidado, Kevin afirma que, quando sua filha nasceu, a esposa, psicóloga, resolveu sair do emprego, porque, recebendo um salário maior, ele seria capaz de sustentar as despesas, diferente do que aconteceria se ele saísse do emprego. Silvia Federici afirma

Mesmo para casais que estabelecem relações mais igualitárias, o jogo vira quando nasce uma criança. O motivo para essa mudança são os benefícios salariais que o homem perde quando ele se afasta do trabalho para cuidar dos filhos. Isso sugere que mesmo inovações como os horários flexíveis não são suficientes para garantir que o trabalho doméstico seja dividido igualmente, dado o declínio no padrão de vida quando o homem se ausenta do trabalho remunerado. Isso também sugere que a tentativa das mulheres de redistribuir o trabalho doméstico na família provavelmente será mais frustrada pelos baixos salários que recebem no mercado de trabalho do que pela atitude masculina cristalizada em relação a esse trabalho (FEDERICI, 2019, 103- 104).

Isto se assemelha ao relato de Margaret e a sua repetição em torno da dificuldade de interrupção do trabalho pelo marido, porque apresenta a mesma face da divisão sexual do trabalho, legitimada, entre outras coisas, na diferença salarial e na preferência nos empregos entre homens e mulheres¹⁴⁰. Mesmo sendo, neste caso, brancas e moradoras da Pituba – o que lhes garante uma série de recursos para melhor organização do tempo e a possibilidade de existência de tempo livre, diferente de Vivian – Margaret e a companheira de Kevin têm seu tempo e seu trabalho apropriados na divisão sexual do trabalho.

A relação que Margaret construiu com a Praça depois que o seu filho nasceu evidencia as divisões racial e sexual: embora conte com a sua sogra nos cuidados com o filho, ela sempre vai à Praça acompanhada dele e do marido, e, quando encontra outras pessoas, são casais que têm filhos na mesma idade, refletindo a presença repetidamente mencionada pelas entrevistadas/os da “família padrão” ou “família tradicional brasileira” que frequenta a Praça, colocando em questão também o significado de “família” para a sociedade brasileira. A família de Vivian, por exemplo, não possui as mesmas características, podendo ser representada por ela, seu pai e a sua filha, visto que o pai da criança “só busca ela às vezes”, algo muito comum nas famílias negras e pobres do Brasil.

¹⁴⁰ De acordo com o IBGE (2021, p.4), no Brasil, em “2019, as mulheres receberam 77,7% ou pouco mais de ¾ do rendimento dos homens”.

A imagem desta “família padrão” que representa a Praça Ana Lúcia Magalhães em diversos níveis – inclusive no momento da agressão à Marília e a sua companheira – são tratadas por Patrícia Hill Collins (2019, p. 102-103) como o que, em geral, significam tudo o que as famílias negras não são: “formadas por uma combinação de laços conjugais e de sangue, as famílias ‘normais’ consistiriam em casais heterossexuais, racialmente homogêneos, que geram filhos biológicos”. Nestas famílias, haveria uma estrutura de autoridade específica, com um pai que recebe um salário adequado à família e uma mãe que fica em casa, além dos filhos. Esta família – a família tradicional – seria “unida por laços emocionais primários de amor e carinho”, pressupondo uma divisão do trabalho relativamente fixa, partindo do princípio de que “trabalho e família são separados”.

Definido como arranjo natural ou biológico baseado na atração heterossexual, esse tipo de família monolítico é, de fato, apoiado pelas políticas governamentais. É organizado não em torno de um núcleo biológico, mas de um casamento heterossexual, sancionado pelo Estado, que confere legitimidade não apenas à estrutura familiar em si, mas também aos filhos nascidos nessa família. (COLLINS, 2019, 102 - 103)

A representação mais recorrente da Praça Ana Lúcia Magalhães – a família padrão – confere à Margaret uma conformidade em relação ao seu uso, tornando-a um espaço agradável e coerente com o seu *estilo de vida*, e também com a sua situação nas relações sociais de sexo, de raça e de classe. O seu *gosto* pela Praça está amarrado a uma teia de significados que são criados para que a sua *presença* seja parte dela. Estar na Praça, para famílias como a de Margaret, diz sobre um *habitus* de classe produzido em relação direta com o espaço, com o bairro e com a fragmentação da cidade, baseado no que Bourdieu (2017) denomina por estetização da vida, representando uma distância significativa da *necessidade*. Para Vivian, diferentemente, comer um cachorro-quente na Praça, mesmo sem gostar muito de estar nela, assume uma dupla função: a diversão e a redução do trabalho na produção do alimento, trabalho também comumente invisibilizado nos relatos feitos pelas mulheres, embora apareça na entrevista de Margaret quando diz que, aos domingos, “se livra um pouco da cozinha”. É possível se livrar de algo que não nos prende?

O *gosto de necessidade* e o *gosto de liberdade* expressados nos usos das Praças por Vivian e Margaret, respectivamente, demonstram como o *habitus* se reflete nas práticas

espaciais, mas também como são produzidos a partir da imbricação das relações sociais de sexo, de raça e de classe. Os usos e apropriações do espaço, nas suas mais diversas maneiras, tendem a expressar não apenas o acesso a eles, mas os elementos que objetiva e subjetivamente permitem que este acesso aconteça. As histórias de Vivian e de Margaret nos mostram como ir ou não ir até à praça e fazer, por vezes, uma mesma coisa, como comer, encontrar amigos ou levar os filhos estão vinculados a todo um conjunto de fatores que levam a práticas espaciais específicas, isto porque

por intermédio das condições econômicas e sociais que elas pressupõem, as diferentes maneiras, mais ou menos separadas ou distantes, de entrar em relação com as realidades e as ficções, de acreditar nas ficções ou nas realidades que elas simulam, estão estreitamente associadas às diferentes posições possíveis no espaço social e, por conseguinte, estreitamente inseridas nos sistemas de disposições (*habitus*) características das diferentes classes e frações de classe (BOURDIEU, 2017, p. 13).

Tanto a *presença* quanto a *ausência* (mais expressiva) de Vivian na Praça se referem ao *gosto de necessidade*, uma vez que está vinculado ao “exemplo” a ser dado a sua filha, logo, ao trabalho do cuidado. Isso me leva a crer que, ao olhar para o *habitus*, o *estilo de vida* e os *gostos*, que estão necessariamente vinculados, posso analisar não apenas as posições de classe (social), mas também as situações nas relações sociais de sexo e de raça, uma vez que o nó que as amarram se desloca de acordo com as suas condições materiais de existência e, conseqüentemente, das suas posições.

A Praça Arthur Lago, que não é um espaço exemplar para a filha de Vivian, é vista por Claudinho como um espaço muito tranquilo, seguro, “muito família”, sempre com muitas pessoas. Naquele espaço ele se sente bastante à vontade, como no bairro em geral, e vai até lá às vezes para comer hambúrguer e beber cerveja com a sua amiga. Tranquilo, calmo, seguro, familiar são os mesmos significantes que são utilizados por Pedro Cândido para caracterizar a Praça Ana Lúcia Magalhães. Os seus significados, contudo, referem-se a situações bastante distintas. Enquanto Claudinho atribuiu a tranquilidade à presença de muitas pessoas e ao fato de que “muita gente se conhece”, demonstrando proximidade com o espaço, inclusive a denominando como “pracinha”, Pedro Cândido atribui a tranquilidade

à “calma” e ao fato de ser “tudo organizadinho”, o que denota uma distinção no *gosto* e, por conseguinte, no *estilo de vida*.

Ambos dão às Praças um sentido de utilidade: Claudinho, pela falta de comércios similares mais próximos da sua casa (na escala do bairro), e pela importância de estar perto de casa para alguém que não possui automóvel e tem dificuldades em conseguir transporte por aplicativo (na escala da cidade) – inclusive porque se quisesse fazer tudo em casa, como Pedro Cândido, teria alguns obstáculos no recebimento de *deliverys*, mesmo sem carregar em seu corpo o estigma que representa o bairro no senso comum, já que é um homem branco; Pedro Cândido, indo à Praça apenas por algum motivo específico, indo à feira (Salvador Boa Praça), à aula de forró, ou na saída de uma reunião. Estes sentidos utilitários, contudo, se aproximam para Claudinho ao *gosto de necessidade*, enquanto, para Pedro Cândido, ao *gosto de liberdade*, visto que a Praça é, para ele, uma possibilidade entre muitas outras, tanto pela sua facilidade de deslocamento, quanto pela facilidade em acessar os mesmos produtos ali ofertados por outra via. Margaret e Pedro Cândido, por um lado, Vivian e Claudinho, por outro lado, vinculam seu gosto a condições comuns, que mesmo através de julgamentos distintos em relação ao espaço, compartilham de usos similares. Nas palavras de Bourdieu (2017):

A oposição principal entre os *gostos de luxo* e os *gostos de necessidade* especifica-se em um número de oposições igual às diferentes maneiras de afirmar sua distinção em relação à classe operária e as suas necessidades primárias ou, o que dá no mesmo, igual aos poderes que permitem manter a necessidade à distância. Assim, na classe dominante, pode-se distinguir, simplificando, três estruturas de consumo distribuídas em três itens principais: alimentação, cultura e despesas com a apresentação de si e com representação (vestuário, cuidados de beleza, artigos de higiene, pessoal de serviço) (BOURDIEU, 2017, p. 174).

Outro aspecto comum a Pedro Cândido e Claudinho é o fato de considerarem o bairro ótimo, com uma localização ótima, e ser um bairro onde se pode encontrar tudo. Aliás, esta caracterização do bairro é relatada por todas/os as/os moradoras/es, com exceção de Alice e de Kunz – tanto na Pituba, como em Pernambués, surge o “é perto de tudo”, “tem tudo”, “é fácil ir para qualquer lugar”. No entanto, os lugares de onde é “perto”, e o “tudo” que se pode encontrar, também possuem características bastante distintas, o que é delineado por

Alice, quando conta que embora não falte água e não existam problemas relacionados à violência policial na Pituba como na periferia – problemas relatados como incômodos para Claudinho – tudo no bairro é muito caro e ela, não raro, vai a outros bairros para fazer compras. “Ter tudo” refere-se a uma conformidade em relação ao que é oferecido no bairro. Nigel, por exemplo, conta que o Final de Linha de Pernambués é similar à Feira de Sete Portas, e que quando saiu da casa da sua tia para morar com o seu companheiro, “a gente não precisou sair pra lugar nenhum pra comprar nada, então a gente quer comprar um filtro, você vai no Fim de Linha e encontra o filtro. A boca do fogão pra você trocar, você compra o copo do liquidificador que quebrou, o fim de linha é basicamente a 7 Portas, onde você encontra tudo o que precisa e ainda tem ônibus. Não precisa sair do bairro pra nada”. As necessidades cotidianas, desta maneira, se vinculam e são correspondidas a um *estilo de vida* específico em cada bairro, que é, além de desigual, diferente.

Talvez seja possível encontrar um cachorro-quele sendo vendido na Praça Ana Lúcia Magalhães durante o Salvador Boa Praça, mas, certamente, não será o mesmo comprado por Vivian na Praça Arthur Lago. O mesmo acontece para o hambúrguer de Claudinho, a cerveja de Célia, e até a água de coco de Nigel e de Dora, visto que o coco pode ser apresentado de diferentes maneiras e vendido por um valor referente aos recursos utilizados para a sua apresentação – o tipo de canudo, o corte, a higienização do coco, ou a transferência da água para outros recipientes – porque, como conta Eduarda: “naquela feira do Boa Praça são restaurantes que são caros, então não é um lanchezinho, não é uma paçoquinha que você vai comer ali na esquina, é um risoto com camarão, é uma parada assim mais cara”.

A alimentação e o ato de comer são bastante elucidativos nos trabalhos de Bourdieu (2017), e ele aponta para duas maneiras antagônicas de trata-los, que é a partir da oposição “entre a *forma* e a *substância*: em um caso, a alimentação é reivindicada em sua verdade de substância nutritiva por sustentar o corpo e fornecer energia”, privilegiando alimentos mais fortes, pesados e gordurosos, e, no outro caso a prioridade seria “atribuída à forma (por exemplo, do corpo) e às formas levam a relegar, para segundo plano, a busca da energia e a preocupação com a substância, reconhecendo a verdadeira liberdade na ascensão eletiva de uma regra prescrita para si mesmo” (BOURDIEU, 2017, p. 189). Neste caso, mostram-se duas visões antagonistas do mundo, “duas representações da excelência humana estão confinadas nesta matriz”:

a substancia – ou a matéria – é o que é substancial, no sentido primeiro de nutritivo, mas também de real, por oposição a todas as aparências, todos os (belos) gestos, em resumo, tudo o que é, como se diz, puramente simbólico; (...)é o *ser* contra o *parecer*, a natureza (“ela é natural”) e o natural, a simplicidade (com à vontade, simplesmente, sem cerimônia) contra os embaraços, as aparências, os trejeitos, as maneiras e as cerimônias, sempre suspeito de serem apenas um substituto da substância, ou seja, da sinceridade, do sentimento, do que é sentido e se comprova por atos; (...); é a liberdade e a recusa das complicações por oposição ao respeito das formas espontaneamente percebidas como instrumentos de distinção e poder (BOURDIEU, 2017, p. 189)¹⁴¹.

O consumo de bebidas alcóolicas é outra prática que aparece como um lazer tanto para Claudinho quanto para Pedro Cândido. Um dos usos feitos da Praça por Claudinho é “tomar cerveja” com a sua amiga, enquanto Pedro Cândido vai aos bares “dos arredores da Praça” com as poucas pessoas que conhece. Beber em uma praça em que todo mundo se conhece confere a Claudinho uma relação com o espaço que requer alguma abertura ao contato com desconhecidos, algo que, aparentemente, é bastante distinto dos bares frequentados por Pedro Cândido, caracterizados por Nestor como “*mitiê*, caros, de *playboy*”, o que seria oposto a um bar acessível. Essa oposição aparece para Bourdieu da seguinte maneira:

O bar não é apenas o local em que se vai para beber, mas para beber em companhia e em que é possível instaurar relações de familiaridade baseadas na suspensão das censuras, convenções e conveniências que devem ser respeitadas nas trocas com estranhos: por oposição ao bar ou ao restaurante burguês ou pequeno-burguês, no qual cada mesa constitui um pequeno território separado e apropriado (pede-se licença para retirar uma cadeira ou o saleiro), o bar popular é uma companhia (daí a sensação de ‘Olá, companheiros’ (...)) na qual o indivíduo se integra (BOURDIEU, 2017, p.173).

¹⁴¹ E continua: O realismo popular que leva a reduzir as práticas à verdade de sua função, a fazer o que se faz, a ser o que se é (“eu sou assim mesmo”), “sem inventar histórias” (“é assim mesmo”), e o materialismo prático que predispõe a censurar a expressão dos sentimentos ou a exorcizar a emoção por violências ou grosserias são a antítese praticamente perfeita da denegação estética que, por uma espécie de *hipocrisia* essencial – visível, por exemplo, na oposição entre a pornografia e o erotismo – dissimula, pela primazia conferida à forma, o interesse atribuído à função e impele a fazer o que se faz como se isso não tivesse sido feito BOURDIEU, 2017, p. 189-190. Grifo meu).

Embora a Praça Arthur Lago não seja um bar, ela apresenta as características descritas por Bourdieu (2017) ao referir-se a um espaço em que se bebe em companhia, diferente dos bares frequentados por Pedro Cândido que seriam mais próximos ao bar ou restaurante burguês ou pequeno-burguês, mantendo uma distância necessária à sua solidão, em oposição ao que pode se dizer de bar popular, se consideramos que beber na Praça, como faz Luiz, morador de Pernambués, com seus amigos depois do baba, ou Claudinho com sua amiga, transformando a praça em um espaço “em que é possível instaurar relações de familiaridade baseadas na suspensão de censuras, convenções e conveniências que devem ser respeitadas nas trocas com estranhos” (BOURDIEU, 2017, p.177).

Beber na Praça Arthur Lago remete a uma sensação de familiaridade mencionada por Claudinho e aparentemente negada por Pedro Cândido, quando afirma ser só, andar só, ser solitário, ter “conhecidos” ao invés de amigos. De acordo com Pierre Bourdieu, a familiaridade é, para uns, “a forma mais absoluta de reconhecimento, a abdicação de qualquer distância, o abandono confiante, a relação em pé de igualdade; enquanto para outros, aqueles que evitam a familiaridade, trata-se da inconveniência de atitudes demasiado livres” (BOURDIEU, 2017, p. 190).

Há outro significante comum na caracterização do bairro feita pelos dois: a segurança. Contudo, a segurança a qual se remete Pedro Cândido tem um sentido diferente da referida por Claudinho. O primeiro se sente seguro e gosta do bairro, mas conta que sabe que se frequentasse mais a Praça Ana Lúcia Magalhães, eventualmente aconteceriam situações (violências) de racismo, algo que poderia interferir na sua relação com o espaço. As situações como a que ele se remete são, por exemplo, quando está correndo na rua e as pessoas se assustam com a sua presença, acreditando que ele pode ser um assaltante. Questiono-me sobre os limites da sensação de segurança na certeza de estar submetido ao racismo cotidiano. Ser mal atendido, ser suspeito de não pagar por um produto que consumiu e ser olhado como “*ladrão*”, como canta Djonga (2019)¹⁴², como canta há muitos anos Edson

¹⁴² “O dedo, desde pequeno geral te aponta o dedo/ No olhar da madame eu consigo sentir o medo/ Cê cresce achando que cê é pior que eles/ Irmão, quem te roubou te chama de ladrão desde cedo (...)Tia, vou resolver o seu problema/ Eu faço isso da forma mais honesta/ E ainda assim vão me chamar de ladrão/Ladrão” (DJONGA, 2019, HAT-TRICK). Mas vale ressaltar que “Ladrão” para o rapper é um termo ressignificado em todo o disco, que, inclusive, recebe o mesmo nome.

Gomes¹⁴³, numa atualização mal-acabada do que seria, antes, ser “barrado no baile”, possibilita uma sensação de segurança em que circunstâncias? Mesmo sendo bem-sucedido financeiramente, se “vestindo bem”, possuindo um *capital escolar* significativo, a raça, como relação social estabelecida nesta sociedade, o coloca em situações de violência cotidianamente.

Vale dar atenção ao “vestir-se bem” mencionado por Pedro Cândido, tanto porque para Bourdieu (2017) o vestuário é um dos elementos fundamentais da distinção, quanto porque a relação entre se vestir de maneira adequada na tentativa de driblar as opressões é uma pauta recorrente: desde a roupa curta, diversas vezes evitada por ser tratada como justificativa para o assédio sexual, ao modo como se vestem as pessoas negras – “não sai desse jeito, senão eles te olham torto” (DJONGA, 2019)¹⁴⁴. O modo como o nosso corpo é apresentado, contudo, depende menos da roupa e mais do corpo que o utiliza quando tratamos as relações sociais de sexo e de raça. Mulheres não saem de casa sem camisa (mamilos expostos são proibidos por Lei e só muito recentemente a amamentação em público foi permitida, mas ainda é tratada com estranheza), homens heterossexuais de saia curta não são assediados, assim como um homem branco, usando as roupas de Pedro Cândido, não seriam mal atendidos nos estabelecimentos.

O que quero demonstrar é que há, sim, um aspecto importante da *distinção* no vestuário, mas que ele, e o *gosto* a ele vinculado, também é atravessado pelo modo como as opressões e *apropriações* se impõem sobre nós. Numa letra, Djonga canta: “Meu pai me disse: ‘cuidado com essa pochete e esse cabelo loiro. Meu filho, cê num é branco!’ / Geral vestido igual, mas os canas me olharam diferente, eu só lamento / No banco de trás cê vai sentir o solavanco” (DJONGA, Favela Vive 3, 2018). Isto torna a apresentação de si um aspecto da distinção imbricada entre a classe, o sexo e a raça – se sair de casa de um jeito ou de outro podem minimizar ou ampliar os olhares que nos fitam, ainda que não os solucionem, as escolhas vinculadas a ela são construídas não apenas pelo dispêndio de dinheiro e tempo

¹⁴³ Música “Barrados”: “Ando meio cansado (não desisto) / Por várias vezes barrado no baile (ainda insisto) / (...) Somos barrados no Baile, Eles dizem/É só para gente bonita”. Gente bonita e gente feia são definições generalizantes e recorrentes em torno da raça que compõe esta gente. Ver ROSA, (2018, p. 112).

¹⁴⁴ Para Patrícia Hill Collins (2019) há uma sabedoria acumulada em torno das nossas práticas cotidianas de sobrevivência que são passadas de geração a geração. Entre elas, posso mencionar a maneira como devemos organizar a nossa autoapresentação.

aplicados na compra de apetrechos, mas em como a montagem do *look* nos coloca mais perto ou mais distante de determinada posição.

No vestuário existe, antes da escolha por uma calça caqui ou jeans, uma camisa polo ou de botão, uma marca barata ou cara, uma construção social em torno do que se veste, algo constantemente questionado, inclusive, entre lésbicas desfeminizadas: “já é lésbica, precisa se vestir como homem?” é uma expressão recorrente, vivenciada não apenas por mim, mas por outras lésbicas negras, brancas, indígenas. Antes de identificar o investimento (de tempo para o entendimento sobre a moda e/ou de dinheiro para marcas específicas) feito em uma camisa ou sapato, julga-se a conformidade daquela roupa em relação ao corpo que lhe veste. O *gosto* é modelado também pelas relações sociais de sexo e de raça, gerados a partir de *liberdades* ou de *necessidades* específicas a depender da situação do indivíduo nestas relações. Isto porque o corpo tem um papel fundamental:

Os sinais constitutivos do corpo percebido, produtos de uma fabricação propriamente cultural, cujo efeito consiste em distinguir os grupos no que diz respeito ao grau de cultura, ou seja, de distância à natureza, parecem estar baseados na natureza. O que se chama apresentação, ou seja, a maneira legítima de posicionar o corpo e apresentá-lo, é espontaneamente percebida como um índice de conduta moral e constitui o fato de deixar ao corpo a aparência “natural” como índice de *displacência*, de abandono culpável à *facilidade*” (BOURDIEU, 2017, p.183).

Numa sociedade racista e sexista, a cor da pele e o sexo tornam-se sinais distintivos, sobretudo por serem tratados como perfis de uma conduta moral produzida e reproduzida através do que Collins (2019b) denomina Imagens de Controle, tendo uma função ideológica na perpetuação das desigualdades. O corte de cabelo, o uso de adornos, como o vestuário, irão se apresentar de maneiras diferentes a depender do ângulo que analisamos: usar pochete e pintar o cabelo de loiro, para um jovem negro, não é algo visto de maneira similar ao jovem branco, e isto não é algo desconhecido para a população negra.

Há, nas histórias de Claudinho e de Pedro Cândido, uma espécie de inversão no estigma: Claudinho, por morar em Pernambués, enfrenta os estigmas racistas vinculados à produção espacial do bairro mesmo sem carregar no corpo estas marcas, algo que fica explícito quando diz “é que eu não ligo muito pra essas coisas”. Pedro Cândido, morando na

Pituba e estando significativamente distante da *necessidade*, produzindo uma estilização da sua vida, carrega no corpo as mesmas marcas utilizadas como justificativas para a construção dos estigmas racistas. Ambos são homens, heterossexuais, de faixa etária equivalente, graduados, mas com aspectos antagônicos na relação com o espaço.

A sensação de segurança sobreposta ao medo da violência, como referida por Pedro Cândido, é rompida na história de Alice. Ela dá à segurança um sentido que extrapola o medo de assaltos ou violências possivelmente dribladas pelo policiamento ou por câmeras de controle, uma vez que constrói este significante a partir da vulnerabilidade de si – a mulher negra – naquele espaço. Sendo uma mulher negra, está submetida a uma *apropriação* específica que se produz na imbricação das relações sociais, sendo objetificada, por ser uma mulher, e ao mesmo tempo destituída da sua humanidade, por ser negra. A sua narrativa demonstra uma consciência em torno do que isso significa na sociedade brasileira. Alice conta, por exemplo, que nota como os homens se sentem mais à vontade para a assediarem verbalmente, em comparação às mulheres brancas que vivem no bairro, o que me remete à representação da mulher negra reduzida à *Mulata*, como constrói Lélia Gonzalez (1984), a partir do olhar para a tríplice discriminação¹⁴⁵.

No bairro, Alice fica numa posição de *Outsider Internas* [*Outsider Within*], que, para Collins (2016, 2019b), é uma “forma peculiar de marginalidade” produzida historicamente na guetização das mulheres negras, permitindo que nós construíssemos, contraditoriamente, um olhar específico para as elites brancas. Os relatos de Alice acerca da sua relação com o espaço demonstram justamente a peculiaridade do olhar para as relações sociais marcadas por sua própria experiência. Ela conta que, certa feita, foi convidada para tomar banho de piscina em outro prédio na Pituba e as pessoas que estavam lá perguntaram por que ela entraria na água se é uma babá. Naquele momento ela não tinha ainda uma consciência conceitualmente elaborada acerca da questão racial, mas notava, a partir dos olhares, o incômodo com a sua presença. O olhar para as mulheres negras como babás, contudo, não é tão reconhecido pelos/as moradores/as. Em geral, fala-se das crianças e das mães na praça, mas não mencionam o fato de muitas crianças estarem acompanhadas pelas babás, o que é facilmente identificado pelas vestimentas – neste caso, a possibilidade de escolha do

¹⁴⁵ A discussão sobre estas representações será aprofundadas no próximo capítulo.

vestuário como elemento da distinção é completamente rompida, ou completamente determinada.

Dana, mulher negra heterossexual que trabalha como babá na Pituba em tempo integral, conta que na Praça se vê “mais babá com criança, de farda, ou farda branca ou farda colorida, que tem vários tipos de farda”. Ela usa farda principalmente dentro de casa, mas como trabalha há dez anos com a mesma família, não usa tantas vezes para sair, e conta que “quando você já tem muito tempo numa casa, essa coisa de farda cai muito”, porque “querendo ou não, você vira um pouco da família”. Quando pergunto o motivo da obrigatoriedade da farda (no início do trabalho), diz que é porque “às vezes, a pessoa que trabalha não quer gastar aquela roupa, porque como é muitos dias que fica dentro de casa, então todo dia você tem que colocar uma roupa. E [com a] farda, não. Você lavou ali... Às vezes você tem duas, três fardas, aí é sempre tem duas limpas e uma usando”.

Patrícia Hill Collins (2019b), acerca dos uniformes, afirma que na estruturação das relações de poder no trabalho doméstico, empregadores recorrem a uma série de estratégias para solicitar a deferência que desejam, tanto através da deferência linguística, quanto no trato pelo primeiro nome, a exigência para serem chamadas de senhoras. Uma das formas de ressaltar a desigualdade era doando roupas usadas e outros utensílios domésticos que separavam a trabalhadora doméstica de seus empregadores, além de usarem as empregadas domésticas como confidentes, “outro comportamento que reforçava a percepção de que elas não eram da casa”. Existiam ainda os marcadores físicos que reforçavam a relação de deferência: o uso de uniformes (COLLINS, 2019b, p.118). Numa citação utilizada por Collins, Clark-Lewis utiliza o relato de uma entrevistada:

Os uniformes pareciam fazer com que eles soubessem que eu era deles. Algumas pessoas diziam que serviam para mostrar os diferentes trabalhos de cada pessoa. Algumas vestiam cinza, outras vestiam preto. Mas na maioria das vezes os uniformes só serviam para mostrar que a gente estava sempre a postos para obedecer. Era só isso mesmo que significavam (COLLINS, 2019b, p. 118-119).

Alice não gosta da Praça. Do bairro, “desgosta mais do que gosta”. Se sente muito só e acredita que ele é muito distante de tudo o que ela gosta, também ao contrário de Pedro Cândido. Ela conta que, além de se sentir muito só, precisa sair do bairro para fazer compras,

porque tudo lá é muito caro, gerando, então, um gasto maior de tempo para a realização de uma tarefa cotidiana, diferente de Dora, que vai à praça sempre que precisa, já que é um espaço de consumo para ela. Nenhuma das duas vê nas Praças dos seus respectivos bairros uma alternativa de lazer, mas os motivos são diferentes: enquanto Alice não se sente segura por ser uma mulher negra naquele espaço “cheio de gente branca”, Dora, ainda que se sinta segura na Praça, deixou de frequentar para o lazer por “não saber o que pode acontecer”, diante das violências que vinham acontecendo no bairro.

O tipo de violência – e do medo dela – confere à suas relações com o espaço sentidos diferentes. Elas continuam utilizando as Praças de acordo com as suas necessidades cotidianas, que são diferentes, mas a possibilidade de vê-las como um espaço para o lazer se ausenta. No caso de Dora, por ser mulher negra num bairro em que a violência começa a se apresentar de modo explícito, vinculado às condições materiais que o produzem; no caso de Alice, o oposto: por ser um corpo raramente tratado como uma pessoa – marcas do racismo e do sexismo –, em um espaço onde, estando fora de uma função de serventia (como aponta Kevin), é minoria.

Dora diz se sentir segura durante o dia, quando vai comprar os produtos. O que a amedronta são os eventos em que as pessoas se aglomeram, algo também mencionado por Frieda, quando eu pergunto o que lhe faria ir mais à Praça Arthur Lago:

É aquela coisa, (...) se me dissesse que tivesse uma apresentação cultural por lá, alguma mostra cultural, eu me interessaria a ir. Não show. Show eu não sairia pra ir, porque aí eu pensaria: ‘show junta muita gente, muita briga’ [ri]. E, aí, eu já não queria ir. Mas talvez uma apresentação cultural seria algo interessante, que me faria voltar a ir à praça para ver o que tava acontecendo lá naquele momento (Frieda, moradora de Pernambués. Entrevistada realizada dia 16/12/2020, na plataforma Google Meet)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ A relação entre a aglomeração de pessoas em Pernambués e a possibilidade de violências aparece no relato de outros moradores, quando vinculam “festas” a “brigas” ou “tiros”. Contudo, há também quem questione esta relação e dando a esta violência um sentido maior do que o estigma reproduzido em torno destas comunidades. Nigel conta: “eu posso chegar num bairro popular a qualquer hora da noite, que tem meio mundo de gente, que tem uma galera tocando um pagode e se divertindo, e aí a gente pode passar tranquilamente, é... no sentido do assalto, claro, né? O problema é sempre as intervenções policiais”. A diversão dos moradores – que gera barulho, algo questionado por ele – gera também uma sensação de segurança vinculada à presença de pessoas, algo comum em partes “mais populares do bairro”, e que se perde no Jardim Brasília, em que “cê não tem ninguém fazendo isso, então pra você chegar, tem que chegar de carro”.

Para Frieda, as praças deveriam ser um espaço de lazer, um espaço para ter acesso a “algo cultural, à informação, ter acesso ao espaço mesmo, [ao espaço] público”, mas também “para se divertir da maneira que você acha correta e que não atrapalha as outras pessoas, [para se] reunir com os amigos e conversar, fazer um piquenique, para ter acesso à cena de apresentações culturais, ter acesso a feiras gastronômicas ou o que quer que seja”. Embora nunca tenha ido à Praça Ana Lúcia Magalhães, a descrição que faz de como uma praça deveria ser – em oposição à praça do bairro onde mora, a Arthur Lago – se aproxima das caracterizações feitas pelos moradores acerca da Praça da Pituba, considerando-a o “ideal”. Em geral, vai às praças do Campo Grande, no centro da cidade, e do Jardim dos Namorados – a mesma frequentada por Pedro Cândido regularmente – e nestas praças encontra seus amigos, conversa, anda de patins. Ela diz: “hoje meu resumo ao bairro é minha casa”. Antes, ia ao Centro Social Urbano, utilizando a sua biblioteca, mas hoje já não tem tanto tempo para isso, prefere ir para outros bairros ou ficar em casa.

Embora a rotina de Frieda, que também é uma mulher negra, envolva um tempo curto para o lazer – trabalhando 40hrs semanais, gastando 40min para ir e 40min para retornar do trabalho, excetuando-se o tempo de espera dos transportes coletivos – a sua relação com as praças demonstram um *habitus* de classe que mais se assemelha à população da Pituba do que à de Pernambués. Ao buscar se distinguir da representação que predomina no bairro em que vive, a sua *ausência* na Praça Arthur Lago é caracterizada por um *estilo de vida* vinculado a uma posição na classe específica. O que o contraste entre a história de Alice (que nem pensa em utilizar a praça nestes termos) e o relato de Frieda demonstra é que ter acesso a estes espaços não significa, ainda, se sentir à vontade para usa-los, porque além da disponibilidade do espaço há outros elementos que estruturam as relações – objetiva e subjetivamente – que atravessam, inibem ou interditam os vínculos com o espaço. Frieda não utiliza espaços do bairro porque não existem opções que coincidam com o seu *gosto*. Alice usa a praça do seu bairro por falta de opção – quando sente medo de ir para a Orla sozinha correndo. A relação entre “ser opção” ou “ser a única opção” também nos ajuda a caracterizar os *gostos de luxo* e o *gosto de necessidade*.

Além dos eventos que costuma trabalhar e se divertir ao mesmo tempo, Dora comenta frequentar a praça Santa Clara, onde acontecem as batalhas de *rap*, reunindo jovens de Pernambués e de outras periferias de Salvador. Nestes casos, a aglomeração de diversos jovens negros no Final de Linha não aparece como algo que desperte insegurança, ao

contrário, ela se sente parte destes encontros. Valeria fazer uma ressalva: embora as duas praças estejam localizadas no mesmo bairro e a segunda esteja, inclusive, mais distante da área “dos barões”, onde moram as pessoas com um poder aquisitivo maior, há uma opção estética acerca do que acontece nestes espaços, e as batalhas de *rap* se situam mais distantes da *necessidade* do que a comercialização de alimentos. Isto porque, frequentando uma atividade política e cultural organizada por moradores do bairro valorizando uma estética negra, Dora se vincula também de modo a distinguir-se do “mais popular” representado pela praça Arthur Lago. Atualmente, tem sido colocado em pauta a ressignificação dos estigmas criados em torno da população negra: a vestimenta, o cabelo, a relação com as expressões artísticas negras (o *rap*, o *grafitti*, os instrumentos de percussão), o que faz com que elementos, antes indicadores de um *gosto* e um *estilo de vida*, hoje assumam outros significados.

Se houve, algum dia, a possibilidade de fazer uma análise do *habitus* através de uma hierarquização direta entre instrumentos clássicos e instrumentos percussivos, por exemplo, hoje essa hierarquização requer um olhar mais detalhado, tendo em vista que estes últimos têm sido cada vez mais apropriados e inseridos em circuitos diversos – também em diálogo com a criação de uma “classe média” negra, que, ao invés de ascender socialmente e buscar negar a sua raça, como demonstrava Souza (1983), passa a assumir sua negritude e afirmá-la positivamente. Com isto não quero dizer que não seja possível, mesmo dentro da estética negra, construir um olhar para os *gostos* e *estilos de vida*, para um “*habitus* de classe média negra”, mas que precisamos ter ainda mais cuidado para não reproduzir estereótipos racistas, ao invés de desconstruí-los¹⁴⁷.

Dora gosta muito de morar em Pernambués. No bairro, além de ter acesso a tudo o que precisa, constrói vínculos afetivos com as pessoas que moram no entorno, bebe com amigos no condomínio onde mora e frequenta atividades culturais. Aparentemente, o bairro é “muito próximo a tudo o que ela gosta”, diferente de Frieda, mas diferente também de Alice, por situações diferenciadas. A posição de um grupo ou de um indivíduo na estrutura

¹⁴⁷Capacidade generalizada de neutralizar as urgências habituais e suspender as finalidades práticas, inclinação e aptidão duradouras para uma prática sem função prática, *a disposição estética* consegue constituir-se apenas em uma experiência do mundo *desembaraçada da urgência*, assim como *na prática de atividades que têm sua finalidade em si mesmas*, por exemplo, os exercícios escolares ou a contemplação de obras de arte” (BOURDIEU, 2017, p. 55, grifos meus).

social, de acordo com Bourdieu (2015), não deve jamais ser definida a partir de um ponto de vista estático, “isto é, como posição relativa (“superior”, “média” ou “inferior) uma dada estrutura e num dado momento. O ponto da trajetória que um corte sincrônico apreende, contém sempre o sentido do trajeto social”. Desta maneira, é necessário “caracterizar cada ponto pela diferencial da função que exprime a curva, isto é, “por toda a curva. Em consequência, podemos distinguir *propriedades ligadas à posição definida sincronicamente e propriedades ligadas ao futuro da posição*” (BOURDIEU, 2015, p. 8, grifo do autor).

Ao olhar para as trajetórias – ou para toda a curva – que retratam as histórias de Frieda, Dora e Alice, é possível perceber que há propriedades comuns em suas trajetórias sociais, e, ao mesmo tempo, no sentido ascendente de seu trajeto. Embora Alice more na Pituba, as características relatadas por ela remontam a uma posição de classe similar à destas outras, não apenas por serem mulheres negras, mas sobretudo pela relação entre a origem social, o capital escolar, as condições em que vivem, a ocupação, ao grau de autonomia e estabilidade financeira e aos gostos. Agregaria à esta posição de classe, entre os/as até aqui mencionados nesta seção, Luiz, Claudinho, Nestor, Nigel e Célia. As características que os aproximam dizem, inicialmente, sobre como manifestam os seus gostos – e o que os modela – mas faço uma separação entre esta posição na Pituba e em Pernambués, como mostrarei no Quadro 06, ao final do capítulo.

Nigel e Marília têm o hábito de ler frequentemente. Este é, para ela, um dos principais motivos de ir à Praça Ana Lúcia Magalhães. Nigel, por outro lado, se deslocava para o Centro Social Urbano, único espaço silencioso do bairro, para conseguir encontrar alguns livros, visto que, em casa, o barulho não permitia a sua concentração. Marília está finalizando a graduação em Ciências Sociais, Nigel está realizando a segunda habilitação da graduação em História. Existem, no modo como se expressam, algumas coisas em comum, mas a origem social os coloca em posições de classe diferentes. Eles, em termos de *capital escolar*, ocupam posições similares, mas se compreendemos que o modo como este se desenvolve diz respeito à educação ofertada desde o nascimento (na origem social), a história de Nigel e a de Marília são muito distintas, visto que o capital escolar é “o produto garantido dos efeitos acumulados da transmissão cultural assegurada pela escola (cuja eficácia depende da importância do capital cultural diretamente herdado da família)” (BOURDIEU, 2017, p.27).

Marília, tendo crescido na Pituba, busca distinguir-se do que identifica como *habitus* do bairro: “cresci ali, poderia ser minha família, mas não me sinto confortável”, “leio livros

na praça, mas não leio os que ficam disponíveis, levo o meu”, “frequentando a praça, mas o meu lugar é perto dos trabalhadores”, “vai às docerias do entorno, mas não gosta de como os negros são tratados” são maneiras de demonstrar que há, apesar de tudo, uma consciência acerca das relações sociais e de como operam na sociedade. Há um reconhecimento explícito da sua posição social e da hierarquia das posições sociais, além dos critérios de hierarquização, o que de acordo com Bourdieu (2015, p. 24) é “função direta de sua posição na hierarquia social”.

Quando fala sobre o evento Salvador Boa Praça, Marília demonstra um “ranço”, repetindo a cada frase sobre o seu desconforto com as pessoas que a frequentam, diz que se sente incomodada porque “assim, é... eu cresci, né? Eu cresci nessa área”:

As pessoas que frequentam poderiam ser claramente da minha família, minha família não frequenta muito, mas, assim, não é o ambiente que eu me sinto confortável. Eu não me sinto confortável no espaço, eu não me sinto confortável. E é uma coisa importante que eu não falei... porque, por exemplo, eu me sinto muito desconfortável com a Ana Lúcia. (...) Na praça... eu não sei se é pelo grupo de pessoas. Pelo... enfim, pelo tipo, do estereótipo. Quando chega, assim... Eu acho que eu sou mais... enfim. O grupo de amigos que chega, as conversas ou... enfim, o namoro, tudo. Não encaixa (Marília, moradora da Pituba. Entrevista realizada dia 09/12/2020, na plataforma Google Meet).

De acordo com Bourdieu (2017), os gostos (preferências manifestadas) são a “afirmação prática de uma diferença inevitável”. E, não por acaso, são afirmados de uma maneira totalmente negativa, por uma recusa “oposta a outros gostos: em matéria de gosto, mais que em qualquer outro aspecto, toda determinação é negação; e, sem dúvida, os gostos são, antes de tudo, aversão, feita de horror ou de intolerância visceral (“dá ânsia de vomitar”), aos outros gostos, aos gostos dos outros” (BOURDIEU, 2017, p. 57). Para o autor, a “intolerância estética exerce violências terríveis. A aversão pelos estilos de vida diferentes é, sem dúvidas, uma das mais fortes barreiras entre as classes: como bom testemunho, temos a homogamia” (BOURDIEU, 2017, p. 57).

Seria possível dizer, ainda que por dedução, que a expressão constante deste lugar, desta negação, pode ter um vínculo com o fato de ser uma entrevista concedida a mim, uma lésbica negra, pesquisadora de relações sociais na Geografia, informações as quais ela tinha acesso, mas também as/os outras/os entrevistadas/os. Isto apareceu em outras entrevistas,

como Kevin, que menciona “não sei se você já experienciou uma situação dessa [de racismo]”, ou quando esperavam que eu entendesse exatamente sobre o que estão falando quando relatam um caso de racismo ou de sexismo. A neutralidade não teve nenhum espaço nesta pesquisa¹⁴⁸.

Ao relatar as situações de violência lesbofóbica a que foi submetida na Praça Ana Lúcia Magalhaes, Marília diz insistir em continuar na Praça, continuar frequentando-a com ou sem a sua companheira. O que demonstra que, a despeito de toda violência (e subestimação dela, quando diz que “foi de boa”, “foram só duas vezes”, e coisas similares), há uma relação com aquele espaço que envolve o pertencimento, ou o direito de ocupa-lo. O que se exprime em sua narrativa é que a sua leitura na praça é algo tão cotidiano a ponto de ser, em alguma medida, subvalorizado diante da necessidade de ocupar aquele espaço, comum à sua vida desde a infância. Mesmo afirmando se sentir incomodada, desconfortável, irritada, olhada, Marília se faz presente na Praça, o que, a princípio, me remete à estilização da vida mencionada por Bourdieu (2017). A violência, mesmo marcando a sua relação com o espaço, não interdita a sua relação com ele, algo por ela relacionado ao fato de ser uma mulher branca. Que isto é insuficiente para que a violência chegue até o seu corpo, sabemos, mas eu não conseguiria mensurar em que lugar o fato de ser uma mulher branca nascida na Pituba produz, subjetivamente, a possibilidade deste vínculo com o espaço¹⁴⁹.

A busca por reafirmar um gosto específico, uma maneira estilizada de lidar com a própria vida, demonstra, entre outras coisas, o tempo disponível para realiza-lo. Este tempo envolve tanto o tempo livre diário, contabilizado ou não – o que se refere às divisões racial e sexual do trabalho – mas também de um tempo acumulado em torno da produção e da reprodução de alguns grupos, sendo de fundamental importância na concepção das posições de classe. De acordo com Bourdieu (2017), há um capital estatutário de origem que se encontra reduplicado pelas vantagens que “em matéria de aprendizagens culturais, maneiras

¹⁴⁸ A relação de não neutralidade entre a entrevista e a/o entrevistada/o é algo refletido por Souza (1983) quando conta sobre a surpresa das pessoas quando descobriam que a acadêmica que os/as entrevistariam era uma mulher negra. Esta surpresa acaba por dizer, desde já, sobre as construções subjetivas do racismo, objeto de pesquisa da autora.

¹⁴⁹ Existem alguns enfrentamentos políticos encarados por mulheres brancas que, em geral, não são sustentados pelas mulheres negras, não apenas pelas condições materiais que nos produzem, mas porque existem alguns limites permissivos no que se refere à nossa presença. A relação entre a *presença* apesar da violência e a *ausência* pelo medo dela, representados por Marília e Alice, respectivamente, me fazem questionar alguns pontos por mim não alcançados, sobretudo por não ter um aprofundamento teórico na subjetividade branca racializada – a universalidade é produzida a partir da branquitude, mas ela não se racializava, era, ela própria, “o humano”, o “universal”, enquanto nós éramos “o específico”, “a exceção”.

de comportar-se à mesa ou arte da conversação, cultura musical ou senso das conveniências, prática do tênis ou pronúncia da língua - são fornecidas pela precocidade da aquisição da cultura legítima”:

O capital cultural incorporado das gerações anteriores funciona como uma espécie de avanço (no duplo sentido de vantagem inicial e de crédito ou usufruto antecipado) que, garantindo-lhe de imediato o exemplo da cultura realizada em modelos familiares, permite que o recém-chegado comece, desde a origem, ou seja, da maneira mais inconsciente e insensível, a aquisição dos elementos fundamentais da cultura legítima – e evitar o trabalho necessário de desculturação, retificação e correção para corrigir os efeitos das aprendizagens impróprias. As maneiras legítimas ficam devendo seu valor ao fato de que elas manifestam as mais raras condições de aquisição, ou seja, um poder social sobre o tempo reconhecido tacitamente, como a forma, por excelência, da excelência: possuir algo “antigo”, ou seja, as coisas presentes que são do passado, da história acumulada, entesourada, cristalizada – tais como, títulos de nobreza e nomes nobres, *châteaux* ou “mansões históricas”, quadros e coleções, vinhos velhos e moveis antigos – é dominar o tempo, ou seja, a melhor escapatória possível de estar às voltas com o tempo, através de todas as coisas que têm em comum o fato de serem adquiridas, exclusivamente, mediante o tempo, de lugar contra o tempo, ou seja, pela herança – e, se me permitem, aqui, a expressão – pela antiguidade ou graças a disposições que, à semelhança do gosto pelas coisas antigas, adquirem-se, por sua vez, somente com o tempo e cuja implementação pressupõe o ócio de tomar seu tempo (BOURDIEU, 2017, p. 70) ¹⁵⁰.

Me interessa, neste momento, assinalar que a interpretação das curvas – das trajetórias ascendentes ou descendentes – envolve necessariamente a compreensão da *origem social*, uma vez que o tempo acumulado através dos tempos e transmitido logo no início da vida destes novos membros, os aloca em pontos diferentes no que se refere ao capital escolar. O que busquei fazer até foi apresentar algumas pessoas entrevistadas a partir

¹⁵⁰ É importante, contudo, notar que no Brasil as divisões do trabalho produzem especificidades também no modo como se dá a aquisição da cultura. Ao serem criados por mulheres negras desde os primeiros dias de nascimento – e, às vezes, alimentados por elas como eram os casos das Amas de Leite –, a transmissão que ocorre desde a origem é, necessariamente, atravessada pela cultura e pelos conhecimentos destas mulheres. Muitas vezes – no passado e também na atualidade, como conta Dana – as crianças passam a maior parte do tempo com as suas babás (antes, as *mães pretas* (GONZALEZ, 1984)), aprendendo com elas as maneiras de se comportar, de falar e de lidar com o mundo. Esta organização cria um paradoxo na posição das mulheres negras, visto que, como *Outsider Internas*, ocupam um espaço crucial na estrutura das relações sociais – conhecendo desde dentro as dinâmicas destes grupos – e, ao mesmo tempo, aparecendo desde muito cedo como o primeiro corpo *apropriado* pela criança branca, pelo trabalho, pelos produtos dos seus corpos (o leite), criando um vínculo afetivo complexo para os dois. Retornarei a este tema no Capítulo 6.

da relação entre os seus *gostos* e *estilos de vida*, para, a partir daí, buscar compreender o seu *habitus* e, por conseguinte, criar uma sistematização acerca das posições ocupadas por estes grupos ou indivíduos. Para isso, além da ocupação, da renda, da formação (algo bastante relativo, visto que a faixa etária é variada), aspectos minuciosamente trabalhados por Patrícia Dias (2016, 2021) como expus no Capítulo 2, considero também o modo como estas pessoas usam (ou não) as Praças dos seus bairros, entendendo que estes usos ou não usos refletem a distinção entre *gostos de liberdade* e *gostos de necessidade*, fundamentais para esta caracterização.

Os usos, por outro lado, quando analisados qualitativamente, em relação ao seu significado para a vida de cada pessoa, demonstram como as situações nas relações sociais de sexo e de raça os modelam, interditando, por vezes, a continuidade ou a reelaboração da relação com estes espaços, tornando-se necessária a compreensão dos motivos da ausência. Considerando estes aspectos, vinculados à trajetória de vida das/os entrevistadas/os, notei que existem três posições de classe em evidência, embora uma delas se divida em duas partes dadas a relação com os bairros. Vale reiterar que considero que o conceito de classe trabalhadora continua possuindo validade, como aponta Mattos (2019), e que as pessoas entrevistadas nesta pesquisa a compõem, embora ocupem posições distintas no interior desta classe. Observei, desta maneira, três posições de classe, que são uma captura do momento em que as entrevistas foram realizadas, como demonstro no Quadro 06, a seguir.

Quadro 06: Posições na Classe Trabalhadora

Classe Trabalhadora Sub-Precariada	Classe Trabalhadora Precariada		Classe Trabalhadora Média
	Pernambúes	Pituba	
Vivian, Nete, Dana, Akim	Claudinho, Dora Inês, Célia Nigel, Frieda Luiz, Bailey	Nestor Alice	Kevin, Margaret Pedro Cândido, Clarice Kunz, Tom May, Carol Rosemary, Marília, Eduarda, Bondade
Alfírio e Rita: Não consegui inseri-los.			

Elaboração própria.

Para delinear a Classe Trabalhadora (CT) Média, me apoio, primeiramente, na definição desenvolvida por Collins (2019, p. 130), que assinala ser uma classe que “domina o trabalho e, por sua vez, se subordina ao capital”, sendo esta simultaneidade – entre o domínio e a subordinação – que faz com que a “classe média seja ‘média’”:

Como os donos do capital, ela exerce controle econômico. Quem ocupa cargos gerenciais e administrativos também tem controle político sobre as condições do seu trabalho e dos trabalhadores. Por fim, os membros da nova classe média exercem o controle ideológico do conhecimento: eles planejam o trabalho e formulam as ideias que circulam na sociedade (COLLINS, 2019b, p.130)¹⁵¹.

Além disso, considero que um dos principais controles exercidos pela Classe Trabalhadora Média envolve o tempo livre. Pedro Cândido, Margaret, Kevin, Clarice e todos os outros, mesmo realizando inúmeros trabalhos diariamente, têm alguma autonomia no que se refere a sua disponibilidade de tempo, que permite que haja, para estas pessoas, um espaço para a estilização da vida¹⁵², o que se traduz em seus respectivos *habitus*. As relações que criam com a Praça, as opções de lazer, a maneira como expressam os seus gostos, demonstram a sua *distinção* em relação às outras pessoas entrevistadas nesta pesquisa, além de estarem mais vinculadas ao *gosto de liberdade* do que ao *gosto de necessidade* em suas práticas. Isto envolve uma relação com o bairro da Pituba, uma vez que a Praça Ana Lúcia Magalhães, em si, direciona mais ao gosto de liberdade do que ao gosto de necessidade para quem a frequenta, associada a outras possibilidades de lazer que o bairro oferece.

Outro aspecto comum entre estes indivíduos é o fato de terem um *capital escolar* similar, algo que envolve a faixa etária na qual se encontram. Pedro Cândido, Kevin, May,

¹⁵¹ O estudo das classes médias tem crescido significativamente nos últimos anos, sendo desenvolvidos a partir de diferentes correntes, além da que exponho neste trabalho. Patrícia Chame Dias (2016) faz um excelente trabalho ao apontar e reunir bibliografias vinculadas à temática. É importante ressaltar que a discussão sobre classe média passa, necessariamente, pela reflexão sobre as classes sociais e situa-las no contexto temporal e espacial em que se quer analisar. Para isso, deixo como sugestão: “Os sentidos do trabalho”, de Ricardo Antunes (2009), e “A classe trabalhadora”, de Marcelo Badaró Mattos (2019).

¹⁵² “À medida que aumenta a distância objetiva à necessidade, o estilo de vida torna-se cada vez mais o produto do que Weber designa como uma ‘estilização da vida’, expediente sistemático que orienta e organiza as mais diversas práticas, por exemplo, escolha do vinho de determinada safra e de um queijo, ou decoração de uma casa de campo” (BOURDIEU, 2017, p.56).

Tom, Kunz, Margaret, e Clarice, além de possuírem o diploma do ensino superior, possuem empregos associados à formação e têm, com exceção de Margaret, uma estabilidade financeira que confere alguma autonomia. Carol e Rosemary, embora não tenham se formado, estão prestes à receberem os seus diplomas e trabalham na área da sua formação, arquitetura e direito, respectivamente¹⁵³. Marília, que também está prestes a se formar e trabalha com “bicos”, tem uma origem social que a coloca na mesma posição de classe que estes outros membros, como expus a partir do seu *gosto*. O mesmo acontece com Eduarda, que embora a sua família aparentemente esteja perdendo o poder aquisitivo (a empresa da mãe com problemas, o pai desempregado), se mantém com o mesmo tempo livre, podendo sustentar a sua posição de classe, baseada numa origem social similar às pessoas deste grupo.

Para a definição da Classe Trabalhadora *Precariada*, utilizo com fundamento o conceito desenvolvido por Giovanni Alves (2013), onde o *precariado* é uma “*camada social* média do proletariado urbano precarizado”, sendo constituído

por exemplo, por um conjunto de *categoriais sociais* imersas na condição de proletariedade como, por exemplo, jovens empregados do novo (e precário) mundo do trabalho no Brasil, jovens empregados ou operários altamente escolarizados, principalmente no setor de serviços e comércio, precarizados nas suas condições de vida e trabalho, frustrados em suas expectativas profissionais; ou ainda os jovens-adultos recém-graduados desempregados ou inseridos em relações de emprego precário; ou mesmo estudantes de nível superior (estudantes universitários são trabalhadores assalariados *em formação* e muitos deles, estudam e trabalham em condições de precariedade salarial)¹⁵⁴ (ALVES, 2013, blog da *Boitempo*).

Encontrando similaridades entre os *habitus* expressados nos cotidianos de Nestor, Alice, Claudinho, Dora, Frieda, Célia, Luiz, Nigel, Inês e Bailey, noto que, mesmo em

¹⁵³ É importante ressaltar que os cursos escolhidos também possuem um valor, sobretudo em se tratando das universidades brasileiras. Mesmo nas universidades públicas, ou com financiamentos governamentais (bolsas de estudos, FIES), há cursos que demandam maior custo para a permanência (medicina, odontologia, direito, arquitetura) do que outros (pedagogia, licenciaturas, bacharelados interdisciplinares), sendo também uma possibilidade informativa acerca da posição na classe – jamais isolado de outros fatores.

¹⁵⁴ Giovanni Alves constrói o seu conceito em contraponto à perspectiva de Guy Stading e Ruy Braga. Para o primeiro, o precariado seria uma nova classe, considerada uma classe perigosa, separada da classe trabalhadora. Para Braga (2012, p. 18), “o precariado, isto é, o proletariado precarizado, é formado por aquilo que, excluídos tanto o lupemproletariado quanto a população pauperizada, Marx chamou de ‘superpopulação relativa’”. As discussões acerca deste conceito são bastante amplas e tem sido disputadas por perspectivas diversas dentro e fora do Brasil. Para aprofunda-la, ver “A política do Precariado”, de Ruy Braga (2012), “Precariado – A nova classe perigosa”, de Guy Stading (2013) e “O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo”, de Giovanni Alves (2000).

bairros fundamentalmente desiguais, existem aspectos comuns entre estes grupos, que se exprimem na relação com as praças dos seus respectivos bairros ou na preferência pelo que um ou outro lhes oferecem. Claudinho, Célia, Luiz e Alice gostam da Praça de Pernambués, Nestor e Alice não gostam da Praça da Pituba, mas todos eles expressam os seus gostos a partir de um reconhecimento do que estas praças representam para os bairros e como elas dialogam com o entorno. Todos/as têm um capital escolar significativo – graduados/as, na graduação ou na pós-graduação – e cultivam um *habitus* que se aproxima da “Classe Trabalhadora Média” à medida que busca distinguir-se dela, mas pelo conhecimento adquirido acerca das contradições vinculadas a ela. De acordo com Alves (2013), o precariado ou a “camada social de proletários jovens-adultos altamente escolarizados” comumente cultiva um “*ethos* ‘classe média’ baseado nos anseios de ascensão social por meio da carreira profissional e desejo de consumo”, o que torna este conceito apropriado na identificação destas pessoas¹⁵⁵.

Contudo, há uma desigualdade nos acessos que se expressa na relação com os bairros que interfere principalmente na relação com o tempo – algo considerado fundamental para esta conceituação. Se a Pituba e Pernambués são produzidos de modo fundamentalmente desigual, oferecendo amenidades para as/os moradoras/es do primeiro bairro em comparação ao segundo, sobretudo no que se refere à mobilidade, “segurança”, qualidade das vias, espaços de uso coletivo, entre outras coisas, morar em um ou em outro bairro confere a estas pessoas uma posição também distinta no que se refere à posição de classe, inclusive através do *status* que os rodeia. Sendo assim, levando em consideração o que Bourdieu (2015) salienta em relação à comparação das classes médias em cidades pequenas e médias (mencionado no Capítulo 3), estes dois grupos se estruturam a partir de prerrogativas diferentes, o que fica explícito no parâmetro utilizado para distinguir.

¹⁵⁵ Para Alves (2013), “a construção categorial do conceito de precariado como camada social da classe dos trabalhadores assalariados implica delimitá-lo, num primeiro momento, pela variável salarial: trata-se sim do ‘proletariado precarizado’, mas é preciso salientar: um proletariado jovem, altamente escolarizado, frustrado em suas expectativas de ascensão profissional e sonhos, anseios e expectativas de consumo. O que significa que, torna-se importante e fundamental incorporar, nesse caso, na delimitação da nova camada social do proletariado precarizado, as variáveis etárias e as variáveis educacionais propriamente ditas. Este recorte sociológico – juventude, precariedade salarial e nível educacional superior – torna-se crucial para apreendemos as contradições radicais da ordem sociometabólica do capital no século XXI. Enfim, existe algo de podre no reino do capitalismo do século XXI. Deste modo, a camada social do precariado possui, em si e para si, um misto de frustração de expectativas e insatisfação social e, por outro lado, carecimentos radicais que o torna susceptível de atitudes de rebeldia”.

Enquanto a Classe Trabalhadora *Precariada* da Pituba está em contato cotidiano com pessoas que ocupam posições de classe superiores a elas/es, acessando cultural e espacialmente estes grupos, a Classe Trabalhadora *Precariada* de Pernambués está em contato com posições de classe inferiores a elas/es. Isto gera elementos distintos no que se refere à expressão do seu *habitus*, e, por isso, os separei por bairro – neste caso, não simplesmente por serem bairros diferentes, mas por serem bairros fundamentalmente desiguais, como exposto no Capítulo 3. Há, na Classe Trabalhadora *Precariada*, uma origem social que denota a trajetória social ascendente, o capital escolar em ascensão, um capital cultural significativo, produto principalmente da educação institucionalizada, a má remuneração por seus trabalhos (inclusive se consideramos que as bolsas de estudos são arcaicas), e com um futuro profissional incerto, sobretudo diante da conjuntura política atual.

A Classe Trabalhadora Sub-Precariada seria, neste contexto, a posição de classe identificada pelas pessoas que possuem, no mínimo, o diploma do Ensino Médio, estão inseridas nas relações de emprego, mas demonstram a partir da sua trajetória uma estagnação. Não estariam, como a Classe Trabalhadora *Precariada*, já que estes demonstram uma trajetória ascendente, mas também não refletem as características do que seria a Classe Trabalhadora Pauperizada, majoritariamente desempregada, em situações decadentes, ocupando os postos mais subalternos de trabalho, em situações de vulnerabilidade fortemente impactadas com a pandemia – no Brasil, o número de brasileiros/as com fome cresceu significativamente nos últimos dois anos¹⁵⁶.

A posição de Classe Trabalhadora Sub-Precariada foi identificada quando comparei o *habitus* dos componentes da posição *Precariada* com os representados por Nete, Vivian, Dana e Akim e percebi que o seu *habitus* era ainda mais marcado pelo gosto de necessidade. Além disso, o capital escolar, a origem social, as ocupações atuais e as das pessoas com quem moram demonstram uma distinção significativa entre eles, sendo necessário separá-los em termos de posição na classe. Um elemento que fica evidente entre eles é a ausência

¹⁵⁶ Em 2020, foram registradas 19,1 milhões de brasileiras/os passando fome, e 116,8 milhões em segurança alimentar. Vale ressaltar que “Nos dados de 2020, em 11,1% dos domicílios chefiados por mulheres os habitantes estavam passando fome, contra 7,7% quando a pessoa de referência era homem. Das residências habitadas por pessoas pretas e pardas, a fome esteve em 10,7%. Entre pessoas de cor/raça branca, esse percentual foi de 7,5%. A fome se fez presente em 14,7% dos lares em que a pessoa de referência não tinha escolaridade ou possuía Ensino Fundamental incompleto. Com Ensino Fundamental completo ou Ensino Médio incompleto, caiu para 10,7%. E, finalmente, em lares chefiados por pessoas com Ensino Médio completo em diante, despencou para 4,7%.” (REDE PENSSAN, 2020). Disponível em: <http://olheparaafome.com.br/#manifestu>

de cuidado com o corpo (no que se refere à atividade física), outra característica analisada por Bourdieu (2015)¹⁵⁷. Enquanto as pessoas que compõem a CT Precariada costumam fazer diversas atividades físicas e expressam um rigor na apresentação de si, como Frieda, que faz *spa* em casa aos finais de semana, as pessoas da CT Sub-Precariada sequer a mencionam como partes do seu cotidiano. Ademais, o seu tempo de trabalho (empregatício ou não) se estende de modo a ocupar tantas horas das suas semanas que, ao que me parece, atividades físicas se tornam um “luxo”. Para Bourdieu,

Cultura tornada natureza, ou seja, incorporada, classe feita corpo, o gosto contribui para fazer o corpo de classe: princípio de classificação incorporado que comanda todas as formas de incorporação, ele escolhe e modifica tudo o que o corpo ingere, digere e assimila, do ponto de vista tanto fisiológico, quanto psicológico. Segue-se que o corpo é a objetivação mais irrecusável do gosto de classe, manifestado sob várias maneiras. Em primeiro lugar, no que tem de mais natural, na aparência, ou seja, nas dimensões (volume, tamanho, peso, etc.) de sua conformação visível em que se exprime de inúmeros modos uma verdadeira relação com o corpo, ou seja, a maneira de trata-lo, cuidar dele, alimenta-lo, sustenta-lo, que é reveladora das disposições mais profundas do *habitus*: com efeito, a distribuição entre as classes das propriedades corporais é determinada, por um lado, através das preferências em matéria de consumo alimentar que, por sua vez, podem perpetuar-se para além de suas condições sociais de produção – como é o caso, em outras áreas, de um sotaque, da maneira de andar, etc. – e, por outro, é claro, através dos usos do corpo no trabalho e no lazer que são solidários com tais condições (BOURDIEU, 2017, p. 179).

Os cuidados com o que o corpo “ingere, digere e assimila” fisiológica e psicologicamente é algo que aparece na prática da Ioga, cada vez mais comum para as “classes médias” conscientes do potencial revitalizador desta prática e preocupadas com um equilíbrio entre o corpo e a mente. Entre as pessoas entrevistadas, esta prática é realizada por Pedro Cândido, Marília e Alice (moradoras/es da Pituba), e por Célia, Dora e Frieda (moradoras de Pernambués). Embora este não tenha sido um dos aspectos questionados diretamente na pesquisa, inserir a prática de atividades relacionadas ao corpo na descrição

¹⁵⁷ “Os sinais constitutivos do corpo percebido, produtos de uma fabricação propriamente cultural, cujo efeito consiste em distinguir os grupos no que diz respeito ao grau de cultura, ou seja, de distância à natureza, parecem estar baseados na natureza. O que se chama apresentação, ou seja, a maneira legítima de posicionar o corpo e apresenta-lo, é espontaneamente percebida como um índice de conduta moral e constitui o fato de deixar ao corpo a aparência ‘natural’ como índice de *displacência*, de abandono culpável à *facilidade*”.

das suas rotinas/cotidianos dá a estas práticas uma relevância significativa para compreendermos os cruzamentos entre posições de classe, representando um reconhecimento do autocuidado como parte das suas vidas – e dizendo, conseqüentemente, sobre a sua estilização no que se refere à escolha da atividade.

Com exceção de Nete, todas as outras possuem um emprego, e, no caso delas, a situação financeira das pessoas com quem vivem possibilita a manutenção da sua sobrevivência, não as levando a uma situação de extrema pobreza imediatamente pelo seu desemprego. Akim, que está num curso de graduação atualmente e trabalha como operador de telemarketing, tem condições de vida que o colocam nesta mesma posição: mora com outras quatro pessoas em uma casa alugada, onde a situação financeira das/os demais não possibilita que haja uma ascendência social diretamente atrelada à conquista de um diploma.

Devido ao acesso fragmentado a algumas informações, não conseguir inserir algumas pessoas entrevistadas nestas posições de classe. São elas: Rita, porque a qualidade da entrevista levou à interrupção (bastante relevante) da sua filha ao longo da conversa, dificultando a realização de algumas questões; Alírio, que não sendo morador do bairro atualmente, se ateu a me contar sobre o seu passado, não trazendo algumas informações sobre a sua rotina, o seu tempo livre, entre outros aspectos; Bondade, que embora tenha disponibilizado diversas informações sobre a sua vida, ao estar numa faixa etária bastante diferente das pessoas que compõem a Classe Trabalhadora Precariada – me parece que seria o campo a ser inserido – tive dificuldades para comparar. Ao final deste Capítulo, inseri dois quadros (Quadro 07 e Quadro 08) onde concentro as principais informações que me levaram a situar as posições de classe.

Nestes Quadros há informações que já foram mencionadas nos anteriores, como a Situação Sociológica, a Formação e Ocupação, o Tempo de Moradia no bairro e a forma como se sente nele para cada morador/a. Além disso, trago aspectos como a divisão das despesas da casa, onde indico quem é a/o principal responsável seguida da sua ocupação; as características gerais da moradia, que envolve o número de moradoras/es, a propriedade ou não do imóvel, e o número de quartos (informação que foi mais acessível do que a quantidade total de cômodos na maioria dos casos); a propriedade ou acesso a automóveis (visto que algumas vezes usam o carro de algum familiar, facilitando também a locomoção pela cidade); as pessoas responsáveis pelas tarefas domésticas da casa em que mora e o tempo de trabalho (da pessoa entrevistada), podendo haver indicação do número de dias que contam

com empregadas domésticas; o tipo de atividade que costuma fazer no tempo livre para o lazer, dividido em PP (pré-Pandemia) e P (durante a Pandemia), quando essa distinção foi possível; e como se sente na Praça, informação que pode ser complementada com a coluna “Relação com a Praça”, presente nos Quadros 04 e 05. A intenção de apresentá-los – mesmo sabendo da impossibilidade de analisá-los em profundidade, dado o tempo desta pesquisa – envolve a tentativa de demonstrar a pluralidade de sujeitos que compõem esta pesquisa, e sobretudo estes bairros.

As posições de classe aqui mencionadas se referem a um ponto na trajetória dos indivíduos. Muito longe de qualquer enquadramento definitivo, busquei caracterizar as possibilidades de posição na estrutura das classes sociais, tendo em vista a constante fragmentação da classe trabalhadora, com o intuito de “tentar apreender as regras do jogo de divulgação e da distinção” (BOURDIEU, 2015, p. 25) pelas quais as classes sociais se reproduzem. Reitero que grande parte das informações contidas nas histórias do início do capítulo não foram profundamente discutidas, o que aconteceu ora pelo tempo, ora por sua autoexplicação, ora por preterimentos, mas também porque algumas delas serão retomadas no capítulo a seguir. Nesta seção, me interessou construir um olhar para as posições de classe – o que complementa os sentidos da heterogeneidade de cada bairro iniciada no Capítulo 3 – ao passo que amplio a perspectiva do *habitus* para as relações sociais de sexo e de raça. Haveria um *habitus* de raça? Haveria um *habitus* de sexo? Todo *habitus* seria, a um só tempo, de classe, de raça e de sexo?

Quadro 07: Analisando as Condições e Posições de Classe – Pituba

Nº	Nome	Situação sociológica	Formação/Ocupação	Tempo de Moradia	Despesas Casa	Características da Moradia	Possui (ou acessa) automóvel	Tarefas Domésticas	Lazer (AP= Antes da Pandemia; P = Pandemia)	Como se sente no bairro	Como se sente na Praça ALM
1	Marília	Mulher Branca Bissexual	Graduanda em Ciências Sociais/ Faz “bicos”	30 anos (desde que nasceu)	Mãe: Bancária, Avó: aposentadora Petrobrás	- Casa de 4 quartos com quintal - Própria (avó); - Moram 4 pessoas	Não	Divide com a avó – 4 a 5 horas/dia; Diarista (1x na semana)	AP: Barzinho, saídas com amigas, leitura; P: Dançar em casa, ler.	Insegura, desconfortável	Incomodada com o tipo de pessoas que frequentam; desconfortável
2	Nestor	Homem Branco Heterossexual	Doutorando em Geografia/ Pesquisador	Desde criança	Pai (não mora na casa): técnico;	- Apto de 3 quartos; - Próprio; - Moram 4 pessoas;	Não	Todos participam – 1 a 2 horas/dia	P: Ficar em casa, sair para correr ou andar de <i>bike</i> AP: bar ou baba com amigos	Seguro, pertencente. Gosta do bairro. “Uma relação muito sentimental”	Incomodado com a quantidade de pessoas;
3	Tom	Homem Branco Heterossexual	Graduado em Direito/ Advogado	9 anos	Ele	- Apto de 2 quartos; - Propriedade familiar; - Mora 1 pessoa;	Sim	Ele e, eventualmente, uma diarista	AP: bar com amigos, praia.	Ambientado. Conhece os lugares, se sente seguro.	Agradável, num clima bom.
4	Pedro Cândido	Homem Negro Heterossexual	Especialista em Nutrição/ Nutricionista	20 anos	Ele	- Apto de 3 quartos; - Próprio; - Mora 1 pessoa;	Sim	Ele, 3 horas por semana + manutenção diária	P: Gosta de ficar em casa, assistir filmes e séries, e fazer exercícios; AP: Às vezes, vai ao bar	Gosta demais. Não pretende mudar para outro bairro.	Se sente bem, o lugar “inspira segurança”.
5	Rosemary	Mulher Branca Heterossexual	Graduação em Direito/ Estagiária na área	5 anos	Avó (Professora aposentada)	- Apto de 4 quartos; - Próprio (avó); - Moram 2 pessoas;	Sim	Ela, uma empregada doméstica, a cuidadora e o motorista;	Casa de praia da família, pequenas reuniões em casa, botecos da orla e da Pituba	Gosta, mas depende do horário. A noite, sente muito medo de sair sozinha.	Se sente bem, o lugar transmite uma sensação boa.

6	Dana	Mulher Negra Heterossexual	Ensino Médio Completo/ Babá	Trabalha há 10 anos	-	Quarto de empregada na área de serviço, com banheiro. Muitas vezes dorme no quarto com as crianças.	Não	Realiza todos os trabalhos que envolve as crianças, de segunda a sábado (às vezes, domingos, feriados e datas comemorativas) – tempo integral.	--	--	Se sente segura, tem muitas câmeras na praça, “então os pais ficam tranquilos”.
7	Kevin	Homem Branco Heterossexual	Doutor em Sociologia/ Professor de Sociologia (Federal)	20 anos	Ele (Esposa psicóloga, poucos atendimentos)	- Apto de 2 quartos e dependência; - Alugado; - Moram 3 pessoas;	Sim	Divide com a esposa + Diarista (antes da pandemia) 2-4 horas	AP: Ficar em casa, ir ao shopping (durante a semana), encontrar a família ou amigos P: Ficar em casa, encontrar os familiares	Gosta do bairro pelas facilidades, mas acha as pessoas muito distantes.	Se sente bem pela natureza, mas desconfiado em relação às pessoas e cachorros grandes. Como não vai em grupo, sente que não vive a praça em profundidade.
8	Margaret	Mulher Branca Heterossexual	Graduada em Fisioterapia/ Fisioterapeuta	25 anos	O marido (ela faz poucos atendimentos domiciliares)	- Apto de 2 quartos; - Alugado; - Moram 3 pessoas;	Sim	O marido faz algumas coisas – Ela 3h por dia + 2 horas quarta e quinta (faxina)	AP: Vai a Praças, à orla, praia, tomar sorvete	Gosta muito do bairro pela proximidade com a família e por ser “perto de tudo”	Gosta muito. Se sente à vontade, segura e tranquila.
9	Kunz	Homem Branco Gay	Graduado em Psicologia/ Psicólogo	10 anos	Ele e a irmã, farmacêutica.	- Apto de 3 quartos; - Alugado; - Moram 2 pessoas;	Não	Divide com a irmã (“na base do grito”), compra as refeições prontas.	AP: Show de <i>Drags</i> , porto da barra, bares alternativos com amigos.	Não gosta. Se sentia entediado, foi assaltado algumas vezes.	Indiferente. Não gostava dos transeuntes, “família tradicional brasileira”, muito hétero, muito sertanejo.
10	Alice	Mulher Negra Heterossexual	Graduanda em Fisioterapia / Bolsista IC	6 anos	A prima, engenheira, (contas da casa), ela	- Apto de 2 quartos e dependência; - Alugado;	Não	Faz quase tudo – 3 horas por dia + 5hrs de faxina aos sábados	AP: Sai para beber, ir a festas, e cozinhar na casa dos amigos	“Desgosta mais do que gosta”. Se sente só, as	Se sente insegura, por se sentir “um corpo menos importante”.

			+ Terapias integrativas (informal)		(despesas individuais)	- Moram 2 pessoas;			P: Assiste série, encontra amigas, joga com o namorado	coisas são caras.	
11	Carol	Mulher Branca Heterossexual	Graduanda em Arquitetura/ Assistente na área	3 anos	A avó (com a pensão do avô) e a mãe, contadora e empresária.	- Apto com 3 quartos, 3 banheiros e dependência (11 cômodos); - Próprio; - Moram 2 pessoas, (+ a mãe na pandemia)	Não	Empregada Doméstica	AP: Bar, casa de amigos, shows, eventos. P: ler, assistir séries, ouvir <i>podcasts</i> .	Não gosta; As pessoas tem valores diferentes do dela, apesar de ser de classe média também. Não se sente confortável e não vive o bairro, diferente da avó.	Se sente confortável para fazer atividade física, mas não relaxa, porque é muito movimentada. Acha os bancos desconfortáveis e com pouco gramado.
12	Eduarda	Mulher Branca Lésbica	Graduanda em Análise de Qualidade / Analista de Qualidade	26 anos (desde que nasceu)	A mãe (aposentada), o pai (engenheiro desempregado e motorista de app)	- Apto de 3 quartos; - Próprio; - Moram 4 pessoas	Não	A mãe	Jogar videogame diariamente, assistir filme, ir para a casa da namorada no final de semana, encontrar amigos.	Se sente bem e tranquila se não estiver muito cheio. Mas estranha a diferença social marcante.	Não se sente segura, mas gosta de morar no bairro.
13	Clarice	Mulher Branca Heterossexual	Graduação em Geologia / Geóloga	5 anos	Divide com o marido (administrador)	- Apto de 1 quarto; - Próprio (marido); - Moram 2 pessoas;	-	Ela e o marido (um pouco mais do que ela, pelo home office). 1 hora e meia/dia	Caminhar, ir à praia e ver amigos.	Gosta do bairro, mas não se sente segura em todos os lugares dele. Gosta dos bares e padarias do bairro.	Se sente bem, gosta de estar ao ar livre, sente falta de mais atividades culturais.
14	May	Mulher Branca Heterossexual	Graduada em Direito / Advogada	28 anos	A mãe (aposentada)	- Apto de 3 quartos; - Próprio; - Moram 3 pessoas;	Sim	Diarista e a mãe.	Vai em um barzinho perto de casa, encontra os amigos.	Gosta muito do bairro, acha a localização privilegiada, não se sente insegura com	Não gosta de praças.

										nada relacionado a assalto.	
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	-----------------------------------	--

Quadro 08: Analisando as Condições e Posições de Classe – Pernambuco

Nº	Nome	Situação Sociológica	Formação/Ocupação	Tempo de Moradia	Despesas Casa (Principal Responsável)	Características da Moradia	Possui (ou acessa) automóvel	Tarefas Domésticas	Lazer (AP= Antes da Pandemia; P = Pandemia)	Como se sente no bairro	Como se sente na Praça Arthur Lago
1	Claudinho	Homem Branco Heterossexual	Graduação em Geografia/ Bolsista Apoio Técnico	14 anos	Pai trabalha com segurança patrimonial (principal fonte de renda)	- Casa tipo “quarto e sala” - Alugado - Outras casas embaixo - Moram 2 pessoas	Não	Divide com o pai (2 a 3 horas por dia)	AP: Saia – bares, role no centro P: Assistir série, estudar e descansar	Gosta de morar no bairro, mas se incomoda com os problemas estruturais.	Tranquilo, à vontade, em casa.
2	Akim	Homem Negro Homossexual	Graduando Design Interiores / <i>call center</i>	22 anos (desde que nasceu)	Dividido entre ele, o irmão (operador de telemarketing) e a mãe, dos serviços gerais – os dois outros têm 11 anos	- Casa de 2 quartos - Alugada - Moram 5 pessoas	Não	A mãe é principal, mas tem tabela de divisão (os filhos fazem sua parte) – 1 a 2 horas por dia	(trabalha aos sábados, o domingo é lazer – com o namorado)	Gosta de morar no bairro e se sente seguro.	Pela memória da infância, sente afeição. Se sente seguro.
3	Nigel	Homem Negro Homossexual	Graduação em História / Bolsista de Pesquisa Documental	14 anos	O companheiro (trabalha na secretaria de turismo, mestrando em História) e é o principal	- Apto de um quarto e sala; - Alugado; - Moram 2 pessoas;	Não	Ele é quem faz, leva 1:30 (o básico)	AP: Encontrar amigas, ler, ir ao teatro e cinema	Adora o bairro, encontra tudo o que precisa.	Se sente tranquilo, seguro.
4	Dora	Mulher Negra Bissexual	Graduanda em Produção Cultural / Técnica de Iluminação	26 anos (desde que nasceu)	Tia aposentada (principal) + participa pouco das despesas	- Apto da avó (recebeu pela Petrobrás) - Dois quartos - Moram 2 pessoas;	Não	Dividido com a tia – normalmente pela manhã	AP: “Meu lazer se confundia muito com o trabalho” – trabalhava em shows. Ir pro Pelourinho e a	Gosta muito de morar no bairro, “é um bairro muito bom”.	Se sente segura durante o dia.

									praia, pras batalhas de rap		
5	Frieda	Mulher Negra Heterossexual	Graduação em Jornalismo / Técnica de Mapeamento (IBGE)	34 anos (desde que nasceu)	Dividido entre ela, o pai e a mãe (aposentados)	- Casa de 2 quartos, com 7 cômodos - Própria - Moram 3 pessoas	Não	A mãe cozinha, ela arruma, o pai ajuda na limpeza (pratos e varanda) 1hr – 1:30	P: Ver série, ler livro, ir à praia, cuidar do corpo,	Gosta do bairro, consegue se deslocar na cidade com facilidade, mas não se sente segura.	Não gosta da praça, não existe nada que a atraia.
6	Célia	Mulher Negra Pansexual	Mestranda em Geografia / Bolsista	27 anos	Contas divididas – pai salva-vidas, mãe dá reforço escolar (professora não formada)	- Casa de 2 quartos - Própria - Moram 3 pessoas;	Não	Dividido com a mãe – o pai limpa o coco dos gatos. Usa 3-4 hrs por dia	AP: Praia, festa, bar – centro da cidade	Gosta do bairro.	Confortável; em casa. Acha um pouco escuro.
7	Nete	Mulher Negra Heterossexual	Ensino Médio Completo / Caixa de Supermercado	30 anos (em média)	O marido é o principal	- Casa de 2 quartos Próximo ao colégio - Própria - Moram 4 pessoas;	--	Ela arruma a casa e cuida dos filhos (uma é bebê), o marido cozinha	AP: Parque da Cidade, Praia, terreiro, casa do irmão (“saia direto”) P: Fica em casa	--	--
8	Luiz	Homem Branco Heterossexual	Cursando B.I. Humanidades / Técnico de Mapeamento IBGE	27 anos (desde que nasceu)	Contas divididas (tia aposentada, prima advogada)	- Apto de 3 quartos - Propriedade da família - Moram 3 pessoas;	Sim	Divide com a tia e a prima (2 a 3 horas por semana)	AP: Joga bola Beber com amigos	Não se sente morando no bairro porque mora em um condomínio fechado e não vive muito o bairro.	Não se sente inseguro, pensando “aqui é barril”.
9	Alfrio	Homem Negro Heterossexual	Graduação em Filosofia / Professor de História (Município)	Morou por mais de 30 anos	----	(não mora mais em Pernambués)	-----	-----	-----	Gosta muito e tem orgulho de Pernambués.	Não se sentia pertencente à praça, quando morava no bairro.

10	Inês	Mulher Branca Bissexual	Graduanda em Enfermagem / -	13 anos	Avó materna, pensão do avô (principal)	- Apto de 3 quartos; - Propriedade da avó; - Moram 2 pessoas;	Não	Divide com a avó - “muitas horas”	AP: Praia, saía P: Fica em casa	Gosta bastante porque tem tudo muito fácil e perto.	Não tem nada atrativo, não vai à praça, evita passar pela praça porque tem muitos homens.
11	Bondade	Homem Negro Homossexual	Mestre em História / Professor de História (Estado)	Mais de 30 anos	Despesas divididas com o irmão (Professor de Ed. Física)	- Apto de 2 quartos - Próprio - Moram 2 pessoas;	Sim	2-3 horas por dia	AP: Gosta de sair – ir a ensaios (shows), ir à praia, bar com amigos, estar com a família P: Leitura e família	Se sente parte do bairro e o bairro como parte dele. Gosta muito e se sente pertencente.	Tem boas memórias sobre a praça, lembranças de bons momentos da sua vida. Gosta dela.
12	Bailey	Homem Negro Homossexual	Graduando em Química / Auxiliar de Classe (Municipal)	27 anos (desde que nasceu)	Principal + o companheiro é transgênero e faz curso técnico em logística	- Casa de 1 quarto; - Alugada; - Moram 2 pessoas;	Sim	6-8 horas quando faz faxina (divide com o marido)	AP: Encontrar amigos nos bares P: Encontrar amigos em casa	Gosta de morar no bairro, mas as vezes não se sente seguro.	Se sente tranquilo, não acha perigoso nem se sente com medo.
13	Vivian	Mulher Negra Heterossexual	Técnica em Saúde Bucal / Auxiliar de Saúde Bucal	43 anos (desde que nasceu)	Divide com o pai (aposentado)	- Casa de 2/4; - Própria (do pai); - Moram 3 pessoas;	Não	Faz aos fins de semana – 4 a 6hrs [durante a semana mantém – 1 - 1:30]	AP: Teatro, cinema ou praia com a filha, conversar com vizinhas da rua – “meu lazer e o dela”	Gosta muito, apesar da violência, acha um bairro bem situado e de fácil acesso.	Acha legal, mas não gosta do tipo de música, prefere não ir.
14	Rita	Mulher Negra Heterossexual	Ensino Fundamental Incompleto / Empregada doméstica	65 anos	Marido é aposentado (principal)	- Casa própria; - Não informa os cômodos; - Moram 5 pessoas;	Não	O dia quase inteiro – divide quando a filha está em casa	AP: Ir à praia e ficar em casa P: Ficar em casa	--	Não vai à praça, por ser longe, não se sente pertencente, não gosta do tipo de lazer que tem na praça, se incomoda com a quantidade de comerciantes.

6. A ASSIM CHAMADA “IMBRICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS”

6.1 PRELÚDIO

I.

Na verdade, eu não evito, mas eu tenho alguns comportamentos, digamos, de mais atenção. Então, por exemplo, se eu tô andando em algum local escuro, tem alguns procedimentos que eu tento tomar pra ter mais cuidado no dia a dia. Tipo, se eu tô andando num local escuro, eu não ando perto do muro. Se eu tô andando em algum lugar, eu não coloco mochila nas costas. Eu tinha o costume de sair escutando música com o fone de ouvido, hoje eu não saio mais nem com um fone só. Eu não saio mais, porque eu acho que eu tenho que tá... que a música, às vezes, dispersa você das situações, e eu acho que tenho que tá atenta o tempo todo, então eu já não saio mais com fone de ouvido nem pra pegar ônibus. Eu tô atenta a tudo o tempo todo. Então são alguns comportamentos que a gente acaba tendo pra tentar se sentir um pouco mais segura. Por exemplo, eu tenho dificuldade em pegar *Uber* sozinha, eu só pego mesmo quando não tem jeito. Não gosto. Não me sinto à vontade, não me sinto segura. Dentre outras coisas assim, que a gente vai fazendo pra tentar mesmo se manter segura no dia a dia. (...) Mas, enfim, é aquela coisa que a gente tenta enfrentar também, porque as pessoas veem a mulher, o corpo da mulher como se fosse algo público, então eles acham que eles devem mexer, eles devem colocar a mão. É essa coisa cultural, e essa masculinidade tóxica. Então, assim, acho que não tem uma mulher que vai dizer que nunca passou por nenhuma situação de assédio. (Frieda, moradora de Pernambués. Entrevista realizada em 18/12/2020 pela plataforma Google Meet)

II.

Rimbaud escreveu. Caminho: tira de terra sobre a qual se anda a pé. A estrada diferencia-se do caminho não só porque a percorremos de carro, mas porque é uma simples linha ligando um ponto a outro. A estrada em si não faz nenhum sentido; só têm sentido os dois pontos ligados por ela. O caminho é uma homenagem ao espaço. Cada trecho do caminho tem um sentido próprio e nos convida a parar. A estrada é uma triunfal desvalorização do espaço, espaço que hoje em dia não é mais do que um entrave aos movimentos do homem, uma perda de tempo. Antes mesmo de desaparecerem da paisagem, os caminhos desapareceram da alma humana: o homem não tem mais vontade de caminhar e de ter prazer nisso. Sua vida também, ele não a vê mais como um caminho, mas como uma estrada: como uma linha que leva de um ponto a outro, do posto de capitão ao posto de general, do estado de esposa ao estado de viúva. O tempo de viver está reduzido a um simples obstáculo que é preciso ultrapassar numa velocidade cada dia maior (Milan Kundera, em *A imortalidade*, p. 121).

III.

Coisa de Pertença

Quando a mulher boquiaberta
engoliu a bala que lhe arrebentou
o último fio de seu desamparo
o homem, o seu,
aliás, título inverso de propriedade,
pois era ele quem a considerava
como coisa de pertença,
pegou a segunda arma
decependo-lhe o corpo,
enquanto calmamente dizia:
“quem come a carne, corta os ossos”

(Conceição Evaristo, em *Poemas da Recordação*, 2017a, p. 120).

Quando me mudei para Salvador, morei próximo a uma avenida bastante arborizada, com vias para ciclismo e espaço agradável para corridas. Naquele momento, me encantavam as atividades físicas ao ar livre, mas elas só eram possíveis até o anoitecer. A chegada da noite me angustiava caso estivesse caminhando sozinha pelas ruas em espaços pouco movimentados por pedestres, assim como Alice, que usa a Praça Ana Lúcia Magalhães pelo medo de ir correndo até a Orla da Pituba. No meu caso, não existia uma opção parecida, já que a praça do bairro em que morava era semelhante à Praça Arthur Lago, em Pernambués, inviabilizando a prática de atividades físicas, não apenas pela falta de espaço, mas por não ser uma atividade comum ali, tornando-se desconfortável.

Embora as mulheres da minha família me alertassem em relação a andar em ruas desertas sozinha, sobretudo à noite, três casos foram mais impactantes do que os seus avisos: o primeiro, quando estava na oitava série e ia caminhando para a escola próxima à minha casa e, no meio do caminho, vi um homem atrás da árvore se masturbando; o segundo, quando aos dezenove ou vinte anos, estava correndo na rua pela manhã e vi outro homem se masturbando em um terreno baldio; o terceiro, quando vi outro homem realizando o mesmo ato na esquina da minha casa quando eu voltava do mercado. Em todos os casos eles estavam me olhando quando os notei; no primeiro e no segundo, eles me chamaram; em todos os casos eu saí correndo. Ah, e cada um ocorreu em um turno diferente (tarde, manhã e noite, respectivamente).

Desde cedo aprendi, então, que conseguir correr era um mecanismo de defesa para as mulheres. Lembro que, muito nova, eu aprendia estratégias para pedir socorro em casos de violência sexual/doméstica – “grite ‘fogo’ ao invés de ‘socorro’, porque senão ninguém irá lhe ajudar”, diziam – mas também que deveríamos nos comportar de maneira adequada para não chamar atenção, que não deveríamos responder a nenhum insulto, e nunca, jamais, reagir fisicamente quando em festas ou espaços abertos, algum homem tocasse o nosso corpo, porque poderia ser pior. Lembro que sair com um guarda-chuva ou uma chave na mão eram maneiras de me sentir menos insegura (um exagero, talvez “minimamente capaz de me defender até conseguir fugir” seja a expressão que melhor se adequa) quando precisava percorrer longas distâncias a pé. Me ensinaram que usar “rabo de cavalo” poderia tornar mais fácil ser puxada pelo cabelo e isso poderia ser evitado em algumas situações. Estes ensinamentos são acumulados geração pós geração e passado de uma para as outras (imagino que, entre os homens, passem de uns para os outros os mecanismos de violência, embora isso seja menos publicizado do que as nossas reações).

Quando ouvi o relato de Frieda, prestei muita atenção ao que ela estava falando e, naquele momento, o tipo de atenção que eu vinha dispendendo ao longo de toda a entrevista ganha outra expressão: não estava apenas entrevistando uma moradora de Pernambués, eu queria também aprender outras formas de me proteger. Houve um sobressalto emocional no momento da sua descrição que se apresentavam para mim como novos mecanismos de defesa. Nunca havia pensado em andar apenas com um lado do fone de ouvido nem elaborado a distância dos muros. Estas informações somaram-se às que eu já tinha e, de maneira surpreendentemente naturalizada (no que se refere à assimilação desse tipo específico de conhecimento), segui a entrevista.

Em geral, a maneira como as mulheres tratam a sua relação com o medo é tão cotidiana que se torna comum. A atenção, a pressa, a limitação dos horários, são coisas que, de tão corriqueiras, acabam sendo introjetadas. Muitas de nós sequer questionam os motivos, é como se fosse um dado natural da nossa existência. Esta mesma sensação de “inevitabilidade” é comum às pessoas negras no que se refere ao racismo. Dizer que “certamente aconteceria se frequentasse determinado espaço”, ou que o racismo “já é certo” em relação a nossa experiência em determinados espaços – nos levando diversas vezes à antecipação das nossas práticas, como aponta Musa Michelle Mattiuzi (2019) – diz sobre o reconhecimento coletivo da nossa situação nesta sociedade. O que não se reconhece

coletivamente é que estas relações são socialmente produzidas. Menos ainda que a raça e o sexo são construções sociais e não fatos naturais da nossa existência

6.2 MITOS DA NATUREZA E COISAS “DE PERTENÇA”

Até aqui, tentei demonstrar como os diferentes modos de existir no/com o espaço se vinculam a aspectos que estruturam a sociedade, me referindo à imbricação, à *apropriação*, à *coextensividade* das relações sociais, às divisões do trabalho e a outros conceitos a eles relacionados. Nesta seção, gostaria de discorrer sobre as justificativas vinculadas à *apropriação* de um grupo pelo outro, ou melhor, às justificativas criadas para tornar viável a permanência do “uso de um grupo por outro, sua transformação em instrumento, manipulado e utilizado com o objetivo de aumentar os bens (e, portanto, igualmente a liberdade, o prestígio) do grupo dominante”, ou com o “objetivo de tornar sua sobrevivência possível em condições melhores, o que ele não alcançaria sozinho” (GUILLAUMIN, 2014, p. 34). E, uma das maneiras de legitimar esta relação, é através da construção dos Mitos da Natureza.

Há algum tempo se discute o caráter não biológico da raça, através da refutação do racismo científico, e do sexo, sobretudo entre as feministas materialistas francófonas, mas ainda repercutem as representações de ambos a partir de um olhar essencialista. E quem dera fosse apenas no senso comum. Acreditam que a mulher é mulher por ser uma fêmea – a propósito, o conceito de gênero, no qual se afirma ser produzido apartado do “sexo biológico” contribui para a essencialização dos sexos, desconsiderando a sua construção histórica¹⁵⁸ –; e que o negro é negro porque possui um fenótipo e uma origem racial “específica” – sendo recorrente o uso do conceito de etnia para escamotear a raça, sem alterar a hierarquia racial, como aponta Kabengele Munanga (2004). No entanto, as características tomadas como base para a “diferença” partem de uma comparação com o que seria o “original”, o “normal”, o “humano”, ou seja, o homem e o branco. Colette Guillaumin afirma que, os Negros são definidos como negros “em relação aos Brancos, mas os Brancos são

¹⁵⁸ “Se por um lado o conceito de gênero colaborou para a ruptura com o naturalismo ao enfatizar a construção social das mulheres e dos homens, por outro, contribuiu para a biologização do conceito de sexo, o que leva ao risco de deixar de fora a análise social e histórica dos corpos sexuados. Ou seja, essa dicotomia sexo/gênero pode levar à naturalização do sexo, não o concebendo, também, como construção social e histórica” (CISNE, 2014b, p. 139).

brancos, sem mais; aliás, nem se tem certeza de que os Brancos sejam de alguma cor. Assim como não é uma certeza que os homens sejam seres sexuados; eles *têm* um sexo, o que é diferente”, ao contrário de nós, mulheres, que “*somos* o sexo, inteiramente” (GUILLAUMIN, 2014, p. 81). Ou seja, é na característica do grupo apropriador que mora a referência central da comparação.

A reprodução desta essencialização – muitas vezes ocultadas em discussões pós-modernas e aparentemente excluídas de tais discursos, num quiproquó recorrente entre o questionamentos e superações – tem como instrumento os Mitos da Natureza, que tratarei aqui baseando-me na definição de *mito* de Neuza dos Santos Souza (1983); e na Ideia de Natureza, construída por Colette Guillaumin (2014). Para Souza (1983), o mito é “uma fala, um discurso – verbal ou visual – uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”. Para a autora, o mito é um “instrumento formal da ideologia”, sendo um “efeito social” que pode ser entendido como “resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas” (SOUZA, 1983, p. 25).

Na construção do significado do “Mito Negro”, Neuza dos Santos Souza afirma que há, nele, uma singularidade que é organizada tridimensionalmente:

1º) pelos elementos que entram em jogo na composição desse mito; 2º) pelo poder que tem esse mito de estruturar um espaço, feito de expectativas e exigências, ocupado e vivido pelo negro enquanto objeto da história; 3º) por um certo desafio colocado a esse contingente específico de sujeitos – os negros (SOUZA, 1983, p. 26).

Colette Guillaumin (2014), ao discutir o significado da *apropriação* das mulheres – em diálogo com a *apropriação* dos negros¹⁵⁹ ao serem escravizados – afirma que a ideia de natureza:

é o registro, no fundo bastante trivial, de uma relação social de fato. Em certo sentido, é uma constatação; afinal de contas, o discurso da natureza

¹⁵⁹ “Negros”, neste caso, está grafado exclusivamente no masculino porque mantenho a opção da autora, contudo, trata-los como um bloco “não sexuado” denota uma contradição.

nunca quer dizer, pura e simplesmente, que os X (as mulheres, por exemplo) são dominados e utilizados. Ela é, *porém*, uma constatação de um tipo particular, uma constatação prescritiva em todos os casos, quer se trate de Aristóteles falando da natureza dos escravos (sic) ou do Colóquio de Royaumont, atual, reexpondo a especificidade do cérebro das mulheres... Nos dois casos, a constatação do lugar particular que ocupam aqueles que são chamados de escravos (sic) ou aquelas que são chamadas de mulheres é associada à obrigação impositiva de conservar esse lugar, posto que eles são “feitos assim”. As duas formas proclamam que, a) posto que as relações sociais são o que são, b) elas *não podem* ser de outra maneira e c) *devem* permanecer idênticas. O discurso moderno da Natureza introduz nisso tudo uma novidade: a programação interna dos apropriados, a qual implica que eles próprios trabalham para sua apropriação e que todas as suas ações tendem finalmente ao aperfeiçoamento desta (GUILLAUMIN, 2014, p.98)¹⁶⁰.

A ideia da natureza, assim como os mitos, não são a origem da *apropriação* material das “mulheres” e dos “negros”, mas as justificativas para a sua continuidade na reprodução das relações sociais, reorganizando-as a cada contexto e levando à criação de papéis ou “lugares” característicos para cada grupo. As exigências e expectativas mencionadas por Neuza Souza se reproduzem a partir da criação de figuras representativas que buscam “afirmar a linearidade da ‘natureza negra’” (SOUZA, 1983, p. 27-28), mas também da ‘natureza feminina’: para os primeiros, o reforço é de uma imagem de irracionais, feios, ruins, sensíveis, superpotentes e exóticos (SOUZA, 1983, p.27); para as segundas, são maternais, delicadas, bonitas, intuitivas, não razoáveis, não têm músculos, têm o temperamento organizador, são fúteis, pesam menos, possuem hormônios que causam instabilidades, correm mais devagar, são o “sexo frágil”, etc. (GUILLAUMIN, 2014, p. 79).

Estas representações, contudo, são criadas a partir do homem negro e da mulher branca, criando um vácuo na representação para as mulheres negras, algo há muito tempo questionado por mulheres e feministas negras, como Sojourner Truth em 1851, que em seu clássico discurso pergunta: “E eu não sou uma mulher?”¹⁶¹. Esse vácuo, que durante anos

¹⁶⁰ A mesma autora, alguns anos depois escreve que a raça e o sexo são “uma essência que se dá o luxo de ter uma inscrição física. Com efeito, a cor da pele ou o sexo são caracteres físicos. Ou pelo menos designados e socialmente considerados como tais. Porém caracteres físicos todos nós os temos aos montes: difícil é escolher (textura do pêlo, altura, cor dos olhos, corpulência, cor do pêlo, peso etc. etc.). Ora, são alguns (e não todos) desses caracteres que são selecionados, escolhidos (**inventados**), e não outros” (GUILLAUMIN, 1994, p. 229, grifo da autora).

¹⁶¹ Excerto do Discurso de Sojourner Truth proclamado no *Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos*: “Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita

foi silenciado, diz sobre o caráter particular da *apropriação* das mulheres negras, que não significa a soma do racismo ao sexismo, mas uma articulação que possibilita, entre outras coisas, a invisibilização de tal relação. No entanto, a ausência da representação das mulheres negras nos termos como são produzidos ‘o negro’ e a ‘mulher’ não significa a ausência da materialidade de sua *apropriação*, exploração e opressão, ao contrário. Como um efeito social e ideológico, os mitos são um reflexo e não o motivo da *apropriação* material, e a invisibilização em si é uma das particularidades desta relação.

O que Colette Guillaumin (2014) propõe a partir da Ideia da Natureza é que mais do que existirem características esperadas às classes de mulheres e de negros/as no que tange a sua representação, o sexo e a raça são uma construção social. A mulher e o negro são, desta maneira, escolhas históricas referentes às relações sociais que são reproduzidas a partir dos mitos e das suas múltiplas repercussões, se modificando espacial e temporalmente, carregando uma base fundamental: a mulher e o negro são “a natureza”, e embora todos os humanos sejam naturais, “alguns são mais naturais que outros” (GUILLAUMIN, 2014, p. 77). Grada Kilomba (2019, p. 75) aponta que só nos tornamos ‘diferentes’ porque nos diferimos de um grupo “que tem o poder de se definir como norma”. Sendo assim, não somos naturalmente diferentes, somos transformadas/os em diferentes “por meio do processo de discriminação”. Ademais, como aponta Guillaumin (2014), essa diferença é algo para que se apela sempre que a legitimação o poder é necessária:

O grupo dominante, na qualidade de grande Referente, não pede mais que isto, que nós sejamos as diferentes (os diferentes). O que os dominantes não suportam, ao contrário, é a semelhança, a *nossa* semelhança. Que nós tenhamos, que nós queiramos o mesmo direito ao alimento, à independência, à autonomia, à vida. Que tomemos esses direitos e tentemos conquistá-los. Que tenhamos, como eles, o direito de respirar, como eles, o direito de viver, como eles, o direito de falar, como eles, o direito de rir e que tenhamos o direito de decidir. É a nossa semelhança que eles reprimem da maneira a mais decidida. Que sejamos diferentes, é tudo o que eles querem, e eles fazem, de fato, de tudo para tanto: para que nós não tenhamos salário, ou que seja inferior, para que nós não tenhamos comida, ou que seja em menor quantidade¹⁶², para que nós não tenhamos

nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?”. Disponível na íntegra no site do Instituto Geledés.

¹⁶² Bourdieu (2017, p. 185), ao discorrer sobre o modo como se organiza a alimentação nas “classes populares”, afirma que para os homens é comum “ter o prato servido duas vezes até à beirada (privilégio que marca o

direito de decisão, mas somente de consulta, para que nós amemos nossos próprios grilhões. Eles desejam a nossa “diferença”, amam-na: eles não param de nos explicar o quanto ela lhes agrada, impõem-na com seus atos e com suas ameaças, e, em seguida, com seus golpes (GUILLAUMIN, 2014, p. 82-83).

Assim, mesmo que nós, negras, não caibamos nas exigências/expectativas do que é ser mulher nem do que é ser negro, já que a mulher é branca e o negro é homem, somos definidas socialmente pelos mesmos parâmetros: a nossa genitália¹⁶³ e o fenótipo (no Brasil, principalmente cor da pele e cabelo). Tornando-nos diferentes dentro destas duas classes (mulher e negro), cria-se uma dificuldade no nosso reconhecimento enquanto coletivo, transformando em estratégia a invisibilidade da nossa *apropriação*. Por outro lado, o reconhecimento enquanto coletivo não significa uma ruptura automática com o que está posto, já que ela passa necessariamente pela assunção dos discursos da natureza. Cabe-nos buscar o reconhecimento da particularidade da nossa *apropriação*, sem que a reivindicação por ser “mulher negra” seja o horizonte da luta por nossa emancipação, mas uma das nossas estratégias de visibilização da exploração, da opressão e da *apropriação* em curso. Não quero dizer com isto que a busca pela autodefinição e autodeterminação das mulheres negras, como proposto por Patrícia Hill Collins (2016), deva ser invalidada. Pelo contrário, são processos fundamentais, desde que elas sejam táticas para a interrupção da *apropriação* do nosso corpo, não um fim em si mesmas.

Colette Guillaumin (2014, p. 65) demonstra como um dos elementos do discurso da natureza é fazer com que, ao sermos tratadas materialmente como coisa, sejamos, também no domínio mental, consideradas uma coisa. A coisificação, junto à instrumentalização¹⁶⁴; à negação da consciência; ao determinismo; à criação de um “lugar prescritivo”; e à transformação destas pessoas em “naturais e independentes das relações sociais”, por

acesso do jovem ao estatuto de homem)” algo que tem, em contrapartida, “as restrições que, muitas vezes, as próprias mulheres se impõem – servindo-se de uma porção para duas pessoas ou comendo as sobras da véspera; por sua vez, o acesso das moças ao estatuto de mulher fica marcado pelo fato de que elas começam a se privar”.

¹⁶³ Mais uma vez, reitero que a ênfase no biológico é uma tentativa de desnaturalizá-lo, não de reforçá-lo.

¹⁶⁴ “Uma visão muito utilitarista (uma visão que considera você, o instrumento) é associada à apropriação: um objeto está sempre em seu lugar e ele sempre servirá à finalidade a que se destina. É a sua ‘natureza’. Esta ideia de natureza, no entanto, se tornou mais coercitiva ao longo do tempo, uma vez que não se trata mais de uma simples finalidade “relacionada ao lugar dos objetos”, mas de fazer com que cada conjunto do grupo seja “organizado interiormente para fazer o que faz, para estar onde está”, podendo este naturalismo ser chamado de racismo ou de sexismo, mas retornando sempre à afirmação de que “a Natureza, esta recém-chegada que tomou o lugar dos deuses, fixa as regras sociais e chega a ponto de organizar programas genéticos especiais para aqueles que são socialmente dominados” (GUILLAUMIN, 2014, p. 65-66).

preexistirem através de uma determinação genética, são aspectos que vinculam a natureza à nossa *apropriação* material.

“Na relação social de apropriação, *a individualidade material física, enquanto objeto da relação*, encontra-se no centro das preocupações que acompanham essa relação” (GUILLAUMIN, 2014, p. 65). Ademais, esta pode ser uma das relações de poder mais poderosas: “o pertencimento físico (tanto direto, como pela via de apropriação dos produtos), acarreta a crença de que um substrato corporal motiva essa relação, ela mesma material-corporal, e que o substrato corporal é, de certo modo, a sua ‘causa’”. Assim, “o apoderamento material do indivíduo humano induz a uma *reificação* do objeto apropriado. A apropriação material do corpo produz uma interpretação ‘material’ das práticas” (GUILLAUMIN, 2014, p. 66), se expressando da seguinte maneira:

a) A face ideológico-discursiva da relação converte as unidades materiais apropriadas em *coisas no próprio pensamento*; o objeto é remetido para “fora” das relações sociais e inscrito em uma pura materialidade; b) Como corolário, as características *físicas* dos que são *apropriados fisicamente* parecem ser as causas da dominação que eles padecem” (GUILLAUMIN, 2014, p. 66-67)¹⁶⁵.

Em outro sentido acontece com a classe social. Se tomarmos o *habitus* como organizador das práticas classificáveis e o *gosto* como sua expressão, ele, o *habitus*, é construído a fim de se distanciar da natureza, mas, paradoxalmente, intenta ser tratado como uma característica inata. Pierre Bourdieu (2015, p. 16) aponta que “os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes na estrutura social”, como a linguagem ou a pronúncia, a roupa e principalmente as ‘boas maneiras’, “o bom-gosto e a cultura” porque estes aparecem como “propriedades essenciais da pessoa, como um ser irredutível ao ter, enfim, como uma natureza, mas que é paradoxalmente uma natureza cultivada, uma cultura tornada natureza, uma graça e um dom” (BOURDIEU, 2015, p. 16). Assim, em direção oposta à escolha de características corpóreas para a transformação da diferença em desigualdade, como o sexo e a raça – algo que, para Bourdieu (2017, p. 183) não seria conveniente devido aos possíveis “acidentes da

¹⁶⁵ Os mitos da natureza, como um “efeito ideológico”, supostamente explicam o que seriam as mulheres e o que seriam os negros. Para Guillaumin, ele “não é, de forma alguma, uma categoria empírica autônoma, é a forma mental assumida por algumas relações sociais determinadas”, sendo, o efeito e o fato, “duas faces de um mesmo fenômeno” (GUILLAUMIN, 2014, p.31).

biologia”¹⁶⁶ – transforma-se em *habitus* tudo aquilo que é cultivado a partir das respectivas posições de classe.

Através das relações entre as classes sociais – apartadas das relações sociais de sexo e de raça, algo que aponto com um caráter eminentemente didático, dado que na prática estas relações não são sequenciáveis – não é possível produzir a relação de *apropriação* coletiva de um grupo por outro. Isto porque, quando nos referimos às classes sociais no modo de produção capitalista, as relações que se estabelecem partem da *exploração* do trabalho, que aliada e interdependente da *apropriação*, cria/produz relações de opressão. Homens brancos da classe trabalhadora são explorados, mas não são oprimidos nem apropriados coletivamente por sua situação nas estruturas sociais. Ao contrário, a sua situação sociológica é o que possibilita que se aproprie de outros grupos, mesmo sendo da classe trabalhadora.

No que tange às relações entre as classes sociais, então: a) elas não se apoiam em um elemento biológico corporalmente identificado a ser tratado como fator da diferença; b) não prescindem diretamente da *apropriação* – enquanto relação específica do grupo – da classe trabalhadora, visto que, para os homens brancos a relação que se estabelece é a de exploração, mas indiretamente, dado que a exploração capitalista dos homens brancos só é possível devido à *apropriação* das mulheres brancas e dos homens e mulheres negros/as; c) tem como expressão socialmente identificada o *habitus*, que é produzido a partir de uma dinâmica contrária, não havendo uma característica “biológica” a ser definida como justificativa central da posição na classe. Além disso, há um *continuum* aparente entre a classe trabalhadora e a burguesia que oculta o antagonismo entre as classes sociais (dá toda a fragmentação e a heterogeneidade interna discutida nos capítulos anteriores), produzindo no imaginário social o Mito de que é possível não ser pobre a partir do esforço individual. Embora este seja um discurso necessário para a alienação das/os trabalhadoras/es, ele não é análogo à “mulher” e ao “negro”.

Os Mitos da Natureza continuam atuando como justificativas essenciais para a reprodução das relações sociais, perpetuando a *apropriação* das mulheres, dos negros e das

¹⁶⁶ “Os corpos teriam todas as possibilidades de receber um calor estritamente proporcionado à posição de seus possuidores na estrutura da distribuição das outras propriedades fundamentais se a autonomia da lógica da hereditariedade biológica em relação à lógica da hereditariedade social não atribuísse, às vezes, aos mais desprovidos, sob todas as outras relações, as propriedades corporais mais raras, por exemplo, a beleza – que, as vezes, é designada como ‘fatal’ por constituir uma ameaça para as hierarquias – e se, inversamente, os acidentes da biologia não privassem, as vezes, os ‘grandes’ dos atributos corporais de sua posição, tais como a corpulência ou a beleza” (BOURDIEU, 2017, p. 183).

mulheres negras, tornando-se centrais para a reprodução do modo de produção capitalista-racista-sexista, visto que a exploração, a opressão e a *apropriação* são processos imbricados.

Como mencionei no Capítulo 2, a acumulação primitiva do capital é um marco temporal na fusão entre as relações sociais. Neste período há a transformação concreta do modo de produção (a materialização do capitalismo); as colonizações como necessárias à ao desenvolvimento econômico da Europa, tendo como a base para a constituição do capitalismo a escravização, o tráfico negreiro, o roubo de riquezas dos territórios colonizados; e a reconfiguração no caráter da *apropriação* das mulheres, como aponta Sílvia Federici (2017). Para Karl Marx (2013, p. 785), a acumulação “primitiva” não é “resultado do modo de produção capitalista, mas o seu ponto de partida”, e alguns “processos idílicos constituem momentos fundamentais” deste processo de acumulação:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. (...) Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 2013, p. 821).

Embora mencione a violência como parteira de toda sociedade velha e a gravidez como fenômeno, referências explícitas à “natureza” das mulheres, Marx esquece de mencionar a violência direcionadas a elas na própria Europa naquele contexto. E me refiro à Europa porque as mulheres colonizadas (negras e indígenas) já estavam submetidas a diversas violências por não serem brancas. As mulheres europeias, por outro lado, também submetidas à divisão sexual do trabalho, passam a viver situações que se diferem de antes, sobretudo em relação à sua autonomia. Para Silvia Federici, “a expropriação dos meios de subsistência dos trabalhadores europeus e a escravização dos povos originários da América e da África” não foram “os únicos meios pelos quais um proletariado mundial foi formado e

‘acumulado’”, foi necessária também a “transformação do corpo em máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho”, além, e principalmente, do “extermínio das ‘bruxas’”, que destruiu o poder das mulheres tanto na Europa como na América (FEDERICI, 2017, p. 119).

O acúmulo das “diferenças e divisões”¹⁶⁷ no modo de produção capitalista¹⁶⁸, que cria como justificativa para a hierarquização as “condições naturais do corpo”, passa a ser imbricada, numa relação de interdependência e *coextensividade*, amarradas à divisão internacional do trabalho (sendo a *plantation* “um passo crucial”¹⁶⁹). A partir da reconfiguração das divisões do trabalho, agora internacionalmente organizadas, a condição da classe social, da raça e do sexo não podem mais serem vistas dissociadas do nó que as amarra – a situação das mulheres brancas na Europa na “caça às bruxas” tem um caráter específico pelo fato de serem mulheres brancas, comumente não racializadas¹⁷⁰, da mesma maneira que a situação dos homens negros em qualquer lugar do mundo não pode ser lida fora da interpretação de que é um homem e de que é negro.

As mulheres negras, ora invisíveis, ora supervisibilizadas na sua “diferença”¹⁷¹, também não podem ser lidas a partir da dissociação da sua posição nas relações sociais – como diferentes (e, sobretudo, desiguais) da mulher branca e do homem negro. A posição na classe, neste sentido, não poderá ser analisada sem considerar o sexo e a raça dos indivíduos que a compõem, haja vista que a *apropriação* individual e coletiva de um grupo pelo outro é determinante para a situação nas estruturas sociais. A *apropriação* física, como característica da escravidão de *plantation*, da *sexagem*¹⁷², e da servidão, corresponde ao

¹⁶⁷ Como aponta Federici (2017), ver na seção 2.2.1..

¹⁶⁸ Vale ressaltar que, embora o sexo e a raça sejam justificativas elaboradas a partir da apropriação material, o racismo e o sexismo são fundantes das respectivas relações sociais. Trocando em miúdos: justifica-se a escravidão com o mito da natureza – vide os pilares do racismo científico – mas a apropriação da população negra é, em si, racista.

¹⁶⁹ “Em particular, a *plantation* foi um passo crucial na formação de uma divisão internacional do trabalho que – por meio da produção de ‘bens de consumo’ – integrou o trabalho dos escravos (sic) à reprodução da força de trabalho europeia, ao mesmo tempo em que mantinha os trabalhadores escravizados e os assalariados geográfica e socialmente separados” (FEDERICI, 2017, p. 207).

¹⁷⁰ Grada Kilomba (2019, p. 99-100) afirma que “a branquitude não é nomeada, e é exatamente essa não nomeação da branquitude que permite que mulheres brancas se compararem com pessoas negras, em geral, e ao mesmo tempo ignorarem o fato de que as mulheres negras também são genderizadas – tornando as mulheres negras invisíveis”.

¹⁷¹ Acerca desta visibilidade, seria possível falar de uma “visibilidade seletiva” que será definida também em relação ao espaço que ocupa. Por exemplo, na Pituba um homem negro pode ser visto como suspeito, mas em Pernambuco este mesmo homem negro é indiferente, porque é apenas uma parte da commodity.

¹⁷² Ochy Curiel e Jules Falquet (2014, p. 18) apontam em nota que: “Guillaumin constrói a palavra e conceito de ‘sexage’ (sexagem) a partir do paralelo e das (des)continuidades históricas entre ‘servage’(servidão) e ‘esclavage’ (escravidão)”.

“açambarcamento da força de trabalho, e é através da forma assumida por esse açambarcamento que se pode discernir que se trata de uma *apropriação* material do corpo”, mas, para Colette Guillaumin (2014, p. 32-33),

ela se distingue por certo número de características, dentre as quais, a essencial, compartilhada com a escravidão, é que *não existe nessa relação nenhum tipo de mensuração do açambarcamento da força de trabalho*: esta última, contida no interior dos limites característicos que um corpo individual material representa, é tomada em bloco, sem medição. O corpo é um reservatório de força de trabalho, e é, enquanto tal, que ele é apropriado. Não é a força de trabalho, distinta de seu suporte/produzidor, na medida em que pode ser mensurada em “quantidades” (de tempo, de dinheiro, de tarefas), que é açambarcada, mas a sua origem: a máquina-de-força-de-trabalho.

A *apropriação* é, desta forma, a “*relação na qual é a unidade material produtora de força de trabalho que é tomada em mãos, e não apenas a força de trabalho*” (GUILLUMIN, 2014, p. 34, grifo da autora). A seleção do corpo a ser tomado inteiro, como máquina de força de trabalho prescinde, no entanto, de algumas diferenciações. Ora, se a escravidão e a reconfiguração no modo de exploração das mulheres são necessárias ao processo de acumulação “primitiva” e esta é o ponto de partida para o modo de produção capitalista, a *apropriação* torna-se uma chave para a compreensão das relações sociais como um todo. É também nela que reside um eixo para a compreensão da imbricação das relações sociais: o sentido da sua amarração, os primórdios da sua interdependência e *coextensividade* partem, necessariamente, da compreensão de como as divisões racial, social, sexual e internacional do trabalho, produzem relações de antagonismo que se manifestam em múltiplas escalas com “faces” distintas, e que se reconfiguram temporal e espacialmente a depender das condições a que são submetidas.

A compreensão das divisões sexual, racial e social do trabalho no modo de produção capitalista-racista-sexista, no entanto, não prescinde da leitura de duas classes fundadas a cada antagonismo – tal qual a burguesia e o proletariado, há a separação entre brancos/as e negros/as e entre homens e mulheres (brancos/as e negros/as). Esta informação, aparentemente tão óbvia e repetitiva, parece não ter sido compreendida entre mulheres brancas e homens brancos quando produzem suas teorias acerca das relações sociais, sem considerar que falam a partir de experiências da branquitude, mantendo na invisibilidade a sua raça ou sequer reconhecendo-a, reproduzindo de maneira muito sutil o mito de que a

raça é o negro. A propósito, embora Guillaumin (2014) construa uma relação contundente sobre a *apropriação* e a escravidão, e sobre o caráter social das relações de sexo e de raça, a autora parece permanecer na mesma posição que outras feministas (brancas) no que se refere a este ponto: as mulheres negras ou “de cor”, como menciona, são “as Outras”¹⁷³.

A relação entre a *apropriação* e os mitos da natureza demonstra algumas falhas no que se refere à representação das mulheres negras, mas isso não significa uma falha na sua *apropriação* concreta e na sua situação nas relações sociais, como mencionei anteriormente. Pelo contrário, o vácuo da sua representação tende a reiterar a estratégia de invisibilização das mesmas, “ocultando algo para além daquilo que mostra”¹⁷⁴ mantendo-nos, de modo extremamente naturalizado, como “coisas de pertença” (EVARISTO, 2017a). A nossa *apropriação* funda e funde o sexo e a raça, mas não os define automaticamente como uma natureza delimitada. Contudo,

existe uma diferença radical entre a minha figura, por exemplo, que sou mulher, sou negra, e a de um homem branco. Claro que existe esta diferença e a partir daí serei tratada de maneira diferente. Se nós constataremos a existência de uma divisão racial do trabalho neste país, se nós constataremos a existência de uma divisão sexual do trabalho neste país, evidentemente não podemos falar de flores, teremos de falar de uma situação trágica, sim, neste país, que ainda não se constituiu como nação em função do caráter absolutamente colonizador das classes dominantes, que dominam, que exploram as classes dominadas (GONZALEZ, 2018 [1985], p. 263-264).

Esta diferença é material, e, “na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como seu lugar na força de trabalho” (GONZALEZ, 2018[1981], p. 42).

¹⁷³ Isto fica explícito ao não se referir às mulheres escravas ou mulheres – que não sejam as brancas – ao longo de todo o seu texto. O único momento em que se refere a mulheres em sociedades colonizadas é para tratá-las como *objetivadas como sexo*, as “amantes da cor” em comparação às prostitutas das sociedades urbanas. (Ver p. 66). De acordo com Grada Kilomba: “Na tentativa de comparar o sexismo e o racismo, as feministas brancas esquecem de conceituar dois pontos cruciais. Primeiro, que elas são brancas e, portanto, têm privilégios brancos. Esse fator torna impossível a comparação de suas experiências às experiências de pessoas negras. E, segundo, que as mulheres negras também são mulheres e, portanto, também experienciam o sexismo. Uma falha irônica, porém trágica, que teve como resultado a invisibilização e o silenciamento de mulheres negras dentro do projeto feminista global” (KILOMBA, 2019, p.100).

¹⁷⁴ Essa é uma expressão utilizada por Gonzalez (1984) para se referir ao mito da democracia racial.

O eixo central para a compreensão da *apropriação* das mulheres negras é a contradição entre o racismo e o sexismo, que se exprime nas apropriações individual e coletiva¹⁷⁵. No racismo, “os negros” são apropriados em grupo, como um bloco unívoco, desprovido de individualidade, destituído de qualquer grau de humanidade – são apropriados como seres não humanos instrumentalizados. Ao tratar a população negra como *commodity* (HOOKS, 2019), não se admite a possível heterogeneidade interna ao grupo, a ponto de ser negada, em termos de representação, um mito básico: a diferença sexual. São “os negros”. No sexismo, as mulheres, que são *apropriadas* coletivamente pelos homens, passam também por uma *apropriação* individual necessária à *sexagem*, ou seja, são relações complementares, e prescindem da individualização da mulher. Guillaumin (2014) aponta, por exemplo, que o casamento é uma contradição da *apropriação* das mulheres, já que significa a sua *apropriação* privada por um homem, mas é uma contradição nesta relação, e não na sua individualidade. As mulheres brancas ao serem apropriadas são seres humanos objetificados. Estas duas características, a *commoditificação* e a individualização, se explicitam nas maneiras como são criadas as “expectativas e exigências” em torno dos negros (selvagens, exóticos etc.) e das mulheres (intuitivas, organizadas).

Quando me direciono para a situação da mulher negra, a contradição se explicita: se, por um lado, é negra, logo não é um indivíduo, por outro, é uma mulher, e passa pela *apropriação* individual do seu corpo e dos produtos do seu corpo. Ficamos entre o bloco e a unidade, entre o grupo e o indivíduo, numa indefinição que se apresenta na maneira como somos exploradas, oprimidas e *apropriadas*. Se observamos “o lugar da mulher na força de trabalho”, como sugere Lélia Gonzalez, fica explícito que não cabemos a nenhum dos dois

¹⁷⁵ Colette Guillaumin (1994, p. 230-231, grifos da autora), em texto posterior, aponta as dificuldades na articulação entre o racismo e o sexismo, mas sem especificar as suas contradições, ela afirma: “Ora, a idéia de raça (o racismo) intervém no âmbito de relações sociais que se desenrolam **entre** grupos constituídos como heterogêneos em relação uns aos outros. Entre aquilo que chamarei de **grupos de reprodução**. Sejam eles nações, Estados, culturas, povos, classes, religiões etc., esses grupos supostamente constituem conjuntos homogêneos que se perpetuam pela reprodução e pela sucessão das gerações e que se definem, eles próprios, como ‘estranhos’ uns em relação aos outros. A mesma coisa já não ocorre com a **invenção do sexo** (o sexismo), o qual não se inscreve entre grupos porém intervém **no seio mesmo** de cada um desses grupos, que se define ele próprio como homogêneo. Grupos em que os homens adultos (ou os velhos, ou os dois ao mesmo tempo, depende) possuem as mulheres e as ‘gerenciam’ de fato como uma possessão material. Na reprodução, claro, mas não somente na reprodução, e por certo não principalmente na reprodução (o ‘produto’ das mulheres em crianças não atinge, nem de longe, o produto delas em trabalho). Há, portanto, uma especificidade das relações de raça e uma especificidade das relações de sexo. Dupla especificidade (ou defasagem) que está sem dúvida na base das dificuldades em se pensar as relações entre racismo e sexismo, ou aquilo a que alguns chamam ‘a articulação’ entre os dois. Pois se sabemos das analogias estruturais das duas formas sociais e da semelhança da manifestação delas, sabemos também que não se trata da mesma coisa, assim que observamos a vida social cotidiana”.

significados, ao mesmo tempo em que somos apropriadas a partir de uma articulação particular entre eles. Avessa à afirmação de que as mulheres negras são duas vezes exploradas, que reforça uma suposta soma entre racismo e sexismo, o que se pode concluir a partir desta contradição é que a particularidade da nossa *apropriação* material é o que estilhaça as bases dos mitos da natureza. A potencialidade do discurso de Sojourner Truth (1851), pode se assentar mais em visibilizar a fratura que caracteriza a “nossa natureza”, do que em reivindicar o *status* de mulher sendo negra.

Por este ângulo, várias outras contradições se apresentam, e uma delas é a de poder ou não se apropriar de outro corpo, quando não tem a propriedade sobre o seu próprio. Ora, Guillaumin (2014) afirma que as mulheres não podem ser proprietárias de outrem por não serem proprietárias do seu corpo, dado que são individual e coletivamente apropriadas pelos homens. Os negros, no processo de escravização, ao serem coletivamente apropriados¹⁷⁶ pelos brancos, também não poderiam se apropriar de outrem. Contudo, as mulheres negras são historicamente apropriadas pelas mulheres brancas: na escravidão, mesmo que as pessoas escravizadas não fossem de propriedade contratual das mulheres, a configuração da relação racial conferia às brancas o lugar da Senhora de Escravos; na atualidade, as brancas continuam se apropriando do tempo e dos produtos do corpo das mulheres negras, sobretudo nos trabalhos doméstico e do cuidado, de modo análogo à escravidão¹⁷⁷. E os homens negros se apropriam historicamente das mulheres negras, algo que é possibilitado pela

¹⁷⁶ Guillaumin (2014) fala sobre os negros como apropriados durante a escravidão, mas não trata a continuidade do racismo com a abolição. Ela menciona que o fim da *plantation* não significa que a escravidão desapareceu totalmente, mas não se ocupa neste trabalho de explicar como o racismo mantém, através da divisão racial do trabalho, uma relação de apropriação para com a população negra. No entanto, sabemos que além da mentalidade escravocrata continuar presente na maneira como as relações interpessoais se organizam, e o antagonismo produzido na relação social de raça continua possibilitando a apropriação da população negra pela branca, o que se explicita na apropriação das mulheres negras.

¹⁷⁷ Não significa dizer, com isto, que este processo não pudesse ser reproduzido pelas mulheres negras, tanto no passado quanto na atualidade. Afirmar, contudo, que as mulheres negras “também se apropriam/apropriavam” pode nos levar a situações análogas àquelas em que afirmam que “os próprios negros são racistas entre eles”, algo constantemente repetido nos jargões racistas, de modo que nos responsabiliza por sermos construídas/os nesta sociedade e termos introjetado o que nos ensinaram desde que estávamos na barriga, para lembrar Souza (1983). O processo de *apropriação*, como tratado nesta pesquisa, envolve uma relação necessariamente estrutural, tanto no que se refere ao sexismo quanto ao racismo. Os dois casos mencionados (o as mulheres negras “se apropriando” e “dos próprios negros”) demonstram as contradições produzidas pelas próprias estruturas, não sendo, portanto, ações que se direcionam para um salto qualitativo em suas respectivas situações nesta sociedade – diferente do que acontece com a situação das pessoas brancas, perante o racismo, e dos homens, perante o sexismo. Vale dizer ainda que se era possível que no período escravocrata mulheres negras comprassem a carta alforria de outras mulheres negras para torna-las “suas escravizadas”, não seria possível que estas se apropriassem coletivamente de outras mulheres negras, dadas as barreiras implantadas pelo sistema.

institucionalização da heterossexualidade sendo, durante a escravidão, até desejado pelos seus/suas senhores/as devido à importância da reprodução¹⁷⁸.

A heterossexualidade aparece, em geral, como um elemento oculto, e a ausência da menção a este regime político obrigatório demonstra a sua naturalização no que se refere às relações sociais. É como se ela fosse uma manifestação da nossa natureza que independe das relações sociais. Compreendo, no entanto, que não há modos de pensar a relação entre “homem” e “mulher” fora de uma lógica de complementaridade que rege a naturalização deste “princípio reitor” (FALQUET, 2012). Ochy Curiel (2013, p. 52) aponta que, de acordo com Monique Wittig, “o sexo é uma categoria que existe na sociedade na medida em que é heterossexual, e as mulheres, nele, são heterossexualizadas, o que significa a imposição da reprodução das espécies e sua produção com base na sua *apropriação* coletiva e individual”¹⁷⁹.

Enquanto ideologia e instituição social, a heterossexualidade:

intervém também no processo de reprodução e de naturalização da “raça” e da classe. Potente é o mito segundo o qual os proletários e o(a)s racializado(a)s nascem “naturalmente” da união heterossexual de dois proletários ou de duas pessoas racializadas. No entanto, nada é mais complexo do que assegurar uniões socialmente convenientes. Se tomarmos o caso das tensões em torno da produção da “raça”, é interessante ver como uma das mais importantes provas de solidariedade de “raça” que os homens “racializados” pedem às mulheres “racializadas” é, com frequência, de se casarem com eles e de criarem seus filhos (FALQUET, 2008, p. 134).

Os trabalhos desempenhados pelas mulheres negras durante a escravidão são explicativos desta “estruturação naturalizada”: tomadas como máquinas reprodutoras de outras máquinas reprodutoras (não somente da força de trabalho, como as mulheres brancas), a heterossexualidade se apresenta para elas como uma condição para a sua existência.

Entre a contradição da nossa *apropriação* como indivíduo ou como commodity, e a indefinição na nossa representação frente aos mitos da natureza, a *apropriação* material dos nossos corpos permanece intacta, se exprimindo, sobretudo, na nossa relação com o espaço,

¹⁷⁸ No pós-abolição, como o que vigorava eram as tentativas de embranquecer o país, as relações afrocentradas passaram a ser menos incentivadas, e passou-se a estimular as relações inter-raciais. Hoje, este estímulo permanece e pode ser visto na maneira como as relações são representadas nas novelas, filmes etc.

¹⁷⁹ No original: “Según Wittig, el sexo es una categoría que existe en la sociedad en tanto es heterossexual y las mujeres en ella son heterossexualizadas, lo cual significa que se les impone la reproducción de la especie y su producción sobre la base de su apropiación colectiva y individual”.

algo também reivindicado historicamente pelas feministas negras. A contradição entre o racismo e o sexismo é comumente camuflada, ora como uma complementaridade, ora como relações passíveis de uma analogia direta. Lélia Gonzalez (1984) buscando identificar os “lugares” que nos foram destinados no seio das relações sociais no Brasil, aponta que:

Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Conseqüentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de *mulata*, *doméstica* e *mãe preta* [GONZALEZ, 1984, p. 224].

As figuras da *mãe preta*, da *mulata* e da *doméstica* que surgem na encruzilhada das representações e nos abismos entre elas, se apresentando ora como *presença*, ora com *ausência*, são fundamentais na compreensão da situação sociológica das mulheres negras da classe trabalhadora. Vale dizer que estas figuras são produzidas a partir de uma imposição da heterossexualidade, assumindo papéis que nem de longe se aproximam da figura da lésbica. A lésbica negra, aliás, nem existe quando partimos para estas representações, outra ocultação estratégica¹⁸⁰. É a partir destas figuras, da *apropriação* – que se traduz na “coisa de pertença” de Conceição Evaristo – e das divisões do trabalho que gostaria de pensar a produção do espaço nas seções seguintes. Isto porque ele é um condicionante das relações sociais.

6.3 APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO: OS ESPAÇOS DE USO COLETIVO

Quando nos aproximamos das praças a partir da escala do nosso próprio corpo – o que, a meu ver, é uma das principais potencialidades do uso de fotos nos trabalhos geográficos – podemos observar aspectos que não são identificáveis a partir dos dados

¹⁸⁰ Aqui vale lembrar que nós, lésbicas, assumimos diferente posição das mulheres heterossexuais na apropriação individual concretizada pela relação sexual, do casamento, do produto do corpo – o que me leva a retomar a concepção de Tania L. Saunders (2017), de que o apagamento da lésbica é necessário para a continuidade da opressão das mulheres heterossexuais. Isto porque, se por um lado a lesbianidade não aponta a saída coletiva para a apropriação das mulheres negras e brancas, por outro, ao negar uma parte fundamental da sua apropriação corporal – o uso físico – são colocadas em outra posição diante destas relações, e, não à toa, “interditadas pela heterossexualidade” (OLIVEIRA, 2020).

quantitativos. Uma das perguntas que eu fazia as/aos entrevistadas/os ao longo desta pesquisa se referia à proporção de homens e mulheres e de negras/os e brancas/os em cada Praça e, em geral, a diferença quantitativa era notada, mas o significado das presenças e ausências não apareciam sem que eu aprofundasse nas questões: o que estas mulheres fazem? Quem é a pessoa que vende o hambúrguer? Quem são esses homens? Entre outras perguntas. Com as fotografias, a proporção deixa de ser a informação central e passamos para os motivos, para os significados das presenças e das ausências. É neste sentido que apresento o Álbum de Fotos 04: “Um corpo no mundo”¹⁸¹, que, diferente dos anteriores, é construído a partir de agrupamentos de imagens a serem analisadas conjuntamente. Nele utilizo uma legenda por agrupamento, ao invés de uma por foto, e como são repetições ou cortes de imagens já exibidas nos Álbuns anteriores (01, 02, 03), não me ocupei da identificação de cada Praça, partindo do pressuposto que, a esta altura, elas já são facilmente identificadas.

¹⁸¹ Nome da música de Luedji Luna (2017), onde ela canta “olhares brancos me fitam/ há perigo nas esquinas/ e eu falo mais de três línguas”.

ÁLBUM DE FOTOS 04:

“Um corpo no mundo”



01: *Contra-tempo*





02: Tempo livre





03: Trabalho ou lazer em família





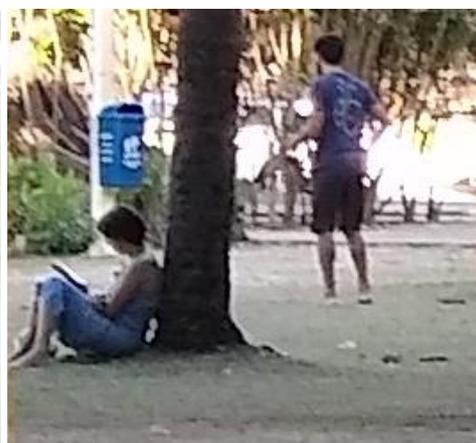
04: Infâncias





05: Mulheres Negras e Trabalho do Cuidado





06: Mulheres?



07: Trabalhos Invisíveis?



08:
Usos
Do
tempo



09: Rolezinho



Observando o Álbum de Fotos 04: Um corpo no mundo, dois aspectos são realçados: primeiro, que há, tanto na Praça Arthur Lago, quanto na Praça Ana Lúcia Magalhaes, a *presença* de homens, e mulheres, e de pessoas negras e brancas; segundo, que o significado destas *presenças* expressa motivações diferentes, e essa diferença é produzida pelas desigualdades a que estas pessoas estão submetidas. Os dois aspectos estão inter-relacionados e podem ser pensados a partir da dialética entre *presença* e *ausência*. A propósito, o que as *presenças* significam para cada bairro? Quais *ausências* se apresentam entre elas? Tratarei aqui dos elementos vinculados às expressões concretas da *apropriação* do corpo (GUILLAUMIN, 2014), e das representações construídas em torno do “lugar da mulher negra na sociedade brasileira” identificadas por Lélia Gonzalez (1984), visto que, como exposto, a relação de *apropriação* tem uma configuração particular quando nos referimos às mulheres negras, devido à contradição entre o racismo e o sexismo.

Colette Guillaumin (2014) afirma que, no que tange as relações sociais de sexo, as expressões concretas da *apropriação* são: a) a apropriação do tempo, já que o trabalho das mulheres está à disposição sem contrapartida contratual; b) a apropriação dos produtos do corpo, já que os homens se apropriam tanto do corpo em si, quanto do que é produzido através dele: filhos, leite, cabelos etc.; c) a obrigação sexual, visto que o que se considera essencial da relação entre um homem e uma mulher é o uso físico, que se expressa sob sua forma mais reduzida: o uso sexual e; d) o encargo físico dos membros do grupo, uma vez que a apropriada é encarregada de cuidar do corpo do homem em questão e dos corpos que a ele pertencem ou dependem (filhos, pessoas enfermas e com deficiência). Estas expressões repercutem diretamente nos usos e apropriações das Praças, visto que a disponibilidade de tempo é indispensável para criar/produzir relações com o espaço.

Durante as visitas de campo na Praça Arthur Lago, notei a *presença* de homens e mulheres, negras/os e brancas/os naquele espaço, e pude compreender com mais profundidade os seus sentidos a partir das entrevistas com moradoras/es do bairro. Isto porque a presença, por si só, não é suficiente para caracterizarmos a produção do espaço. Há uma teia complexa de relações que atrai e repulsa, possibilita e inibe a apropriação do espaço que precisa ser identificada se nos propormos a desvendá-la. Desse modo, pude chegar a duas conclusões: a maioria das pessoas que se apropriam da Praça é negra, sendo a *ausência* (ou minoria) das pessoas brancas um reflexo da divisão racial do espaço na escala da cidade; e as apropriações da Praça demonstram as desigualdades produzidas nas relações sociais de sexo, dado que as mulheres se apropriam do espaço exclusivamente para o

trabalho, enquanto os homens se apropriam para o trabalho e para o lazer, exprimindo uma disponibilidade de tempo que, ao seu modo, reflete tanto imbricação das relações sociais, quanto a contradição entre o racismo e o sexismo na *apropriação* do corpo.

Ora, se um dos elementos que interferem nos usos e apropriações do espaço é a disponibilidade de tempo, e o roubo do tempo é uma expressão da *apropriação* concreta definida por Guillaumin (2014), posso afirmar que a *presença* dos homens para o lazer é produzida pela *ausência* das mulheres. Ao serem responsabilizadas pelo trabalho doméstico e do cuidado e pelo encargo de membros da família, as mulheres negras, que normalmente realizam também o trabalho extradomiciliar, não dispõem de tempo durante o dia para ocupar, para o lazer, espaços de uso coletivo.

Os homens, por outro lado, ao se *apropriarem* das mulheres, do seu tempo e do seu trabalho, têm uma quantidade de tempo disponível superior ao das mulheres, mesmo quando estes trabalham em situações precárias, como a maioria dos homens dos bairros negros *periferizados*. Isto porque o tempo do trabalho das mulheres sequer é contabilizado, se realiza presencial e remotamente (sobretudo no que se refere ao trabalho do cuidado), e impossibilita que as mulheres estejam na Praça durante o dia. Isto pode ser notado, para dizer um exemplo, no relato de Vivian (contado no capítulo anterior), pois somados os tempos do trabalho extradomiciliar, do percurso e das tarefas domésticas, lhe sobram pouquíssimas horas diárias, que precisam ser ainda divididas no cuidado de si e no trabalho do cuidado com a sua filha e com o seu pai (não contabilizados).

Enquanto estive na Praça, notei que várias mulheres passaram para fazer compras, pararam, conversaram entre si (em pé); outras sentavam para esperar o ônibus, outras, pouquíssimas, se sentaram por um curto tempo na Praça, mas não ficavam por mais do que vinte minutos. Os homens que estavam jogando baralho, ao contrário, estiveram ali por todo o tempo em que eu os observei, fortalecendo as suas relações *homossociais*. O espaço em que eles se reúnem para jogar é o mesmo diariamente, como mencionado em todas as entrevistas, o que caracteriza a sua relação com o espaço como uma *apropriação*¹⁸². Ora, esta *apropriação* do espaço está diretamente vinculada à *apropriação* do corpo das mulheres, dado que a *sexagem* é o que possibilita a permanência cotidiana destes homens nos espaços de uso coletivo. Neste caso, estou falando de homens majoritariamente negros da classe

¹⁸² A *apropriação* espacial, caracterizada pelo uso contínuo de espaço delimitado e reconhecido pelas/os moradoras/es, criando/produzindo uma territorialização.

trabalhadora, que se apropriam de mulheres majoritariamente negras, refletindo a contradição entre ser um corpo apropriado e um corpo que apropria, no racismo-sexismo-capitalismo.

As mulheres responsabilizadas pelos trabalhos do cuidado e pelas tarefas domésticas (varrer, lavar pratos, lavar banheiro, higienizar as compras, lavar roupas, comumente resumido em “fazer as coisas”) não são apenas as que estão vinculadas a um casamento heterossexual, “mas sim de membros do grupo de mulheres em geral. Afinal, são as mães, avós, filhas, tias etc., que não assinaram nenhum contrato individual com o esposo, o ‘chefe da família’, que contribuem para o sustento e a conservação dos bens, vivos ou não, deste último” (GUILLAUMIN, 2014, p. 35). Célia (moradora de Pernambués), por exemplo, conta que ela e a mãe são responsáveis pela arrumação da casa e preparação da comida, enquanto o pai limpa apenas a caixa de areia do gato. Mesmo não sendo casada, ela se torna responsável pelas tarefas não realizadas pelo seu pai, da mesma forma que acontece com Frieda. Akim e seus irmãos realizam as tarefas domésticas, mas a sua mãe é a principal responsável pela casa, o que não tem a ver com a diferença na idade ou com a disponibilidade de tempo dela (um clichê nas justificativas), visto que, como auxiliar de serviços gerais, ela também tem um emprego de pelo menos 40 horas semanais.

Nigel, como contei em sua história, vai à Praça quando precisa pegar o tempero preparado por sua tia. Neste momento eles sentam e conversam um pouco, o uso mais demorado que faz da Praça atualmente. Embora Nigel seja um homem negro homossexual e não more com nenhuma mulher, o trabalho da sua tia continua participando da sua organização do tempo. Ele diz “acontece é que eu não faço meus temperos, né? Eu cozinho minhas coisas, mas minha tia que me dá o tempero pronto, batido”. Essa relação, que se torna afetiva ao longo do tempo, também é expressão da *apropriação* das mulheres. É comum que alguns trabalhos “essencialmente femininos” tornem-se uma característica elogiável, ou a base para relações afetivas, sobretudo porque uma característica da *apropriação* é ser uma relação pessoalizada, o que se torna, ao longo do tempo, um trabalho que se faz por pura vontade e carinho – como o cuidado de algumas mães com suas crias, e a culpa por, algumas vezes, querer desistir de tudo. Guillaumin (1994) afirma que seria um engano reduzir o racismo e o sexismo exclusivamente ao desprezo, à dominação e à violência,

porque convém não esquecer que boa parte dos discursos dominantes que se fazem sobre os dominados se apresentam sob traços mais risonhos, e eventualmente se atribuem qualidades excepcionais às raças e ao sexo dominado. Às vezes é até reconhecida neles **uma superioridade** incontestada num certo número de campos cuidadosamente balizados: o campo estético, por exemplo, ou o do esporte, ou o da força afetiva ou corporal, ou o da música, ou o da atenção aos outros e do devotamento etc. (...) Não estamos então num campo inteiramente "negativo", pois, pensando bem, pode haver algo de "positivo" na descrição e na percepção das "outras" raças e do "outro" sexo. Talvez porque o fundo do racismo e do sexismo não sejam o desprezo nem a hostilidade, embora estes estejam nele consubstancialmente presentes (...). Mas existe algo bem mais fundamental em causa. Racismo e sexismo são em primeiro lugar a afirmação de que existem raças - diferentes - e sexos - diferentes - na espécie humana (GUILLAUMIN, 1994, p. 228-229, grifo da autora).

Nigel conta que antigamente costumava ir à Praça, quando o seu tio chegava do trabalho. Iam juntos, mas as suas tia e avó que “não gostavam” de sair ficavam em casa preocupadas com o seu retorno. Esta preocupação vinculada ao retorno, à rua escura, ao “estar na rua” é comumente mencionado por mulheres negras, sobretudo mães negras que moram em bairros periferizados, na relação com seus filhos¹⁸³. Se consideramos que a *apropriação* dos homens negros no pós-abolição é expressa principalmente pelas políticas genocidas, como a ação policial (algo mencionado por Nigel na entrevista), a preocupação destas mulheres também se vincula à divisão racial do espaço. Por outro lado, a preocupação se manifesta através do trabalho remoto que é desempenhado pelas mulheres mães ao estarem distantes dos seus filhos e permanecerem cuidando à distância – fazendo ligações, monitorando suas atividades, deixando tudo pronto antecipadamente –, o que também gera um dispêndio de tempo para um trabalho que é psicológico e emocional.

O que fundamenta a *presença* dos homens e das mulheres na Praça refere-se, necessariamente, às divisões racial, social e sexual do trabalho, que só podem ser notadas quando sobrepomos as escalas da cidade e do bairro. A diferença no que se refere à relação das mulheres e a relação dos homens com o espaço se baseia na desigualdade fundada nas relações de *apropriação, exploração e opressão*, visto que o que baseia as diferenças entre o predomínio e a presença na Praça é o tempo – que ora é roubado pelos homens, ora pelos/as brancos/as, ora pela burguesia.

¹⁸³ Conceição Evaristo poetiza: “a noite não adormece / nos olhos das mulheres / a lua fêmea, semelhante nossa, / em vigília atenta vigia / a nossa memória”.

Desta forma, reitero que a *presença* continuada dos homens na Praça Arthur Lago é produzida pela *ausência* das mulheres no mesmo espaço – afinal, nesta sociedade, dois corpos não ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo, ou ao menos não com o mesmo significado. Maria Betânia Ávila afirma que a utilização do tempo, na nossa sociedade, é definida pelos interesses da acumulação capitalista e do poder patriarcal, e que “uma das formas de sujeição das mulheres é a falta de tempo” (AVILA, 2004, p. 8). Eu acrescentaria a estes interesses, o racismo, visto que as divisões raciais do trabalho e do espaço são definidoras da relação das mulheres e homens negros/os com o tempo. Paula Soto afirma que

A distribuição do tempo dos habitantes de uma cidade está profundamente relacionada com a organização do espaço, já que as distâncias, os meios e as condições físicas da circulação são particularmente relevantes. Assim, as diferentes formas de viver em um habitat estão relacionadas com as funções designadas aos homens e às mulheres, e a divisão sexual do trabalho é um elemento gerador de assimetrias devido à necessidade de cumprir com múltiplas obrigações e responsabilidades (SOTO VILLAGRAN, 2018, p. 18, tradução minha)¹⁸⁴.

Na divisão racial do trabalho, ao ser designada à população negra os trabalhos mais subalternizados, com maiores cargas horárias de trabalho, maior gasto físico e menores salários, além da divisão racial do espaço que, somada à precariedade do serviço de transportes coletivos torna os deslocamentos pela cidade extremamente duradouros e cansativos, cria-se uma dinâmica de apropriação do tempo que também é organizadora do espaço. Nestes casos, o roubo do tempo é também um mecanismo de controle. Maria Betânia Ávila (2004) afirma que

Além das questões materiais que definem frequentemente as condições de pobreza é importante também incluir a expropriação do tempo como elemento constitutivo da pobreza e da desigualdade social. Como afirma Martins (200): A pobreza é pobreza de realização das possibilidades

¹⁸⁴ No original: “La distribución del tiempo de los habitantes de una ciudad está profundamente relacionada con la organización del espacio, ya que las distancias, los medios y las condiciones físicas de circulación son particularmente relevantes. Asimismo, las diferentes formas de vivir en un hábitat están relacionadas con los roles asignados a hombres y mujeres, y la división sexual del trabajo es un elemento generador de asimetrías debido a la necesidad de cumplir con múltiples obligaciones y responsabilidades” (SOTO VILLAGRAN, 2018, p. 18).

criadas pelo próprio homem para sua libertação das carências que o colocam aquém do possível. Numa sociedade e num tempo de abundâncias possíveis, inclusive e especialmente abundância de tempo para o desfrute das condições de humanização do homem, em que a necessidade de tempo de trabalho é imensamente menor do que era há um século, uma das grandes pobreza é a pobreza de tempo (AVILA, 2004, p. 6).

Na Praça Ana Lúcia Magalhães, na Pituba, noto que embora estejam presentes homens e mulheres brancos/as e negros/as, a divisão racial do trabalho se explicita nos tipos de uso, ou seja, através da presença: os homens brancos aparecem em minoria, realizando o trabalho do cuidado ou fazendo atividades físicas, e as mulheres brancas usam a Praça para a realização de atividades físicas, para conversarem, para o trabalho do cuidado com as crianças, para a leitura, fazem piquenique, entre outras atividades. Estas tarefas, em geral, demonstram uma disponibilidade de tempo que possibilita o uso do espaço coletivo, mesmo quando vinculadas ao trabalho do cuidado, já que são realizadas ao longo do dia. Isso quando comparada à realidade da maioria das moradoras de Pernambués ou da classe trabalhadora subproletariada ou pauperizada.

Aqui vale rememorar as desigualdades que mencionei no Capítulo 5 a partir dos cotidianos de Margaret, moradora da Pituba, e Vivian, moradora de Pernambués, no que se refere ao tempo para cuidar das crianças e o que permite o uso dos espaços coletivos para o lazer. O que possibilita que Margaret possa ir à Praça Ana Lúcia Magalhães durante o dia com alguma frequência é morar em um bairro em que este espaço lhe garante conforto e “segurança”, ter uma ocupação profissional que possibilite a flexibilidade do tempo, e, antes da Pandemia, contar com uma empregada doméstica – que são, na maioria das vezes, mulheres negras – para a realização de parte das suas atividades. Isto não garante a sua presença na Praça, mas possibilita que, se for do seu *gosto*, ela se torne uma prática espacial.

Pessoas negras também estão presentes na Praça Ana Lúcia Magalhães, mas as suas principais práticas espaciais estão vinculadas à realização do trabalho: as babás, as cuidadoras de idosos, a gari, o homem negro trabalhador do restaurante, o entregador de comidas e um rapaz carregando peso. As informações contidas nestas imagens me levam a dois temas que surgiram nas entrevistas: a) os espaços ocupados na Praça são tratados pelas/os moradoras/es como “a parte das crianças” e como “o outro lado da praça”; b) quando questionei sobre a presença de pessoas negras, a maioria das pessoas não mencionou a presença de tais trabalhadoras/es na Praça. No que se refere ao primeiro ponto, concluo que,

embora a presença das babás negras na praça seja uma constante, não são elas que se apropriam do espaço, mas as crianças, visto que a sua presença está vinculada exclusivamente aos filhos dos seus patrões, que, por consequência, são seus patrões também, ou seja, as mulheres negras não se apropriam da Praça Ana Lúcia Magalhães para o trabalho, como em Pernambués, elas são as pessoas que garantem a apropriação daquele espaço pelas crianças (majoritariamente) brancas.

O “outro lado da Praça”, também tratado como uma parte perigosa, mais vazia, ou “onde ficam os entregadores”, é a parte em que se concentram os homens negros, se apropriando daquele espaço pelo seu trabalho – o trabalhador do restaurante é descrito por Nestor, um dos entrevistados, os entregadores são descritos por Alice, Clarice e Carol, os motoristas de ônibus, que também ficam nas redondezas, são descritos por Marília. Seria ingênuo não associar o esvaziamento e a separação desta parte da Praça à presença desses trabalhadores negros. Eles, ao se apropriarem da Praça, tornam-se um “problema espacial” (OLIVEIRA, 2020) e passam a ameaçar o sentido da segurança que ronda os espaços da branquitude. Tal apropriação, no entanto, só é possibilitada – o que não significa não ser interpelada – pelo uso da farda ou pelos indicativos da realização de algum trabalho, como a “maleta” dos entregadores de comida, que de longe os identificam.

Outro aspecto a ser salientado é a invisibilidade destas pessoas. Os homens negros, que são visibilizados como ameaçadores da segurança, são constantemente invisibilizados como indivíduos ou como pessoas que usam a Praça. Eles só eram mencionados quando eu questionava sobre a proporção entre pessoas negras e brancas, e as possíveis diferenças entre elas, e ainda assim não foram citados em todas as entrevistas¹⁸⁵. Os/as garis não foram nomeados/as em nenhuma entrevista, embora a limpeza da Praça tenha sido elogiada. Em relação ao trabalho realizado especificamente pelas mulheres negras, o de babás, exceto a própria babá, ninguém mencionou imediatamente as suas *presenças* no espaço.

Referiam-se constantemente às crianças, ou às famílias, mas não mencionavam quem acompanhava estas crianças e, às vezes, estas famílias, o que me leva a reiterar a invisibilidade destas pessoas. A relação entre visibilidade e invisibilidade das pessoas negras é um aspecto que acompanha a nossa história desde o período colonial: se por um lado, é muito facilmente identificado o “negro fora do lugar”, por outro, quando apropriado e

¹⁸⁵ Com a exceção de Alice, que enfatizou a questão racial desde o início da entrevista.

instrumentalizado – como no caso das babás, das garçonetes, dos seguranças, dos manobristas, que recebiam outras denominações no passado – estas pessoas perdem o seu status de sujeitos e passam a ser uma coisa, tal qual um objeto outro que está naquele espaço para cumprir uma função: servir.

Durante todo o tempo que estive na Praça Ana Lúcia Magalhães, as babás foram as pessoas que estiveram no espaço por mais tempo, fosse caminhando com as crianças, fosse no espaço em que, naquele dia, estava a maior parte dos enfeites do Natal. Elas, contudo, não são vistas, não são mencionadas. A sua identificação é facilitada pelo uso da farda (embora seja possível que elas não a utilizem a depender do tempo de trabalho ou da relação com suas/seus patroas/patrões), o que viabiliza que a sua presença no espaço não seja estranhada, talvez porque ela, a farda, é quem a torna invisível. Ora, mas também é uma invisibilidade seletiva, já que são imediatamente reconhecidas quando o seu trabalho precisa ser solicitado. Lélia Gonzalez (2018 [1982], p. 128) aponta que a nossa situação de hoje não é tão diferente da que foi vivida por nossas antepassadas, porque a trabalhadora rural de hoje não é muito diferente da “escrava do eito” do passado; “a empregada doméstica não é muito diferente da ‘mucama’ de ontem; o mesmo poderia dizer-se da vendedora ambulante, da ‘joaninha’, da servente ou da trocadora de ônibus de hoje, a ‘escrava de ganho’ de ontem” (GONZALEZ, 2018 [1982], p.128).

A estas semelhanças, vale acrescentar a figura também identificada por Gonzalez (1981, p. 39), que são as “Mães Pretas”. Fundadas a partir da figura da mucama, eram tanto responsáveis pelo cuidado da amamentação das crianças “nascidas do ventre ‘livre’ das sinhazinhas”, quanto pela formação psíquica das crianças brancas, já que são estas mulheres quem as educam. As babás presentes na Praça da Pituba são, nada mais nada menos, que a atualização das “mães pretas” do passado, e isto se baseia, antes mesmo, nas suas relações de trabalho que, embora seja pago, não é exatamente contabilizado – porque as babás que moram na casa dos seus patrões trabalham por todo o tempo em que estão lá –, nem é reconhecido como uma profissão, sendo estas trabalhadoras enquadradas na categoria “empregadas domésticas”, caracterizando um desvio de função institucionalizado. Dana conta que é responsável por todas as tarefas que envolvem as crianças: a alimentação, as roupas, os pratos que sujam, o deslocamento para a escola, o médico, e o lazer. Mas isso não acontece apenas quando está na casa, nem no seu tempo de trabalho:

Tudo, qualquer coisa da criança, que envolva a criança, se tiver babá, a babá tem que tá junto. Porque assim, vamo supor, a criança ficou doente, ai a babá tem que ir, porque geralmente os pais trabalham, então... Os remédios, pra poder dar em casa, é por conta da babá. Como eu durmo e acordo com eles, então se tiver algum remédio de madrugada, eu que tenho que acordar, botar o celular pra despertar, o relógio, sei lá, alguma coisa, e ir acordar naquele horário pra dar o remédio a eles (Dana, babá na Pituba há mais de 10 anos).

Eu lhe pergunto: “E quando você não está trabalhando com eles, normalmente eles te ligam para perguntar alguma coisa no final de semana?”, e ela responde:

Liga, liga. Sempre. Sempre ligam. Não acha alguma coisa dos meninos: [ela liga e diz] “Dana, cê sabe onde tá isso e isso de Ruffus? Sabe onde tá isso e isso de Ruffe?”. Sempre! Até da casa mesmo (porque como eu tô muito dentro de casa, eu fico mais dentro de casa do que eles), às vezes eles sempre ligam e perguntam se eu sei onde é que tá alguma coisa, dela ou dele... (Dana, babá na Pituba há mais de 10 anos – os nomes das crianças foram substituídos. Entrevista realizada em 25/12/2020).

Quando questiono como é a sua relação com o patrão e a patroa, ela conta que é uma relação “normal”, que é “tipo uma família”, e que

Toda família não tem suas... seus contritos? Então, é como uma família, lá. Brigam, tal, mas se entende, porque é 10 anos. É 10 anos, vira família, né? Vira como se fosse da família. Como eles mesmo fala, que eles diz direto pra mim, que eu não sou só a babá deles... eu já faço parte da família deles. Que é 10 anos lá. Então já é uma vida, né? É como Clarice falou: ela disse que quando não precisar mais que eu fique lá, eu vou virar governanta dela. Risos. (...) Ela diz “não, Dana, vai ficar aqui até os meninos ficar veio, porque depois vai virar governanta minha, pra poder governar a casa, ajeitar a casa, ajeitar minhas coisa agora da casa, quando não precisar mais que fique com os menino”. (Dana, babá na Pituba há mais de 10 anos. Entrevista realizada em 25/12/2020)

Na casa em que trabalhou anteriormente, contudo, a relação não era de tanta aproximação: “eu só podia comer depois que todo mundo comia, que botava na mesa pra os patrões comer e tal. Aí depois que todo mundo comia, a menina que trabalhava lá, a funcionária, tirava da mesa, botava na mesa da cozinha, era a hora que a gente ia sentar pra comer”.

Carol, moradora da Pituba, conta que, quando era criança e a sua mãe precisava trabalhar aos finais de semana, ela ia para a casa da sua babá em Pernambués – estes foram os únicos momentos em que se deslocou para o bairro. Neste caso, o deslocamento da criança para a periferia não indica uma ruptura com o formato do trabalho, nem com a *apropriação*, ao contrário, demonstra que o caráter do trabalho das “mães pretas” possibilita, entre outras coisas, a expansão dele para a sua própria casa – assim, concilia-se o trabalho “extradomiciliar” ao trabalho doméstico num só espaço. Lélia Gonzalez afirma que

enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar (GONZALEZ, 2018 [1981], p. 114).

Na Praça Ana Lúcia Magalhães, várias mães e pais acompanham as suas crias no lazer diurno. Dana conta que, por trabalhar longe da Praça, ela só vai até lá com os seus patrões, porque precisam se deslocar de carro. A companhia da babá mesmo com a presença da mãe pode ser vista no Álbum 04, onde comparo os usos das mulheres na mesma imagem. Kevin, ao finalizarmos a entrevista, fala sobre as babás:

No restaurante, uma coisa que eu não falei mas me chamou muita atenção: dia de domingo, você vê casais com a babá. No domingo leva a babá pra cuidar da criança, sendo que *ela*, o casal podia cuidar dessa criança. Então até o domingo tem que ter? Então você vê que tem uma classe média alta que reproduz essas relações. Depois eu descobri que tem a [babá] da semana e tem outra [babá] que tira folga, entendeu? A pessoa tem um dia de folga, domingo, e *ela* contrata uma pessoa (Kevin, morador da Pituba. Entrevista realizada em 21/01/2021 pela plataforma *Google Meet*).

Reagindo com indignação à necessidade do trabalho contratado, Kevin demonstra, mesmo sem querer, outra característica que se apresenta na Praça Ana Lúcia Magalhães: a divisão sexual do trabalho. Ora, as mulheres negras que ali trabalham já denotam tal divisão, contudo, as mulheres brancas não passam ilesas da situação sociológica que a inserem na

sexagem, mesmo quando podem contratar outras pessoas para realizarem as suas atividades domésticas. As mulheres brancas são as responsáveis pelo cuidado das crianças, pela fiscalização, pela manutenção da ordem no que se refere à criação dos filhos – que são, de acordo com Guillaumin (2014), dos pais e não das mães¹⁸⁶. Embora muitos homens tenham começado a participar efetivamente da criação das/os filhas/os, principalmente na classe média, as mulheres permanecem como as principais responsáveis pela manutenção da vida destas crianças, o que se reflete na praça pela sua presença. Além das babás, são majoritariamente mulheres que acompanham as crianças.

Margaret conta, por exemplo, que as suas tarefas domésticas são divididas “por habilidade” e que o seu tempo de lazer é o tempo que usa para cuidar do filho. Embora ela contasse com uma diarista para a realização de uma parte significativa das tarefas, o trabalho do cuidado ainda lhe cabia como atividade central. Kevin, que divide as tarefas com a companheira, explica que embora ele faça o melhor que pode, ela sempre acaba fazendo mais do que ele. Kunz, que mora com a sua irmã, conta que em casa ele faz as coisas “no grito” quando ela manda. Nestor e seu irmão arrumam os seus quartos, mas “o grosso” quem faz é a sua mãe. Ainda que a participação dos homens indique uma mudança nas relações interpessoais – nada mais do que a obrigação, e ainda muito distante do ideal – as mulheres permanecem como as principais responsáveis, seja pela realização direta, seja por fiscalizar, mandar, ensinar, controlar a qualidade destas tarefas, demonstrando a permanência da *sexagem*¹⁸⁷. A supervisão, que é um trabalho invisibilizado, é vista como uma característica natural das mulheres, por serem mais organizadas, criteriosas do que os homens, ou como se, para os homens fosse naturalmente impossível identificar a sujeira na tampa de uma panela¹⁸⁸.

¹⁸⁶ O corpo individual material das mulheres pertence, tanto no que ele fabrica (os filhos) quanto nas suas partes descartáveis (os cabelos, o leite...), a outro, como era o caso na escravidão de *plantation*. (GUILLAUMIN, 2014, p. 36)

¹⁸⁷ Sílvia Federici (2019, p. 103) afirma que: “Sem dúvidas, os homens agora estão mais propensos a fazer algum trabalho doméstico, particularmente entre casais nos quais ambos possuem emprego. Vários novos casais até estipulam um contrato de casamento que estabelece a divisão do trabalho na família. Nos anos 1970, um novo fenômeno também começou a aparecer: o dono de casa, possivelmente mais comum do que se imagina, já que muitos homens relutam em admitir que a esposa os sustenta. Mesmo assim, apesar de uma tendência à dessexualização do trabalho doméstico, como mostra uma pesquisa recente, a maioria do trabalho doméstico feito em casa ainda fica a cargo das mulheres, mesmo quando elas possuem um segundo emprego”.

¹⁸⁸ Diversos estudos são realizados a fim de justificar cientificamente – por hormônios, pela teoria da evolução, etc. – a diferença entre homens e mulheres no que se refere a aspectos básicos, como a identificação da paleta de cores e os esmaltes. Um exemplo: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/09/120916_homens_mulheres_visao_estudo_jp

Há ainda que se pensar em como as posições de classe interferem nos usos e apropriações das Praças: Em Pernambués, como a centralidade da Praça está vinculada a um comércio que ganha configurações diferentes entre dias e noites, semana e final de semana, os usos se vinculam quase exclusivamente ao consumo dos produtos comercializados, me levando a identificar as posições de classe pelo julgamento do *gosto*. O uso da Praça Arthur Lago está mais vinculado ao *gosto de necessidade*, tal qual a sua apropriação. Na Pituba, o que qualifica a centralidade da Praça Ana Lúcia Magalhães é o lazer, mas os usos e apropriações são racialmente distintos. As pessoas que moram no bairro, majoritariamente brancas e da Classe Trabalhadora Média, têm uma disponibilidade de tempo maior, o que possibilita que o uso esteja mais vinculado à estilização da vida e ao *gosto de liberdade* – principalmente para as que não estão realizando o trabalho do cuidado. Este tempo, no entanto, é resultante da apropriação do trabalho e do tempo de outrem, algo que é mais facilmente possibilitado à medida que ascende nas posições de classe.

Rosemary, por exemplo, conta que antes do isolamento social provocado pela Pandemia de COVID-19, na sua casa havia pelo menos duas pessoas trabalhando, além do motorista da sua avó. Contar com o trabalho – sobretudo doméstico – de outras pessoas para a manutenção da sua vida significa ter tempo livre para cultivar uma “natureza” vinculada ao *habitus*. De acordo com Bourdieu (2017),

As maneiras legítimas ficam devendo seu valor ao fato de que elas manifestam as mais raras condições de aquisição, ou seja, um *poder social sobre o tempo* reconhecido, tacitamente, como a forma, por excelência, da excelência: *possuir algo "antigo"*, ou seja, as coisas presentes que são do passado, da história acumulada, entesourada, cristalizada – tais como, títulos de nobreza e nomes nobres, *chateaux* ou “mansões históricas”, quadros e coleções, vinhos velhos e móveis antigos - e dominar o tempo, ou seja, a melhor escapatória possível de estar às voltas *com o tempo*, através de todas as coisas que tem em comum o fato de serem adquiridas, exclusivamente, mediante o tempo, de lutar contra o tempo, ou seja, pela herança - e, se me permitem, aqui, a expressão - pela antiguidade ou graças a disposições que, à semelhança do gosto pelas coisas antigas, adquirem-se, por sua vez, somente com o tempo e cuja implementação pressupõe o ócio de tomar seu tempo. (BOURDIEU, 2017, p. 70)

Nas Praças Arthur Lago e Ana Lúcia Magalhães, então, é possível notar a imbricação das relações sociais pelos tipos (e características) das apropriações do espaço. Na Pituba, as babás são a atualização máxima da “mãe preta” e da “mucama”, que não estão dissociadas,

sendo permitida (e necessária) a sua *presença* vinculada ao trabalho; a *presença* dos homens negros fica visivelmente restrita a uma parte da Praça que os relaciona ao trabalho, e, ainda que eles a frequentem, o que não foi notado durante todo o tempo em que estive lá, eles são ou uma minoria inexpressiva, ou completamente invisíveis para as/os entrevistadas/os; a *presença* das mulheres brancas que está vinculada ora ao trabalho do cuidado, ora ao tempo livre, está relacionada às divisões sexual, social e racial do trabalho por três expressões – são responsáveis pelas crianças, podem cuidar das crianças ao longo do dia por ter garantida a sua sobrevivência por outras vias, e/ou por se apropriarem do trabalho de outras pessoas (em geral negras) para obter o tempo livre usado na Praça; e os homens brancos, com uma presença menor do que a das mulheres brancas na Praça Ana Lúcia Magalhães durante o tempo em que estive em campo, a utilizam principalmente para realização de atividades físicas, demonstrando tanto o seu tempo livre, quanto a disponibilidade para cuidar do corpo, algo apontado por Bourdieu (2017) como elemento importante a ser considerado ao analisarmos os estilos de vida.

O trabalho das mulheres negras (ao cuidarem das crianças na Praça, mas também trabalharem como empregadas domésticas) e o das mulheres brancas (na *sexagem*) se reflete também na relação dos homens brancos com o espaço, dado que a disponibilidade de tempo numa sociedade em que a “pobreza de tempo” é a condição, reflete a *apropriação* de outrem. Se assumirmos que as crianças são, na realidade, um produto do corpo das mulheres que é apropriado pelos homens, como aponta Guillaumin (2014), podemos dizer que elas são inseridas na dinâmica da *apropriação* muito cedo, desde a infância. Ao contarem com as babás para o seu cuidado, as crianças apreendem o significado da *apropriação* do corpo e do espaço, à medida que elas (as babás) mediam a sua *apropriação* do espaço. As babás, ao mesmo tempo em que têm seu corpo, seu tempo, seu trabalho e, quiçá, produtos do corpo apropriados por elas (como na amamentação), fazem um elo entre a *apropriação* do corpo e a *apropriação* do espaço. As crianças aprendem muito cedo duas lições: o espaço lhes é de direito e as babás são sua propriedade¹⁸⁹¹⁹⁰.

¹⁸⁹ As crianças sabem muito cedo que elas são patroas das suas babás – embora as relações sejam tratadas como uma “familiaridade”, o que se estabelece é uma relação de *apropriação* intergeracional. Octávia Butler, em *Kindred – Laços de Sangue*, constrói a relação entre uma mulher negra escravizada e uma criança branca.

¹⁹⁰ Este trabalho se realiza dentro e fora da casa. Extrapola do espaço doméstico, havendo um deslocamento do trabalho que se realizaria em casa, para a rua, e, mesmo assim ele permanece invisível.

Na Praça Arthur Lago, em Pernambués, a quantidade de homens e mulheres brancas/os quase não são expressivos, porém, o fato das mulheres negras usarem e se apropriarem da Praça ao longo do dia, principalmente para o trabalho, também caracteriza a imbricação das relações sociais, pelos motivos já listados aqui. A relação entre a apropriação do seu tempo pelos homens do bairro, e serem apropriadas pelas/os empregadoras/es que lhes contratam quando realizam trabalhos extradomiciliares, nos dão indícios sobre as características da *apropriação* das mulheres negras. Isto porque, embora a condição na sexagem seja compartilhada com as mulheres brancas, as divisões social e racial do trabalho nos colocam em situações desiguais nas relações sociais. Lélia Gonzalez aponta que ser negra e mulher neste país é ser objeto de tripla discriminação, nos colocando no “mais baixo nível de opressão” e elenca aspectos que constituem a relação com o espaço através do deslocamento pela cidade, das tarefas que garantem a sobrevivência das/familiares, e das dificuldades específicas de mulheres que vivem em espaços de grande precariedade:

Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares. É tudo isto acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar. Antes de ir para o trabalho, tem que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentação para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas (de um modo geral, encarregam-se da casa e do cuidado dos irmãos mais novos). Após “adiantar” os serviços caseiros, dirige-se à casa da patroa, onde permanece durante todo o dia. E isto sem contar quando tem de acordar mais cedo (3 ou 4 horas da “manhã”) para enfrentar as filas dos postos de assistência médica pública, para tratar de algum filho doente; ou então quando tem de ir às “reuniões de pais” nas escolas públicas, a fim de ouvir as queixas das professoras quanto aos problemas “psicológicos” de seus filhos, que apresentam um comportamento “desajustado” que os tornam “dispersivos” ou incapazes de um “bom rendimento escolar” (GONZALEZ, 1981, p. 44-45).

A presença das mulheres negras pode ser notada nas duas Praças e, em ambas, estão fundamentalmente voltadas para o trabalho. Na Praça Arthur Lago, elas se apropriam do espaço e têm essa apropriação legitimada pela comercialização dos seus produtos ou do trabalho religioso, do contrário, seriam facilmente lidas como desocupadas. De acordo com

Ávila (2004, p.6-7), “quando as pessoas que pertencem à ‘classe que vive do trabalho’ (ANTUNES, 2000) estão sem uma fonte de remuneração, não têm como usufruir do tempo”, isto porque são “‘desintegradas’ do ritmo cotidiano, são discriminadas e sem acesso às atividades de lazer e de consumo”:

Perdem mobilidade, e, o que é mais grave, ficam sem poder aquisitivo para manutenção da própria vida. Passam a ser dependentes, viver em função do que vem da outra pessoa, ou ficam totalmente excluídas. E nessas situações o tempo não lhes pertence pois não estão em condições de manipula-lo de acordo com seus desejos e necessidades. Do ponto de vista moral perde a qualificação como sujeito, pois a pessoa passa a ser vista como desqualificada para a vida social (ÁVILA, 2004, p.6-7).

Para as mulheres, esse julgamento chega por uma via que extrapola a desocupação dos homens, visto que para nós não se referem apenas ao emprego, mas também ao trabalho doméstico, que é “elástico, sem limites, sem valor, e parte da existência das mulheres” (ÁVILA, 2004, p. 7). Estar na rua durante o tempo em que comumente se realiza as atividades domésticas sem nenhuma justificativa plausível para os homens – o trabalho – é como romper com o pacto social da divisão sexual do trabalho. Na Praça Ana Lúcia Magalhães, por outro lado, as mulheres negras só se apropriam do espaço na aparência: são instrumentos que possibilitam a apropriação do espaço pelas crianças – que não se dá dissociada da *apropriação* do seu corpo.

Ora, mas vale ressaltar que a apropriação é uma das relações com o espaço, não a única. A produção dos espaços coletivos se realiza a partir da relação entre presenças e ausências tanto na Pituba, quanto em Pernambués. O fato de não serem as babás as mulheres que se apropriam do espaço mesmo sendo as que o utilizam cotidianamente não faz com que o seu trabalho não componha a produção daquele espaço. Ao contrário: o trabalho das mulheres negras, seja na Praça Ana Lúcia Magalhães, seja na Praça Arthur Lago, é fundamental para a produção espacial. O mesmo acontece em relação aos homens negros nos dois bairros – seja pelo uso, seja pela apropriação, seja pelo trabalho, seja pelo lazer. O que busquei evidenciar foram as entrelinhas destas relações.

E aqui valeria trazer uma reflexão final acerca do racismo e do sexismo. As mulheres não são naturalmente diferentes. Embora as mulheres brancas e negras mencionadas acerca

destes bairros tenham práticas espaciais fundamentalmente desiguais, assumir que elas são diferentes por natureza significaria assumir os mitos que justificam a sua *apropriação*. Guillaumin (1994) aponta que as condições objetivas nas quais as mulheres estão inseridas é elemento que as diferenciam, visto que “o modo político de gestão de sua comunidade, o estado tecnológico, os recursos acessíveis, o desenvolvimento econômico do grupo a que pertencem são diferentes” (GUILLAUMIN, 1994, p. 231), sendo as condições objetivas também reflexo das diversas comunidades entre elas mesmas.

Os usos e apropriações da Praça não estão associados apenas à expressão concreta da *apropriação* individual, e isto é possível notar pelos relatos de Alice, de Vivian, de Nigel, de Pedro Cândido, de Marília e de tantos outros mencionados até aqui. O que suas narrativas demonstram é que, além do tempo livre, existem outros aspectos que atraem e repelem as pessoas do/para determinados espaços, e a divisão que faço é meramente explicativa. Desta forma, pensar a corrida contra o tempo, ao buscar aproveitar o deslocamento e os espaços entre eles; a comparação entre as infâncias vividas em cada bairro; o significado das famílias e as possibilidades que viabilizam os seus respectivos encontros nas Praças; a disponibilidade de tempo para a pausa, a conversa, o aproveitamento dos espaços de uso coletivo; os Rolezinhos¹⁹¹, que são estigmatizados por reunir jovens da periferia ao considera-los suspeitos, mas que certamente não o seriam se fossem jovens brancos; as/os trabalhadoras/es invisíveis, tratados exclusivamente como uma função exercida; as desigualdades nas condições objetivas em que as mulheres estão inseridas; o trabalho do cuidado e outros tantos temas precisam ser analisados a partir do que estrutura estas relações. Longe de serem “só uma forma” de ser/estar no espaço, elas expressam a maneira como as relações sociais estão imbricadas e se retroalimentando ao longo do tempo.

6.4 APROPRIAÇÃO DO CORPO: HÁ LUGAR PARA AS MULHERES NEGRAS?

¹⁹¹ Os “rolezinhos” ficaram popularmente conhecidos pelo encontro de jovens das periferias de metrópoles brasileiras em praças, espaços coletivos, mas, principalmente, nos shoppings centers. Uma característica mais importante do que o encontro de jovens é o fato de serem jovens da periferia, que, na maioria das metrópoles brasileiras, são compostas pela população negra. Diversos casos recentemente foram notificados em Salvador, de jovens negros que tiveram o seu acesso ao shopping interditado pela violência dos seguranças, espetacularizando o racismo, demonstrando as faces mais corporais do controle do espaço. Contudo, não precisa haver uma centena de jovens negros para caracterizar uma ação suspeita: bastam dois ou três rapazes negros, que facilmente se identifica a possível “suspeita”. Em Pernambués, jovens negros conversam na Praça tranquilamente. Na Praça Ana Lúcia Magalhaes, jovens brancos passeiam em grupo sem nenhum constrangimento. A inversão destes grupos é possível?

Ao relacionar a estrada, o caminho e a forma como nos debruçamos sobre eles, Milan Kundera (1990) faz uma bela analogia sobre como temos escolhido levar a vida, e como, na busca frenética pela aceleração do tempo, o inesperado tem sido transformado em obstáculos que atrapalham a nossa chegada num ponto qualquer. Após refletir sobre este fato, me veio a questão: excluída a pressa neoliberal, o que me leva a transformar o caminho (da rua, neste caso) em uma estrada? Recordei-me das vezes em que precisei andar muito rápido ou correr em trechos da cidade que poderiam ser incrivelmente prazerosos se eu contemplasse a paisagem – como em algumas partes da Orla Atlântica, na Cidade Baixa ou no Pelourinho em Salvador –, mas que são concebidos como espaços que devem ser atravessados o mais rápido possível. Recordei também das vezes em que, preocupada com quem andava atrás de mim, não consegui sentir o prazer que é caminhar na rua à noite sem o barulho dos carros ou das pessoas gritando “ralador de cenoura é um real!” na Avenida Sete de Setembro.

Percebo, então, que a analogia de Kundera (1990), entre os caminhos e a nossa vida, guarda uma ausência que não havia sido, até então, catalogada por mim: um modo vagaroso-demorado de existir no espaço. Enquanto me acelero, perco qualquer conexão com o espaço, me antecipo a cada passo e abro mão de qualquer vínculo em troca da minha segurança (ou ideia de segurança). E isso me mostra como, mais do que não conseguir imaginar tal relação, sou sistematicamente coibida de construí-la, visto que as maneiras como se configura a *apropriação* do meu corpo me levam a viver constantemente com medo. Pergunto-me: é possível lugarizar com medo?

Nesta seção gostaria de compartilhar algumas reflexões acerca dos conceitos de lugar e de lugarização, baseando-me em Angelo Serpa (2017, 2019, 2020), a fim de pensá-los como um “modo de geográfico de existência”, conforme exposto nos capítulos anteriores. Quando analiso o significado do lugar, me aproximo da prerrogativa de que esta relação me é constantemente negada. No entanto, quando analiso os relatos de Frieda, Rosemary, Marília, Clarice, Margaret, Carol, Célia, Inês, Dora e de todas as outras mulheres entrevistadas para a realização deste trabalho, percebo que esta negação se estende para além do *meu* corpo. É sobre a maneira como o *nosso* corpo é produzido socialmente, tratado como um bem comum, e como, a depender das condições objetivas nas quais estamos inseridas, da nossa raça, e do espaço em que vivemos, esse medo pode ser maior ou menor inibidor das relações com o espaço (que vão além da lugarização).

Frieda, ao me contar sobre o seu cotidiano, narra sobre como se mantém constantemente na defensiva ao estar na rua sozinha. É preciso estar atenta, sempre esperando que algo possa acontecer, de olhos e ouvidos abertos. É preciso estar armada, pronta para gritar, para correr, para pedir qualquer socorro que esteja disponível. É preciso não sair tão tarde, nem muito menos voltar tão tarde. É preciso pausar a música. É preciso andar rápido. É preciso... É preciso não se entregar à experiência que o espaço proporciona num simples caminhar, quando se é mulher e está sozinha na rua. Eu me pergunto se a provocação feita por Milan Kundera caberia para nós, lésbicas e mulheres negras, ou se é destinada a uma universalidade na qual nosso corpo não está incluído. Isto porque entre se permitir relacionar com o espaço e haver uma permissão externa para que esta relação se estabeleça, existem três obstáculos fundamentais: as relações sociais de sexo, de raça e de classe.

No Brasil, os homens negros também não têm uma relação com o espaço livres do medo: as violências produzidas pelo Estado atuam cotidianamente ceifando as suas vidas, seja por chacinas, por balas perdidas ou por abordagens policiais violentas. Os homens negros que entrevistei não relataram sentir medo, ainda que contem, em todos os casos, que já viveram alguma situação racista, ou melhor, que experienciam cotidianamente situações de racismo. Pergunto-me se eles não dizem ter medo porque não o sentem, ou porque foram ensinados a negar os seus sentimentos a ponto de parecer fraqueza assumir que, sim, o racismo os apavora. Mas eu não saberia trazer estas respostas com exatidão sem um aprofundamento na construção das masculinidades e, ao que parece, ainda há lugares, como a Praça Arthur Lago, em que eles podem lugarizar. As mulheres negras, não.

Os conceitos de lugar concebidos a partir de relações de afeto positivas para com o espaço, ao invés de nos “acolher”, demonstram as fragmentações produzidas pelas relações sociais. Para nós, o vínculo com o espaço se realiza a partir de uma postura de defesa, mesmo quando estamos inconscientes do medo que a produz, nos conduzindo à territorialização. Por outro lado, identificar os corpos que constroem estes conceitos¹⁹², ora homens, ora

¹⁹² Se não os identificamos, nos mantemos, como mulheres negras, como o “Outro”, o específico em contraponto ao universal. O universal, contudo, nos exclui. As particularidades da produção de conceitos não se referem exclusivamente às pessoas negras ou às mulheres (brancas e negras). Todas as situações sociológicas revelam particularidades, e esta é a finalidade de desenvolver um estudo a partir da imbricação das relações sociais. Em contraponto ao invés de destruir tudo o que está feito, apagar a história que os conceitos carregam ou ignorar a sua potencialidade para produzirmos novas perspectivas para/com o mundo, acredito na possibilidade de repensarmos, também os conceitos, numa relação entre presença e ausência. O que é que falta no conceito? O que ele revela? O que ele mostra? Até onde ele me leva?

brancas/os, ora ambos, compreendendo através da *ausência* o sentido das suas representações espaciais, reitera como as relações sociais de sexo e de raça condicionam e são condicionadas pelos vínculos espaciais. Notar que para os homens brancos é possível conceber relações espaciais que perpassem o pertencimento, a familiaridade, a afeição – elementos interditados pelo medo – me leva a perceber que, ao sermos historicamente transformadas em “coisas de pertença”, somos roubadas da possibilidade de materializar um modo específico de existência geográfica¹⁹³. E quais são os modos de existência que se produzem a partir das nossas particularidades?

Se foram criados – e de diversas maneiras retomados – conceitos sobre uma relação espacial da qual as mulheres negras não são capazes de criar/produzir nesta sociedade, não significa que o conceito esteja errado. O conceito, como uma realidade para quem o produz, é assertivo em indicar que esse tipo de relação não nos é permitida dado o caráter da nossa situação sociológica (ele revela ao ocultar). No entanto, esta constatação não nega o fato de que há homens brancos que convivem com o medo ou que são ceifados de algumas relações com o espaço em suas trajetórias. O que afirmo é que, se isto acontece, nem é a regra, nem é pela condição representada pelo seu corpo na sociedade racista-sexista-capitalista.

Há algum tempo venho me questionando sobre como o medo atua sobre o meu cotidiano. Com a Pandemia do Covid-19, milhares de pessoas passaram a senti-lo ao estarem na rua, independentemente do significado social do seu corpo. E, embora os receios causados pelo vírus tenham me paralisado por quase dois anos, outra coisa se evidenciou: o medo relacionado à minha presença no espaço antecede a situação a qual compartilhamos atualmente, porque há ameaças constantes referentes ao significado de colocar o meu “corpo no mundo”. Eu me pergunto: onde lugarizo? Onde consigo criar/produzir uma relação desprovida do medo? Em quais espaços consigo me relacionar fora de uma postura defensiva? Procuro, mas não consigo chegar a referências que extrapolem espaços compartilhados com mulheres negras e/ou lésbicas negras, mesmo que isto não signifique serem espaços desprovidos de outras violências.

Na busca de outros significados para o conceito/categoria de lugar, encontrei opções que reivindicam as experiências topofílicas e topofóbicas, ao resgatarem os conceitos de Yi-

¹⁹³ Existe um modo de se apropriar do espaço concebendo-o como “tão-seu” entre os homens, que é possível se masturbar na rua, mijar na rua, como se ela fosse a sua casa.

Fu Tuan, ou que buscam construir o conceito/categoria por uma via que extrapole a experiência vivida e os sentimentos despertados na relação com o espaço. Mas a pergunta persistiu: é possível lugarizar com medo? Quem tem medo de estar na rua? E, por mais que as possibilidades encontradas buscassem ratificar o olhar para o lugar como o espaço com o qual se identifica, não consigo alcançar um sentido que responda às minhas questões. Seria a territorialização o único modo geográfico de existência que nos cabe? Retomo aqui um trecho de Angelo Serpa:

território tem a ver com posse e domínio, lugar tem a ver com amor, compromisso e senso de responsabilidade. Temos ciúmes do lugar e defendemos por meio de limites e fronteiras o território. Defendemos o território contra outros territórios; já o lugar não se defende, ele sobrevive pela abertura, pela interconexão em rede, tecendo uma intersubjetividade, que, dialeticamente, supera a posse e a autodefesa pelo abrir-se para o mundo em diferentes escalas espaço-temporais (SERPA, 2017, p. 590).

Esta discussão, já iniciada nos capítulos anteriores, retorna agora como uma provocação às possibilidades de lugarização para as mulheres negras. Serpa (2020, p. 103) afirma que “quando os territórios se abrem para o encontro de diferentes, podemos dizer que se criou uma brecha de abertura para o surgimento do lugar”, então me pergunto: o que seria o “encontro de diferentes”? Se partirmos do que se convencionou como base para a “diferença”, retomariamos as “diferenças” do sexo e da raça, mas assumi-las como as únicas nos levaria a uma contradição com tudo o que foi até aqui exposto. Por outro lado, compreendo que a maneira como os Mitos da Natureza são impostos nos leva a construir identidades que são pautadas nestas “diferenças”, mesmo compreendendo que elas são, primeiramente, desigualdades. Isto porque, embora a materialidade das relações seja o ponto de partida para a construção destes mitos, o seu efeito ideológico nos conduz a uma construção em torno deles, acreditando na inevitabilidade das nossas condições naturais – é dialético. Ademais, talvez a interdição de um modo de existência geográfico, de um tipo de vínculo para/com/no espaço, seja mais uma das características que temos em comum.

Quando rememoro as minhas experiências no/com o espaço, noto que a defensiva é a postura na qual me encaixo durante a maior parte do tempo. Se estou em espaços produzidos predominantemente pela branquitude, me defendo do racismo. Se estou em espaços predominantemente negros, compartilhados por homens e mulheres, me defendo do

sexismo. Enfatizando as “diferenças” racial e sexual, percebo que estar ou não na defensiva depende da classe (de sexo e de raça) que predomina na construção dos códigos naquele espaço. Não há como “negociar o espaço” (SERPA, 2020, p. 103) no antagonismo sem produzir desigualdades, então o que se estabelece são “limites e fronteiras” constantemente.

Nesse imbróglio, chego a dois caminhos possíveis: ou nós, lésbicas e mulheres negras, não somos capazes de lugarizar nesta sociedade; ou o sentido de “contato com o diferente” precisa ir além da nossa situação sociológica. Contudo, se a construção da nossa “identidade” como lésbicas e mulheres negras constitui as nossas semelhanças e diferenças, e compartilhamos de experiências comuns que nos formam enquanto sujeitas criando uma confluência nas nossas perspectivas (COLLINS, 2019b), seria possível dizer que estaríamos no contato entre diferentes? Se a base da “construção da identidade” é pautada, sobretudo, nos Mitos da Natureza, até que ponto estamos nos diferenciando quando os assumimos? Nesse ínterim, vale dizer que a interdição na nossa existência enquanto lugar nos limita de um relacionamento especificamente profundo com o espaço, ao mesmo tempo que nos impede de concebe-lo, dada a sua abstração. O lugar seria, para nós, um devir.

Ora, mas se o que me leva à defensiva são o racismo e o sexismo, nos espaços compartilhados com as mulheres brancas, na ausência dos homens; e com os homens negros, na ausência das/os brancas/os, estas pessoas não teriam o medo como um sentimento intrínseco à sua situação sociológica, já que estão em posição antagônica aos grupos apropriados. A posição de “subalterna” (SPIVAK, 2010) está destinada às mulheres negras nos dois casos. Seria possível, nestes casos, que mulheres brancas e homens negros, no contato com “o diferente” lugarizem – quando o “diferente” for uma maneira de conceber as mulheres negras, o que Kilomba (2019) define como o Outro do Outro?

Se isto é possível, elas/es também não possuem liberdade completa na lugarização, visto que, quando estão em situações em que são o Outro, ou seja, como os objetos da *apropriação*, precisam assumir uma postura defensiva. Isso pode ser observado nas narrativas das mulheres brancas e dos homens negros entrevistados. Inês (mulher branca bissexual), por exemplo, mesmo morando em frente à Praça Arthur Lago, não gosta de passar por ela, “porque lá tem muitos homens, muitos mesmo” e se sente assediada, porque “só de passar, nem precisa parar, só de passar por ela já é um olhar diferente, uma piadinha, sempre. Por isso eu evito passar por ela”. Pedro Cândido (homem negro heterossexual) conta que, se fosse mais à Praça Ana Lúcia Magalhães, com certeza aconteceria alguma situação racista e

isso criaria um sentimento ruim para com o espaço. Nos dois casos, estão conscientes de como o racismo e o sexismo atuam no seu cotidiano, mesmo quando não os nomeia. Pergunto-me: a que se referem estas certezas? Quando as aprendemos?

Frantz Fanon (2008) afirma que uma das características de como o racismo se impõe para as pessoas negras é pela repartição racial da culpa. Acreditando que somos não só culpadas/os e responsáveis pelo racismo, mas também capazes de encerra-lo através das nossas praticas individuais, convivemos com um sentimento que nos imobiliza, que pesa, que nos desacelera. A cada vez que evitamos entrar em um espaço ou que seguramos a bolsa de modo que esteja sempre visível em uma loja, transformamos em prática espacial a repartição racial da culpa. O mesmo acontece com o sexismo: sentimo-nos responsáveis e culpadas pelas violências a que somos submetidas de tal maneira que, por mais conscientes que sejamos, uma hora ou outra nos perguntamos se determinada situação não poderia ser, por nós mesmas, evitadas.

É entre podermos ou não driblar o racismo e o sexismo no cotidiano que se situa a nossa relação com o espaço. Frieda diz: “eu tô atenta a tudo o tempo todo”. Essa realidade, que poderia ser justificada pela localização da sua moradia, por um trauma individual, ou por qualquer outra coisa, na verdade acompanha as mulheres no mundo inteiro, como afirma Paula Soto, sendo naturalizada. Para a autora, além das mulheres estarem em posição de maior vulnerabilidade, devido às violências que os homens as destinam, na nossa socialização se impõem elementos como a autovigilância e autocontrole como estratégias, baseadas num temor aprendido e encarnado para lidar com o assédio masculino. Em seguida, afirma que:

O medo atua como um mecanismo poderoso para disciplinar coletivamente as mulheres, já que, em termos espaciais, uma das principais consequências na experiência urbana das mulheres latino-americanas tem a ver com a restrição de movimentos pela cidade, assim como com uma diminuição das relações sociais e, inclusive, a automarginalização dos espaços de prazer pessoal e social¹⁹⁴ (SOTO, 2018, p. 21).

¹⁹⁴ No original: “el miedo actúa como un mecanismo poderoso para disciplinar colectivamente a las mujeres, ya que en términos espaciales una de las principales consecuencias en la experiencia urbana de las mujeres latino-americanas tiene que ver con la restricción de movimientos por la ciudad, así como con una disminución de las relaciones sociales e incluso la automarginación de los espacios de disfrute personal y social”.

A lugarização, como pensada por Angelo Serpa (2020), e a analogia entre a relação com o espaço e com a vida, de Milan Kundera (1990), me trouxeram, mais do que qualquer conhecimento específico, a possibilidade de imaginar uma relação outra com o espaço. Contudo, acreditar na possibilidade de realiza-la a partir das minhas próprias práticas individuais (e ter coragem, como nos pedem!) seria, no fim das contas, uma consequência da repartição da culpa. O poeta Cuti (2007), escreve em Quebranto:

às vezes sou o policial que me suspeito
me peço documentos
e mesmo de posse deles
me prendo
e me dou porrada

às vezes sou o porteiro
não me deixando entrar em mim mesmo
a não ser
pela porta de serviço

às vezes sou o meu próprio delito
o corpo de jurados
a punição que vem com o veredicto

às vezes sou o amor que me viro o rosto
o quebranto
o encosto
a solidão primitiva
que me envolvo no vazio

às vezes as migalhas do que sonhei e não comi
outras o bem-te-vi com olhos vidrados
trinando tristezas

um dia fui abolição que me lancei de supetão no
espanto

depois um imperador deposto
a república de conchavos no coração
e em seguida uma constituição
que me promulgo a cada instante

também a violência dum impulso
que me ponho do avesso
com acessos de cal e gesso
chego a ser

às vezes faço questão de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria concebida como um eterno

começo

fecho-me o cerco
sendo o gesto que me nego
a pinga que me bebo e me embebedo
o dedo que me aponto
e denuncio
o ponto em que me entrego.

às vezes!...

O quebranto, como efeito social do racismo que nos é imposto, se reproduz nas nossas práticas espaciais, na nossa relação com os outros e na nossa relação conosco mesmas. Achille Mbembe (2019, p. 68) afirma que “viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de ‘viver na dor’”¹⁹⁵, visto que tanto o Estado escravista quanto os regimes coloniais contemporâneos “são instâncias específicas de ausência de liberdade”. A dor, a ausência de liberdade, a autovigilância, o autocontrole e a culpa são, desta maneira, as marcas que compõem a relação das mulheres negras com o espaço. É possível lugarizar a partir destes elementos?

Antes, quando não compreendia a heterossexualidade como algo que fosse além de uma prática sexual, não era evidente que nos mantemos em posição constante de defesa em relação aos homens. Existe uma série de protocolos introjetados sobre como dividir o espaço com os homens, o que não garante de nenhuma maneira a inibição da *apropriação* e de violação dos nossos corpos, mas cria uma falsa ideia de segurança que nos possibilita permanecer nestas relações como se não houvesse violências silenciosas sustentando-as. Num estudo realizado pela escritora Dee L. R. Graham, ela fala sobre a Síndrome de Estocolmo Social para explicar a maneira como nos portamos diante dos homens.

Para Graham, “a criação de vínculos das mulheres com homens, bem como a ‘feminilidade’ e a heterossexualidade, são reações paradoxais às violências dos homens

¹⁹⁵ E continua: “estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamento; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papeis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura” (MBEMBE, 2019, p. 68-69).

contra elas”. A feminilidade que nos é imposta – a partir das “exigências e expectativas” (SOUZA, 1983) vinculadas à mulher – é uma reação às ameaças oferecidas pelos homens, sendo resultado do “medo constante de serem assediadas verbalmente, sexualmente e fisicamente, bem como restringidas economicamente pelos homens”. Assim, amar os homens e se vincular afetivamente a eles, mesmo quando há um reconhecimento consciente da ameaça que eles oferecem – como no caso das situações de violência doméstica, tratadas recorrentemente como “crimes passionais” – seria, na teoria da Síndrome de Estocolmo Social, uma forma de dar manutenção à sua sobrevivência.

Colette Guillaumin (2014), por outro percurso, lista os meios da nossa *apropriação* coletiva: o mercado de trabalho, que impõe às mulheres um pagamento significativamente inferior ao dos homens e uma taxa de desemprego mais elevada, fazendo com que as mulheres “sejam intimadas a encontrar emprego de esposa (de mulher), quer dizer, a vender-SE, e não a vender a sua força de trabalho, para poder viver e sustentar seus filhos” (GUILLAUMIN, 2014, p. 56, destaque da autora); o confinamento no espaço, com uma “interiorização do confinamento através do adestramento positivo e igualmente do adestramento negativo”¹⁹⁶, e de um “inventário de lugares e tempos de confinamento, os espaços proibidos, dos adestramentos afetivos mediante gratificações e ameaças” (GUILLAUMIN, 2014, p. 57); a demonstração de força (golpes), que nada mais seria do que a violência física exercida contra as mulheres que, muitas vezes é invisível, sendo “socialmente significativa de uma relação social” (GUILLAUMIN, 2014, p. 57); a coação sexual, que é uma maneira de coerção “empregada pelos homens para submeter e amedrontar a classe das mulheres, ao mesmo tempo em que é a expressão do direito deles de propriedade sobre esta mesma classe” (GUILLAUMIN, 2014, p. 58); e o arsenal jurídico e o direito consuetudinário, que “fixa as modalidades da apropriação privada das mulheres, senão da apropriação coletiva, apropriação não enunciada e não contratualizada” (GUILLAUMIN, 2014, p. 59).

¹⁹⁶ Que se expressa através do “Teu lugar é aqui, tu és a rainha do lar, a fada da cama, a mãe insubstituível. Teus filhos serão autistas, desajustados, idiotas, delinquentes, homossexuais, frustrados, caso tu não fiques em casa, se tu não estiveres aqui, quando eles voltarem, se não deres o seio até os três meses, seis meses, três anos etc etc.”; e no segundo caso: “Se tu saíres, meus congêneres te apossarão até que tu renunciés, irão ameaçar-te, tornarão a tua vida impossível, exaustiva, de todas as maneiras possíveis. Tu tens permissão (é uma ordem) de ir à mercearia, à escola, ao mercado, à prefeitura e à rua principal, onde estão as lojas. E tu podes ir lá entre sete horas da manhã e sete horas da noite. Isso é tudo. Se fizeres outra coisa, serás punida, de uma maneira ou de outra, e eu te interdito, aliás, em nome da *tua* segurança e da *minha* tranquilidade” (GUILLAUMIN, 2014, p. 57).

As análises feitas por Colette Guillaumin e por Dee L. R. Graham, embora percorram caminhos diferentes e enfatizem aspectos diversos nas relações entre homens e mulheres, geram duas confluências: a heterossexualidade obrigatória se torna uma garantia da limitação do corpo apropriado com o espaço; estamos condicionadas de tal maneira a conviver com a violência, que nos sentimos “familiarizadas”, “pertencentes”, “identificadas” em relações nas quais ela é a base – e, neste último caso, somos (mulheres negras) levadas a crer que também lugarizamos, mas esta é uma lugarização aparente, visto que se produz sobre a naturalização da violência.

Se, por um lado, a *apropriação* individual rouba o nosso tempo livre que possibilitaria a nossa apropriação do espaço, por outro lado, a *apropriação* coletiva inibe a nossa lugarização, uma vez que, por sermos tratadas como “coisa de pertença”, somos lembradas constantemente que não estamos seguras fora das nossas casas e que devemos ter medo – não que estejamos protegidas dentro de casa.

Os dois casos, faces de um mesmo processo, interferem na *maneira* como produzimos espaço, sem nos excluir dele, o que deve ser ressaltado porque ocultar a nossa participação na sua produção é uma das maneiras históricas de invalidar/invisibilizar o nosso trabalho. Ora, se a mulher “fica em casa”, não tem porque pensar um espaço (ou categorias espaciais, ou um planejamento urbano) que leve em consideração a sua existência. A representação da mulher vinculada à casa, do homem vinculado à rua, e dessa binaridade no que se refere ao espaço, demonstra como a heterossexualidade, fundada numa ideia de complementaridade natural ente “os sexos”, repercute na maneira como a cidade é organizada. Paula Soto afirma que

uma das causas desse ceticismo é o uso generalizado de oposições binárias a compreender as relações de gênero na cidade (Soto, 2016), de modo que a partir da dicotomia feminino e masculino se articule uma série de representações espaciais, como privado e público, imobilidade e mobilidade, periferia e centro, reprodutiva e produtiva, que naturalizam a presença da mulher nos espaços privados, periféricos, imóveis e reprodutivos, e, portanto, tendem a omitir a presença da mulher como cidadina e também como agente de transformação de ditos processos urbanos (SOTO, 2018, p. 18, tradução minha)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ No original: “una de las causas de este escepticismo es el extendido uso de oposiciones binarias para entender las relaciones de género en la ciudad (Soto, 2016), de manera tal que a partir de la dicotomia femenino y masculino se articula una serie de representaciones espaciales, tales como privado y público, inmovilidad y movilidad, periferia y centro, reproductivo y productivo, que naturalizan la presencia de las mujeres en espacios

A heterossexualidade, ou os laços heterossexuais, tornam-se também uma tentativa de se sentir mais segura no/com a rua e nas/com as relações. Margaret conta, por exemplo, que quando está na rua com o marido não é interpelada e, por isso, os assédios não interferem no seu uso da Praça Ana Lúcia Magalhães. É comum que a presença de um homem adulto apresente um obstáculo ao assédio das mulheres porque carrega como signo uma *apropriação* privada¹⁹⁸, na contramão da *apropriação* coletiva, como também exposto por Guillaumin (2014). Claudinho conta que a sua irmã não vai à Praça Arthur Lago sozinha, porque é ruim para ela que é mulher, embora ele vá, o que indica um reconhecimento coletivo do que nos assombra em relação ao espaço. A *apropriação* individual e coletiva das mulheres, desta forma, não está deslocada nem da heterossexualidade, nem da *apropriação* do espaço – dado que, ao se *apropriarem* dos nossos corpos, nos impossibilitam de criar uma relação de *apropriação* espacial que exceda o trabalho. A *apropriação* do nosso corpo tem a *apropriação* do espaço como início e como fim.

A limitação da nossa relação com o espaço é condicionada e condicionante da *apropriação* do nosso corpo. Historicamente, a maneira como se deu a divisão sexual do espaço, demonstra como foi e é funcional para a manutenção das classes sociais, vincular a mulher à casa, mesmo quando realizávamos trabalhos na rua – como hoje. A rua representava uma *necessidade*, não uma *liberdade*, visto que era o trabalho, desde já, que possibilitava tal relação. Com o tempo e com a nossa conquista de direitos – muitos deles vinculados à necessidade de alteração nas relações sociais próprias do modo de produção – a relação com a rua se altera na aparência, mas mantém na essência os obstáculos que nos impedem de criarmos modos de existência geográficos a partir de afetos positivos.

Alice (moradora negra bissexual da Pituba) afirma que quando está na Praça Ana Lúcia Magalhães se sente vulnerável, como um corpo “menos importante”. Ela sente medo de que algo lhe aconteça e que, por ser negra, nada possa ser resolvido. A maneira como ela narra a sua relação com espaço demonstra uma experiência traumática. Para Fanon (2008), o principal trauma que encaramos ao nascer é entrar em contato com o mundo branco. Neste

privados, periféricos, inmóviles y reproductivos, y, por lo tanto, tienden a omitir la presencia de las mujeres como habitantes de la ciudad e igualmente como agentes de transformación de dichos procesos urbanos”.

¹⁹⁸ Daqui, poderia elencar diversos aspectos da heterossexualidade, como a monogamia, o casamento hetero ou homossexuais, as faces da feminilidade, o padrão de beleza, o trabalho sexual, entre outros, mas que nos levariam para outros eixos de discussão. Ver Naomi Wolf (O mito da beleza), Ludmila Abílio (Sem Maquiagem), Jules Falquet (Romper o tabu da heterossexualidade); Silvia Federici (O ponto zero da revolução); Sergio Lessa (Abaixo a Família Monogâmica).

caso, o mundo branco é ao mesmo tempo sexista, heterossexual e capitalista. Alice é constantemente lembrada do que o seu corpo representa: seja no mercado, quando é chamada de “mulata”, seja na rua, quando lhe gritam “nega do cabelo duro”, seja na casa de uma tia na Pituba, quando dizem que ela deve estar ali por ser babá (ou seja, como uma função, e não como uma pessoa). Não há como não estar “atenta” o tempo inteiro no caso de Alice. E a tristeza, a raiva e a dor, tão aparentes nos seus choros e silêncios ao longo da entrevista, dizem sobre marcas que vão além da sua condição individual, são sobre as violências que constituem esta sociedade. Estes sentimentos, contudo, não são inatos a Alice, eles têm o seu mote fora do seu corpo de mulher negra, como apontam Shirley Tate (2019) e Audre Lorde (2019). As emoções de Alice são reações ao que está posto. O medo é um agente exógeno.

Entre as histórias que relatei no Capítulo 5, trouxe também alguns elementos vinculados à *presença* e a *ausência* em espaços coletivos de lésbicas, gays e mulheres bissexuais. Com exceção de Marília, que viveu uma situação lesbofóbica na Praça Ana Lúcia Magalhães e continuou frequentando o espaço, dizendo estar sempre alerta em relação ao seu entorno, todas as pessoas (LGB) relataram que optam pelo lazer em espaços fechados, preferencialmente os que são frequentados por um público LGBTQIA+, ou não explicitamente pela “família tradicional brasileira”. Esta escolha, que poderia representar um aspecto vinculado ao *gosto* e ao *habitus* de classe, reflete reações às violências a que foram submetidas/os.

Todas as pessoas que atualmente estão em uma relação lesboafetiva ou homoafetiva relataram ter vivido algum tipo de agressão ao estarem na rua acompanhadas das/os companheiras/os. Na praia, na praça, no ônibus, na rua, se sentiam inibidas/os de permanecer em contato ou de demonstrar carinho publicamente, porque são interpeladas/os por pessoas aleatórias, ou são olhadas de modo constrangedor. Para quem o amor público é permitido? As violências – e os discursos de ódio – não auxiliam a manutenção das estratégias de consumo e de esvaziamento dos espaços de uso coletivo pelo capitalismo?

As violências atuam sistematicamente nos limitando de produzir o espaço a partir da presença, de um vínculo íntimo e orgânico com o espaço. A violência que se impõe sobre a condição de um corpo, ou de um contato entre os corpos, difere da violência do roubo, do assalto – normalmente retratados como o medo que assola os espaços urbanos –, porque não se trata de nos tirar o que temos, mas de tentar nos roubar o que somos. É nesse sentido que o beijo em praça pública se torna uma questão: quem pode beijar sua preta em praça pública?

O beijo, como uma demonstração íntima de afeto, refletiria uma relação de intimidade também para com o espaço. No entanto, ele nos assombra. Entre nós, lésbicas negras, a proximidade física em espaços de uso coletivo é um movimento que pode causar receios, desconfortos e constrangimentos. É comum que, antes que as mãos consigam se aproximar, olhemos o entorno para verificar se tem alguém olhando. Essa vigilância se traduz, entre outras coisas, numa quase-proibição do beijo. Raríssimas vezes vi lésbicas negras se beijando em espaços que não fossem voltados para o público LGBTQIA+.

Cheryl Clarke, lésbica negra estadunidense, escreve em um poema:

não há nada que eu não faria pela mulher com quem durmo / quando ninguém me satisfaz como ela. / beijá-la em lugares públicos / ganhar na loteria / comer-lhe o cu / no banheiro do trem / dormir três pessoas numa cama de solteiro / ter um filho / para que ela continue me querendo (...) (CLARKE, excerto do poema “Não há nada”)¹⁹⁹.

A primeira “loucura” a ser feita pela mulher com quem dorme é beijá-la em lugares públicos. Embora este poema possibilite uma discussão sobre muitas outras questões, a demonstração de afeto em “lugares públicos” denota algum sacrifício, e o sacrifício é algo que se faz “apesar de”. É uma ação que extrapola o cotidiano, o rotineiro. O beijo representado por Clarke se dá numa postura defensiva e ao mesmo tempo subversiva, insubmissa. O beijo representado por Lande Onawale, na leitura que faço, torna-se radicalmente subversivo quando quem beija é também uma preta, isto porque duas mulheres pretas beijando-se em praça pública como reação à violência racial assumiria a face racista-sexista-capitalista das violências, enfrentando concomitantemente à heterossexualidade, elemento ocultado da estruturação das relações.

Nestes casos não existem, contudo, brechas para lugarizar – o beijo é, por si só, uma defesa, uma reação à violência, um enfrentamento – e, nem por isso, torna-se menos importante, é também por isso que o reivindico. Contudo, pensar em uma sociedade em que o beijo entre pretas em praça pública ocorra sem o impulso de uma reação a violências é imaginar uma sociedade em que a *apropriação* dos nossos corpos não seja condição, o que só é possível num processo de emancipação coletiva. A busca pelo lugar se torna uma reivindicação política quando reconhecemos a *ausência* da sua possibilidade e passamos a

¹⁹⁹ Disponível em: <https://tammuzs.medium.com/tradução-de-4-poemas-de-cheryl-clarke-37ceba0d710>
Tradução de Thamires Zabotto.

lutar pelo fim que a inibe – as relações de *apropriação*, exploração e opressão; e a transformação da diferença em desigualdade. E por isso, eu pergunto: devemos reconstruir o conceito de lugar ou reconstruir a sociedade?

Outras questões se sucedem: até que ponto as ‘diferenças’ criadas como justificativas para continuidade da nossa *apropriação* possibilitam que nos vejamos como indivíduos diferentes? Que elementos constituem a identificação das nossas diferenças? Existem modos de existência geográficos ainda não definidos para/entre nós? Se for possível criar uma analogia entre a estrada, o caminho e a vida, conseguiríamos imaginar quais são as consequências geradas na ruptura – nada natural – de um tipo de relação com o espaço para as mulheres negras? Angelo Serpa (2017, p. 103), citando Milton Santos, afirma que “cada lugar é, ‘à sua maneira, o mundo’”. Há lugar para as mulheres negras?

7. OUTRAS PALAVRAS²⁰⁰

Enquanto elaborava este trabalho me perguntei diversas vezes como construir uma escrita que fugisse do formato tecnicista. Não por estar escrevendo em primeira pessoa, mas porque há, no modo como apresentamos as nossas ideias, uma série de elementos que afirmam a posição que ocupamos ou que almejamos ocupar na produção do conhecimento. Autoras como bell hooks, Audre Lorde e Glória Anzaldúa demonstram, na forma como escrevem, que além da seleção de conceitos e de métodos, explicitamos as intencionalidades que moldam os nossos trabalhos pela escolha das palavras; pelos tipos de representação que utilizamos; pelas sequências que empregamos; e pela maneira como nos inserimos (ou não) no corpo do texto. Logo, a neutralidade positivista, a universalidade e outros aspectos já discutidos, revelam-se discretamente no “como” e “para quem” escrevemos, já que a comunidade científica, a mesma que avalia o rigor teórico e o caráter científico das nossas pesquisas, está cada vez mais plural – ainda bem!

Enquanto escrevia busquei estar atenta aos movimentos que fazia no corpo do texto: me aproximava, me afastava, buscava convencer, repetia, explicava, mudava, insinuava. Nada disso reduz a solidez do que me move a escrever. Eu escrevo como quem quer te convidar a refletir, ver e sentir o que me movimenta em direção à pesquisa, assumindo que há códigos facilmente decodificáveis e outros que requerem alguma bagagem ancorada na experiência²⁰¹. Mas até que ponto vale a pena institucionalizar os conhecimentos que forjam a nossa resistência? Qual é o limite da entrega? Até que ponto estamos dispostas/os a subverter a forma de produzir o conhecimento científico? Estamos realmente interessadas/os em refletir sobre as passividades que ainda estão presentes na elaboração dos nossos conceitos? É possível se desfazer completamente das introjeções que nos foram impostas acerca de quem somos, do que podemos e onde devemos estar para, então, escrever? E até onde conseguimos imaginar?

²⁰⁰ De todas as seções desta dissertação, a mais difícil/arrastada/demorada foi essa que denominam “conclusões” ou “considerações finais”. Isto porque, além de não ser pretensiosa a ponto de acreditar ser possível encerrar ou concluir questões que apontei desde as primeiras páginas – após ter dito de diferentes formas que há múltiplos trajetos de interpretação para as representações aqui expostas –, também não trilhei em direção a um “ponto de chegada”, preferindo indicar possíveis desfechos ao longo dos capítulos. Daí a opção por apresentar “outras palavras”, baseadas, entre outras coisas, nos diálogos finais com a banca examinadora e o orientador deste trabalho.

²⁰¹ Como diria o rapper Froid (2021), “o que não é bagagem, é estudo”.

Ora, o título deste trabalho –“beije sua preta em praça pública” – nos leva a questionamentos secundários, como tratadas nos capítulos anteriores, mas também carrega em si um protesto e um horizonte. Ainda acerca da nossa capacidade de imaginação, que espaço produziremos no futuro? Haverá praças públicas? Precisaremos reagir? Conseguiremos reagir? E, a propósito, quantos significados um beijo em praça pública pode assumir? Me deparei com muito mais perguntas do que respostas neste percurso, parte delas foram surgindo, inclusive, na colisão de algumas certezas. Consigo afirmar, todavia, que enquanto sociedade estamos bastante fragmentadas/os, e há muito trabalho a ser feito para uma articulação qualificada das nossas pautas.

A expressão que subintitula a dissertação, “da *apropriação* do corpo à *apropriação* do espaço”, revela um caminho conceitual adotado nos encaminhamentos da pesquisa – de compreender os mecanismos de *apropriação* do corpo para problematizar a produção do espaço –, não se tratando de uma sequência linear na concretização delas. Isto porque: a *apropriação* do corpo e do espaço podem ocorrer em concomitância; a *apropriação* do espaço pode ser uma condição para a *apropriação* do corpo; a *apropriação* do corpo pode prescindir a *apropriação* do espaço; a *apropriação* do corpo não garante a *apropriação* do espaço e vice-versa. Por fim, há uma dialética entre os tipos de *apropriação*. O subtítulo é, então, um recurso linguístico que indica o caminho teórico-conceitual utilizado nesta pesquisa²⁰².

A Geografia ocultou por décadas a maneira como as relações sociais de sexo e de raça atuam na organização do espaço, e mesmo com as tentativas de atualização através do trabalho de geógrafas/os compromissadas/os com transformações sociais efetivas, há resistências à construção de um olhar mais aprofundado acerca dessa questão. Esse espectro conservador, além de manter a Geografia numa cegueira indefensável, dificulta a implementação de mudanças por quem tem buscado renová-la, restringindo as áreas de atuação e mantendo os estudos que tem a raça e/ou o sexo como centralidade na posição de “outra Geografia”. Por mais importante que seja a definição de uma Geografia Feminista e/ou Geografia Negra, dada a fertilidade dos nossos encontros, é necessário que a Geografia seja feminista e antirracista independente do recorte da pesquisa²⁰³. É necessário conceber a

²⁰² A relação entre as *apropriações* do corpo e do espaço poderia ser pensada em sua trajetória histórica se fizéssemos uma genealogia da propriedade privada, algo que pretendo realizar em pesquisas futuras.

²⁰³ Porque construir uma ciência feminista e antirracista não é sinônimo de estudar mulheres negras.

possibilidade de construirmos análises espaciais que não concebam os estudos sobre as relações sociais de raça e/ou de sexo como especificidades. Sem estas mudanças, continuaremos na superfície.

Por outro lado, é importante refletir sobre as análises espaciais na produção das teorias feministas e antirracistas. Questiona-se, em alguma medida, a posição que os países que alcançam ampla divulgação na produção de conhecimento ocupam na Divisão Internacional do Trabalho, mas não é comum haver uma discussão sobre como o espaço auxilia na reprodução das relações sociais. É importante, de fato, questionar quem tem sido “os outros” das nossas teorias, mas se continuarmos falando do espaço como sinônimo de localização ou como palco para as relações sociais, deixamos de lado as contradições por ele indicadas. Nesse sentido, a Geografia pode propiciar grande contribuição para estas teorias e para os movimentos sociais²⁰⁴.

A elaboração de uma abordagem feminista negra materialista surge do intuito de costurar perspectivas diversas que, quando arranjadas, dão maior amplitude para a compreensão das relações sociais e espaciais no Brasil. Reconheço a necessidade de expandir a problematização das teorias que a fundamentam, apresentando com maior profundidade suas convergências e divergências, o que não ocorreu por dois motivos: as limitações no tempo da pesquisa; e a consequente opção por operacionalizá-la e reformulá-la à medida que me deparo com possíveis limitações, ao invés de propor uma abordagem que se perdesse em abstrações não constatáveis. Vale dizer que o que há de central em desenvolver uma pesquisa através desta abordagem é estar posicionada na busca pela emancipação social, o que requer o fim dos processos de *apropriação-exploração-opressão*.

Construir um estudo a partir da imbricação das relações sociais não é algo simples. Um dos principais obstáculos foi identificar as particularidades vinculadas a situações sociológicas diferentes da minha. Pensar na teoria produzida por autoras/es brancas/os e por homens negros me coloca numa posição de constante marcação das diferenças – é preciso saber primeiro quem escreveu²⁰⁵. Nós, lésbicas e mulheres negras, sendo historicamente

²⁰⁴ É notório como o planejamento urbano, para dar um exemplo, oculta as relações sociais de sexo e de raça de modo a reproduzi-las.

²⁰⁵ Nos dividendos das divisões do trabalho, a nomeação do branco, o heterossexual, o homem recai sobre nós. Somos nós que pautamos recorrentemente tal necessidade. Se por um lado o trabalho intelectual me possibilita estar em diálogo direto com estes indivíduos, por outro, há uma parte do trabalho que precisa ser feita por mim. Ser *Outsider Within* na universidade não é apenas possuir um ponto de vista que possibilita olhar para

estudadas e analisadas a partir de um olhar para o “Outro” e, ao mesmo tempo, a partir da prerrogativa de que nós somos o específico em contraponto ao universal, precisamos fazer o caminho contrário quando lemos/analizamos tais teorias. Tanto para não “performarmos o discurso da subalternidade”, como aponta Mattiuzzi (2019), quanto para demarcarmos as especificidades que fundamentam a produção de conceitos e teorias “universais”. Pensar as divisões do trabalho, a produção capitalista e as categorias geográficas a partir da imbricação é compreender que há elementos que são ressaltados ou ocultados, e que isto, além de demonstrar as intencionalidades de quem os produz, demonstra as limitações que as suas diferentes situações sociológicas impõem às leituras da sociedade.

Se como lésbica negra da classe trabalhadora identifico aspectos das relações sociais vinculados à maneira como o meu corpo é tratado/apropriado/oprimido/explorado (já que estas relações condicionam o meu olhar para o mundo), um homem branco heterossexual, uma lésbica branca ou um gay negro da classe trabalhadora também identificarão, a partir da sua situação sociológica, aspectos provavelmente não vistos por mim. Acrescento, inclusive, que o tempo – tanto a disponibilidade de tempo livre, quanto o tempo que se acumula ao longo das gerações, como aponta Bourdieu (2017) – e o espaço de onde se analisa a sociedade são fatores fundamentais na construção das perspectivas. A classe social (e as posições de classe), a raça e o sexo são relações sociais necessárias para compreendermos as dinâmicas sociais e espaciais.²⁰⁶

Nesse ínterim, é fundamental problematizar o conceito de *habitus*. Se considero que as relações sociais são coextensivas, é necessário analisá-lo por essa ótica, entendendo o espaço como seu condicionante. Ainda que questionamentos sobre este conceito tenham sido expostos ao longo do Capítulo 5, vale reiterar que o *habitus* não é concebível fora das relações sociais de sexo e de raça. E isto não significa que é necessário “adicionar uma lente”

determinada dinâmica, é também precisar realizar um trabalho não feito – e não visto – pelas pessoas que não estão, como eu, no lugar de “Outra”.

²⁰⁶ Quando assinalo que o sexo e a raça são construções sociais, não afirmo com isso que essas construções não nos formam subjetivamente. Além disso, falar sobre sexo e raça não é falar sobre mulheres negras. O exercício que faço aqui de compreender cada conceito a partir do corpo de quem o produz é, além de dificultoso e trabalhoso, uma sobrecarga de trabalho resultante da autopercepção de determinados grupos como universais. Se construo uma abordagem feminista negra materialista, por exemplo, parto do meu corpo negro-mulher para pensar as relações espaciais (e sociais), e daí duas coisas precisam ser reiteradas: primeiramente, que esta nomeação não deveria continuar acontecendo apenas quando se trata de mulheres negras; segundo que as aplicações desta abordagem para outros estudos não devem se restringir ao estudo de/por mulheres negras, porque não se constrói para/a partir de um recorte específico, ao contrário.

de raça e de sexo ao importar o conceito para o Brasil, mas que há um limite na construção do conceito ao ocultar a complexidade destas relações sociais. Afinal, sexo e raça são relações que também constituem a Europa.

Quando comparo os bairros através dos *habitus*, dos gostos e dos estilos de vida, ficam explícitos os elos com as expectativas/exigências da branquitude, revelando seu vínculo com as relações raciais. Estas expectativas/exigências não se materializam apenas no contato de pessoas negras com pessoas brancas, elas são reproduzidas nas nossas relações interpessoais (entre pessoas negras) como no caso dos “barões” e do “que não presta”, em Pernambués. Estas separações, que se organizam em posições de classe, dizem também sobre como o racismo introjetado produz fissuras entre nós mesmas/os, construindo imaginários que servem à nossa automutilação. Na Pituba, estas separações se manifestam entre o que é divulgado e o que é invisibilizado. As práticas espaciais que definem o bairro na mídia e no imaginário das/os moradoras/es reforçam e correspondem a uma estética branca, não sendo cabível mencionar pessoas negras fora da sua função – o trabalho – mesmo quando elas estão presentes. Entre as presenças e a característica das práticas espaciais, podemos constatar a imbricação das relações sociais.

Um dos questionamentos levantados pelo professor Jorge Luiz Barbosa²⁰⁷ envolve as fusões entre os gostos de liberdade e de necessidade, que poderiam ser interpretados como categorias estanques, rompendo a dialética entre os gostos. Embora eles apareçam como dois eixos por onde transitam os estilos de vida e as práticas espaciais analisadas, há, de fato, pontos de conexão entre eles. Poucos dias após o encontro, ouvi o rapper Mano Brown relacionando a moda às formas de sobrevivência para as pessoas da favela, o que me pareceu deveras explicativo sobre a questão. Ele contava que, em uma determinada época, em São Paulo “nenhum negão usava o cabelo com risquinho e raspado mais”. Que tinha um corte específico, em que se raspava o “pé da orelha e fazia uma letra V na nuca”. Esse era um corte “que quem usava era os boy”, e “a favela aderiu pra disfarçar”, assim como um tipo específico de roupa. Ao ser indagado sobre o motivo do disfarce, ele responde:

Pra não morrer. É isso. Pra não morrer na mão de um matador. Que os caras tava matando só gente nesse pique: cabelo raspadinho, dois cadarço. Tinha

²⁰⁷ O questionamento ocorreu no momento da qualificação pré-banca da dissertação.

um código: dois cadarço, pizza na calça²⁰⁸, lupa ray-ban, e o código gestual que a polícia... O sistema engoliu, tá ligado? Morreu de tudo quanto é jeito que você imaginar, (...) e os que sobreviveu mudou os códigos de roupa. Então, você vai pegar ali os caras de [19]86, tá usando óculos espelhado, casaco da Fila, posadão, cara feia... Aí em [19]87 os caras já tá como? Camisa social, colete de lã, oclinhos e cara de comédia. (BROWN, Mano. Em entrevista ao PodPah Podcast em 8 de março de 2022. Transcrição minha)

Ao ser questionado sobre usar esse tipo de roupa (mesmo julgando ser ridícula), ele diz que sim, que começou a usar porque “pra voltar pro Capão meia noite, tio, tinha que voltar vestido assim e trocar uma ideia” (BROWN, 2022). O entrevistador lhe pergunta “Mas vocês tinham consciência naquela época de que vocês precisavam se vestir daquele jeito, ou...?”, e ele retoma:

A moda fez isso. Mas pra você ver que o instinto de sobrevivência faz a moda girar também. E eu senti que se não fosse isso... Foi um jeito de passar batido, tá ligado? Mudou o estilo de vestir (...). Você chegava num lugar, se você não tivesse de pizza na calça, você já não entrava mais (...). Parece ridículo, mas se você não usasse isso, você nem poderia encostar pra trocar ideia com os caras (...). Se você tivesse com uma calça justa, era porque você não era do contexto, você não fazia parte. (BROWN, Mano. Em entrevista ao PodPah Podcast em 8 de março de 2022. Transcrição minha)

Se há, por um lado, um investimento na construção de uma estética negra e periférica, partindo das referências que constituem estes grupos (em geral, de jovens), por outro lado há, nela mesma, alguns códigos (nem sempre identificados por quem não compõe o grupo) que se referem à necessidade de sobreviver na sociedade racista. Quando a moda tem como pano de fundo a tentativa de sobreviver, ela conecta os gostos de necessidade e de liberdade, isto porque haverá ali elementos que aliam o drible do assassinato às referências da estética negra. Por mais que ocorra a aderência de um modo de vestir e um corte de cabelo “dos boy”, ele virá associado a elementos forjados na própria favela pela população negra.

²⁰⁸ Pizza é um tecido recortado em triângulo que era costurado no pé da calça para ficar em corte boca-de-sino (de acordo com a explicação de Mano Brown no PodPah Podcast, em 8 de março de 2022)

A relação entre os gostos de necessidade e de liberdade requer o cuidado de não interpretá-los sob uma ótica racista e sexista. A adaptação dos códigos e símbolos da população negra como tentativa de sobreviver individual e coletivamente é algo que marca a nossa história, o que podemos notar, por exemplo, através do sincretismo religioso. A questão levantada e a entrevista com Mano Brown me direcionam a um apontamento feito pela professora Maíra Kubík Mano, também no momento da qualificação. Ela tratava da importância de conceituar a consciência, visto que direta ou indiretamente fiz menção a ela ao longo da dissertação. Para a professora, há uma relação entre a consciência e o desconforto que se apresenta na narrativa das/os moradoras/es, sendo possível que este último “desperte” o primeiro. Algo semelhante aparece no trecho que expus de Mano Brown: mesmo não nomeando o racismo e a violência da qual aqueles tentavam driblar²⁰⁹, havia no modo de se colocar no mundo – a roupa, o cabelo, o jeito de se portar – uma consciência sobre a sua posição e os riscos que ela envolvia.

Seria possível citar diversas formas de exteriorizar a consciência das suas respectivas posições. Patrícia Hill Collins (2019b) fala sobre como somos ensinadas desde muito cedo a resistir ao racismo, o que se materializa nos nossos corpos e comportamento – e se atualiza como uma tecnologia ancestral²¹⁰. bell hooks (2010), como apontei no Capítulo 3, relaciona a negação dos nossos sentimentos à necessidade de sobrevivência – haveria nesta negação constante um modo de mover o corpo, de falar e de agir, que continua nos auxiliando na sobrevivência? Tais alterações não significariam ter alguma consciência das violências a que estavam submetidas/os? Desde muito cedo eu sabia que deveria me comportar de determinada maneira na rua, que há uma linguagem para cada espaço (como aponta Maya Angelou). Me recordo especificamente de uma situação: estava no fundo ônibus retornando da praia com várias/os amigas/os adolescentes e começamos a fazer batuques, cantar e rir alto. A mãe de uma amiga (que era a responsável por nos acompanhar) nos chamou e pediu

²⁰⁹ Não nomeava naquele momento.

²¹⁰ No conto “Girl”, Jamaica Kincaid escreve sobre uma mãe ensinando à sua filha como se comportar e se relacionar, indo de como fritar um bolinho da abóbora a como realizar um aborto. Tudo o que ela diz compõe uma mesma linha na narrativa. Não há, no conto, diferenças entre explicar como lavar uma calça cáqui e como “não ser uma putinha”, e esta relação é identificável no nosso cotidiano. Me recordo que li o conto para mulheres de diferentes idades e contexto e todas elas identificaram as suas mães em alguma situação. Através dessa leitura podemos refletir sobre como a consciência, a resistência, a memória e outros elementos nos constituem e são passados de geração para geração sem precisar de uma nomeação. Questões como essas reiteram a necessidade de construir uma análise cuidadosa sobre a consciência, sobretudo por se vincular à existência de subjetividade. A tradução do conto pode ser lida no Anexo B.

para que eu e Duda mudássemos o nosso comportamento, porque não era bonito para moças daquela idade.

Por mais que eu nunca tivesse a escutado falar sobre racismo, sexismo ou qualquer outro tema deste tipo, ela tinha consciência dos mecanismos necessários para evitar alguns constrangimentos. Há diversas formas de “estudar a coreografia da violência” (MATTIUIZI, 2019) e isto, por si só, indica que um conhecimento sobre a questão se faz presente. A discussão sobre o conceito de consciência e os seus tipos²¹¹, contudo, exige um aprofundamento que não coube ao tempo desta pesquisa, visto que mais do que trazer a concepção de determinada autoria para cá, seria necessário problematizá-la e buscar compreendê-la a partir das relações sociais de sexo, de raça e de classe, a fim de não tornar simplista um tema tão importante para os nossos estudos e para os movimentos sociais. Esta questão, como outras, pretendo aprofundar em pesquisas futuras.

Por outro lado, é interessante insistir na relação entre desconforto e consciência, uma vez que o lugar, como um dos principais conceitos aqui discutidos, é envolvido por estes aspectos. A análise do lugar e da lugarização passam pelo cuidadoso olhar para os motivos que levam aos desconfortos, e das estratégias criadas para desviá-los, seja para não ser abordada/o ou assediada/o, seja para se sentir parte de determinado contexto. A propósito, o desconforto suplica o movimento (e, possivelmente, anestésias). Mas ter consciência não é suficiente para interromper as relações sociais. O medo da violência que afeta a relação das mulheres com o espaço, por exemplo, reflete um nível de consciência coletiva mesmo quando não se nomeia o sexismo ou o racismo, e ainda assim não os inibe. É importante, portanto, não tomá-la – a consciência – como um fim em si mesmo, ela é um passo para nos movermos em prol de transformações.

Retomando as questões vinculadas aos conceitos de Pierre Bourdieu, vale ressaltar que construir a análise das classes sociais a partir do *habitus* se mostrou útil, sobretudo no que se refere à aproximação e ao detalhamento da classe trabalhadora. A interpretação das condições e posições de classe, longe de qualquer intenção de fracioná-la, foi uma tentativa de encarar essa discussão mesmo considerando os seus limites. Entre os/as estudiosos/as

²¹¹ Para introduzir a discussão, ver: Mirla Cisne (2014) no livro *Feminismo e Consciência de Classe no Brasil* faz uma discussão sobre consciência de classe, consciência militante e consciência feminista numa perspectiva marxista; Patrícia Hill Collins (2019b) discorre sobre como as mulheres negras criaram estratégias de sobrevivência ao longo da sua história, dando diversos elementos para pensarmos sobre a consciência; Lélia Gonzalez (2018 [1980a]) relação entre memória e consciência, se aproximando da perspectiva psicanalítica.

marxistas (principalmente ortodoxos/as) há uma crítica ferrenha às leituras que indicam a nossa fragmentação enquanto classe²¹². Nas análises de conjuntura se assume a dificuldade de nos identificarmos como classe trabalhadora, a relação com as políticas neoliberais, o estilhaço e desarticulação dos movimentos sociais, entre outros aspectos, mas não se aprofundam no que concretiza estas divisões. A proposta de Marx de unirmo-nos, nesse ínterim, vai ficando cada vez mais dissipada em um horizonte bastante controverso.

Reitero a importância de nos afirmarmos como classe trabalhadora e não perdermos de vista os antagonismos que produzem essa classe, mas acredito que fugir das interpretações que ensaiam, nomeiam e caracterizam as nossas diferentes posições dificulta e afasta a possibilidade de nos reconhecermos enquanto tal. As aproximações que fiz de discussões sobre as possíveis posições de classe a partir da imbricação das relações sociais foram, portanto, uma tentativa de desmantelamento das classes sociais e não um reforço voltado para a sua permanência. Isto porque compreendendo as suas contradições internas, conseguimos construir propostas de articulação que extrapolem o sentido abstrato comumente presente nas análises sobre as classes sociais. É importante reconhecermos que estamos em posições diferentes – e que estas posições são criadas pela própria relação social.

Em uma agenda futura de pesquisa, gostaria de investigar as percepções sobre as classes sociais também através de como as/os interlocutoras/es se identificam. No momento da análise das entrevistas pensei que uma das perguntas a serem adicionadas era acerca da classe a que pertenciam. Embora esta relação social tenha sido um dos conceitos definidos desde o início do projeto, não houve uma pergunta direta a esse respeito. Certamente a variedade das respostas daria mais elementos para refletir sobre essa relação, sobre a consciência de classe e o reconhecimento de posições que ocupam.

As questões que me trouxeram até aqui envolvem, sobretudo, as divisões espaciais: entre a casa e a rua, o centro e a periferia, o bairro branco e o bairro negro, o que é que se articula? Quem é que os articula? Ora, sabemos que a circulação do capital é uma das maneiras de articular as relações, mas quem é que enfrenta as divisões espaciais através do próprio corpo? A comparação entre os bairros possibilitou que, de maneira mais objetiva, eu me aproximasse de formas distintas de viver a cidade, podendo perceber que a fragmentação espacial produz distâncias sociais. Ficou evidente que há um conjunto de elementos que

²¹² É comum dizer, por exemplo, que a raça e o sexo são subprodutos da classe, sendo, portanto, pautas secundárias nas lutas pela emancipação social.

interferem na maneira como nos colocamos no mundo – o sexo, a raça, o *habitus*, o espaço que produzimos – e que eles se configuram de maneira específica a depender do contexto em que estão inseridos.

Para compreender a maneira como estas configurações se moldam, foi necessário ir além das teorias científicas até então produzidas. Foi preciso ouvir, sentir, perguntar, duvidar, ver, tornar o meu corpo o ponto de partida da pesquisa. Certa feita, Marcelo Sousa Brito em uma conversa informal me disse “o que vai tornar a sua pesquisa única é o fato de ter sido feita por você”, e, bom, não é inovador analisar as relações sociais de sexo de raça e de classe a partir da sua reprodução no espaço, mas certamente há um jeito de construir a interpretação sobre as práticas espaciais que parte das minhas experiências – seja nas Praças, seja em outros lugares onde, a partir da ausência, eu conseguia identificar aspectos estudados neste trabalho.

A díade presença e ausência se mostrou uma potencialidade para a interpretação geográfica. Investigar pela lente do que não vejo, do que não sinto, do que não encontro, é uma maneira de repensar as presenças que consigo catalogar. Este exercício só se tornou possível no contexto em que a pesquisa foi desenvolvida mediante o uso das fotografias. Na soma entre despertar a memória e possibilitar a repetição, as fotos me davam tempo para elaborar as ausências. É importante dizer que este mesmo exercício pode ser realizado com outros tipos de representação, sendo um instrumento interessante para repensarmos os conceitos que vem sendo produzidos na Geografia e em outras ciências.

Portanto, se as interlocuções foram fundamentais para compreender a relação com as Praça, com os bairros e com a cidade, tornando-se uma ferramenta confiável para conhecer sobre as histórias e organizações espaciais de cada bairro, as fotografias foram ganhando significativa relevância à medida que se somavam às narrativas das/os moradoras/es. Através dos Álbuns de Fotos foi possível comparar e ampliar a interpretação das práticas espaciais. O intuito de recortá-las e repeti-las em ângulos diferentes foi se tornando uma estratégia de contar a história por meio de uma representação que é recorrentemente utilizada como “mera ilustração”. Compreendendo a sua importância no andamento da pesquisa, optei por apresenta-la às/aos leitoras/es de modo a criar um envolvimento com o espaço, para oportunizar as múltiplas interpretações acerca dos códigos e símbolos que produzem aqueles espaços, uma vez que essa interpretação é atrelada a uma bagagem que se estabelece, entre outras coisas, na experiência, como expus anteriormente.

Propor e aplicar esta metodologia – de construir os álbuns de fotos – foi uma maneira de permitir que a repetição criasse algo novo a cada vez que se manifestasse²¹³, como me ocorria todas as vezes em que eu precisava analisá-las. A cada informação nova sobre os bairros, elementos presentes (ou ausentes) nas fotos ganhavam profundidade, se rearranjavam, acumulavam novos significados, tornando-se mais explicativos quando exibidos junto a outros. Através das fotografias é possível criar, para o/a leitor/a, uma cartografia que se aproxima do corpo, como aponta Flora Pidner (2019), propiciando não apenas a ativação da visão, mas de outros sentidos: é possível ouvir, cheirar, degustar e tatear através das memórias ativadas pelas fotografias.

Os instrumentos utilizados para o estudo das Praças, todavia, não foram suficientes para a defini-las como espaços públicos. Se o consideramos como o espaço de efetivação da ação política (SERPA, 2010), seriam indispensáveis observações de campo mais frequentes²¹⁴ ou diálogos mais aprofundados com pessoas que se apropriam das Praças. Isto porque tal definição requer a presença, e estas, por estarem frequentemente naqueles espaços, poderiam explicar com mais propriedade sobre o que acontece de modo efêmero, ou menos visível – às vezes a brecha da ação política. Foi possível identificar que em Pernambués diversos espaços puderam e podem ser considerados espaços públicos ao longo da história, mas em geral estão situados fora da Praça Arthur Lago. Logo, careceria de um olhar mais cuidadoso para detalhá-los e relaciona-los à produção do bairro.

A respeito destes espaços, me interessei em aprofundar o estudo sobre o Clube de Mães; as batalhas de *rap* do Coletivo Hip-Hop Pernambués que vem acontecendo na Praça Santa Clara; a percepção de Pernambués como “Quilombo Urbano”, como introduz o documentário de Lúcio Lima (2020); e as relações entre os modos de organização espacial e a presença dos terreiros de candomblé do bairro, mas isto requereria um tempo e possível mudança de foco da pesquisa. As atividades que ocorrem nestes espaços abrem brechas para pensar como, por quem e quais são as intencionalidades que fundam tais práticas, podendo levar ao encontro com espaços públicos.

²¹³ Manoel de Barros (2016, p. 16) diz: “Repetir repetir – até ficar diferente. / Repetir é um dom do estilo”

²¹⁴ Uma das questões iniciais da pesquisa envolvia o encontro de brechas que subvertessem a relação com o espaço, situações que não estivessem em conformidade com o que está posto, mas isso se tornou dificultoso com a interrupção da atividade de campo nas praças.

À medida que conversava com Alírio e Bondade sobre a história do bairro, fiquei curiosa sobre a relação entre as atuações das Mães de Santo e a sua relação com a cidade, e sobre como conceituar os trabalhos desenvolvidos por elas nos terreiros, já que estes costumam estar vinculados ao trabalho do cuidado, ao mesmo tempo que são supervisibilizados em sua prática – escapando a invisibilização do trabalho do cuidado. É possível tratar o cuidado na perspectiva materialista francófona para interpretar as práticas destas mulheres do terreiro? Desconfio que não, mas ainda não pude aprofundar esta discussão. Na Pituba, a relação com o espaço público é ainda mais distante, não havendo entre as interlocuções menção à história do bairro que estivesse vinculada a ações políticas ou formas de resistência que dessem indícios para tal definição.

As Praças Ana Lucia Magalhães e Arthur Lago, a despeito de todas as distinções que as caracterizam, são espaços coletivos utilizados tanto para o lazer quanto para o trabalho. Na Praça Arthur Lago fica explícito como os usos e apropriações são definidos por turnos e dias da semana, com significativas mudanças entre eles, tendo um lazer vinculado ao trabalho, seja por quem trabalha nas barracas e quem consome delas; seja por quem se apropria da Praça se apropriando do trabalho das mulheres (como os homens que ficam ali jogando todos os dias). Na Pituba, estas práticas aparecem de outras maneiras: os trabalhos de homens e mulheres negras se realizam ali e são invisibilizados, enquanto os trabalhos das mulheres brancas são visibilizados, mas retratados como consequência escolhida dos vínculos afetivos. Nas duas Praças é notório como a presença das mulheres (negras e brancas) está vinculada à divisão sexual do trabalho.

Uma série de reflexões que se iniciaram nesta pesquisa podem ser examinadas sob outra ótica. A pluralidade presente no material coletado, principalmente através das entrevistas, poderia criar diversos outros textos enfatizando elementos que não foram desenvolvidos aqui, seja pelo tempo da pesquisa, seja pelas escolhas teórico-metodológicas que adotei. As questões geracionais, as sexualidades, as religiões, os tipos de mobilidade, a relação com outras partes da cidade, a história de cada bairro, são alguns destes temas. Seria interessante pensar, por exemplo, sobre o impacto das representações de cada bairro nas narrativas das/os moradoras/es; sobre o que reproduzimos quando falamos sobre “lugar de homens”, “lugar de mulher”, “lugar de negro”, “lugar de branco” e tantas outras expressões que habitam os nossos imaginários; e sobre as diferenças que prevalecem no fortalecimento

das relações homosociais para cada bairro. São questões que insinuo ao longo do texto, mas pretendo analisar cuidadosamente em projetos futuros.

Somos constantemente impulsionadas a reprimir as nossas emoções. Demonstrar que sentimos e o que sentimos é uma maneira de expor fraqueza, pouca solidez, instabilidade. Não é à toa que “ser emotiva” é uma característica vinculada à natureza das mulheres (brancas), como se isso justificasse o seu papel nesta sociedade. É como se demonstrando que sentimos, expressássemos as nossas semelhanças – aquilo que “eles” não suportam, como aponta Guillaumin (2014). Somos empurradas para a racionalização constante da nossa posição, acreditando ser o não envolvimento emocional uma maneira “mais pura” de construir um estudo científico – outro significante baseado nos parâmetros do racismo-sexismo-capitalismo. Nesse movimento, fomos parando não apenas de demonstrá-los, mas de reconhecê-los. Todavia, reconhecer o que sentimos e como sentimos é um passo para nos colocarmos como sujeitas num processo de transformação social.

Neste sentido posso dizer que a raiva da qual menciono desde as primeiras linhas deste trabalho não me isola, ela me aproxima de outras pessoas à medida que a transformo em desejo de mudança. Afinal, a mudança se constitui e é percebida na relação com as/os outras/os. Daí a importância de compreendermos a maneira como nos sentimos frente às situações, sejam nas nossas relações interpessoais, espaciais ou existenciais. Há, por outro lado, uma relação entre a raiva e o desconforto: ela pode surgir como resultado deste último – se concordo com Audre Lorde (2019) e Shirley Anne Tate (2019) que o motivo da raiva é externo a nós.

Lugar, lugarização, território e territorialização – quando analisados como “modos geográficos de existência” (SERPA, 2020) fundamentando-se na postura que assumimos na sua criação/produção – tem vínculo direto com a capacidade de elaborar as nossas sensações/sentimentos. Há uma dificuldade em nos colocarmos na construção destas categorias, sobretudo porque não há tantas referências que nos possibilitem compreendê-las através de nós mesmas. Existe sempre um “outro” distante, pouco acessado, que territorializa ou lugariza, do qual nos apressamos em catalogar. Mas de que modo nós existimos geograficamente? Como a relação com o espaço molda a relação com nós mesmas/os? Haveria uma inibição do nosso autoconhecimento na interdição de um tipo de relação com o espaço? Se me percebo na defensiva, com medo, reagindo (enquanto territorializo), como me sentiria se me fosse possível lugarizar? Isto porque os elementos que compõem a minha

territorialização, nos termos tratados aqui, partem necessariamente da minha posição nas relações sociais.

Neuza dos Santos Souza (1983, p. 17-18) afirma que “Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas”, mas é, por outro lado e principalmente, “a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades”. Partindo deste pressuposto, em que repercutiria um sentimento de familiaridade e de pertencimento para com o espaço, no modo como olhamos para nós mesmas? Como interferiria no processo de autodefinição e autodeterminação – que partem da história coletiva de mulheres negras²¹⁵? E quem nomeará os outros modos de existência geográficos?

Me pergunto também até que ponto conseguimos ainda encontrar semelhanças entre nós. Se por um lado a marcação da diferença oportuniza uma reflexão mais sincera acerca de como se produzem e reproduzem as relações sociais, por outro lado, ela pode nos direcionar à uma armadilha neoliberal: o esvaziamento do individualismo. Diferente de nos concebermos como sujeitos (e não como objetos) e reconhecermos que nós somos, portanto, dotadas de subjetividades, esse esvaziamento envolve uma busca insaciável de identificação nas microespecificidades, não permitindo reconhecermos que há no que chamamos de humanidade mais semelhanças do que diferenças. Nas armadilhas neoliberais, nos sentimos humanizadas ao perceber o reconhecimento da nossa existência e da nossa subjetividade, mas esse reconhecimento, além de acontecer apenas na aparência, atualiza a nossa desumanização ao nos manter isolada em um “tipo de existência” – ou um jeito.

As reivindicações pela representatividade²¹⁶ e pela *presença* das mulheres negras em todos os espaços, por exemplo, tem se tornando uma “arma [apontada] para as nossas cabeças” (MATTIUSZI, 2019), tanto porque a presença por si só não indica as nossas práticas – espaciais ou nas políticas partidárias –, quanto porque à medida que se cria uma figura única “representativa”, se produz outra lista de “expectativas e exigências” a nosso respeito. E esta lista está cada vez mais detalhada. Além disso, nos tornamos ainda mais

²¹⁵ A “mulher negra”, como uma classificação que é, por si só, colonial. Surge como uma negação em si mesma, tanto em termos de existência sociológica, quanto em termos de existência geográfica, uma vez que os entraves que moldam a sua constituição servem, em primeiro lugar, para a sua aniquilação.

²¹⁶ A representatividade é outro tema que requer cuidado na análise e que eu gostaria de aprofundar em outras pesquisas.

visibilizadas nas nossas diferenças, perdendo o “direito à opacidade”, algo que é historicamente garantido para a branquitude (MOMBAÇA, 2019).

Retornando ao título deste trabalho é possível expor, por fim, algumas últimas palavras. O beijo em praça pública, além de uma demonstração de amor e de uma reação ao racismo e ao sexismo, aparece como aquilo que se faz com a boca²¹⁷. Essa mesma boca que foi silenciada de diversas maneiras ao longo da história (incluindo com as máscaras de ferro, ilustrada na figura de Anastácia²¹⁸), e que foi obrigada a engolir o choro, reagirá com beijo e com a voz erguida. Assim, interpreto o beijo escrito por Lande Onawale como um chamado para construirmos outros espaços, para rompermos com as introjeções que nos aprisionam, como uma “Bandeira” que nos aponta a incorporação de mudanças. E digo da incorporação em seu sentido mais genuíno, aquela que dá corpo. Esse beijo nasce como marca de uma reação e tem no horizonte a sua existência em liberdade.

“Beije sua preta em praça pública”!

²¹⁷ No momento da qualificação, o professor Jorge Luiz Barbosa falou sobre o beijo como uma forma de engolir o outro, o que me levou a pensar em como dar à boca outro significado.

²¹⁸ Ver no Anexo-A a reprodução da pintura original de Anastácia e a releitura feita por Yhuri Cruz, onde a mesma mulher aparece sem a máscara, intitulada “Monumento à voz de Anastácia”.

REFERÊNCIAS

3 poemas de Maria Dolores Rodriguez. Consultado em 28 de julho de 2021. Disponível em: <<https://revistaacrobata.com.br/tag/maria-dolores-rodriguez/>>

ADL; CHOICE; DJONGA; et. al. **Favela Vive 3.** Consultado em 12 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=avbOUVHr0QI>

AGRA, L.; NAKAGAWA, R. M. O.. A cena do “paredão”: festas Móveis no Recôncavo da Bahia. **Revista Landa**, vol. 9, 2020, p. 278-295.

ALMEIDA, Sílvio. **O que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2018.

ALVAREZ, Sônia E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. **Revista Feminismos**. Vol.2, N.1 Jan. - Abr. 2014, p. 57-77. Disponível em: <http://www.feminismos.neim.ufba.br/index.php/revista/article/viewFile/111/105>.

ANDRADE, Adriano Bittencourt. **O espaço em movimento: a dinâmica da Pituba no século XX.** Salvador: EDUFBA, 2005.

Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. Consultado em 17 de julho de 2021. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html

ANGELOU, Maya. **Eu sei por que o pássaro canta na gaiola.** Tradução de Regiane Winarski. São Paulo: Astral Cultural, 2018.

ANGELOU, Maya. **Mamãe, Eu e Mamãe.** Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

ANTUNES, Ricardo. Por uma noção ampliada de classe trabalhadora. In: ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho.** São Paulo: Boitempo, 2009, p. 101-104.

ANZALDUA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, ano 8, 2000 [1981].

AVILA, Maria Betânia. Vida cotidiana e o uso do tempo pelas mulheres. **A questão social no novo milênio** (anais do congresso), 2004.

BARBOSA, Jorge Luiz. Cidade e Território: desafio da reinvenção da política do espaço público. In: **O novo carioca.** Mórula Editorial, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=b5fBQO4AAAAJ&cstart=20&pagesize=80&citation_for_view=b5fBQO4AAAAJ:B3FOqHPINUQC

BARBOSA, Jorge Luiz; SILVA, Jailson de Souza e. As favelas como territórios de reinvenção da cidade. **Cadernos do Desenvolvimento Fluminense**, Rio de Janeiro, n. 1, 2013, p. 115-126.

- BARROS, Manoel de. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- BROWN, Mano. MANO BROWN - PodPah #351, **PodPah**, 2022. (podcast: 2h 49min).
- BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. **In:** ORTIZ, Renato (org.). 1983. **Bourdieu – Sociologia**. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39. p.82-121.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Tradução: Daniela Kern; Guilherme Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2017.
- BRAGA, Ruy. Memorabilia. **In:**BRAGA, Ruy. **A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista**. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 13-42.
- BUTLER, Octávia. **Kindred – Laços de Sangue**. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A condição espacial**. São Paulo: Contexto, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Estudos Feministas**: 1995.
- CIAGS/UFBA; SEMA. **O Caminho das Águas em Salvador: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes /** Elisabete Santos, José Antonio Gomes de Pinho, Luiz Roberto Santos Moraes, Tânia Fischer, Organizadores. Salvador: 2010.
- CISNE, Mirla. **Feminismo e Consciência de Classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014.
- CISNE, Mirla. Relações Sociais de Sexo, “Raça/Etnia” e Classe: Uma análise feminista materialista. **Temporalis**, Brasília, ano 14, n. 28, p. 133-149, jul./dez. 2014b.
- CISNE, Mirla. Feminismo e marxismo: apontamentos teórico-políticos para o enfrentamento das desigualdades sociais. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 132, p. 211-230, 2018.
- CISNE, Mirla; FALQUET, Jules. **Economia política sob uma análise feminista materialista: a imbricação das relações sociais de sexo, raça e classe**. **SERV. SOC. REV.**, LONDRINA, Vol. 22, P. 425-440, JAN./JUN. 2020
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31, 2016.
- COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia Feminista Negra. **In:** BERNADINO- COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autentica, 2019a.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**. Tradução: Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019b.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. **Uma declaração Negra Feminista**. A Coletiva do Rio Combahee de abril de 1977. Tradução Livre: Difusão Herética. Disponível em: <<https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/combahee-river-colective-leitura.pdf>>

COMBAHEE. Manifesto do Coletivo Combahee River. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.26.1, 2019.

CONDER. **Painel de Informações**: Dados Socioeconômicos do Município de Salvador por Bairros e Prefeituras-Bairro. Disponível em: <www.conder.ba.gov.br>. Salvador, Agosto de 2016.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 2004

CORRÊA, Roberto Lobato. Segregação Residencial: Classes Sociais e Espaço Urbano. In: VASCONCELOS, P.; CORRÊA, R. L.; PINTAUDI, S. (Org.). **A cidade contemporânea: segregação espacial**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 39-60

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Tradução de Liane Schneider. **Estudos Feministas**. Ano 10, 2002.

CUERO MONTENEGRO, Astrid Yulieth. **¿Es posible una intervención feminista descolonial?** Una reflexión desde la experiencia y la práctica política antirracista. MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales. Vol. 6. marzo - agosto 2019

CURIEL, O.; FALQUET, J.. Introdução. In: FERREIRA, V.; Ávila, M. B.; FALQUET, J.; ABREU, M (Org.). **O patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas**: Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu. Recife: SOS Corpo, 2014. p. 7-26

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Universidad Central – Colômbia, n.26, 2007.

CURIEL, Ochy. El régimen heterossexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología. **La manzana de la discordia**, vol. 6, 2011, p. 25-46.

CURIEL, Ochy. **La Nación Heterossexual**: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterossexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lesbica em la frontera. 2013.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologias feministas desde el feminismo decolonial. In: **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Vasco: Hegoa, 2014.

CURIEL, Ochy, Conferencia Los aportes de las mujeres afro: **De la identidad a la imbricación de las opresiones. Un análisis decolonial**. Canal da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade do Chile, 8 setembro 2014: https://www.youtube.com/watch?v=IE_3yguasHI&t=630s [Consultado 5 de julho de 2020].

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020 [2014].

CUTI. Negroesia. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016

Deputados votam projeto que veta verba pública a bandas machistas. Consultado em 19 de junho de 2021. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/03/deputados-votam-projeto-que-veta-verba-publica-bandas-machistas.html>

DIAS, Patrícia Chame. **Trabalho e lazer na metrópole: Lugares e fluxos das diferentes classes sociais na Região Metropolitana de Salvador**. 2016. 358 págs. Tese. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Salvador, 2016.

DIAS, Patrícia Chame. Um percurso para operacionalização da categoria classe social numa pesquisa em Geografia. **GeoTextos**, vol. 17, n. 1, julho 2021.

DJONGA. **Heresia**. (Álbum de Música) Consultado em 14 de março de 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/2Mlk11NZ2pzDxvLhLDVUw2?autoplay=true>

DJONGA. **Histórias da minha área**. (Álbum de Música) Consultado em 13 março de 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/3dCALWYm5dnvz0SS8kRi2k?autoplay=true>

DJONGA. **Ladrão**. (Álbum de Música) Consultado em 13 de março de 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/4bVYzv8uj0wanD6BdwmdwM?autoplay=true>

DJONGA. **Nu**. (Álbum de Música) Consultado em 13 de março de 2022. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/1BGWFAkM0Oz88Dq7v369eP>

DJONGA. **O menino que queria ser Deus**. (Álbum de Música) Consultado em 13 de março de 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/04iHzaSGrOo5MgBY7R2PbX?autoplay=true>

DORING, Katharina. As festas negras e a (des-)ordem colonial - territórios, tempos e sonoridades na diáspora africana. **Revista Landa**, vol. 9, 2020.

E eu não sou uma mulher? Sojourner Truth. Consultado em 01 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>

EMICIDA. **Cananéia, Iguape e Ilha Comprida**. Consultado em 12 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=etRL3kv5jho>

ENGELS, Friederich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. 3. ed. São Paulo: Global, 1984

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, núm. 184, 2014, p. 7-12.

ESPINOSA MINÕSO, Yuderkys. De por qué es necesario um feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidade occidental y el fin de la política de identidade. **Solar**: Lima vol. 12, 2016, p. 141-171

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da Recordação e Outros Movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017a.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017b.

EVARISTO, Conceição. **Diálogos Abolicionistas com Conceição Evaristo**. Youtube, 9 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Lk9pNZODf0&t=2667s>. Consultado em 10 de julho de 2021.

FALQUET, Jules. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. **Revista Mediações**, v. 13, 2008, p. 121-142.

FALQUET, Jules. **Romper o tabu da heterossexualidade**: contribuições da lesbianidade como movimento social e teoria política. Tradução de Renato Aguiar. Cadernos de Crítica Feminista. Ano VI, N. 5. 2012

FALQUET, Jules. **Mesa de abertura do I Curso dialogando sobre Feminismo Lésbico e suas interseccionalidades**. Youtube, 03 de agosto de 2020. Consultado em 11 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xm-AMrFM5y0&t=9401s>

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. In: MANOEL, J; FAZZIO, G. (org.). **Revolução Africana**: uma antologia do movimento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019, p. 65-79.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Sílvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

Feminilidade, heterossexualidade e Síndrome de Estocolmo, Dee L. R. Graham. Consultado em 12 de outubro de 2021. Disponível em: <https://medium.com/arquivo-radical/feminilidade-heterossexualidade-e-síndrome-de-estocolmo-7755b8f91a52>

FERREIRA, Verônica Maria. **Apropriação do tempo de trabalho das mulheres nas políticas de saúde e reprodução social**: uma análise de suas tendências. Tese. Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Recife-PE, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública – 2020**. Ano 14, 2020.

FROID; DJONGA; BK. **Nasci pra ser grande (tributo F. R.)** (música). Consultado em 15 de março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h8lzw6ZRjLY>

GARCIA, Antonia dos Santos. **Desigualdades Raciais e Segregação Urbana em Antigas Capitais**: Salvador, Cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, Cidade d'Ogum. Rio de Janeiro: Gramond, 2009.

GARCIA, Antonia dos Santos. **Mulheres da cidade d'Oxum**. Salvador: EDUFBA, 2006.

GARCIA, Antonia dos Santos. Relações de Gênero, Raça, Classe e Desigualdades Sócio-Ocupacionais em Salvador. **Fazendo Gênero 9**: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos (anais), 2010. Disponível em: http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1275930508_ARQUIVO_ArtigoCongressoCienciasSociais.pdf

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 2. ed. São Paulo: Atlas S.A., 1989

GOMES, Edson. **Barrados**. Consultado em 23 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6eAwl74iY2w>

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra: um retrato. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1979a]

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1979b]

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018[1980a].

GONZALEZ, Lélia. A questão negra no Brasil. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1980]

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1981].

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1981a]

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1981]

GONZALEZ, Lélia. E a trabalhadora negra, cumé que fica? In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1982]

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras.** (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1982]

GONZALEZ, Lélia. Racismo por omissão. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras.** (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1983]

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras.** (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1985]

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras.** (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1988]

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolainoamericano. In: **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras.** (Coletânea). Diáspora Africana, 2018 [1988]

GUILLAUMIN, Colette. Prática do poder e ideia de natureza. In: FERREIRA, V.; Ávila, M. B.; FALQUET, J.; ABREU, M (Org.). **O patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu.** Recife: SOS Corpo, 2014. p. 27-99.

GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNADINO- COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramon (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico.** Belo Horizonte: Autentica, 2019

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, v. 37, p. 595-609, 2007.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Belo Horizonte: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Editora Elefante, 2019a.

IANNI, Octávio. **Raças e Classes Sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

IANNI, Octávio. **Dialética das relações raciais.** Estudos Avançados 18 (50), 2004.

IBGE. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. **Estudos e Pesquisas.** Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41, 2019.

IPEA. **Atlas da Violência,** 2020.

IPEA; UNIFEM. **Retrato das Desigualdades Gênero e Raça,** 2016.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: Diário de uma favelada.** São Paulo: Ed. Ática, 2014.

KERGOAT, Danièle. **DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO E RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO**. In: HIRATA, H. et. al. *Dictionnaire critique du féminisme*. Ed. Presses Universitaires de France. Paris, novembro de 2000. Tradução: Miriam Nobre, 2003. Disponível em: https://polignu.org/sites/poligen.polignu.org/files/adivisaosexualdotrabalho_0.pdf

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; DOARÊ, H. (et al.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 67-75.

KERGOAT, Danièle. **Dinâmica e Consustancialidade das Relações Sociais**. Novos Estudos 86, Março, 2010.

KERGOAT, Danièle. O cuidado e a imbricação das relações sociais. In: ABREU, A; HIRATA, H; LOMBARDI, M. (Org.). **Gênero e Trabalho no Brasil e na França – perspectivas interseccionais**. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 17-26.

KERGOAT, Danièle. **Lutar, dizem elas...** Recife: SOS Corpo, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KUNDERA, Milan. **A Imortalidade**. Ed. Nova Fronteira, 1990.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia: Contribución a la teoría de las representaciones**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LOBO, Aline. **Na rua**. Consultado em 18 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mBT7-ZTrm0k>

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: Ensaio e Conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, setembro-dezembro, 2014.

LUNA, Luedji. **Um corpo no mundo**. (Álbum de Música) Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kmLCDekyhbs&list=OLAK5uy_khTE2kGbC-6rv_u314M4BZ4gHd0OEwaak. Consultado em 10 de abril de 2021.

MACHEL, Samora. Os fundamentos da alienação da mulher. In: MANOEL, J; FAZZIO, G. (org.). **Revolução Africana: uma antologia do movimento marxista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019, p. 215-221.

MALDONATO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO- COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autentica, 2019

MANO, Maíra Kubík. Escolher as armas: a utilização dos conceitos do norte para feminismos brasileiros. **Caderno Espaço Feminino**, 34(2), 15–32, 2022.

MANO, Maíra Kubík. As contribuições do feminismo francófono para a realidade brasileira. *In*: Luis Felipe Miguel; Luciana Ballestrin. (org.). **Teoria e política feminista: contribuições ao debate sobre gênero no Brasil**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política – Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTIUZZI, M; MOMBAÇA, J; OLIVEIRA, E. Mote Ep 05. **Cereal Melodia**, 2019. (Podcast: 2h48min)

MATTOS, Marcelo Badaró. **A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Corpo-território: Reflexões para emancipação humana. *In*: DICKMAN, Ivanio. **Vozes da Educação** (ebook). São Paulo: Dialogar, 2018.

MOMBAÇA, Jota. Na quebra. Juntas. *In*: MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, p. 21-26

MOMBAÇA, Jota. O mundo é meu trauma. *In*: MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, p. 27-34.

MOMBAÇA, Jota. A coisa tá branca. *In*: MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, p. 35-46.

MORRISON, Toni. **O olho mais azul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOURA, Clovis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2013.

MOURA, Clóvis. **O racismo como arma de dominação**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-racismo-como-arma-ideologica-de-dominacao/>>. Consultado em 12 de junho de 2019.

MUNANGA, Kabengele. Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. **Cadernos PENESB** (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira), Rio de Janeiro, n. 5, p. 15-34, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. Negro e racismo. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1974].

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1974].

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1976].

NASCIMENTO, Beatriz. Nossa democracia racial. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1977].

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1982].

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1985].

NASCIMENTO, Beatriz. Daquilo que se chama cultura. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1986].

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. *In*: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006 [1990].

Novas edições reacendem polêmicas sobre Carolina Maria de Jesus. Consultado em 12 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/novas-edicoes-reacendem-polemicas-sobre-carolina-maria-de-jesus/>

O que é o precariado? Por Giovanni Alves (2013). Consultado em 18 de setembro de 2021. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/22/o-que-e-o-precariado/>

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2): 440. 2008

OLIVEIRA, Denilson Araújo. **Questões acerca do genocídio do negro no Brasil**. Revista ABPN. V..12, p. 312-335. Abril, 2020

ONAWALE, Lande. **Sete: diásporas íntimas**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

ONAWALE, Lande. **Pretices & Milongas (Poemas)**. Salvador: Ed. Organismos, 2019.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERNAMBUEÍS – QUILOMBO URBANO. Direção: Lúcio Lima (Documentário). Disponível no Youtube. 2020

PIDNER, Flora. **Geo Foto Grafia:** narrativas espaciais nas imagens de Sebastião Salgado. Salvador: EDUFBA, 2019.

PINHO, Osmundo. **“Baixaria”: O Paredão-Dispositivo.** Universidade Federal do Recôncavo Baiano, 2016. Consultado em 13 de abril de 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/26253961/_Baixaria_O_Paredão_Dispositivo?auto=download

QUEIROZ, Louise. **Girassóis estendidos na chuva.** Salvador: paralelo 135, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RACIONAIS MC's. **Nada como um Dia após o Outro Dia.** (Álbum de Música). Consultado em 03 de junho de 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/4HcPzKyKVtcZCwJgesoZWn?autoplay=true>

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairros Negros: uma Lacuna nos Estudos Urbanísticos.** Um estudo empírico-conceitual no Bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). 2013. Tese. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Salvador, 2013.

RATTS, Alex. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. **Espaço e Cultura**, UERJ, n. 17-18, 2004, p. 77-89.

RATTS, Alex. A questão étnica e/ou racial no espaço: a diferença no território e a geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, nº 104, 2020

REIS, Tássia. **Outra Esfera.** (Álbum de Música). Consultado em 11 de setembro de 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/7BZkkvPysgOxPgwO4HzB3v?autoplay=true>

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existencia lésbica. **Revista Bagoas**, UFRN, n. 5, 2010, p. 17-44.

ROSA, Crislane Palma da. **Quem se apropria do espaço público?** Classe social, raça e sexo sob o olhar do Alto das Pombas, Salvador-BA. Trabalho de Conclusão de Curso, UFBA: 2018.

ROSA, Crislane Palma da. Lugar de mulher, lugar de negro: a imbricação das relações sociais de sexo, de raça e de classe nos espaços urbanos *In*: SANTOS, C. et al. **A pele alvo:** discussões sobre o racismo, cultura e protagonismo social negro. São Luís, MA: EDIFMA, 2022.

ROSA, C. P. da S. ., & OLIVEIRA , L. F. de. Repensar o feminismo materialista francófono desde Abya Yala: Entrevista com Jules Falquet. **Caderno Espaço Feminino**, 34(2), 2022.

ROSSI, Rinaldo de Castilho. **Lugar e Cotidiano no Bairro Pernambués na Cidade De Salvador-BA: segregação e fragmentação.** 2018. Dissertação. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Salvador, 2018.

SABINO, Iza. **Glória.** Consultado em 12 de abril de 2021. Disponível em: <https://g.co/kgs/UUZdFJ>

SABINO, IZA. **Pretas na rua** (feat Tracie & Tasha), 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cQWXsnoDMHU>

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência.** 2. ed. São Paulo: Graphium, 2011.

SANKARA, Thomas. A libertação das mulheres: uma exigência para o futuro. In: MANOEL, J; FAZZIO, G. (org.). **Revolução Africana: uma antologia do movimento marxista.** São Paulo: Autonomia Literária, 2019, p. 347-381.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: BUCCI, E. et. Al. **O Preconceito.** São Paulo: Câmara Brasileira de Livros: 1997.

SANTOS, Milton. As exclusões da globalização: pobres e negros. In: NASCIMENTO, Abdias. **Thoth,** Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, nº 4, p. 1 - 239, jan/abr 1998

SANTOS, Milton. **O centro da cidade de Salvador: Estudo de Geografia Urbana.** São Paulo: EDUSP, 2008.

SAUNDERS. Tanya L. Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. Tradução de Sarah Ryanne Sukerman Sanches. *Periódicus*, Salvador, n. 7, v. 1, maio-out. 2017

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Principais Delitos – Capital,** Período: 01/01/2019 à 30/09/2019. Consultado em 27 de maio de 2020. Disponível em: <http://www.ssp.ba.gov.br>

SERPA, Angelo. **Cidade popular: trama de relações sócio-espaciais.** 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2011.

SERPA, A. Teoria das representações em Henri Lefebvre: por uma abordagem cultural e multidimensional da geografia. **GEOUSP (Online),** São Paulo, v. 18, número 3, p. 487 – 495, 2014.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

SERPA, A. Ser lugar e ser território como experiências do ser-no-mundo: um exercício de existencialismo geográfico. **Geosp – Espaço e Tempo (Online),** v. 21, n. 2, p. 586-600, agosto. 2017a.

SERPA, Angelo. Lugar e centralidade em um contexto metropolitano. In: CARLOS; LOPES; SPOSITO; **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2017b.

SERPA, Angelo. **Por uma geografia dos espaços vividos: Geografia e fenomenologia**. São Paulo: Contexto, 2019.

SERPA, Angelo. Lugar, paisagem e experiência. **Geograficidade**, v.10, 2020

SOSIN RODRIGUEZ, Maria Dolores. (2019). Meus traumas Freud não explica: a arte negra como escrita da história. **Revista De Teoria Da História**, 2019. 22(2), 18-35.

SOTO, Paula. Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos. **Andamios**, vol. 13, 2016, p. 37-56.

SOTO, Paula. Hacia la construcción de unas geografías de género de la ciudad. Formas plurales de habitar y significar los espacios urbanos en Latinoamérica. **Perspectiva Geográfica**, 23(2). Vol. 23. julio - diciembre de 2018

SOUZA, Lorena Francisco de. **Mulher negra, espacialidade e representações: dimensões raciais e de gênero na ciência geográfica**. Universidade Federal de Goiás Consultado em 13 de abril de 2020. Disponível em: http://www.neer.com.br/anais/NEER2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20LorenaFranciscodesouza.ED3I.pdf

SOUZA, Neusa dos Santos. **Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Segregação socioespacial e centralidade urbana. In: VASCONCELOS, P.; CORRÊA, R.; PINTAUDI, S. (Org.). **A cidade contemporânea: segregação espacial**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 61-93

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. A produção do espaço urbano: escalas, diferenças e desigualdades socioespaciais. In: CARLOS; LOPES; SPOSITO; **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2017.

TASHA & TRACIE. **Poco**. Consultado em 10 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uO4iqK0DGzk>

TATE, Shirley Anne. Descolonizando a raiva: a teoria feminista a prática nas universidades do Reino Unido. In: BERNADINO- COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autentica, 2019

TEIXEIRA, A. B.; SILVA, A. M.; FIGUEIREDO, A. **Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira-BA: Entrevista com Ochy Curiel**. Vol 03, N. 04 - Out. - Dez., 2017

Valorização imobiliária por bairro de Salvador. Consultado em 28 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/correio-lista-os-10-bairros-com-o-m2-mais-caro-e-os-mais-procurados-em-salvador/>

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. *Salvador: transformações e permanências* (1549-1999). Ilhéus: Editus, 2002.

Vivendo de amor: bell hooks. Consultado em 11 de fevereiro de 2019. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>

WACQUANT, Loic. *Habitus como assunto e ferramenta:* reflexões sobre tornar-se um boxeador. Periódicos UFPE, Revistas de Sociologia, v. 2. n. 17, 2011.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterossexual y otros ensayos.** Barcelona: Editorial EGALES, 2006[1982].

GLOSSÁRIO: FAZENDO VALER O PRETUGUÊS E ALGUMAS GÍRIAS

- Baba: jogo de futebol. Diz-se, normalmente “bater o baba” ou “pegar o baba”, que é reunir um grupo para esta prática.
- Barão/Barona: o estereótipo da pessoa que tem dinheiro, mas “ter dinheiro” é bastante relativo, depende do contexto.
- Baratinar: enrolar; criar uma história falsa ou exagerada; “jogar um baratino” é dizer algo que não necessariamente é verídico, com o intuito de alcançar um objetivo específico, como despistar, desencorajar uma ação.
- Bater boca: discutir.
- Bó/Bora: vamos.
- Canas: polícia;
- Cê: abreviação de você.
- Coisou: despertou uma inquietação; afetou; incomodou.
- *Date*: do inglês “encontro”, refere-se a encontros com interesse afetivo-sexual, muitas vezes vinculado ao aplicativo de relacionamentos “*Tinder*”. Não usamos “date” para nos referirmos a encontros familiares ou entre amigas/os.
- De boa: ser/estar tranquilo, estar bem. Pode aparecer também em forma de pergunta, por exemplo: “e aí, de boa?”, o que pode ser traduzido por “está tudo bem? Está tranquilo?”.
- Mitiê: é uma expressão polissêmica, como a maioria das outras. Pode significar desde um ofício ou uma tarefa, até um comportamento. No caso mencionado pelo entrevistado, diz respeito à um comportamento ou postura esnobe.
- Né: abreviação da expressão “não é?”, que ao longo do tempo foi se tornando uma maneira de finalizar ou pausar as frases, mas também pode ser utilizado no início dela “né complicado?”.
- Nessa onda: desse jeito; nessa intenção;
- Num é: não é;
- Oclinhos: óculos pequeno;

- Palmitar: se relacionar afetivo-sexualmente apenas com pessoas brancas (válido exclusivamente para pessoas negras);
- Pelourn: Pelourinho;
- Playba/Playboy/Boy: a figura masculina referente à “patricinha”. Não é exclusivamente sobre ter dinheiro ou acesso à determinadas amenidades econômicas, mas sobre uma postura específica acerca da sua posição na classe que denota uma superioridade em relação aos demais.
- Pra/Pro: para/ para o.
- Prali: para ali.
- Praquela: para aquela.
- Qual foi?: o que houve? O que aconteceu? Qual o problema?, que pode ser ainda resumido a “cófoi?”.
- Radin: radinho;
- Ranço: um ressentimento; um desconforto para com alguém ou alguma coisa.
- Rolou/rolar: acontecer.
- Sacou: entendeu.
- Tô/tá/tava/teja: estou, está, estava, esteja.
- Vêi: abreviação de “velho”, uma palavra que se tornou gíria ao longo.

APÊNDICES

APÊNDICE - A

Tabela 01: Dados referentes à Salvador e aos bairros que fazem fronteira com Pernambuco e Pituba, respectivamente.

Bairro/Item	Salvador	Cabula	Itaigara
Prefeitura Bairro	-	VIII – Cabula/Tancredo Neves	VI – Barra/Pituba
Área do bairro (m²)	303.531.868,37	3.438.812,20	1.249.014,17
Densidade Demográfica (hab/km²)	88,14	69,41	87,06
Aglomerados subnormais (%)	-	0	0
Total de Domicílios (2010)	866.956 Particulares permanentes (PP): 858.887 Particulares Improvisados (PI): 1.519 Subnormal: 276.081	8.173 PP: 8.166 PI: 3 Subnormal: 0	3.537 PP: 3.499 PI: 2 Subnormal: 0
IDHM (2010)	-	Médio e Muito Alto	Muito Alto
População total (2010)	2.675.656	23.869	10.874
Homens (%) (2010)	46,68	46,21	43,99
Mulheres (%) (2010)	53,32	53,79	56,01
Cor ou raça (%) (2010)	Preta – 27,80 Parda – 51,68 Indígena – 0,28 Branca – 18,90 Amarela – 1,34	Preta – 20,18 Parda – 53,11 Indígena – 0,40 Branca – 24,62 Amarela – 1,69	Preta – 4,45 Parda – 30,03 Indígena – 0,14 Branca – 64,62 Amarela – 0,75
População total residente por faixa etária (%)	0-4 – 6,18 5-9 – 6,67 10-14 – 7,81 15-19 – 8,09 20-49 – 52,06 50-64- 13,04 Acima de 65 – 6,14	0-4 – 4,85 5-9 – 5,40 10-14 – 6,27 15-19 – 6,90 20-49 – 56,64 50-64- 14,11 Acima de 65 – 5,83	0-4 – 2,97 5-9 – 3,57 10-14 – 4,27 15-19 – 6,52 20-49 – 47,69 50-64 – 22,57 Acima de 65 – 12,41
População residente acima de 15 anos não alfabetizada (%)	Total: 3,97 Homens: 3,52 Mulheres: 4,34	Total: 1,26 Homens: 1,01 Mulheres: 1,46	Total: 0,54 Homens: 0,14 Mulheres: 0,84
População não alfabetizada (%)	4,96	3,14	9,52

Anos de estudo (2000) [dos responsáveis por domicílio]	Sem instrução e menos que 1 ano: 6,87 De 1 a 3: 13,45 De 8 a 10: 15,45 De 11 a 14: 27,58 Acima de 15: 9,78	Sem instrução e menos que 1 ano: 2,12 De 1 a 3: 8,15 De 4 a 7: 13,87 De 8 a 10 – 11,72 De 11 a 14 – 50,10 Acima de 15 – 13,94	Sem instrução e menos que 1 ano: 0,10 De 1 a 3: 0,53 De 4 a 7: 2,57 De 8 a 10: 3,37 De 11 a 14: 27,76 Acima de 15: 65,60
Faixa salarial (2010)	0 a 1 SM – 34,2 1 a 3 SM – 31,3 3 a 5 SM – 8,3 5 a 10 SM – 7,8 10 a 20 SM – 3,5 Superior a 20 – 1,4 SR – 13,4	0 a 1 SM – 14,2 1 a 3 SM – 33,3 3 a 5 SM – 20,8 5 a 10 SM – 19,4 10 a 20 SM – 3,7 Superior a 20 – 0,5 SR – 8,2	0 a 1 SM – 1,6 1 a 3 SM – 5,0 3 a 5 SM – 8,0 5 a 10 SM – 28,4 10 a 20 SM – 32,7 Superior a 20 – 17,3 SR – 7,1
Índice de cobertura vegetal (m ² /hab) (2009)	0,92	60,09	15,18

Fonte: Painel de Informações – Dados Socioeconômicos do Município de Salvador por bairros e Prefeituras-Bairro. CONDER (2016). Elaboração da autora. Contribuição de Sarah Sanchez

Tabela 02: Dados referentes à Salvador, Pernambués e Saramandaia

Bairro/Item	Salvador	Pernambués	Saramandaia
Prefeitura Bairro	-	VIII – Cabula/Tancredo Neves	VIII – Cabula/Tancredo Neves
Área do bairro (m²)	303.531.868,37	3.173.101,52	327.728,85
Densidade Demográfica (hab/km²)	88,14	204,79	343,95
Aglomerados subnormais (%)	-	1-39	80-94
Total de Domicílios	866.956 Particulares permanentes (PP): 858.887 Particulares Improvisados (PI): 1.519 Subnormal: 276.081	21.501 PP - 21.481 PI - 8 Subnormal - 5.420	3.451 PP - 3.449 PI - 2 Subnormal - 3.233
IDHM (2010)	-	Médio e Muito Alto	Médio
População total (2010)	2.675.656	64.983	11.272
Homens (%) (2010)	46,68	47,43%	47,98
Mulheres (%) (2010)	53,32	52,57%	52,02
Cor ou raça (2010)	Preta – 27,80 Parda – 51,68 Indígena – 0,28 Branca – 18,90 Amarela – 1,34	Preta – 27,77 Parda – 54,69 Indígena – 0,23 Branca – 15,97 Amarela – 1,35	Preta – 38,79 Parda – 50,77 Indígena – 0,18 Branca – 8,92 Amarela – 1,34
População total residente por faixa etária (%)	0-4 – 6,18 5-9 – 6,67 10-14 – 7,81 15-19 – 8,09 20-49 – 52,06 50-64- 13,04 Acima de 65 – 6,14	0-4 – 5,98 5-9 – 6,43 10-14 – 7,69 15-19 – 7,95 20-49 – 55,50 50-64- 11,41 Acima de 65 – 5,04	0-4 – 8,35 5-9 – 9,21 10-14 – 9,87 15-19 – 8,87 20-49 – 50,55 50-64 – 10,18 Acima de 65 – 2,97
População residente acima de 15 anos não alfabetizada (%)	Total: 3,97 Homens: 3,52 Mulheres: 4,34	Total: 3,71 Homens: 6,10 Mulheres: 4,15	Total: 10,21 Homens: 9,18 Mulheres: 11,14
População não alfabetizada (%)	4,96	3,71	2,06

Anos de estudo (2000) [dos responsáveis por domicílio]	Sem instrução e menos que 1 ano: 6,87 De 1 a 3: 13,45 De 8 a 10: 15,45 De 11 a 14: 27,58 Acima de 15: 9,78	Sem instrução e menos que 1 ano - 7,50 De 1 a 3 - 15,17 De 4 a 7 - 14,85 De 8 a 10 - 18,77 De 11 a 14 - 24,51 Acima de 15 - 4,00	Sem instrução e menos que 1 ano - 16,59 De 1 a 3 - 27,40 De 4 a 7 - 35,69 De 8 a 10 - 12,81 De 11 a 14 - 7,39 Acima de 15 - 0,08
Faixa salarial (2010)	0 a 1 SM - 34,2 1 a 3 SM - 31,3 3 a 5 SM - 8,3 5 a 10 SM - 7,8 10 a 20 SM - 3,5 Superior a 20 - 1,4 SR - 13,4	0 a 1 SM - 37,0 1 a 3 SM - 37,0 3 a 5 SM - 7,5 5 a 10 SM - 5,4 10 a 20 SM - 1,2 Superior a 20 - 0,2 SR - 11,8	0 a 1 SM - 57,2 1 a 3 SM - 26,1 3 a 5 SM - 1,0 5 a 10 SM - 0,5 10 a 20 SM - 0,1 Superior a 20 - 0,0 SR - 15,2
Índice de cobertura vegetal (m ² /hab) (2009)	0,92	4,15	1,44

Fonte: Painel de Informações – Dados Socioeconômicos do Município de Salvador por bairros e Prefeituras-Bairro. CONDER (2016). Elaboração da autora. Contribuição de Sarah Sanchez.

APÊNDICE B

Mapas de Localização das Praças Arthur Lago, em Pernambués, e Ana Lúcia Magalhães, na Pituba. Ambas em Salvador, na Bahia.



-  Praça Arthur Lago
-  Detran
-  Rodoviária
-  Madeiraira Brotas
-  Final de Linha

Fonte da Base: Google Satellite, 2022
 Sistema de Coordenada Geográfica
 Datum: WGS 84
 Elaboração: Alexandre Contreiras

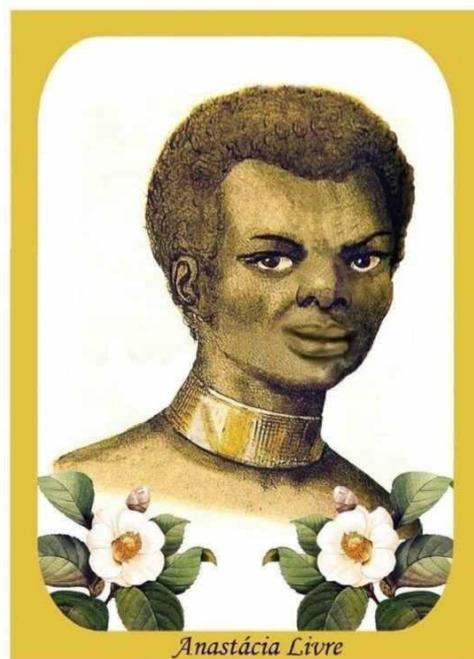
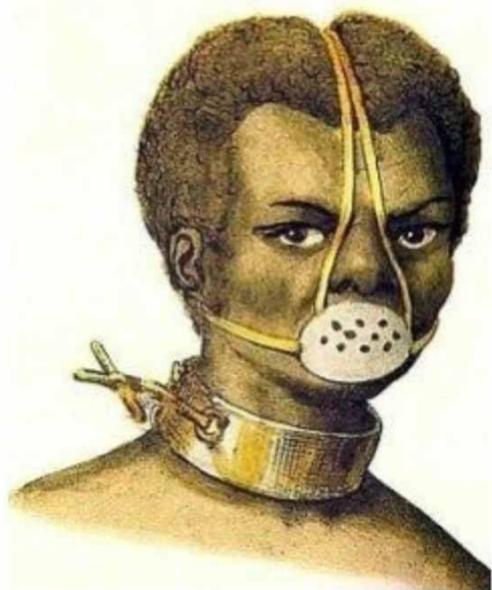
Mapa 01: Localização da Praça Arthur Lago – Pernambués, Salvador-BA.



Mapa 02: Localização da Praça Ana Lúcia Magalhães – Pituba, Salvador-BA.

ANEXOS

ANEXO A:



À esquerda, o retrato Anastácia intitulado “Castigos de Escravos” feito por Étienne Victor Arago no século XIX. À direita, “Monumento à voz de Anastácia” feito por Yhuri Cruz em 2019.

Fonte: Anastácia. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/diversao-e-arte/2022/01/4979030-bbb22-conheca-a-historia-de-anastacia-retratada-na-blusa-de-linda-quebrada.html>

ANEXO B:**Menina (Girl)**

Texto de Jamaica Kincaid e tradução de Elizabeth Ramos

“Lave as roupas brancas na segunda-feira e deixe quarando sobre as pedras; lave as roupas coloridas na terça e ponha no varal para secar; não ande sem chapéu no sol; frite os bolinhos de abobora no azeite bem quente; ponha sua roupa de baixo e molho, assim que tirar; quando comprar algodão para fazer aquela blusa bonita, veja se o tecido não tem goma, porque senão o caimento não ficará bom depois da primeira lavada; deixe o peixe salgado de molho, de um dia para o outro, antes de cozinhar; é verdade que você canta *benna* na aula de religião aos domingos?; coma sempre de um jeito que não provoque enjoo nos outros; aos domingos, tente portar-se como uma dama e não com o jeito de putinha que já parece ter; não cante *benna* na aula de religião; não dê conversa aos rapazes do trapiche, nem mesmo para dar informação; não coma fruta na rua – as moscas irão atrás de você; *mas eu não canto ‘benna’ aos domingos de jeito nenhum e menos ainda na aula de religião*; é assim que se prega um botão; é assim que se faz uma casa para o botão que acabou de pregar; é assim que se faz bainha de vestido quando vir que está desembainhado, para não mostrar o jeito de putinha que já tem; é assim que deve passar a camisa cáqui do seu pai, para que não fique enrugada; é assim que deve passar as calças cáqui do seu pai, para não que não fiquem enrugadas; é assim que deve plantar quiabo – longe de casa, porque o quiabo é ninho de formiga; quando plantar cará, não se esqueça de aguar bastante, senão vai ficar com a garganta coçando, quando comer; é assim que se varre um canto; é assim que se varre uma casa inteira; é assim que se varre um quintal; é assim que deve sorrir para alguém de quem não goste muito; é assim que deve sorrir para alguém de quem não goste de jeito algum; é assim que deve sorrir para alguém de quem goste muito; é assim que deve pôr a mesa de chá; é assim que deve pôr a mesa de jantar; é assim que deve pôr a mesa de jantar para um convidado importante; é assim que deve pôr a mesa de almoço; é assim que deve pôr a mesa do café da manhã; é assim que deve portar-se na presença de homens que não a conheçam bem, de modo que não a reconheçam imediatamente como a putinha que fiz de tudo para você não ser; lave-se diariamente, mesmo que seja com seu próprio cuspe; não se agache para jogar bolinha de gude – você não é menino, bem sabe; não cate as flores dos outros – pode pegar alguma coisa; não atire pedra em pássaros pretos, porque pode ser que não seja um pássaro preto; é assim que se faz um pudim de pão; é assim que se faz *doukona*; é assim que se faz um cozido

apimentado; é assim que se prepara um bom remédio para resfriado; é assim que se prepara um bom remédio para jogar fora uma criança, antes mesmo que ela se torne uma criança; é assim que se pesca um peixe; é assim que se devolve à água o peixe que não quiser, para evitar que alguma coisa ruim caia sobre você; é assim que se intimida um homem; é assim que um homem a intimida; é assim que se ama um homem, e se não funcionar existem outras formas, e se elas não funcionarem, não se sinta tão mal em desistir; é assim que se cospe na rua, se tiver vontade, e é assim que se sai depressa para que o cuspe não bata em você; é assim que se faz o dinheiro render; sempre aperte o pão, para ter certeza de que está fresco; *mas, e se o padeiro não me deixar apertar o pão?*; por um acaso está querendo dizer que, depois de tudo, será o tipo de mulher que o padeiro não vai deixar chegar perto do pão?"

RAMOS, E. & KINCAID, J. (2007). "Girl", de Jamaica Kincaid. **Cadernos De Literatura Em Tradução**, (8), 121-126. <https://doi.org/10.11606/issn.2359-5388.i8p121-126>

