Segregação e artimanhas nas cidades contemporâneas

Segregation and tricks in a contemporary city

Denise bernuzzi de sant'anna
Professora de História da PUC-SP

RESUMO O texto que se segue é, com algumas modificações, um ensaio apresentado aos artistas e críticos de arte que participaram do evento *São Paulo S.A.*, em novembro de 2002.[1] Sua intenção é a de sugerir alguns conceitos capazes de intensificar as problematizações sobre as experiências de criação em megalópoles como São Paulo. Parte-se do pressuposto de que, no seio mesmo das segregações, exclusões e violências urbanas, emerge aquilo que Antonio A. Arantes chamou de «espaço da diferença»,[2] ou ainda, inúmeras experiências de resistência e criação. Trata-se de aceitar o desafio de não transformar estas experiências em monumentos dignos de veneração ou em material a ser rapidamente utilizado e descartado.

Palavras-chaves cidade – megalópole – São Paulo

ABSTRACT The following text is, besides little altering, an essay pre-

1 Evento internacional, no qual participou o coletivo Resistência/Criação, com Suely Rolnik e Peter Palpelbart.
2 ARANTES, Antonio A. (org.) *O espaço da diferença.* Capminas SP, Papirus, 2000.

sented to artists and art critics that participated on the "São Paulo S.A."[3], in november, 2002. The text intends to suggest some concepts that can intensify the problematizations about creative experiences in megalopolis such as São Paulo. As pressuposition, in the middle of the city segregations, exclusions, and urban violence, it emerges what Antonio A. Arantes calls "spaces of the difference", or, countless resistance and creative experiences. It is about the acceptance of a challenge of transformig this experiences not into monuments for veneration or into rapidly used and discharged materials.

Key words city – megalopolis - São Paulo

1. Segregação

O primeiro plano a ser abordado neste pequeno texto é o mais visível e o menos sutil: inúmeras megalópoles contemporâneas são marcadas por segregações. Nelas, o *apartheid* entre grupos sociais e econômicos materializa-se na inflação de espaços fechados, privados, ou na proliferação de fronteiras flexíveis e móveis. Por vezes, são os próprios habitantes que, ao sofrerem um processo de *blindagem* dos sentimentos e da carne, consideram todo desconhecido uma ameaça, qualquer pessoa pobre um «elemento» indesejável. Tais situações fomentam medo, raiva, ressentimento e, especialmente, avidez.

Sentimentos como estes tendem a submeter muitos dos vínculos sociais ao jejum. Transformada em sinônimo de livre iniciativa — esta grande e implacável coação contemporânea — a avidez, por exemplo, faz do amor por si mesmo um ato quase oposto ao afeto pelos outros. Como se para viver bem fosse preciso fazer de si mesmo um exílio confortável, dentro qual os desconhecidos, os inimigos (e, por vezes, os amigos) são dispensáveis. No limite, evita-se o contato com todos os seres suspeitos de causar estresse, assim como os lugares que não prometam ser, de antemão, seguros, ou a convivência com pensamentos que não acenem, também, de antemão, com a promessa do sucesso e do reconhecimento rápidos, no curto prazo. Como se, para fortalecer o espaço individual, fosse preciso garantir que todos os espaços e pessoas fornecessem a cada um de nós, incessante e imediatamente, quantidades infinitas de bem-estar, auto-estima e conforto. Como se a vida devesse funcionar tal qual uma torneira jorrando uma quantidade sem pausa de segurança e sucesso.Todavia, como não há torneira nem jorro

3 International event, that took place in São Paulo. Among the participants, the Resistência/Criação ensemble, Suely Rolnik and Peter Palpelbart.

contínuo, o medo de fracassar (quase o outro lado da moeda hoje intitulada «livre iniciativa») contamina de maneiras diferentes segregados e segregadores.

Uma série de problemas decorre, contudo, da crescente inflação deste medo. Entre eles, destaca-se o isolamento político e social. Isolamento que resulta na sensação de que é sempre mais seguro e confortável reduzir drasticamente o contato com desconhecidos, ampliar o tempo de lazer dentro de casa, nos espaços privados, familiares ou, de algum modo, considerados altamente seguros. Há situações em que, para escapar do isolamento ou, então, para amenizá-lo, procura-se viver em meio a grupos que, de algum modo, já foram submetidos a uma espécie de triagem ou de eugenia social, destinada a retirar deles tudo o que não coincide com determinadas expectativas individuais: nesse caso, o coletivo reduz-se a um grupo de semelhantes, como se estes jamais pudessem gerar problema ou descontrole.

No extremo oposto destas tendências há uma série de riscos: entre eles, o risco de transformar o coletivo numa mercadoria de grande valor, num adorno a ser ostentado, mais do que vivido. Como se todo coletivo devesse funcionar como uma fonte de renda, contínua e crescente, para determinados grupos em detrimento de outros. De todo modo, há o risco de constituir coletivos que ainda possuem espírito de rebanho ou coletivos que valem na medida em que «agregam valor de mercado» àqueles que dele participam. Por fim, há o risco de considerar as diferentes coletividades como se elas fossem entidades de «outro tempo», dignas de serem apreciadas unicamente em filmes e documentários.

Ora, se nesse primeiro plano de existência, bastante visível e evidente, os medos, os clichês e as segregações imperam, haveria algum espaço para agenciar o coletivo ao individual sem degradar nenhuma dessas duas partes? E, para complicar a questão, não seria justamente atravessando este plano molar, dentro das segregações e em meio a seus efeitos nefastos, que formas de existência favoráveis à criação agem incessantemente e se expandem? E, se assim acontece, no lugar de supor que a cidade é unicamente caótica ou um caos ordeiro, não seria o caso de mudar tanto o foco quanto o olhar?

2. Artimanhas

Na tentativa de mudar o foco e o olhar, alcançando um plano sutil e micropolítico — como quem abandona a visão panorâmica de uma cidade, vista do topo de um edifício, para alcançar os relevos das ruas e casas — talvez fosse o caso de prestar atenção nas inúmeras lutas cotidianas, de homens e mulheres comuns, que se expressam em forma de *artimanhas*. Ou seja, lutas para conseguir um pouco de água, um peda-

cinho de calçada, uma árvore, um meio de transporte, um «campinho» para jogar bola, um tempinho para tomar fôlego... lutas miúdas, mas que podem envolver gente «graúda», tão comezinhas quanto terríveis: elas nunca são realmente ordeiras mas, ao mesmo tempo, elas nem sempre são de fato caóticas. Se são artimanhas, expressam-se como arte e como «métis», tal como uma negociação que astutamente relaciona coisas e idéias sem degradar nenhuma das partes envolvidas. São, enfim, artimanhas, quando funcionam maquinando novas correspondências em velhas ou inusitadas ordenações; fabricando um *equilíbrio metaestável* entre o indivíduo e o coletivo, mesmo quando estes vivem por um fio.

As artimanhas inventadas e, ou, transmitidas diariamente pelos habitantes de São Paulo, em seus trabalhos e lazeres, formais e informais, «passam entre os seres e as coisas», e também os constituem. Não objetivam curar nada, nem pretendem explicar alguma coisa. Elas agem e o fazem de diferentes maneiras. Por conseguinte, dificilmente uma artimanha teria uma posição tomada, apartada completamente das demais, pois *ela nunca pode ser mantida independente de cada cirucunstância*. Por vezes, a única posição possível é justamente a de não possuir uma posição tomada e guardada, como se fosse um «a priori» em relação à toda experiência. Não por acaso, essas artimanhas se confundem com as imagens do antigo «malandro brasileiro», ou com os estereótipos criados a partir do «homem cordial».

No entanto, o mais importante é a negociação coletiva característica de toda e qualquer artimanha, dentro da qual as posições (os pontos de vista) não são como *bens* que devem ser preservados da vida, ou possuídos de uma vez por todas para serem prontamente exibidos, feito um prêmio ou uma medalha. Nesse tipo de experiência, as posições servem como estratégias temporárias para serem exercidas. Assim, uma artimanha, seja ela qual for, funciona conforme a circunstância, de acordo com o jogo das forças e dos poderes em disputa numa determinada situação. Por conseguinte, o inventor de artimanhas não tem forçosamente *uma idéia a priori para defender, provar ou se agarrar,* e nem sempre ele se dá bem com as vontades que pedem o destaque do indivíduo diante de um coletivo ou vice-versa. O que não significa que uma artimanha seja ética por natureza, mas, certamente ela abre a possibilidade de estreitar consideravelmente os vínculos entre o indivíduo e o coletivo. No lugar de isolá-los em dois continentes distantes para depois tentar juntá-los (ou excluir um do outro), uma artimanha funciona intensificando as relações cotidianas entre estes dois planos.

Ao mesmo tempo, uma artimanha foca constantemente uma multiplicidade de forças e de sujeitos, embaralhando uma suposta distinção entre o autor da criação e o seu suposto transmissor. Aqui, o autor é também o transmissor e este funciona como um condutor criativo. O fun-

damental no exercício de uma artimanha não é o objeto, o sujeito, ou o seu autor isoladamente e sim o nó de relações que constitui cada um deles, dificilmente apreensível fora de um «enredamento».

Nesse aspecto, a autoria de uma artimanha funciona no lugar de pesar. E aqui há algo curioso: porque as idéias exercidas em experiências desse tipo não podem ser defendidas independentes de cada situação, elas encontram maior facilidade de se mover, «passando entre» pessoas e culturas. Por não carregarem muitas pretensões com elas, tais idéias passam no corpo a corpo de outras idéias e de corpos sem obstruí-los. Pois uma artimanha se infiltra no lugar de «tomar», caminha obliquamente, de viés, ao invés de confrontar, «mexe» no lugar de discursar. Constituem o que Canclini chamou de «poderes oblíquos».[4]

O oblíquo se manifesta, sobretudo, no momento das lutas cotidianas que contam com outras estratégias para além da dominação, da fuga ou do confronto. Há, nesse aspecto, modos de lutar que não implicam somente em retornar respostas diretas e imediatas ao agressor. Prefere-se retornar outros problemas, charadas em forma de enredos, e ainda, queixas que engravidam dúvidas... até o enredarem com estórias que são ao mesmo tempo as de cada um e as do mundo. Enredar aqui é menos prender do que religar potências dos territórios íntimos com àquelas mais públicas, é menos aceitar a indigência da percepção, que faz cada um aprisionar-se numa idéia como se ela fosse uma relíquia, do que ver através dela.

Isto, em várias realidades brasileiras, costuma ser feito fortuitamente, de viés, pelos lados e brechas. Poder-se-ia suspeitar de alguma covardia em tais modos de funcionamento. Para quem defende o confronto frontal, visível, evidente e armado de uma guerra, a ação das artimanhas pode parecer menos forte ou eficaz. Mas, tal como a água, fluido mantenedor da vida, essas artimanhas podem brotar do alto, para cairem na terra apoteótica e grandemente, como elas também podem correr bem baixo, silenciosamente, no nível dos nossos pés, e, humildemente, pelos esgotos.

Se essas artimanhas lembram, contudo, estratégias escorregadias e fluidas, como evitar o escarregar numa precariedade absoluta que cotidianamente ameaça milhares de pessoas? Como não confundir fluidez com desmanche e descarte?

3. Criação-Mutirão

Numa sociedade repleta de segregação e de autoritarismos, várias artimanhas não assumem uma oposição ostensiva, uma competição

4 CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas*, São Paulo, EDUSP, 2000.

aberta. Não exatamente porque sejam movidas pelo medo do outro, mas porque admite-se que uma oposição feita unicamente por confronto direto pode efetivamente ser arrasada logo de saída, ou então, ela acaba sendo contaminada pela mesma lógica que a subjulga, utilizando-a: no lugar de funcionar como arte e manha, emergem as armas e armaduras.

Ao dizer que uma artimanha é fluida não quer dizer que ela seja mais criativa do que tudo o que não é fluido. Quer dizer apenas que ela é fluida e escorregadia o suficiente para conseguir passar entre as palavras e as ordens, abrindo inusitados intervalos entre uma idéia e outra. Além disso, em muitos casos, é possível dizer que toda artimanha é uma maneira de criar que se exerce à semelhança de um *mutirão*.

Ora, uma criação-mutirão é, essencialmente politizada. E não se trata de uma politização restrita à consciência. No lugar de ser limitada à inculcação de idéias para a conscientização dos indivíduos, tal como ensinam os dicionários, politizar se torna aqui uma ação de corpos e almas, ultrapassando os momentos e espaços tradicionalmente consagrados para o exercício e a pedagogia da política institucional. Principalmente em cidades como São Paulo, em que a vida de milhares deve ocorrer dentro de um eterno *canteiro de obras*, a criação deixa de fazer sentido quando se separa de uma politização radical das formas de trabalhar, amar e se divertir. Politizar seria, portanto, uma ação da carne e do espírito, e ainda, uma experiência afetiva junto aos espaços e às coisas.

Mas como politizar as relações sociais numa situação em que são diariamente inventadas sociedades itinerantes, sociedades no meio dos muros, no meio das brigas, em meio aos indivíduos blindados e em meio aos espaços clandestinamente ocupados? Seria possível, ou mesmo socialmente desejável, fomentar a politização num espaço em que o clandestino é o destino?

4. Contágio negociado

Uma criação-mutirão é politizadora não apenas por meio da consciência mas devido a um certo tipo de **contágio**. O contágio raramente é pensado como algo que serve para pensar a politização. Mas, trata-se, aqui, de um «contágio negociado», algo difícil de imaginar sem ser tentado a ficar paralisado pela contradição entre os termos. Contágio negociado, jamais decifrado nem esgotado, nunca abarcado ou compreendido como um todo, completamente. Parte do contágio negociado do trabalho informal no espaço urbano, por exemplo, se materializa no encadeamento, também negociado, de objetos que constituem seus apoios e extensões na rua (carros, carrinhos, banquetas, sistemas de abastecimento e limpeza, etc).

Principalmente para os mais pobres, os objetos formam uma espécie de prolongamento de seus corpos nos itinerários de trabalho pelas ruas da cidade. Vistos como agarrados às suas quinquilharias, os corpos destes trabalhadores lembram, por vezes, um extenso bazar. Nem anedótico, nem pitoresco, os objetos marcam seus corpos, se acoplam a seus gestos e posturas, lhes emprestando funções essenciais em sua labuta diária. Confundem-se com suas roupas, funcionam como segunda pele: há aqui, entre o corpo e o objeto, um contágio negociado técnica e socialmente que depende, também, da propagação de saberes socio-técnicos transmitidos. Para um vendedor itinerante, um carregador de papel e outros dejetos, as relações entre o corpo e as coisas que nele são acopladas precisam *funcionar* para o bem de ambos: equilíbrio metaestável, simetria entre a importância do corpo e relevância do mundo material. Pragmatismo e percepção afinada do detalhe.Os objetos inseridos em bolsos, pendurados ou carregados pelo esforço dos braços, funcionam quase como se fossem orgãos corporais a céu aberto.

E, ainda, para montar, transportar e desmontar cada «bazar», a noção de criação não se restrige a significar, unicamente, um caminho original e particular, diferente dos demais. Nesse caso, criar é também agenciar idéias, tradições, inovações e materiais diferentes, de várias épocas e pessoas, e **passá-las adiante e para os lados**, por meio de uma transmissão destituída de missões a priori ou da ambição de transgressões a posteriori. Não faz sentido, também, nesse universo, procurar equivalentes para as várias criações e culturas. Nada se submete à equivalência porque o foco visa, muito mais, as **correspondências**.

Um determinado espaço, objeto, ou gesto, pode ser potente ou fraco em correspondências. Um patrimônio arquitetônico ou histórico, por exemplo, pode ser bem mais pobre em correspondências do que **um patrimônio afetivo**. Pois, um patrimônio afetivo é parte dessas criações-mutirões: nele, o que importa não é o patrimônio como acúmulo de uma história limitada a ser uma sucessão de épocas e culturas, nem a pureza de estilos, mas seu funcionamento como parte do exercício afetivo de pessoas e grupos diferentes. O que importa é como e o quanto ele ressoa afetivamente, como e o quanto ele é lugar de correpondências entre as subjetividades e não extamente um promotor de equivalências entre os corpos.

Se São Paulo é o palco de uma guerra civil não declarada, ela também é o lugar de milhares de negociações e patrimônios locais pouco evidentes. Há provavelmente uma luta num plano mais visível para politizar história e memória. Mas há, ao mesmo tempo, a São Paulo repleta de patrimônios afetivos, criações que se dão como mutirão e contagiam os espaços e almas, cavando correspondências afetivas antes impensáveis entre os lugares e as idéias, negociando incansavelmente cada circunstância, cada pedacinho de chão e de ar, cada microscópico lado.

5. Trilhas abertas

Para perceber a historicidade de conceitos como estes (artimanha, contágio negociado, mutirões), talvez seja necessário ter em mente alguns cuidados teórico-metodológicos. Entre eles, seria interessante incluir os «modos de vida» nos estudos que se restringem à abordagem dos grupos e classes sociais. Halbwachs já havia proposto este desafio, uma parte da história social inglesa ofereceu uma série de exemplos sobre como enfrentá-lo ao longo dos séculos e, a seguir, vários outros pesquisadores resolveram radicalizar tal proposta. Pierre Sansot é um deles. Seu livro publicado na França, em 1991, intitulado «Les gens de peu»,[5] representou um marco nos estudos sobre as camadas populares e seus modos de vida na cidade. Sansot não realiza apenas um quadro das características históricas e sociais dos «homens comuns» dentro das cidades. Por meio delas, este antropólogo escreveu sobre as dificuldades de «falar com justeza» sobre a inventividade e os saberes das «pessoas que têm pouco». Dificuldade, portanto, de escrever sobre «gente pobre e vidas ordinárias» sem errar o tom, escapando do risco de enaltecê-las ou de simplificá-las.

A historiadora Arlette Farge, outro exemplo, também se debruçou sobre o mesmo problema ao trabalhar com o «curso ordinário» da vida parisiense no século XVIII. Por meio de documentos judiciários, Farge analisa as «falas simples» que emergem em meio «à terrível crueldade das circunstâncias».[6] Falas que contam mais do que explicam, sugerindo um estreito vínculo entre pragmatismo, rotina e poética.

Muitos outros pesquisadores se interessaram por estas falas e pelos mundos comuns em latência dentro das cidades. E, vários artistas se dispuseram a trabalhar as misérias cotidianas, suas razões e consequências históricas, conjugando-as com as inventividades que nelas se desenvolvem, considerando-as menos uma regra geral e infalível, do que como virtualidades situadas entre o previsível e a imprevisibilidade diária das circunstâncias. A partir da inspiração vinda de vários desses trabalhos, as segregações e violências urbanas deixam de aparecer somente como o «outro lado» — ou a face soturna — de tudo o que supostamente reluz manifestando a pura criatividade da «gente comum». São trabalhos, portanto, que realçam um antigo e atual paradoxo: no cerne das ameaças à dignidade e à manutenção da vida, emergem mutirões por vezes inusitados, pelejas e negociações até então esquecidas que, de algum modo, possibilitam os lampejos da arte dentro da história comum de toda e qualquer cidade.

5 SANSOT, Pierre, *Les gens de peu*, Paris, PUF,1991.
6 FARGE, Arlette, *Le cours ordinaire des choses. Dans la cité du XVIIIe siècle*. Paris, Seuil, 1994.