

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

TESE DE DOUTORADO

**OS JOVENS DO QUILOMBO DOS ALPES NO DUELO ÉTICO-ESTÉTICO:
IDENTIDADES, TERRITÓRIOS E O LUGAR**

GISELE SANTOS LAITANO

ORIENTADOR: PROF. DR. NELSON REGO

PORTO ALEGRE, DEZEMBRO DE 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**OS JOVENS DO QUILOMBO DOS ALPES NO DUELO ÉTICO-ESTÉTICO:
IDENTIDADES, TERRITÓRIOS E O LUGAR**

GISELE SANTOS LAITANO

Orientador: Prof. Dr. Nelson Rego

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alecsandro J. P. Ratts (PPG em Geografia/UFG)
Prof. Dr. Álvaro Luiz Heidrich (PPG em Geografia/UFRGS)
Prof. Dr. Paulo Roberto Rodrigues Soares (PPG em Geografia/UFRGS)
Profa. Dra. Patricia Silva Dorneles (PPG em Políticas Públicas/UFRJ)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia como requisito para obtenção do título de Doutor em Geografia.

PORTO ALEGRE, DEZEMBRO DE 2012.

Laitano, Gisele Santos
Os jovens do Quilombo Dos Alpes no duelo ético-estético:
identidades, territórios e o lugar. / Gisele Santos Laitano. – Porto Alegre :
UFRGS/PPGea, 2012.
2 v. il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Instituto de Geociências. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Porto
Alegre, RS - BR, 2012.
Orientador: Prof. Dr. Nelson Rego

1. Geografia. 2. Território. 3. Lugar. 4. Trajetórias Espaciais
Cotidianas. 5. Quilombo dos Alpes. 6. Duelo Ético-Estético.
7. Juventude I. Título.

Catálogo na Publicação
Biblioteca do Instituto de Geociências - UFRGS
Renata Cristina Grun CRB 10/1113

Aos meus pais, Ana Maria e Luiz Heitor.
À comunidade do Quilombo dos Alpes.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Nelson Rego, e aos demais professores que tive e que foram fundamentais no meu processo de formação acadêmica.

Aos meus pais, Ana Maria e Luiz Heitor, pelo amor e apoio.

À comunidade do Quilombo dos Alpes, em especial à Janja e aos jovens, pela acolhida e conforto, aspectos imprescindíveis a essa pesquisa.

Aos meus tios, Carmen Lúcia e Alexandre, pelo carinho e pelos livros-presentes, ao longo da vida.

Aos meus amigos Adriana, Américo, Marcia e Mauro, com os quais compartilhei as alegrias e angústias vivenciadas.

Ao Augusto Bobsin, pelas belas e carinhosas ilustrações que acompanham esse trabalho.

Aos profissionais Augusto Bobsin, Ivanira Falcade, Lucimar Vieira e Tiago da Costa Andrioli, pelo apoio técnico na confecção dos mapas.

Aos diversos profissionais, técnicos, colegas de trabalho e anônimos, que me acompanharam de diversas formas ao longo desse trabalho, sem os quais o mesmo não teria sido realizado.



IDENTIDADE

Preciso ser um outro
para ser eu mesmo

Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta

Sou pólen sem insecto

Sou areia sustentando
o sexo das árvores

Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro

No mundo em que combato morro
No mundo por que luto nasço

Mia Couto

LISTA DOS MAPAS

Mapa 1 – O Bairro Glória na Cidade de Porto Alegre	181
Mapa 2 – Mapa das Territorialidades da Comunidade Quilombola dos Alpes (a)	182
Mapa 3 – Mapa das Territorialidades da Comunidade Quilombola dos Alpes (b)	182

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Acesso ao quilombo, pelo fim da linha do ônibus Alpes. À direita, o muro do seminário.	189
Foto 2: Placa de identificação do Quilombo dos Alpes.	190
Foto 3: Caminho da entrada.	191
Foto 4: Atalho tipo trilha que acessa o núcleo de moradias.	192
Foto 5: Bifurcação do caminho: à esquerda, a rua de baixo, e à direita, a de cima.	193
Foto 6: Presença de lixo queimado.	194
Foto 7: Casa do cão Obama.	195
Foto 8: Casas do quilombo vistas da Estrada Salater. No alto, à direita, a nova sede sendo construída. As casas do primeiro plano não são do quilombo.	197
Foto 9: Porto Alegre vista da rua de baixo.	199
Foto 10: Placa do estande do Quilombo dos Alpes na 34ª Expointer.	200
Foto 11: Interior do estande do Quilombo dos Alpes na 34ª Expointer.	201
Foto 12: Cardápio da refeição vendida na 34ª Expointer.	202
Foto 13: Refeição vendida na 34ª Expointer.	203
Foto 14: Estrada dos Alpes.	282
Foto 15: Placa da ONG Maria Mulher.	292
Foto 16: Atalho com flores do campo lilás.	296
Foto 17: Provável local da casinha de vassouras.	299
Foto 18: Zona Norte de Porto Alegre vista da descida da rua de cima.	300
Foto 19: Porto Alegre, em tons de outono, vista do Quilombo dos Alpes.	301
Foto 20: Campo de futebol do 'Comunitário'.	309
Foto 21: O coelho branco.	329
Foto 22: O campo do Canguru.	330
Foto 23: Casa em construção.	331
Foto 24: Anoitecer em Porto Alegre visto da Estrada dos Alpes.	334

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de jovens e suas idades.	205
Tabela 2 – Jovens que frequentam a escola, por série ou nível.	206
Tabela 3 – Jovens que pararam de estudar, conforme a série de abandono da escola.	206

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Síntese Maria Quitéria	225
Quadro 2: Síntese Karenina	230
Quadro 3: Síntese Celeste	235
Quadro 4: Síntese Cefeu	239
Quadro 5: Síntese Hefaisto	245
Quadro 6: Síntese Ilyana	255
Quadro 7: Síntese Alcebíades	259
Quadro 8: Síntese Forbas	265
Quadro 9: Síntese Magnólia	269
Quadro 10: Síntese Zéfiro	274
Quadro 11: Síntese Linha Molar	341
Quadro 12: Síntese Linha Molecular	345
Quadro 13: Síntese Linha de Fuga	350

LISTA DE ABREVIATURAS

Calábria: Centro de Educação Profissional São João Calábria

CIEM: Centro Integrado de Educação Municipal

DCE: Diretório Central dos Estudantes

DMAE: Departamento Municipal de Água e Esgoto

DMLU: Departamento Municipal de Limpeza Urbana

EMEF: Escola Municipal de Ensino Fundamental

ENEM: Exame Nacional do Ensino Médio

Expointer: Exposição Internacional de Animais

FACED: Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

FASC: Fundação de Assistência Social e Cidadania

FASE: Fundação de Atendimento Sócio-Educativo do Rio Grande do Sul

FEBEM: Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor

Mc: McDonalds

MNLM: Movimento Nacional de Luta pela Moradia

PTB: Partido Trabalhista Brasileiro

Sindisprev: Sindicato dos Trabalhadores Federais da Saúde, Trabalho e Previdência no Rio Grande do Sul

SIMERS: Sindicato Médico do Rio Grande do Sul

SIR: Sala de Integração e Recursos

SMED: Secretaria Municipal de Educação

ULBRA: Universidade Luterana do Brasil

RESUMO

A pesquisa analisa como a construção das identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes insere-se e é reveladora do duelo ético-estético existente no mundo contemporâneo. O que se propôs foi interpretar como os jovens jogam o jogo das identidades, perpassados pelos pertencimentos étnico-raciais, e constroem identidades que se alimentam de territórios e lugares. Nesse sentido, foram elaborados os conceitos de Duelo Ético-Estético e de Trajetórias Espaciais Cotidianas, que orientam a investigação. Partiu-se da problematização de humanismo não racial, para discutir sujeito e identidade. Considerando a transição paradigmática, a metodologia foi construída com orientação de complexidade pós-moderna. Teve como centro o diálogo com os jovens, a partir da perspectiva hermenêutica. A pesquisa desdobrou-se em duas estratégias de abordagem ou eixos. Os procedimentos do eixo teórico-conceitual envolveram: levantamento bibliográfico, leitura e releitura, fichamento, discussão e interpretação. O eixo metodológico se desdobrou nos seguintes procedimentos operacionais: o registro no diário de campo de todo o trabalho de coleta, visita ao INCRA, visitas exploratórias e conversas informais na comunidade, registro fotográfico, aplicação de formulário, entrevistas semiestruturadas e acompanhamento das Trajetórias Espaciais Cotidianas. Os resultados alcançados evidenciaram a existência do duelo ético-estético do qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam e que, ao tomarem parte nesse duelo, eles se inserem como sujeitos na cidade. Isso possibilitou a elaboração de uma cartografia do corpo racializado dos jovens do Quilombo dos Alpes. Em síntese, a pesquisa integra-se numa Geografia Humanista, cuja abordagem enfatizou o nível molecular das diferenças e alteridades.

Palavras-chaves: Território – Lugar - Trajetórias Espaciais Cotidianas - Quilombo dos Alpes - Duelo Ético-Estético - Juventude

ABSTRACT

This paper analyzes how the construction of identity of the youths in Quilombo dos Alpes takes place in the contemporary world and reveals the existing duel between ethics and aesthetics. Our goal was to interpret the way the youths play the game of identities, pervaded by ethnic and racial backgrounds, and build identities that feed on territories and places. In this sense, we developed the concepts of Ethic-Aesthetic Duel and Daily Spatial Trajectories, which guide the research. Based on the problematization of non-racial humanism, we discuss subject and identity. Considering the paradigmatic transition, the methodology applied follows a postmodern complexity orientation, and is centered on the dialogue with the youths, adopting a hermeneutic point of view. The research is divided in two approach strategies or axes. The procedures involved in the theoretical axis include: literature review, reading and rereading, cataloguing, discussing and interpreting. The methodological axis involved the following operating procedures: entering in the field journal all the collected data, visiting INCRA (National Institute for Colonization and Agrarian Reform), exploratory visits and informal conversations with the community, photographic records, application of form, semi-structured interviews and follow-up of Daily Spatial Trajectories. The findings show that the youths of Quilombo dos Alpes take part in an existing ethic-aesthetic duel, and that in doing so they constitute themselves as subjects in the city. This allowed us to develop a mapping of their rationalized bodies. In summary, this research adopts a Humanistic Geography approach, focusing primarily on the molecular level of difference and alterity.

Keywords: Territory; Place; Daily Spatial Trajectories; Quilombo dos Alpes; Ethic-Aesthetic Duel; Youth.

SUMÁRIO

VOLUME 1

1 INTRODUÇÃO	17
1.1 OBJETO E OBJETIVOS.....	18
1.2 O PROCESSO DE DESCOBERTA	19
1.3 PROBLEMATIZAÇÃO	22
1.4 JUSTIFICATIVA	25
1.5 QUESTÕES NORTEADORAS	30
1.6 ESTRUTURAÇÃO DO TRABALHO	32
2 CAMINHOS TEÓRICO-CONCEITUAIS	38
2.1 UMA NARRATIVA SOBRE O ESPAÇO GEOGRÁFICO	39
2.1.1 O Cenário Atual	39
2.1.2 O Duelo Ético-Estético	53
2.1.2.1 Cartografar o Corpo Vibrátil	62
2.1.3 Raça e Etnia	66
2.1.3.1 Uma Visão do Outro	66
2.1.3.1.1 Povos Civilizados e Povos Naturais	67
2.1.3.1.2 Corpos e Intelectos Inferiores.....	69
2.1.3.1.3 Humanismo Não Racial.....	73
2.1.3.2 Crença, pertença e distinção	77
2.1.3.2.1 Pertencimento Étnico-Racial	86
2.1.3.2.2 Corpo Racializado	87
2.1.4 Identidade e Sujeito	88
2.1.4.1 Essência	89
2.1.4.2 Interação.....	91
2.1.4.3 Deslocamento.....	95
2.1.4.4. Hibridismo Cultural	97
2.1.4.5. Jogo das Identidades.....	100
2.2 UMA PERSPECTIVA PARA OLHAR O ESPAÇO	101
2.2.1 As Trajetórias Espaciais Cotidianas	101
2.2.1.1 Olhar o Espaço	102
2.2.1.2 O Homem por Inteiro	107
2.2.1.3 As Possibilidades.....	111

2.2.2 Território	113
2.2.2.1 Estado e Poder	114
2.2.2.2 <i>Poderes</i>	115
2.2.2.3 A Perspectiva Integradora	116
2.2.2.4 Genoespaço e Nomoespço	119
2.2.3 Lugar	120
2.2.3.1 Experiência e Permanência.....	120
2.2.3.2 Ações Condicionadas e Paixões Humanas	121
2.2.3.3 Não-lugar: Solidão e Similitude.....	124
2.2.3.4 Demarcações e Vínculos.....	125
3 PERCURSOS INVESTIGATIVOS	127
3.1 CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA	128
3.1.1 A Transição Paradigmática	128
3.1.2. O Paradigma Emergente	135
3.1.3. As Conexões	140
3.2. VIVÊNCIAS, JUÍZOS E TRANSFORMAÇÃO	145
3.2.1. A Hermenêutica das Tradições	146
3.2.2. Os Conceitos Humanísticos	150
3.3 PARADOURO	153
3.4 ESTRATÉGIAS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA	156
3.4.1 Eixo Teórico-Conceitual	157
3.4.2 Eixo Operacional	162
3.4.2.1 Estratégia de Aproximação com os Jovens	165
3.4.2.2 Estratégia de Observação dos Jovens	166
4 UMA CARTOGRAFIA DO CORPO RACIALIZADO	169
4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DA ÁREA.....	170
4.1.1 A Cidade de Porto Alegre: População e Dados Físicos	170
4.1.2 Formação Territorial da Grande Glória	171
4.1.3. Formação do Território do Quilombo dos Alpes Erro! Indicador não definido.....	176
4.1.4. Mapas de Localização	180
4.2 A ABERTURA HERMENÊUTICA	183
4.2.1 As Visitas Exploratórias	188
4.2.1.1 Descrevendo as Visitas Exploratórias	188

4.2.2 Encontro com os Jovens	204
4.2.3 Cartografia do Duelo Ético-Estético.....	208
4.2.3.1 Relato das Entrevistas	212
4.2.3.2 Maria Quitéria, a acolhedora de otimismo	213
4.2.3.3 Entrevista com Karenina, a trançada.....	226
4.2.3.4 Entrevista com Celeste, a crespa	230
4.2.3.5 Entrevista com Cefeu, o de poucas palavras.....	235
4.2.3.6 Entrevista com Hefaisto, o preocupado com as crianças	239
4.2.3.7 Entrevista com Ilyana, a socialista.....	245
4.2.3.8 Entrevista com Alcebíades, o moicano.....	256
4.2.3.9 Entrevista com Forbas, o comedido	260
4.2.3.10 Entrevista com Magnólia, a debutante.....	265
4.2.3.11 Entrevista com Zéfiro, o sobrevivente.....	269
4.2.3.12 As Entrevistas em Síntese.....	275
4.2.4 Trajetórias: Hastes do Rizoma.....	279
4.2.5 Um Esforço de Síntese para a Espacialidade em Rizoma.....	338
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	354
5.1 ENLACES ENTRE TEORIA E PRÁTICA.....	355
5.2 OS RESULTADOS DA PESQUISA: A RESPOSTA AOS OBJETIVOS	357
5.2.1 Reconhecer e identificar a população jovem do Quilombo dos Alpes	358
5.2.2 Compreender a identidade dos jovens do Quilombo dos Alpes, a demarcação de territórios e os vínculos com o lugar	359
5.2.3 Analisar as Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens pertencentes ao Quilombo dos Alpes.....	361
5.2.4 Entender o jogo das identidades, realizado pelos jovens do Quilombo dos Alpes.....	363
5.2.5 Debater o pertencimento étnico-racial dos jovens do Quilombo dos Alpes, na construção de suas identidades	364
5.2.6 Verificar a negociação das identidades, feita pelos jovens do Quilombo dos Alpes, através do corpo racializado Erro! Indicador não definido.	

5.2.7 Interpretar as vivências e os juízos elaborados pelos jovens do Quilombo dos Alpes, a partir das suas participações no duelo ético-estético, existente em Porto Alegre	367
5.3 APONTAMENTOS PARA O FUTURO	372
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	375
APÊNDICE A - MODELO DO FORMULÁRIO APLICADO	393

1 INTRODUÇÃO

**O coração do mundo canta no meu coração
Meus pés seguem sozinhos a dançar
Eu não conheço em mim a grande dor da solidão
Se em tudo eu encontro o dom de amar**

José Toledo / Jean Manzon

Na introdução dessa tese, apresenta-se seu objeto e os objetivos, bem como o processo de descoberta do trabalho. A seguir, expõe-se a problematização, com os principais conceitos utilizados, juntamente com as linhas teóricas adotadas. Passa-se, então, para a justificativa e as questões norteadoras da pesquisa, para, depois, delinear a estruturação dos capítulos da tese.

1.1 OBJETO E OBJETIVOS

O tema desta tese corresponde às identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes, localizado na cidade de Porto Alegre/RS. Este tema foi desenvolvido através da tese de que esses jovens participam do duelo ético-estético, existente na cidade de Porto Alegre, jogando o jogo das identidades, através do corpo racializado, sendo que os jovens do Quilombo dos Alpes, ao participarem desse duelo, elaboram suas identidades territoriais, que acionam vínculos com o lugar e demarcam territórios, territorialidades que expressam suas vivências e juízos.

O objetivo dessa tese foi analisar como a construção das identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes insere-se e é reveladora deste duelo ético-estético. Entende-se que os grupos sociais, no caso, os jovens, elaboram suas espacialidades cotidianas (geograficidades) e que essas são significativas para a constituição de suas identidades e seus vínculos com o lugar. O que se propôs, aqui, então, foi interpretar como os jovens jogam o jogo das identidades, perpassados pelos pertencimentos étnico-raciais, elaborando identidades que se alimentam de territórios e lugares.

A fim de alcançar tal objetivo, essa pesquisa desdobrou-se nos seguintes objetivos específicos, ou seja: reconhecer e identificar a população jovem do Quilombo dos Alpes; compreender a identidade, a demarcação de territórios e os vínculos com o lugar entre os jovens do Quilombo dos Alpes; analisar as Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens pertencentes ao Quilombo dos Alpes; entender o jogo das identidades, realizado pelos jovens do Quilombo dos Alpes; debater o pertencimento étnico-racial dos jovens do Quilombo dos Alpes, na construção das suas identidades; verificar a negociação das identidades, feita pelos jovens do Quilombo dos Alpes, através do corpo racializado e interpretar as vivências e os

juízos elaborados pelos jovens do Quilombo dos Alpes, a partir das suas participações no duelo ético-estético, existente em Porto Alegre.

1.2 O PROCESSO DE DESCOBERTA

O esforço de produção desta tese representou a busca de trazer à tona, na forma da escrita acadêmica, o que a Geografia tem me incentivado a pensar, ao mesmo tempo, em que pretendi retratar o que sempre senti enorme falta, ou seja, um conjunto de pistas para compreender como as populações constroem, no cotidiano e no nível molecular, suas espacialidades. Trata-se, ainda, de uma tentativa, no sentido de contribuir para explicar como as pessoas jogam o jogo da semelhança e da diferença, perpassado pelos pertencimentos étnico-raciais, elaborando identidades, que se alimentam de territórios e lugares. A falta que mencionei não significa um abismo ou silêncios da Geografia. Diferente disso, diz respeito ao fato de que pensar o espaço geográfico é pensar a espacialidade dos fenômenos humanos, o que remete a uma busca constante, pelo entendimento daquilo que não está cartografado. Até porque, se tudo estivesse cartografado, a Geografia perderia sentido. Posso dizer, então, que 'há lugares de pesquisa' a serem ainda percorridos ou mais bem trilhados, na direção de uma Geografia (que seja mais) Humana.

Assim, a produção desta tese constituiu-se no esforço de relatar um processo de questionamentos e inquietudes, bem como de trabalho árduo e sistemático de investigação, para 'cartografar' as informações que podem auxiliar a compreensão dos fenômenos. Uma das mais remotas lembranças que tenho e que envolve a espacialidade é a de quando, nas viagens de criança junto com minha família, observava pelo vidro do carro pequenas escolas no meio rural. Para mim, elas pareciam 'escolinhas perdidas'. Minhas indagações, na época, eram silenciosas: quem estudava nessas escolas, já que não havia nem casas, nem prédios por perto? Como os estudantes chegavam, se, por todo o lado, o que se enxergava eram plantações ou mato? Ao mesmo tempo, ao observá-las, eu já reconhecia que aquelas eram escolas 'tão escolas' como as que eu frequentava. Espacialidades, trajetórias espaciais cotidianas, semelhanças e diferenças, entre minha vivência e a

daqueles supostos alunos, acompanhavam minhas indagações infantis de forma inconsciente e, às vezes, até mesmo conscientemente.

Dessas primeiras incursões reflexivas, sobre o espaço e o humano, sobre a diferença e a identidade, acabei trilhando um caminho que me levou à Geografia. Assim, pelo exercício da docência em Geografia, fui me lançando a tentar compreender, não só as estruturas da Ciência, seus conceitos e seus métodos, mas também e sempre as espacialidades humanas, como as dos meus alunos - sejam aqueles da Rede Pública Municipal de Porto Alegre, sejam os da Universidade de Caxias do Sul. Por se tratarem de contextos, em princípio, tão diferentes, também eu, de certa forma, jogava o jogo das identidades, mas, para cada diferença que se abria, se constituíam semelhanças. Esta é uma hipótese de fundo: diferença e semelhança representam a chave das relações entre os grupos sociais.

Também é importante destacar que, desde o meu ingresso como professora de Geografia, na Rede Pública Municipal de Porto Alegre, em 1996, tenho tido a preocupação de aproximar o saber científico da minha formação como Licenciada em Geografia do saber presente nas classes populares. Essa aproximação foi sendo realizada a partir da sala de aula, mas me impulsionou para fora dos muros da escola, tanto na pesquisa de minha dissertação de mestrado, quanto nesta tese. Esse encontro de saberes me proporciona alegrias e tristezas. Alegrias, quando me deparo com as apropriações dos alunos, frente aos saberes científicos, o que ocorre quando a Geografia lhes toca emocionalmente, havendo, então, seu reconhecimento, como sujeitos do espaço geográfico. E tristezas, quando tal processo não se realiza.

A primeira vez que ouvi falar do Quilombo dos Alpes foi trabalhando como professora de Geografia, em situação de sala de aula, na Escola Municipal de Ensino Fundamental Gabriel Obino (EMEF Gabriel Obino), em Porto Alegre, mas a primeira vez em que estive no quilombo foi em um evento, em que a Associação Quilombola Dona Edwirges convidou a escola, para uma confraternização. Na época, indaguei-me: como chegar? Subir o morro tão íngreme na estrada que sempre me pareceu como uma língua de asfalto na vertical? Ir de ônibus 'Alpes'. Alpes lembram Europa, Suíça, primeiro mundo, tudo organizado, arrumado, funcionando. E foi isso que encontrei, na medida em que as casas do bairro se rarefaziam e as casas do quilombo apareciam. Avistei, contudo, outra ética e outra

estética; mesmo com a dificuldade do vislumbre do limite entre o quilombo e a parte do bairro que não era quilombo.

Assim, observando aquele espaço, as perguntas apareciam: quais eram as casas do quilombo? Por onde andar, por quais atalhos? E aquele muro de concreto construído, que cortava o terreno ao fundo e que se impunha tão alto? O muro parece novo?! O cobrador do ônibus salvou: é por ali. E que sol... e que vento! Impossível não lembrar de uma fala, comum para muitos que olham as cidades do alto dos morros “Porto Alegre descortina-se aos pés do morro”. Mas, como assim, não estou em Porto Alegre? Só porque, nos mapas da cidade, o quilombo não está? Por que isso ocorre, se o quilombo é tão grande, extenso, ancestral e atual? A placa... deve ser a entrada, uma placa com letras descascadas. Parado, como a não fazer nada, um senhor idoso, negro, matutando, de chapéu coco e paletó... Ganhei o aceno de cabeça, que me fez lembrar da presença do tempo lento, dentro da grande cidade.

Cheguei rapidamente ao galpão de pau a pique, onde a comunidade do quilombo estava preparando o almoço: “Hum... galinha e salada”. Convidados e autóctones chegavam; alguns eram meus alunos e ex-alunos. Conversas. Caminhei pelos caminhos não aplainados do território remanescente de quilombo. Vislumbrei as casas ricas da Vila São Caetano, no Morro Teresópolis; as casas populares, no Morro da Glória; a mata ciliar, cortando as encostas dos morros. A sensação era que a cidade estava lá, profundamente afastada e baixa. A cidade não devorou o quilombo. Agora o quilombo impõe-se pela titularização? Lembro da figura de Dona Edwirges, matriarca e mito fundador do quilombo, sozinha e que ali encontrou o abrigo e o refúgio para criar seus filhos, parindo-os embaixo das sombras das árvores.

Desde então, nesta manhã de sábado, da qual não lembro nem o dia, nem o mês, nem o ano, fiquei a matutar, tal qual o senhor que me recebeu com o aceno de cabeça, na entrada do quilombo: quem são os jovens do Quilombo dos Alpes?

1.3 PROBLEMATIZAÇÃO

O objeto desta pesquisa é a interpretação da participação dos jovens do Quilombo dos Alpes, no duelo ético-estético existente em Porto Alegre. Esta interpretação é feita, a partir da análise da inserção desses jovens no duelo, bem como do jogo das identidades realizado por eles, através do corpo racializado.

O entendimento é que o duelo ético-estético se refere a uma gama de transformações existentes no mundo contemporâneo. A existência do duelo não parte do pressuposto de que se está frente a duas posições ou que existe uma dicotomia; mas relaciona-se, diretamente, ao fato de que a uma ética e a uma estética hegemônicas se sobrepõem outras éticas e outras estéticas.

As dimensões existenciais da ética e da estética incidem na construção do espaço geográfico. Essas dimensões não são homogêneas, no sentido que as lógicas dos grupos sociais são diferentes, em especial, a lógica das classes populares e a lógica dos estratos médios e médios-superiores da sociedade. A ética e a estética, aqui referidas, parte das conceituações elaboradas por Maffesoli (1987); bem como das reflexões de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b) e de Guattari (1992).

Na busca de mudar a maneira de avaliar os agrupamentos sociais, Maffesoli (1987) aponta a construção da comunidade emocional. Maffesoli (1987, 1995) afirma que as comunidades emocionais são pautadas por uma aura estética e pela experiência ética. Para este autor, a estética é uma abertura para o outro, onde os diversos elementos que a compõem são solidários uns com os outros; enquanto a experiência ética se refere a um *ethos* do grupo, no qual há uma lei do meio, baseada numa diversidade de fidelidade às regras do grupo, as quais, muitas vezes, não são ditas. Tal ética é pautada pela proximidade e pela partilha de um território. O autor chama de experiência ética aos sentimentos vividos em comum e que estão presentes em todo o conjunto social. Os pequenos grupos, marcados por uma ética comunitária, têm no ritual um momento marcante.

A partir das reflexões de Maffesoli (1987, 1995, 1997) e de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b), elaborou-se a compreensão de que há um duelo ético-estético, na cidade de Porto Alegre, e que os jovens do Quilombo dos Alpes são sujeitos desse duelo. Ao serem sujeitos no duelo, eles jogam o jogo das

identidades. A interpretação desse duelo é feita a partir de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b), pois com esses autores se ultrapassa as lógicas binárias, adentrando-se nas conexões, ou seja, em uma perspectiva rizomática.

O 'jogo das identidades', do qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam, como sujeitos, através do corpo racializado, é compreendido a partir da discussão conceitual de sujeito e de identidade. Neste ponto trabalhamos com as análises de Hall (2000). Neste autor, encontrou-se o debate que interconecta a concepção de sujeito e a conceituação de identidade, sendo que Hall (2000) analisa as concepções de sujeito do Iluminismo, de sujeito sociológico e de sujeito pós-moderno.

Optou-se pela perspectiva de sujeito pós-moderno e foi a partir dessa conceituação que se pensou e analisou o jogo das identidades no mundo contemporâneo, o que, no caso desta pesquisa, envolveu entender como os jovens do Quilombo dos Alpes participam desse jogo, acionando as múltiplas identidades com a possibilidade da criação de outras. Para tal fim, entendemos conforme Burke (2003) afirma, que os contatos e interações entre grupos sociais ocorrem em termos de hibridismo cultural; portanto, não se aceitou uma perspectiva de cultura essencializante.

O jogo das identidades é jogado através do corpo racializado. Assim, os conceitos de raça e etnia foram fundamentais nesta pesquisa. Como desenvolveu-se nas análises, raça e etnia são conceitos que importam, por estarem operando nas relações sociais e fundarem discriminações, preconceitos, estereótipos, ações e pensamentos pejorativos. A etnia é uma construção social, realizada a partir da diferença.

A conceituação de território, nesta pesquisa, é a perspectiva integradora elaborada por Costa (2004), sendo que o território abarca as dimensões política, econômica e cultural, sendo perpassado pelo poder. O território é visto como dinâmico, multidimensional, multiescalar e associado aos sujeitos que o promovem. O território está presente em todo o processo histórico, contendo uma variabilidade de manifestações. E as contribuições de Heidrich e Heidrich (2010) possibilitaram analisar os atributos do Quilombo dos Alpes como território.

A concepção em torno do conceito de lugar é a apontada por Milton Santos (1999), no livro 'Natureza do Espaço'. Com o conceito de lugar trabalha-se com uma

análise do cotidiano. O conceito de cotidiano é tomado de Heller (1972), que aponta que é na vida cotidiana que se tem o homem por inteiro. A emoção partilhada e a constituição de um laço social num estar-junto comunitário, com convivência em um mesmo território, configuram conjuntos sociais perpassados pela solidariedade e presentes na vida cotidiana das cidades contemporâneas.

Tais conceituações permitiram pensar em como os jovens do Quilombo dos Alpes constroem, no seu cotidiano, em suas Trajetórias Espaciais Cotidianas e territórios compartilhados, co-presenças, solidariedades e laços culturais. E como isso passa a fazer parte do duelo ético-estético do qual os jovens participam.

Procurou-se pelas especificidades do Quilombo dos Alpes, como lugar (no sentido de que o lugar imprime características próprias aos processos de singularizações dos jovens), como os jovens do Quilombo dos Alpes vivenciam e relacionam-se, tendo como marcos o processo de titulação do Quilombo dos Alpes. Intencionou-se captar diferenças, singularizações, indiferenças, vislumbres de mudança.

A interpretação das vivências, dos juízos e transformações elaborados pelos jovens do Quilombo dos Alpes, a partir de suas participações no duelo ético-estético, foi feita com base na hermenêutica das tradições, de Hans-Georg Gadamer (1997), com os conceitos de vivência, juízo e transformação. Tais conceitos foram cruzados com a elaboração de rizoma realizada por Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b). Gadamer (1997) discute a hermenêutica, na perspectiva de que a mesma pertence ao todo da experiência do homem no mundo, colocando-nos frente às nossas vivências, aos nossos juízos e às possibilidades de transformação de forma aberta, nos remetendo ao diálogo e tensionando a reflexão sobre como o sujeito se vê. A abertura hermenêutica possibilitou cartografar novas identidades, presentes entre os jovens do Quilombo dos Alpes, em especial captando as vivências, juízos e transformações que eles elaboram, a partir das suas inserções no duelo ético-estético e do quanto essas vivências, esses juízos e essas transformações são perpassados pelos pertencimentos étnico-raciais. Ao cartografar-se essas novas identidades, teve-se o entendimento de realizar uma cartografia do corpo vibrátil no sentido expresso por Rolnik (2011).

Gomes (1996) reflete que atualmente não existe mais uma única via metodológica de fazer Geografia e aponta o 'horizonte humanista' como uma das vias. Essa perspectiva humanista, embora não tenha uma uniformidade filosófico-

metodológica, traz a possibilidade da discussão teórica na Geografia sobre a questão do outro e da alteridade; e a questão da subjetividade na construção do conhecimento, trabalhando-se com a hermenêutica, o que leva ao geógrafo realizar interpretações.

Para desenvolver a pesquisa, segundo essa perspectiva, entretanto, partiu-se da elaboração do conceito de espaço geográfico, feita por Milton Santos (1999) e optou-se pela construída por Massey (2008). Em Milton Santos (1999) o espaço geográfico é considerado formado “[...] por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e de sistemas de ações, não consideradas isoladamente, mas como quadro único no qual a história de dá” (SANTOS, 1999, p. 51). Milton Santos (1999) inclui, nesta conceituação, as ações do campo do simbólico, aquelas em que estão incluídas o afeto, o emocional, o ritual, as formas de significação e de representação. Já as considerações de Massey (2008) sobre o espaço ao trazerem a reflexão do quanto o espaço está imbricado na construção das identidades, sendo múltiplo e heterogêneo, de tal forma que se deve estar atento as negociações internas, foram fundamentais para a pesquisa. A aproximação da conceituação de espaço em Massey (2008) e de cotidiano em Heller (1972) possibilitou a construção do conceito de Trajetória Espacial Cotidiana como um operador que possibilitou cartografar o duelo ético-estético do qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam.

1.4 JUSTIFICATIVA

A perspectiva com que se quer contribuir, nesta pesquisa, implica captar o jogo das identidades presente no duelo ético-estético em que os jovens do Quilombo dos Alpes inserem-se. Não se objetiva produzir homogeneizações ou modelos essencializantes de cultura, pois “A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de ‘pertencimento cultural’, mas abarcar os processos mais amplos [...]” (HALL, 2003, p. 47). Assim, acredita-se poder contribuir, neste ponto específico, para o aprofundamento da discussão da questão cultural, na ciência geográfica, em particular em torno do étnico-racial; pois, para pensar o espaço,

impõe-se (não de forma exclusiva) pensar a cultura; logo, as relações entre espaço e cultura.

As relações entre espaço e cultura, sobre as quais se refletiu, têm como concepção que o *que se fala sobre o espaço* está profundamente imbricado no *como se fala das pessoas*. Neste sentido, esta pesquisa implicou uma abordagem que tenha o sujeito como estruturante do texto, ou seja, no centro do debate. Ao ter essa perspectiva, acredita-se que o espaço geográfico passa a ter “texturas”, antes ignoradas pelas visões que privilegiavam ou eram exclusivas da esfera econômica, como constituinte do espaço geográfico. A intenção é estabelecer um diálogo, que, ao dar voz para esses jovens, permita elaborar uma análise espacial. Esta análise, não sendo exclusiva do nível econômico, precisa considerar aquilo que tanto Stuart Hall (2003) quanto Félix Guattari (1999) apontam, ou seja, que as emoções, os sentimentos, os psiquismos e as singularidades – logo, a subjetividade - não se dão fora, mas dentro e em conjunto (em sobredeterminação) com as formações socioeconômicas, nas quais os sujeitos se inserem. Neste sentido, ressalta-se o fato de que a sobrevivência à experiência de classe e de cor, dependendo de como ela ocorre, pode destruir uma pessoa subjetivamente.

Esse conjunto de ideias remete a Milton Santos (1999), que proporciona olhar o lugar, como o palco das possibilidades dos sujeitos. Isto é possível, tanto no aspecto mais dolorido e destrutivo da subjetividade, que parece se encontrar na produção de alienações e num sujeito que se permeia pelas linhas de morte, quanto no que diz respeito à possibilidade de criações, singularizações e desejos, as quais atuam sob rasura e sobredeterminação. Essa perspectiva é enfatizada por Félix Guattari e Suely Rolnik (1999), no sentido de que não há somente alienação ou só singularizações, mas um entrelaçamento entre ambas e margens de possibilidades.

Assim, a partir de Paulo Freire (1983), este estudo se propôs estabelecer um diálogo com os jovens do Quilombo dos Alpes. Trata-se de um diálogo, cuja possibilidade se evidenciou durante o trabalho como professora de Geografia, em situação de sala de aula no ensino formal, na EMEF Gabriel Obino, em Porto Alegre. Na época, alguns alunos questionavam, se eu “conhecia o quilombo que tem lá em cima”. Não estariam esses alunos levando “[...] a ‘cultura’ a sério, como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada” (HALL, 2003, p. 133)?

Retomando os processos mais amplos, deve-se considerar que este estudo envolve reflexões desde as políticas de ações afirmativas, onde se encontram os processos de demarcação e titulação das terras de remanescentes de quilombos, até a construção das identidades das populações quilombolas. Neste sentido, o objeto desta pesquisa se depara com uma história e uma geografia marcadas “[...] pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas” (HALL, 2003, p.30), onde a “[...] terra não pode ser ‘sagrada’, pois foi ‘violada’ – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar” (HALL, 2003, p. 30). Acredita-se, então, que conhecer os jovens da periferia (no caso, os jovens do Quilombo dos Alpes), um grupo social profundamente frágil, na estrutura da sociedade brasileira (no sentido da baixa escolarização, baixa qualificação para o trabalho, vítimas e protagonistas da violência urbana), é alimentar políticas públicas, produzindo um conhecimento que respeita e dialoga com o grupo.

O diálogo que se procurou estabelecer com o grupo é a partir de um lugar específico, ou seja, considerando que “Todos nós nos originamos e falamos a partir de ‘algum lugar’: somos localizados [...]” (HALL, 2003, p. 83), onde a cartografia do jogo da diferença-semelhança faça diferença, já que “[...] não entendo uma prática que tenta fazer uma diferença no mundo que não tenha alguns pontos de diferença ou distinção a definir e defender” (HALL, 2003, p. 202). Neste sentido, comunga-se da proposta de Hall, que afirma: “Deve-se tentar construir uma diversidade de novas esferas públicas nas quais todos os particulares serão transformados ao serem obrigados a negociar dentro de um horizonte mais amplo” (HALL, 2003, p. 87). Essa perspectiva é encorajada por Milton Santos (2000), que afirma a necessidade de se construir relações sociais, pautadas pela solidariedade, e não pela perversidade. Isso significa que, ao contribuir-se para um alargamento e construção de novas esferas públicas, contribui-se para o afastamento da perversidade do comando do mundo, pois é pela esfera pública que se pode ter os diferentes grupos sociais representados e em convívio, o que não significa a eliminação dos conflitos e diferenças.

Nesta pesquisa, pretende-se não produzir um fechamento, em torno de significantes como raça ou etnia, ou até mesmo juventude. Estes conceitos são importantes, apenas para contribuir, no sentido de uma perspectiva de mudança do lugar social destinado a esses jovens, ou seja, de transformação molecular e construção de singularidades no sentido construído por Guattari (1999). Como

afirma Glória Diógenes (1998, p. 162), “A juventude é o segmento que mais catalisa as tensões sociais como também as exterioriza: *a juventude é a vitrine dos conflitos sociais*”.

Reitera-se, então, a busca de uma diversidade e uma abertura, tendo o cuidado de não cair em fechamentos, em especial o fechamento étnico, pois:

[...] deve-se ter o cuidado para não se reverter simplesmente a novas formas de fechamento étnico. Deve-se ter em mente que a ‘etnicidade’ e sua relação naturalizada com a ‘comunidade’ é outro termo que opera ‘sob rasura’. Todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais. (HALL, 2003, p. 83).

Assim, através de um esforço de análise, objetivou-se unir a questão étnico-racial e as de juventude, estabelecendo a sua espacialidade, através da interpretação das identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes.

A espacialidade buscada se revelou na pesquisa de campo, seguindo a trilha dos jovens do Quilombo dos Alpes, nas suas Trajetórias Espaciais Cotidianas. Assim, foi possível “[...] pensar tanto a especificidade de práticas diferentes como as formas de unidade articulada que constituem” (HALL, 2003, p. 157); cartografar o corpo vibrátil e o jogo das identidades; e evidenciar o duelo ético-estético. Ao mesmo tempo, esperou-se, ao acompanhar e estabelecer diálogo com os jovens, ter “[...] o efeito teórico de nos forçar a abandonar as construções esquemáticas de como as classes *deveriam* se comportar politicamente, num nível ideal abstrato, em vez do estudo concreto de como elas *de fato* se comportam, em condições históricas reais” (HALL, 2003, p. 330).

Entende-se que a pesquisa, ao ser diálogo com os jovens, se constituiu em uma interpretação pautada pela hermenêutica de Gadamer (1997), a qual foi entrelaçada com as reflexões de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b). Esta permite a inserção em um universo, onde, de fato, foi possível descobrir, revelar e debruçar-se sobre os sujeitos por inteiro, em seus universos de vivências, de juízos e transformações.

Esta perspectiva é alimentada pelas considerações de Milton Santos (1999). Esse autor ensina que, assim como no lugar os sujeitos vivem alienações e

inautenticidades, ocorrem produções criativas. Aí é que estão as potências da transformação, ou, mesmo, de mudanças do destino social imposto aos jovens moradores das periferias brasileiras. Vale lembrar, conforme Pochmann e Amorim (2003), que os atuais problemas sociais brasileiros, em especial aqueles vividos pelos jovens, estruturaram-se em longos processos históricos de exclusão social. Esses processos foram agravados pelas políticas neoliberais, implantadas a partir dos anos de 1990, quando se evidenciou o encolhimento das políticas sociais, deixando a descoberto, e lançadas à sorte do mercado, amplas parcelas da população brasileira.

A pesquisa constitui-se em subsídios para políticas públicas, desenvolvidas pelo Estado. O conhecimento das espacialidades, presentes no território brasileiro, no sentido do conhecimento dos jovens moradores do Quilombo dos Alpes, é fundamental para que sejam enfrentados os discursos e ações, contrários à titulação da terra às comunidades quilombolas. Conhecer as identidades juvenis que interagem com os diversos processos, presentes no mundo globalizado, é garantir ações públicas, que apontem tanto para a manutenção da terra titulada, quanto para uma inclusão qualificada desses jovens na cidade. Isto deve ser feito de tal forma, que território e lugar sejam alavancas de singularizações, e que tais singularizações não venham a ser perdidas frente à sociedade de consumo e seus processos homogeneizantes.

Além disso, a pesquisa pode contribuir com os movimentos sociais ligados aos negros e à juventude, revelando uma visão de dentro. Isto se evidencia, em especial, porque tem como foco os jovens, os quais, no futuro, serão os detentores e defensores dos processos que hoje resultaram na titulação das terras quilombolas. Os jovens de hoje serão os adultos que resistirão e lutarão pela manutenção e preservação da terra titulada, ou, simplesmente, viverão na terra titulada.

Em resumo, é necessário enfatizar que:

- a pesquisa coloca-se como contribuição legitimadora da titulação da terra dos remanescentes do Quilombo dos Alpes. Com vistas à garantia da permanência futura no Quilombo dos Alpes, uma das primeiras ações é saber quem são os seus jovens;

- compreender a identidade territorial, a demarcação de territórios e os vínculos com o lugar, entre os jovens do Quilombo dos Alpes, é afirmar uma

perspectiva de Geografia que relaciona as questões materiais e as imateriais (ou simbólicas). Desse modo, acredita-se estar indo além das premissas econômicas, como explicativas do espaço geográfico, e que foram hegemônicas na Geografia, após o movimento de renovação crítica, iniciado na década de 1980;

- pela análise das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens evidencia-se as diversas relações que os jovens estabelecem com a população de Porto Alegre (os não-quilombolas). Os jovens não estão restritos ao espaço físico do quilombo. Inserem-se na cidade, participando da identidade da mesma;

- pelo jogo das identidades, realizado pelos jovens, é possível mostrar negociações e conflitos, pois só negocia e entra em conflito aqueles que são sujeitos. Isto se evidencia, embora as populações moradoras das áreas de periferia urbana, em Porto Alegre, sejam, muitas vezes, ignoradas como fazendo parte da cidade, ou vistas na esfera política como clientes, ou como grupos dominados e alienados;

- a reflexão sobre o pertencimento étnico-racial dos jovens justifica-se pela retomada daquilo que foi estigma e agora é fator de agregação e valorização, de identidade. Esse aspecto, contudo, não se autoexplica, atua em sobredeterminação com outros elementos identitários, em especial os de classe;

- ao participarem do duelo ético-estético, os jovens marcam uma diferença, expõem suas escolhas, opções, valores;

- com o corpo racializado, condição insubstituível que acompanha aos jovens, será evidenciado o quanto a cor da pele é um marcador e estruturador das relações sociais;

- interpretar vivências e juízos é afirmar que os jovens se constroem cotidianamente como sujeitos.

1.5 QUESTÕES NORTEADORAS

As questões norteadoras dessa pesquisa organizaram-se em sete núcleos temáticos. Os núcleos temáticos são: identidade, demarcação de territórios e vínculos com o lugar; trajetórias espaciais cotidianas; jogo das identidades;

pertencimento étnico-racial; duelo ético-estético; corpo racializado e vivências e juízos.

O núcleo temático 'identidade, demarcação de territórios e vínculos com o lugar' é composto pelas seguintes ideias norteadoras: há jovens no Quilombo dos Alpes; de que no processo de elaboração da identidade territorial, o qual necessita de uma base espacial, os jovens do Quilombo dos Alpes demarcam territórios e acionam vínculos com o lugar.

No núcleo temático 'trajetórias espaciais cotidianas' abordou-se que os jovens se inserem na cidade por essas trajetórias, construindo singularizações existenciais ou não, bem como negociando suas identidades.

As orientações do núcleo temático 'jogo das identidades' são que os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades no cotidiano, onde acionam a multiplicidade da identidade; suas identidades não são fixas, mas sim cambiantes, fragmentadas e contraditórias. Também, suas identidades são abertas à construção de novas identidades.

O núcleo temático 'pertencimento étnico-racial' guiou-se pela concepção que as questões ligadas à afrodescendência e negritude encontram-se na agenda do Estado. O pertencimento étnico-racial é um dos dispositivos de identidade que compõem o processo de identificação dos jovens do Quilombo dos Alpes, entretanto esse dispositivo não atua sozinho, mas em sobredeterminação com outros elementos.

O núcleo temático 'duelo ético-estético' encaminhou-se pelas seguintes ideias: há um duelo ético-estético, na cidade de Porto Alegre, que tem se evidenciado pelas políticas territoriais no meio urbano, as quais são produtoras da segregação espacial. Entretanto, o quilombo em questão envolve um território e um lugar que evidencia uma diferença que tem uma dimensão ética e estética.

Já as orientações do núcleo temático 'corpo racializado' são de que hedonismo e prazer são características da sociedade contemporânea; nesse contexto, o corpo emerge como certeza; no jogo das identidades, realizado pelos jovens do Quilombo dos Alpes, as identidades são negociadas cotidianamente, através do corpo racializado.

E o núcleo temático 'vivências e juízos' pautou-se pelas concepções expressas abaixo, ou seja:

- que os jovens do Quilombo dos Alpes elaboram vivências e juízos, a partir da participação no duelo ético-estético existente em Porto Alegre;
- que na elaboração das vivências, os jovens do Quilombo dos Alpes retomam aquilo que foi vivenciado de forma significativa e guardado na memória;
- que a vivência desse passado é marcada pela multiplicidade de vivências, evidenciando uma identidade plural, que se revela no jogo das identidades;
- que as vivências expressam o duelo ético-estético, existente em Porto Alegre;
- e que na elaboração dos juízos, os jovens do Quilombo dos Alpes estabelecem relações entre o passado e o presente; entre o individual e o todo. Essas relações mostram avaliações e escolhas, que expressam julgamentos individuais, mas que se dirigem ao todo social.

1.6 ESTRUTURAÇÃO DO TRABALHO

Esta tese está estruturada em cinco capítulos: Capítulo 1 'Introdução', Capítulo 2 'Caminhos Teórico-Conceituais', Capítulo 3 'Percurso Investigativo', Capítulo 4 'Uma Cartografia do Corpo Racializado' e Capítulo 5 'Considerações Finais'.

Na 'Introdução' apresenta-se o objeto e os objetivos da pesquisa, bem como o processo de descoberta do trabalho. Expõem-se o problema de pesquisa, bem como os operadores pelos quais se realizou a leitura do problema e as linhas teóricas pelas quais foram feitas as opções de investigação. Trouxe-se a justificativa e as questões norteadoras da pesquisa e por fim explicou-se a estruturação do trabalho.

O Capítulo 2 'Caminhos Teórico-Conceituais', traz a discussão teórica e conceitual que baliza a pesquisa com a respectiva apresentação das opções, delineando o campo que permitiu analisar e interpretar o objeto de forma ampla. Para a realização desse objetivo esse capítulo foi dividido em dois blocos, nomeados de 'Uma Narrativa sobre o Espaço Geográfico' e 'Uma Perspectiva para Olhar o Espaço'.

Em 'Uma Narrativa sobre o Espaço Geográfico' demarca-se qual a compreensão de espaço geográfico que pondera as colocações, noções e conceitos

estruturantes da tese. Para isso estruturou-se esse primeiro bloco em quatro divisões, denominadas: 'Cenário Atual', 'O Duelo Ético-Estético', 'Raça e Etnia' e 'Identidade e Sujeito'.

Em o 'Cenário Atual' seleciona-se as temporalidades que desembocam no duelo ético-estético existente no mundo contemporâneo.

Em 'O Duelo Ético-Estético', elabora-se o conceito de 'duelo ético-estético' a fim de darmos conta em termos teórico-conceituais de que o encontro dos corpos no espaço geográfico toma a forma de um duelo onde éticas e estéticas diversas podem ser cartografadas. Daí ter-se adjetivado que o duelo ético-estético ocorre como um tangenciamento dos corpos no espaço. Como a pesquisa ocorreu ao nível da micropolítica, foi necessário a busca de um conceito que permitisse cartografar esse duelo nesse patamar. Isso foi encontrado no conceito de corpo vibrátil, o qual substancia o item 'Cartografar o Corpo Vibrátil'.

Já em 'Raça e Etnia', apresenta-se as discussões em torno desses conceitos. O conceito de raça foi discutido em 'Uma Visão do Outro', através de Ratzel (1990), Vianna (1933) e Gilroy (2007) e destacou-se a educação do olhar para ver sobre os corpos o conceito de raça, bem como a perspectiva da construção do humanismo não racial. Em 'Crença, pertença e distinção' apresenta-se o conceito de etnia em sua construção e desdobramentos junto aos grupos sociais. Em 'Pertencimento Étnico-Racial' contextualiza-se esse conceito nos termos dessa pesquisa. E em o 'Corpo Racializado' elenca-se os processos que, no âmbito dessa pesquisa, racializaram o corpo, bem como as inversões realizadas pelos grupos que foram alvo desses processos.

E em 'Identidade e Sujeito', discute-se o conceito de sujeito em sua aproximação com o conceito de identidade. Em 'Essência', apresenta-se e discute-se o conceito de sujeito em Locke (1978). 'Interação' debate-se o conceito de sujeito em Mead (1993). E em 'Deslocamento', explicita-se a opção conceitual de sujeito nessa pesquisa, ou seja, em Hall (2000). A partir da opção conceitual de sujeito em Hall (2000), refletiu-se em 'Hibridismo Cultural', sobre as controvérsias e opções em torno desse conceito; e em 'Jogo das Identidades', explicita-se essa noção.

No segundo bloco denominado de 'Uma Perspectiva para Olhar o Espaço' elenca-se, discute-se e apresenta-se os principais conceitos que conduziram as análises e interpretações do trabalho de campo, divididos em: 'As Trajetórias Espaciais Cotidianas', 'Território' e 'Lugar'.

Em 'As Trajetórias Espaciais Cotidianas' elaborou-se a mesma enquanto conceito. Para essa construção, efetuou-se um entrelaçamento entre o conceito de espaço em Massey (2008) e de cotidiano em Heller (1972), a fim de ter-se um conceito para narrar o espaço tendo como centro os sujeitos. Frente a essa busca, tornou-se necessário o conceito de subjetividade em Guattari (1999). Assim, esse bloco dividiu-se em três. Em 'Olhar o Espaço' refletiu-se sobre o conceito de espaço em Massey (2008); em 'O Homem por Inteiro' sobre o conceito de cotidiano em Heller (1972) e em 'As Possibilidades' apresenta-se os conceitos de subjetividade e singularização em Guattari (1999).

'Território' apresenta a reflexão em torno do conceito de território, o qual foi discutido em diferentes autores. Em 'Estado e Poder' o conceito de território é revisitado em Ratzel (1990). Já em 'Poderes' analisou-se as contribuições de Raffestin (1993) e Souza (1995) quanto ao conceito de território. 'A Perspectiva Integradora' aborda a opção conceitual de território adotada nessa pesquisa. Enquanto em 'Genoespaço e Nomoespaço' apresenta-se essas matrizes para refletir sobre o espaço.

E em 'Lugar' se traz a discussão teórica em torno desse conceito. Primeiro, em 'Experiência e Permanência' apresenta-se o conceito de lugar em Tuan (1983). Em 'Ações Condicionadas e Paixões Humanas' explicita-se a opção conceitual em torno do conceito de lugar que guia a pesquisa; enquanto em 'Não-lugar: Solidão e Similitude' problematiza-se o conceito de não-lugar a partir de Augé (1994). Encerra-se o capítulo com 'Demarcações e Vínculos', onde se relaciona os conceitos apresentados com a perspectiva da pesquisa.

O Capítulo 3 'Percurso Investigativos' apresenta a metodologia usada nessa pesquisa. O capítulo foi dividido em quatro blocos: 'A Concepção de Ciência', 'Vivências, Juízos e Transformação', 'Paradouro' e 'Estratégias de Construção da Pesquisa'.

Em 'A Concepção de Ciência' tem-se os pressupostos escolhidos em termos de concepção de ciência e de visão de mundo que perpassam as escolhas teóricas, conceituais e metodológicas dessa pesquisa, organizados em 'A Transição Paradigmática', 'O Paradigma Emergente' e 'As Conexões'. Discutiu-se a partir de Sousa Santos (2002) e de Morin (2001) a crise irreversível do paradigma da Modernidade e o aparecimento de um novo paradigma cujo conhecimento seja relacionado à promoção da vida em seu sentido pleno e em suas conexões físicas,

psíquicas, econômicas, culturais e sociais, de tal modo que o conhecimento produzido nessa tese vincula-se a esses amplos pressupostos.

Intitula-se ‘Vivências, Juízos e Transformação’ a orientação metodológica que permitiu a interpretação da inserção dos jovens do Quilombo dos Alpes no duelo ético-estético, a qual desdobra-se em ‘A Hermenêutica das Tradições’ e em ‘Os Conceitos Humanísticos’. Em ‘A Hermenêutica das Tradições’ expõe-se a contribuição da hermenêutica das tradições tanto na compreensão e interpretação da inserção dos jovens no duelo ético-estético quanto na consolidação do diálogo entre a professora-pesquisadora e os jovens, bem como no adentrar naquilo que é significativo para esses jovens. E em ‘Os Conceitos Humanísticos’, explicita-se os conceitos humanísticos da hermenêutica das tradições utilizados nessa pesquisa: vivência, juízo e transformação, os quais são apresentados individualmente e depois correlacionados a fim de guiarem o diálogo com os jovens.

Já em ‘Paradouro’ estabeleceu-se uma aproximação entre os autores e o objeto da pesquisa, a fim de posicionar-se uns em relação aos outros.

Por fim apresenta-se as ‘Estratégias de Construção da Pesquisa’, a qual desdobra-se em ‘Eixo Teórico-Conceitual’ e em ‘Eixo Operacional’ da pesquisa. O ‘Eixo Teórico-Conceitual’ contempla os procedimentos teórico-conceituais, os quais são descritos e relacionados ao objeto da pesquisa. E o “Eixo Operacional’ abarca o conjunto de procedimentos operacionais cujas ações são elencadas e descritas, sendo composto simultaneamente pelas ‘Estratégias de Aproximação com os Jovens’ e pelas ‘Estratégias de Observação dos Jovens’, ambas descritas. Destaca-se que tais estratégias não foram concebidas como algo imutável e fechado, ao contrário o trabalho de campo nos seus mais diferentes momentos e nas diversas interações que proporcionou, foi um grande reorientador dos pressupostos teórico-conceituais e operacionais.

O Capítulo 4 ‘Uma Cartografia do Corpo Racializado’ apresenta-se a descrição, análise e interpretação do trabalho de campo. Este capítulo foi dividido em ‘Contextualização da Área’ e ‘A Abertura Hermenêutica’.

A ‘Contextualização da Área’ compõem-se por: ‘A Cidade de Porto Alegre: População e Dados Físicos’, ‘Formação Territorial da Grande Glória’, ‘Formação do território do Quilombo dos Alpes’ e ‘Mapas de Localização’. Nessas seções, apresenta-se o território do Quilombo dos Alpes como constituinte da própria formação territorial do Rio Grande do Sul e, portanto do Brasil.

Em 'A Abertura Hermenêutica' descreve-se, analisa-se e interpreta-se o trabalho de campo a partir dos pressupostos teórico-conceituais e metodológicos expostos nos capítulos anteriores. E foi dividido em quatro tópicos elencados abaixo.

O primeiro tópico, 'Visitas Exploratórias' descreve as diversas visitas realizadas ao Quilombo dos Alpes e que tiveram um caráter preliminar e ao mesmo tempo introdutório da presença da professora-pesquisadora, onde os compromissos e os laços com a comunidade foram sendo estabelecidos.

No segundo tópico, designado por 'Encontro com os jovens' contempla a aplicação e análise de um formulário de identificação dos jovens do Quilombo dos Alpes, onde se realizou um levantamento de quem são e o que fazem esses jovens. É importante destacar que esse formulário não foi aplicado entre todos os jovens e se constituiu mais em um instrumento de aproximação da professora-pesquisadora com os jovens.

Em 'Cartografia do Duelo Ético-Estético' apresenta-se o relato das entrevistas semiestruturadas realizadas com os jovens do Quilombo dos Alpes. As entrevistas foram elaboradas pela aproximação entre os conceitos de Gadamer (1997) e de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b). Gadamer (1997) proporciona chegar ao ser/estar dos sujeitos, numa aproximação via diálogo. Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b) trazem a reflexão da 'dureza' do ser/estar dos sujeitos no mundo. Essa 'dureza' diz respeito às amarras, sejam os condicionantes sócio-histórico-econômicos, sejam os empecilhos existenciais que retêm/enclausuram os sujeitos num ser/estar que tende, na contemporaneidade, ao não-diálogo. Essas perspectivas podem parecer excludentes, mas pela diferença se complementam, porque sempre haverá tensões e transformações e com isso esperança de construções de singularidades existenciais, cartografadas no duelo ético-estético. As entrevistas foram descritas e interpretadas individualmente e depois apresentadas em síntese.

Por fim em 'Trajetórias: hastes do rizoma' traz o acompanhamento dos jovens entrevistados em diferentes espaços dos seus cotidianos. Concebeu-se esse acompanhamento como trilhar as hastes/filamentos do rizoma, constituindo-se em um espaço rizomático. Cartografaram-se 19 trilhas, onde estão incluídas desde descrições dos espaços físicos quanto descrições e interpretações das ações e subjetividades dos jovens e da professora-pesquisadora. Nas trilhas evidência-se o diálogo construído entre a professora-pesquisadora e os jovens do Quilombo dos

Alpes, daí as trilhas terem sido apresentadas em fragmentos do diário de campo. Finaliza-se esse tópico com 'Um Esforço de Síntese para o Rizoma', onde se afirma uma espacialidade em rizoma que substantiva o duelo ético-estético existente em Porto Alegre, no qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam, jogando o jogo das identidades através do corpo racializado.

Nas 'Considerações Finais' retoma-se os 'melhores momentos' do processo de pesquisa, responde-se aos objetivos da tese. Apresenta-se a contribuição da pesquisa para a Geografia, onde são sinalizados futuros estudos e ações.

2 CAMINHOS TEÓRICO-CONCEITUAIS

**Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras moças, mas nuas e espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs!**

Castro Alves

Neste capítulo, são apresentados os conceitos estruturantes dessa pesquisa, os quais possibilitaram a análise do objeto de pesquisa. Para tal fim, este capítulo desdobra-se em dois grandes tópicos. No primeiro tópico, realiza-se 'Uma Narrativa sobre o Espaço Geográfico', o qual se divide em quatro itens, que contêm a primeira parte da discussão teórica na qual a pesquisa se alicerça, ou seja, a elaboração do conceito de duelo ético-estético e a reflexão sobre os conceitos de raça, etnia, identidade e sujeito. No segundo tópico, elaborou-se 'Uma Perspectiva para Olhar o Espaço', onde se construiu o conceito de Trajetória Espacial Cotidiana. Isso foi possível a partir de um entendimento de espaço como coetâneo, múltiplo e relacional, o qual foi articulado com o conceito de cotidiano e de singularidade. Também, foram evidenciadas as discussões sobre território e lugar, com as devidas opções conceituais.

2.1 UMA NARRATIVA SOBRE O ESPAÇO GEOGRÁFICO

2.1.1 O Cenário Atual

O ser humano é um produtor de conhecimentos, sejam eles conhecimentos característicos do campo do senso comum, das artes, da filosofia ou da ciência. Em termos de conhecimento científico, há muito tempo, sua estruturação e seu desenvolvimento têm sido marcados pelos pressupostos da Revolução Científica¹,

¹ O sentido é o expresso por Kuhn (1997, p. 125), que entende como “[...] revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior.” Para Kuhn (1997), o paradigma é o que norteia determinada comunidade científica, através da existência da especialidade, da iniciação profissional e de educação similares para os seus membros. Também é marcado pela presença de forte comunicação no interior da comunidade científica, que, no caso da existência do paradigma, realiza julgamentos profissionais relativamente unânimes. Logo, o paradigma se refere aos compartilhamentos no interior de uma comunidade científica, ou seja, à “[...] posse comum aos praticantes de uma disciplina particular [...]” (KUHN, 1997, p. 226). Para Kuhn (1997), o paradigma forma um todo que funciona em conjunto, mas que pode ser pensado através de seus componentes. Segundo Kuhn (1997), são quatro os elementos que constituem um paradigma: generalização simbólica, crença pela comunidade científica em determinados modelos, valores comuns e os exemplares, ou seja, as soluções concretas aos problemas. A generalização simbólica, composta pelas expressões empregadas sem discussão ou dissensão pelos membros do grupo,

expressão usada aqui de forma ampla, como referência ao conjunto dos parâmetros de produção da ciência no Ocidente, abarcando o período posterior às Grandes Navegações (final do século XVI – início do século XVII). Estabelece-se este marco, com o objetivo de intensificar o fato de que a ciência que se produz é histórica, no sentido de que está inserida em um contexto político-cultural e socioeconômico.

Entende-se que o Positivismo² constituiu-se a partir da concepção clássica de fazer-pensar o campo científico. A neutralidade do pesquisador frente ao objeto pesquisado foi uma das suas características, bem como a objetividade e a especialização da ciência. O procedimento da análise pautou a ciência e, a partir dele, buscou-se a precisão e o detalhe. Elaborou-se uma ciência pautada pela fragmentação do conhecimento produzido. A objetividade e a neutralidade, presentes nesse paradigma, com a separação entre o sujeito da pesquisa e o objeto pesquisado, traduziram-se na conformação de um pesquisador como um sujeito soberano, dotado de capacidades intelectuais e por uma mente que não é tocada, perpassada ou sensibilizada pelo objeto pesquisado. Condicionantes, contextualizações e/ou influências histórico-geográficas (de espaço-tempo) inexistem nessa perspectiva de produção científica.

Métodos e metodologias³ vão distinguir a ciência produzida sob o Positivismo, a qual é pensada de forma dividida, ou seja, em dois grandes campos: as Ciências

pode ser formada por símbolos ou palavras. O segundo elemento é a crença, pela comunidade científica, em determinados modelos, onde os modelos têm a função de fornecer as analogias ou metáforas preferidas ou permissíveis pelo grupo, determinando o que será aceito ou não, como explicação científica pelo grupo. Os valores são considerados o terceiro elemento e contribuem para fornecer o sentimento, aos especialistas, de pertencerem a uma comunidade. Preferencialmente, são valores quantitativos e que se referem a predições. São usados para julgar teorias, devendo ser simples e possuírem coerência interna e plausibilidade, sendo compatíveis com as outras teorias disseminadas no momento. Os valores são afetados pela individualidade dos membros do grupo e são uma forma de o grupo distribuir os riscos, frente às escolhas realizadas. Por fim, Kuhn (1997) aponta os exemplares, como o quarto elemento constitutivo de um paradigma, ou seja, as soluções concretas de problemas que os estudantes encontram, desde o início da sua educação científica e que, ao formarem os exemplos partilhados, constituem-se em exemplos de trabalho. Segundo o Dicionário do Pensamento Social do Século XX (1996, p. 666), a revolução científica dos séculos XVI e XVII foi uma revolução cognitiva, quando foi transformada a maneira de pensar sobre a natureza, os tipos de perguntas formuladas e os métodos de buscar as respostas válidas.

² Segundo Abbagnano (2000), entende-se Positivismo a referência a um método exato das ciências e sua extensão para a Filosofia, a partir do século XIX. As ideias fundamentais do Positivismo são: a ciência é o único conhecimento possível e seu método é o único válido; deve descrever os fatos, evidenciando-os, em suas relações, através de leis que permitem a sua previsão no futuro; o método da ciência deve ser estendido a todas as atividades humanas. É importante destacar que, com o Positivismo, teve-se “[...] a primeira participação ativa da ciência moderna na organização social” (p. 777), acompanhando o nascimento da sociedade técnico-industrial.

³ A compreensão é que o método se refere às amplas orientações da pesquisa científica, enquanto a metodologia indica o conjunto de procedimentos técnicos usados para a realização da pesquisa (ABBAGNANO, 2000).

Exatas e Naturais e as Ciências Humanas. A linguagem das Ciências Exatas e Naturais é a Matemática. Assim, esse campo das ciências é considerado superior, pois a Matemática é o domínio das certezas e da eficiência, características que reforçam a objetividade.

O Positivismo e o Cartesianismo⁴ foram importantes por basearem a concepção de espaço que predominou na Geografia Clássica, onde a natureza era externa ao homem. Assim, a Geografia, por encontrar-se entre o natural e o social, constituiu-se, nessa perspectiva, como uma ciência menor. A partir dessa base, uma série de concepções e conceitos⁵, a respeito do que havia sobre a superfície terrestre - populações e/ou natureza - foi elaborada, nos mais diferentes campos do conhecimento científico. No que tange a esta pesquisa, conceituações elaboradas referentes à forma física das populações resultaram no conceito de raça e no processo de racialização do olhar. Acrescente-se a isso a separação definitiva entre o mundo do sagrado e o mundo terrestre: as leis divinas não se misturam mais às leis criadas pelo homem.

As primeiras sistematizações da Geografia como saber institucionalizado academicamente, ou seja, como discurso científico, foram realizadas por Humboldt⁶ e por Ritter⁷ (GOMES, 1996). A Geografia Clássica, como realização da concepção clássica do fazer-pensar científico na Geografia, reportou-se ora a um, ora a outro, tanto para refutá-los quanto para aceitá-los. Na Geografia Clássica, duas visões foram contrapostas: o determinismo ambiental de Ratzel⁸, e o possibilismo, de Vidal de La Blache⁹.

⁴ Segundo Abbagnano (2000), o Cartesianismo refere-se ao conjunto dos fundamentos derivados da filosofia de Descartes. Neste caso, a autoevidência do sujeito pensante é o princípio de todas as outras evidências, no sentido de que as ideias no pensamento são os únicos objetos passíveis de conhecimento imediato e de que a experiência (observação e experimento) tem função subordinada à razão. Estes são os principais fundamentos, que permanecem como característicos do cartesianismo.

⁵ Concorde-se com Abbagnano (2000, p.169), que afirma que concepção designa “[...] preferivelmente, o ato de conceber e não o objeto, para o qual deve ser reservado o termo *conceito*”; enquanto conceito é entendido, em termos gerais, como “[...] todo o processo que torne possível a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis” (p. 164).

⁶ Humboldt tinha uma formação naturalista e realizou grandes viagens, valorizou a observação direta, a descrição detalhada e juntou a isso uma preocupação de realizar comparações e raciocínios gerais e evolutivos (GOMES, 1996). Humboldt observou a natureza, mas também a sociedade e teve uma preocupação com a ideia de conexão entre os elementos observados (MORAES, 1987).

⁷ Ritter tinha uma formação em Filosofia e História. Foi professor universitário e sua intenção era estabelecer um saber organizado e metodologicamente rigoroso. A Geografia de Ritter é um estudo dos lugares, com uma busca da individualidade destes, com reforço da observação empírica (MORAES, 1987).

⁸ Ratzel é o autor que aprofundou a sistematização da Geografia, definindo o objeto geográfico como o estudo da influência das condições naturais sobre a sociedade; manteve a ideia da Geografia como

O desenrolar da vida, nas cidades ocidentais, os conflitos inerentes ao sistema capitalista, advindos de sua essência, tais como espoliações, relação capital-trabalho, produção de mais-valia, renda da terra, produção das mentalidades resultaram, ao longo dos séculos XIX e XX, uma série de reflexões teóricas, no sentido de que os parâmetros dados pelo Positivismo eram insuficientes, para entender o processo social e para entender o homem na sua individualidade, bem como as relações sociedade-natureza.

O pós-1945 trouxe uma nova configuração ao poder mundial, com a supremacia dos EUA, no mundo capitalista. A Geografia Clássica não sobreviveria a esse novo contexto, pois a interligação do mundo já não permitia uma abordagem individualizada das regiões. A emergência de diversos movimentos sociais, muitos deles no chamado Terceiro Mundo, bem como a entrada dos aportes teóricos dados pelo marxismo implodiram a perspectiva clássica. A Geografia passou, então, por uma renovação. A renovação apontou a insuficiência da Geografia Clássica e se desdobrou em duas grandes e antagônicas correntes: a Nova Geografia¹⁰ e a Geografia Crítica¹¹.

Entre as várias fissuras, desestabilizações e questionamentos, sofridos pelo Positivismo (ou pela concepção clássica), ressalta-se a elaboração do conceito de inconsciente, por Freud (1988), e os estudos de Marx (1989), sobre o capital. A elaboração do conceito de inconsciente, por Freud (1988), fissurou a crença no sujeito soberano, pois trouxe a questão de que o que move, mobiliza e é palco das decisões, na pessoa, encontra-se para sempre inacessível ao consciente. Segundo essa concepção, o sujeito se movimenta e escolhe através e pelo inconsciente, esse nunca alcançável, mas sempre presente e no comando de cada um. Os estudos de Marx (1989), sobre o capital e o capitalismo, com a elaboração teórica sobre mais-

uma ciência empírica, pautada pela observação, descrição e síntese com um método análogo ao das Ciências Naturais (MORAES, 1987).

⁹ A proposta de La Blache tinha um tom mais liberal e continha uma crítica à politização explícita de Ratzel, bem como a minimização do elemento humano, na obra de Ratzel. Para La Blache, o objeto da Geografia era a relação homem-natureza, na perspectiva da paisagem, onde os elementos humanos e naturais se entrelaçavam de forma harmônica (MORAES, 1987).

¹⁰ A Nova Geografia, de base neopositivista, iria se pautar pela busca de generalizações, de leis, do uso de técnicas estatísticas sofisticadas, pelo abandono daquilo que era excepcional, buscando um patamar de cientificidade e aplicabilidade à Geografia (GOMES, 1996).

¹¹ A Geografia Crítica procurou romper com o neopositivismo, estabelecendo um caráter mais analítico e menos descritivo aos estudos geográficos, com a entrada do referencial teórico-metodológico do marxismo. Apesar disso, alguns autores assumiram um caráter de determinismo economicista, onde a complexidade da sociedade e o grande leque de diferenças, existentes no mundo, foram vistos de forma reducionista, sendo que a cultura foi abordada como uma expressão menor, porque foi entendida como o reflexo do econômico (ABREU, 1994).

valia, classes sociais e a luta de classes, bem como a questão do fetiche da mercadoria são aspectos que jogam novas perspectivas para o entendimento do funcionamento do econômico, em nossas sociedades, em especial a questão da mercadoria. Acrescenta-se a essas duas perspectivas teóricas, o pulsar da sociedade, que se manifesta em uma diversidade de movimentos sociais. Estes movimentos revelam grupos sociais existentes ou em processo de constituição, que passam a integrar, questionar ou se destacar nas cenas urbanas, e que tiveram um ápice nos movimentos sociais de 1968.

A essa concepção clássica de ciência contrapõe-se uma concepção contemporânea que pressupõe os atuais problemas da vida e do mundo como interligados. Esses problemas se expressam através de uma crise de percepção, de pensamento e de valores. Trata-se de uma crise, ao mesmo tempo, intelectual, emocional e existencial; portanto, que também engloba uma crise da concepção clássica de ciência. Aprofundando e questionando os fundamentos das visões de mundo e dos modos de vida, constrói-se uma concepção contemporânea de ciência que procura pelas interdependências entre as diversas manifestações da vida sobre a superfície da terra. Essa nova concepção que não nega o poder, mas o entende na forma de rede. Ela também questiona o patriarcado, o imperialismo, o capitalismo e o racismo, elaborando uma visão pautada pela totalidade e que, para se concretizar, necessita de uma mudança ética, de transformação dos valores (CAPRA, 1996).

Em relação à Geografia, Gomes (1996) reflete que, no tempo presente, não existe mais a crença numa via metodológica única. Há um reconhecimento de muitas condutas possíveis. Viagens de estudo, observações da natureza ou da sociedade e as relações sociedade/ natureza, realizadas nos diferentes matizes teóricos, estiveram e estão presentes no corpo teórico-epistemológico da Geografia. Esse autor destaca que, entre essas muitas vias de fazer Geografia, existe o chamado 'horizonte humanista', mas chama a atenção, no sentido de que, nesta perspectiva, não há uma uniformidade, do ponto de vista filosófico-metodológico.

Para uns, é a ciência positivista-lógica que está em jogo, com sua estrutura ideológica, seu formalismo mecanicista, sua falsa objetividade. Para outros, a verdadeira questão encontra-se na racionalidade, seus métodos, sua objetivação generalizadora e sua impossibilidade de interpretar fatos da cultura. (GOMES, 1996, p. 306).

Conforme Gomes (1996), existe um leque de concepções, onde o espaço é visto de diferentes ângulos: “[...] dos valores, da alienação, da distância existencial, do comportamento e do mundo vivido” (GOMES, 1996, p. 307). Gomes também reconhece, no entanto, que o espaço “[...] é considerado ao mesmo tempo como resultado concreto de um processo histórico, e neste sentido ele possui uma dimensão real e física, ou como uma construção simbólica que associa sentidos e idéias.” (GOMES, 1996, p. 307).

Gomes (1996) elenca vários aspectos da ampla perspectiva humanista, que ele ressalta na Geografia. Em primeiro lugar, afirma que o humanismo trouxe a questão do outro e da alteridade, para o debate teórico da Geografia; bem como a questão da subjetividade, na construção do conhecimento, e uma perspectiva holística¹². O espaço não é só constituído de medidas métricas, mas o conceito de lugar passa a expressar uma extensão carregada de significações, onde a ação humana não é vista separada de seu contexto. O homem é compreendido como produtor de cultura¹³. O método, nessa concepção, é a hermenêutica e, ao geógrafo, cabe realizar uma observação privilegiada e interpretar, de tal forma que:

Os grupos humanos, quando se organizam espacialmente, não têm consciência explícita de todos os processos de significação que são atribuídos e vividos cotidianamente no espaço. A tarefa do geógrafo é, portanto, interpretar todo o jogo complexo de analogias, de valores, de representações e de identidades que figuram neste espaço. (GOMES, 1996, p. 312).

¹² A perspectiva é a que compreende que a sociedade é mais do que a soma das suas partes e também mais do que a simples soma das relações existentes entre seus membros (ABBAGNANO, 2000).

¹³ Neste ponto, Gomes (1996, p. 311) se refere à cultura “[...] no sentido de atribuição de valores às coisas [...]”.

Dessa forma, Gomes (1996) salienta que as questões referentes ao espaço vivido, ao cotidiano, às redes de valores e ao lugar passam a ser centrais, nesse amplo espectro, chamado de Geografia Humanista.

A perspectiva desenvolvida nesta pesquisa alinha-se, de forma ampla, com a visão humanista de Ciência Geográfica, que Gomes (1996) ressalta. Segundo esse autor, o conhecimento é contextualizado, pautado pela subjetividade, - tanto do pesquisador quanto dos grupos pesquisados, - e pelo uso da hermenêutica, como possibilidade de interpretação dos processos. Neste caso, os processos dizem respeito ao modo como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades, demarcando territórios e acionando vínculos com o lugar.

Em termos de exercício do poder mundial, observa-se uma sucessão de hegemonias de nações, desde o início das Grandes Navegações, no século XV. Colonialismo¹⁴ e Imperialismo¹⁵ foram as grandes diretrizes desse processo, que conectou os continentes e os povos no mundo, sob o comando e interesses de nações europeias e, depois, ao longo do século XX, sob o direcionamento dos EUA. As relações estabelecidas tinham como objetivo a realização de trocas desiguais e o exercício de poder hegemônico, onde a destruição do outro (do não-europeu, e/ou do não-estadunidense, e/ou dos grupos não hegemônicos) foi parte e essência do processo.

Em 1968, questionamentos sobre o capitalismo e seus desdobramentos evidenciaram que o sistema não proporciona a inclusão de todos os grupos sociais que vivem sob esse regime. Aliados aos movimentos de luta contra a discriminação das diferenças, esses questionamentos mostraram-se como grandes demarcadores, no sentido de evidenciar que a ciência produzida hegemonicamente até então tem seus limites e, por isso, é limitada. A suposição de objetividade e de neutralidade da ciência é aspecto que passou a ser repensado. Tradições de conhecimento que não figuravam entre as formas hegemônicas do fazer-pensar científico foram retomadas e aprofundadas, entre as quais se destaca a hermenêutica. No que se refere a esta pesquisa, essa perspectiva é fundamental, já que a proposta foi interpretar as vivências, os juízos e as transformações elaborados pelos jovens do Quilombo dos

¹⁴ Entende-se, por colonialismo, a ocupação pela força e por longo prazo, por parte de um país metropolitano, de territórios fora da Europa e/ou dos Estados Unidos (DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX, 1996).

¹⁵ Segundo o Dicionário do Pensamento Social do Século XX (1996), o conceito de imperialismo foi introduzido no início do século XX, a fim de tratar, na teoria e na prática, o incrível desenvolvimento da economia capitalista em nível mundial.

Alpes, a partir de suas participações no duelo ético-estético, com base na hermenêutica das tradições de Gadamer, (1997) com os conceitos de vivência, juízo e transformação. Destaca-se que, com Gadamer (1997), produz-se uma tensão sobre como o sujeito se vê, reorientando a relação entre sujeito e objeto, de tal forma que se passa a construir uma relação entre sujeitos. Segundo essa orientação, sujeito e objeto do conhecimento colocam-se em interação e estabelecem uma comunicação, a qual se evidenciou pelo diálogo estabelecido com os jovens do Quilombo dos Alpes.

A existência, hoje, de territórios remanescentes de quilombos, dentro do Estado-nação brasileiro, é evidência da inserção do país no processo de mundialização do capitalismo, tanto pelo colonialismo quanto pelo imperialismo. Daí a preocupação que moveu essa pesquisa, no sentido de interpretar como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades, perpassados pelos pertencimentos étnico-raciais, elaborando identidades que se alimentam de territórios e de lugares.

Além disso, no interior dos países colonialistas e imperialistas, formava-se uma massa de despossuídos que, ao longo do século XIX e início do século XX, alimentaram o fluxo de migrantes do Velho Mundo para o Novo Mundo. A partir daí, intensificaram-se os múltiplos contatos entre povos, verificando-se, no Continente Americano, um forte, intenso e permanente processo de hibridização cultural. Assim, as imaginadas identidades culturais dos migrantes, alicerçadas no Estado-nação, abriram-se em multiplicidades. Isto ocorreu, de tal forma que:

Aqui, o referencial nacional não é muito útil. Os Estados-nação impõem fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas 'comunidades imaginadas' na era do domínio dos Estados-nação europeus. [...] A questão é se ele ainda constitui uma estrutura útil para a compreensão das trocas culturais entre as diásporas negras. (HALL, 2003, p. 35)

Esses contatos se intensificaram com a atual globalização¹⁶ e o Continente Europeu também passou a receber um grande número de migrantes de suas ex-colônias, localizadas nas Américas, na África e na Ásia. A hibridização cultural, resultado dos encontros e negociações das diferenças, também colocou, sob o mesmo território, éticas e estéticas em contato.

Nesta tese produzida a partir da pesquisa sobre a participação dos jovens do Quilombo dos Alpes no duelo ético-estético existente em Porto Alegre evidenciou-se que não foram raras as vezes que o contato entre éticas e estéticas diferentes deu-se na forma do que se está chamando aqui de duelo ético-estético.

Num recorte temporal mais próximo, podem ser observadas novas e velhas ordens mundiais de poder se sucederem. Houve uma hegemonia britânica, ao longo do Século XIX, até a Primeira Grande Guerra Mundial, quando a competição entre as nações teve, como foco, a conquista territorial e a disputa imperialista. Seguiu-se um período de instabilidade política mundial, que marcaria o Entre-Guerras (1918-1945). No pós-1945, verificou-se a ascensão dos EUA e da URSS, caracterizando uma ordem mundial bipolar, que constituiu a Guerra Fria. Capitalismo e socialismo de Estado eram as opções, possibilidades de não-alinhamento reduzidas e escassas, quase impossíveis de serem realizadas.

A queda do Muro de Berlim, em 1989, simbolizou o fim dessa ordem bipolar e das certezas desse exercício de poder: assiste-se à desintegração territorial da URSS e, praticamente, o fim do socialismo real. Para muitos, era o anúncio de uma supremacia incontestável dos EUA, viveríamos uma unipolaridade. Os atentados terroristas de setembro de 2001, em solo estadunidense, contudo, sinalizaram, concretamente, que a contestação aos exercícios de poder hegemônicos também assumiram novas formas, as quais ocorrem na forma de redes subterrâneas (terrorismo, narcotráfico e comércios ilegais). Deriva daí a necessidade de se impor a construção de uma ideia de ilegalidade que seja universal.

A emergência de novas formas de poder e a transformação do social têm relação direta com a globalização e, ao mesmo tempo, se intensificaram a partir

¹⁶ Entende-se por globalização os diferentes processos de mundialização que ocorrem, de modo interligados, na vida econômica, política, social e cultural: “Agora, tudo se mundializa: a produção, o produto, o dinheiro, o crédito, a dívida, o consumo, a política e a cultura. Esse conjunto de mundializações, cada qual sustentado, arrastando, ajudando a impor a outra, merece o nome de globalização” (SANTOS, 1999, p. 163). Santos (1999, p. 165-166) conceitua especificamente a globalização financeira como aquela que permite às atividades financeiras agirem com tendência à total autonomia em relação aos controles da livre circulação do capital.

dela. No final do século XX e agora nas primeiras décadas do século XXI, para analisar a escala mundo, impõe-se pensar a globalização, em suas conexões, sua velocidade, com sua nova base tecnológica, alicerçada na Revolução Científico-Tecnológica¹⁷. O capitalismo financeiro e a financeirização do mundo passam a englobar novos e distantes territórios, num processo pautado pela velocidade, pela produção de efemeridades e incertezas. Diversos arranjos produtivos de base local, regional ou nacional desagregam-se, para se reorganizarem sob a lógica do capital especulativo e das empresas transnacionais, não raras vezes atendendo a interesses distantes dos locais de realização do trabalho. Novos conjuntos geopolíticos emergem e solidificam-se. É o que se evidencia com a formação de blocos, em especial a União Europeia; a emergência dos BRICs (Brasil, Rússia, Índia e China) e o multilateralismo¹⁸. A China e o Sudeste Asiático inserem-se no cenário econômico mundial e buscam construir hegemonias, como economias crescentes, com base no mundo da produção. Especificamente a China passa, cada vez mais, a constituir-se ou exercer liderança, tanto no Oriente, quanto no mundo todo.

A globalização, por si só, é insuficiente como fenômeno para explicar o atual espaço geográfico. Processos de base local ou localismos espalham-se pelo globo. É a dialética global-local que permitirá compreender essas novas configurações espaciais, pois se destaca que “[...] globalização e localização, globalização e fragmentação são termos de uma dialética que se refaz com frequência” (SANTOS, 1999, p. 252). Entende-se por processos de base local os localismos, os grupos de ajuda mútua, os grupos por afinidades eletivas e/ou de sangue; bem como os regionalismos.

Nessa busca de entender o espaço geográfico, na perspectiva do local, o conceito de lugar é retomado pela Geografia. O lugar remete aos estudos sobre o cotidiano e ao mundo vivido pelas populações, o que, no caso desta tese, levou a

¹⁷ Vizontini (2002) chama a atenção, no sentido de que a Revolução Científico-Tecnológica principalmente nas áreas de informática, comunicação, biotecnologia, robótica, supercondutores, etc. foi impulsionada pelos centros capitalistas e desencadeou um intenso movimento na globalização produtiva e financeira. “O desenvolvimento tecnológico passou a ser obtido através de pesquisa científica intensiva e previamente planejada, sendo imediatamente empregada na economia, deixando de ser um resultado decorrente da evolução da produção” (p. 22).

¹⁸ Multilateralismo é a expressão usada para análise das relações internacionais que envolvam cooperação, bem como a busca, pelos Estados, de diversidade de parceiros diplomáticos e/ou comerciais, o que leva a construção de políticas comuns entre os membros envolvidos (VIZENTINI, 2010, *passim*).

acompanhar os jovens, nas suas Trajetórias Espaciais Cotidianas, e a verificar como eles acionam seus vínculos com o lugar (o Quilombo dos Alpes, como lugar), ao participarem do duelo ético-estético.

A intensificação da homogeneização, proporcionada pela globalização, é esgarçada por múltiplas respostas/ações/movimentos/devires. Minorias, diferenças, vozes e grupos silenciados e/ou estigmatizados passaram a se introduzir no cenário social, mais como sujeitos de si próprios. Tais grupos inserem-se em processos de singularização, mas há, também, reapropriações e alienações. Eles ressignificam estigmas, muitos lutam por políticas compensatórias frente às perdas sofridas no passado: é o entendimento que o trabalho, no mundo, foi feito por todos, é *social*, embora alguns grupos tenham se beneficiado nesse processo e outros tenham sido prejudicados. É nesse contexto que se entende a luta pela concretização do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil, no seu Artigo 68. Este ato garante, aos remanescentes das comunidades dos quilombos, o direito à propriedade definitiva das terras ocupadas, sendo que o Estado deve emitir os respectivos títulos. Também este é o pano de fundo sobre o qual esta pesquisa se realizou e com o qual se pretende contribuir.

Além disso, várias temáticas expressas cotidianamente na mídia direcionaram a sociedade para pensamentos e para a elaboração de políticas supranacionais, tais como a questão ambiental, os direitos das minorias, políticas de segurança e de combate ao terrorismo. Nesse sentido, portanto, a mídia aparece como um ator fundamental e é a partir dela que a maioria das questões expressas acima chega para a grande massa da população. Isto ocorre de tal forma que se torna fundamental pensar no exercício do direito de acesso à informação. Ao mesmo tempo, mídias alternativas e a super-circulação da informação, na *internet*, parecem encaminhar outros diálogos, entre a informação e o público que a recebe.

A própria concepção de poder¹⁹ transforma-se e, concomitantemente, o mesmo ocorre com a concepção de território. O poder não é mais entendido como

¹⁹ A opção conceitual de poder e de relações de poder é a construída por Foucault (1979). Para esse autor, o poder é algo que perpassa e circula/insere-se sutilmente por toda a trama social: “[...] de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 1979, p. 8). Encontrando-se para além do Estado, em instâncias acima, abaixo, ao lado e fora deste; passando pelo indivíduo, que é efeito e transmissor do poder, sem ser o centro donde o poder irradia. Com Foucault (1979), o poder instala-se no cotidiano, através de sua capilaridade: “[...] o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana.” (p. 131). E o poder se exerce não só pela sua negatividade (censura, repressão, exclusão, recalçamento), o que lhe conferiria um lado muito frágil;

estando localizado somente no nível do Estado-nação; ao contrário, concebe-se poder como presente nas diversas escalas geográficas, perpassando o cotidiano e o local até o global. Além disso, também são reconhecidas as diferenças entre esses poderes, ou seja, suas assimetrias. E o território, primordialmente conceituado como o espaço do exercício do poder de um Estado-nação, fragmenta-se e acompanha o movimento e a cristalização dos múltiplos poderes sobre a superfície terrestre.

No caso do espaço urbano, verifica-se grande fragmentação, abrindo-se em novos territórios e territorializações, cujas apropriações²⁰ podem ser concretas e/ou simbólicas. Daí decorre a possibilidade de novas cartografias. Territórios podem ser fixos ou móveis, se constituírem em determinados espaços e tempos, sem garantia de permanência futura: efemeridades instalam-se sobre os territórios. Novas territorialidades são percebidas e cartografadas. Nesta pesquisa, foram cartografadas as Trajetórias Espaciais Cotidianas que os jovens do Quilombo dos Alpes realizam, ao participarem do duelo ético-estético, demarcando territórios e acionando vínculos com o lugar, cujas territorialidades expressam suas vivências e seus juízos.

A sociedade de consumo e o mito da felicidade, alicerçados em valores hedonistas, reconfiguram o mundo da produção e os valores. Assiste-se, pela primeira vez, uma geração inteira que tem suas mentalidades tecidas numa sociedade que estrutura a felicidade no consumo (BAUDRILLARD, 1995). No caso do Brasil, amplas camadas populacionais acessam consumos antes restritos aos grupos sociais mais privilegiados, isto reforça, nesses grupos, a busca pela distinção e pelo consumo conspícuo. Independente do estrato social, verifica-se uma intensificação do consumo.

Novos papéis sociais emergem: mulheres, negros, índios, mestiços e outros sujeitos não hegemônicos tomam a cena, marcam suas singularidades, expressam suas territorialidades e geograficidades. Aquilo que dava guarida, escopo e acolhida, transforma-se ou é perdido. Para muitos, é um mundo de insegurança; para outros a segurança encontra-se nos *shoppings* e nos condomínios. Para alguns, o momento é marcado por intensos processos de homogeneizações culturais; para outros, as

o poder é forte “[...] porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber” (FOUCAULT, 1979, p. 148).

²⁰ Compreende-se apropriação, no sentido desenvolvido por Costa (2007), ou seja, que a apropriação territorial é uma territorialização que não diz respeito a um território já dominado e construído, mas traz a presença de certo grupo que impõe suas práticas a determinada porção do espaço.

possibilidades de escolha individual nunca foram tão amplas. Para alguns, tem-se um mundo em descontrole; para outros, muitos grupos sociais tomam, para si, a tarefa de falar de si, controlando e direcionando suas vidas de forma autônoma.

A questão a ressaltar é a necessidade de pensar que o espaço é coetâneo e múltiplo, no sentido que se tem, ao mesmo tempo, diferentes espaços-tempos ocorrendo e sucedendo-se. Então, o mundo se apresenta como se fosse resultado de vários negativos de fotografias sobrepostas, que se tocam, se conectam: alianças, tensões, indiferenças, desconhecimentos, harmonias e duelos ocorrem no espaço, em um processo de mutação constante de alterações das configurações. Novas cartografias são necessárias.

O olhar sob os espaços do cotidiano se faz necessário, juntamente com a perspectiva de seu estudo, bem como ocorre com os estudos sobre as microterritorializações²¹ dos grupos sociais. Nas cidades, em especial nas metrópoles, ao mesmo tempo em que violentos processos de segregação espacial caracterizam a forma urbana, os grupos que mais sofrem, tanto materialmente quanto simbolicamente, com essa segregação, se articulam em microrrevoluções²², para enfrentarem o cotidiano, mas também exprimem violência. É a perspectiva que o poder está presente no cotidiano, espalhando-se pelo cotidiano.

Nessas novas configurações urbanas, espaços disciplinares, tais como as escolas e os manicômios, transfiguram-se; enquanto os últimos liberam suas populações, para as ruas e/ou o espaço público, as primeiras acolhem fisicamente a população, até as idades previstas em lei.

Desagregações existenciais e processos de singularização andam juntos. Pochmann e Amorin (2003), ao elaborarem o mapa da exclusão social brasileira, analisam sete indicadores (participação de cidadãos com até 19 anos no total da

²¹ As referências são as ideias desenvolvidas por Costa (2007), que afirma que as microterritorializações dizem respeito à produção do espaço urbano, onde se identificam microterritórios em formação, construídos em grande escala, que possibilitam aos sujeitos envolvidos o exercício de práticas relacionais e afetivas. As microterritorializações podem ser tênues, fluidas, mutantes e restritas ao tempo curto.

²² Aproxima-se das proposições de Guattari (1987) de revolução molecular como aquela que envolve “[...] lutas relativas às liberdades, novos questionamentos da vida cotidiana, do ambiente do desejo, etc.[...]” (p. 219). Tais lutas apontam para um tipo de conflitualidade, no sistema capitalista, diferente daquela que ocorre nas frentes clássicas de luta (lutas de interesses, lutas econômicas, lutas sindicais, etc). Guattari entende que a revolução molecular é algo difícil de se apreender, porém “Múltiplos vírus deste gênero já trabalham o corpo social na sua relação com o consumo, com a produção, com o lazer, com os meios de comunicação, com a cultura, etc. (reações de recusa ao trabalho em sua forma atual, questionamento da vida cotidiana, contestação do sistema de representação política, rádios livres, etc.)” (1987, p. 220).

população, analfabetismo, nível de instrução dos chefes de família, participação dos assalariados em ocupações formais no total da população em idade ativa, violência, pobreza e desigualdade), a fim de compor o Índice de Exclusão Social, por município, do Brasil. Em todos os indicadores analisados, as situações evidenciam que a exclusão social localiza-se, de forma mais concentrada, nas regiões Norte e Nordeste, exceto para o indicador que mede violência.

A pesquisa de Pochmann e Amorin (2003) mostra que 13,9% das cidades brasileiras apresentam um alto número de homicídios por cem mil habitantes, mas que as suas localizações não coincidem com as cidades onde a exclusão se faz presente com mais evidência. Segundo os autores, “[...] a violência possui uma lógica social e territorial diferenciada, que não obedece aos mesmos princípios de produção e reprodução das formas de exclusão [...] analisadas” (POCHMANN; AMORIN, 2003, p. 24).

Assim, enquanto a análise do mapa do “Índice de Exclusão Social” (POCHMANN; AMORIN, 2003, p. 27) no Brasil mostra uma situação que se agrava no sentido sul-norte, com uma clara situação favorável à região Centro-Sul; a análise do mapa “Manchas Extremas de Exclusão Social no Brasil” (POCHMANN; AMORIN, 2003, p. 77), revela a quase totalidade de situações de extrema exclusão social nas Regiões Norte e Nordeste, bem como no norte do estado de Minas Gerais; enquanto que a análise do mapa do “Índice de Violência” (POCHMANN; AMORIN, 2003, p. 34) no Brasil evidencia que a violência tem uma territorialidade ímpar que não é explicada por questões regionais, não se identificando nem com a velha, nem com a nova exclusão social²³.

Enfim, entende-se a necessidade de ir além dos debates que proporcionam uma visão dualista entre modernidade e pós-modernidade. Nesta visão dualista, a modernidade é caracterizada pela elaboração de metanarrativas, onde o fazer-pensar ciência é pautado pela separação sujeito-objeto, pela neutralidade, especialização, causalidade, linearidade, compartimentações e disjunções, determinações e certezas, individualização do homem. Já a pós-modernidade refere-se a mudanças nas sensibilidades, nas práticas e nos discursos, bem como na cultura da sociedade capitalista avançada. A pós-modernidade conteria

²³ Pochmann e Amorin (2003) identificam como manifestação de uma velha exclusão social as lacunas deixadas pela falta das reformas clássicas do capitalismo contemporâneo (agrária, tributária e social), associadas às heranças do sistema escravista; e como uma nova exclusão social, a herdada do modelo econômico neoliberal, implementado no país a partir de 1990.

processos de fragmentação e efemeridades, a não crença nas metanarrativas, ênfase nos determinismos locais e no cotidiano, nas comunidades interpretativas, onde as questões da alteridade e da diferença sobressaem, com uma produção da cultura integrada à produção de mercadorias.

A perspectiva é a de ir além desse dualismo, porque a preocupação desta pesquisa é com uma diferença que efetivamente faça diferença, neste sentido, busca-se entender como o pertencimento étnico-racial dos jovens do Quilombo dos Alpes desloca-se e atua em sobredeterminação com outros significantes. Acredita-se que isso é possível, desde que existam deslocamentos das disposições de poder. (HALL, 2003).

Compreende-se que o conhecimento é relacional e se insere na perspectiva da complexidade. Assim, o objetivo desta tese é cartografar o duelo ético-estético existente na cidade de Porto Alegre, onde os jovens do Quilombo dos Alpes, ao participarem desse duelo, jogam o jogo das identidades, através do corpo racializado. Nesta participação, elaboram suas identidades que acionam vínculos com o lugar e demarcam territórios, as quais expressam suas vivências, juízos e transformações.

2.1.2 O Duelo Ético-Estético:

Chama atenção andar pelas ruas de Porto Alegre, em especial as ruas do centro da cidade, que, embora degradado fisicamente, não está totalmente destinado aos grupos pauperizados da sociedade. Ali, podem ser vislumbrados bancos e sedes de empresas, indicativos de que um centro financeiro localiza-se na área central.

Propõe-se pensar e andar por essas ruas centrais de Porto Alegre, ativando funções outras do olhar que não estejam restritas ao seu componente ótico. Trata-se, aqui, daquele olhar que ativa o tátil, o visual, o olfativo, o sensível e o mental. Neste sentido, o espaço está imerso num todo, de onde se poderia ter uma variância de medidas e referências.

Pressupõe-se que estamos com nosso olhar educado para perceber visualmente as diferenças raciais²⁴. Nessa caminhada, deparamo-nos com uma área central, cuja população é marcada por diferenças raciais. As diferenças raciais se intensificam, quando são comparadas as populações de outros espaços públicos da cidade, o que se evidencia, quando são observados os diferentes bairros de Porto Alegre.

A tese desenvolvida é que essa diversidade étnico-racial, captada pelo olhar racializante, fruto de nossa formação, tem se manifestado pelo fenômeno da existência de um duelo ético-estético, na cidade de Porto Alegre. O que se afirma é que existem éticas e estéticas que se tangenciam cotidianamente, uma vez que nossa formação socioespacial e histórica ocorreu sob o jugo de determinados grupos sociais, que se impuseram sobre outros. Nesse processo, ocorreu a imposição de uma ética e uma estética sobre outras possíveis.

Interpretar como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades, através do corpo racializado, é apontar aspectos do visível, fruto de nossa educação do olhar racializante, mas também é afirmar que o corpo racializado pode ser compreendido por uma ética e uma estética. Trata-se, portanto, de aspectos que dialogam com o invisível, os quais mantêm relação com o visível, mas o extrapolam e se consubstanciam, atualmente, no duelo. A ética diz respeito ao conjunto de comportamentos e maneiras de ser e estar no mundo. A estética refere-se às diferentes facetas da expressão do corpo racializado, incluindo as leituras e as interpretações da comunicação corporal, seus sincronismos e sintonizações, bem como suas disrupções. Tanto a ética quanto a estética são perpassados pelos dispositivos identitários (classe, etnia, gênero, consumo, etc). Ocorre que se está frente a éticas e estéticas que se tangenciam cotidianamente e podem entrar em discordâncias, evidenciando a existência do que se está chamando de duelo ético-estético.

As questões que norteiam essa pesquisa, em relação ao duelo ético-estético, encaminham-se pelo entendimento de que há um duelo ético-estético, na cidade de Porto Alegre, que tem se evidenciado pelas políticas territoriais no meio urbano, as quais são produtoras da segregação espacial. A existência de um território de quilombo urbano, em Porto Alegre, constitui-se na contramão dos grupos

²⁴ A temática da educação do olhar racializante será desenvolvida posteriormente.

hegemônicos desse duelo ético-estético. Isto se verifica, pois o quilombo em questão envolve um território e um lugar, que evidencia uma diferença, onde o discurso hegemônico se fragiliza. Os jovens do Quilombo dos Alpes, ao participarem do duelo ético-estético, se inserem como sujeitos na cidade, e não como grupo subalterno. Ganham visibilidade, marcam sua diferença e afirmam-se como sujeitos em ação, no mundo contemporâneo.

O duelo pode ir de um enfrentamento totalmente explícito até certa atenuação, envolver ofensas verbais, brincadeiras ou ditos populares. Pode, ainda, conter constrangimento de acesso ou acolhida a determinados espaços; tomar a forma de brandas sutilezas, disfarçadas e refinadas por outros dispositivos identitários, não hegemônicos e discriminados socialmente; estar entrelaçada no tecido social nos pré-julgamentos e manifestações do inconsciente; bem como aparecer na forma de repulsa ou atração, tolerância, aceitação e apreciação. Nesse sentido, tende-se a se manifestar pelos pares tolerância/intolerância, aceitação/recusa e apreciação/depreciação. É por dentro desses pares²⁵ que o duelo ético-estético acontece na cidade.

A cidade de Porto Alegre traz, em si e em seus sujeitos, múltiplas identidades, que se sobredeterminam e se deslocam cotidianamente, mas também carrega a resistência à multiplicidade. A intolerância, a recusa ou a depreciação da multiplicidade toma a forma do duelo. O duelo se manifesta de forma cada vez mais intensa, na medida em que as populações segregadas, espacial e economicamente, tomam a cena pública, o que ocorre, em especial, com as atuais mudanças na pirâmide social do Brasil. Embora se verifique a existência de uma ética e de uma estética hegemônicas, os corpos irrompem essa hegemonia. São abordados, aqui, unicamente, os embaralhamentos étnico-raciais ligados à negritude, ao negro e à afrodescendência e às suas mestiçagens. Não são rompimentos que cindem o espaço da cidade, mas passa-se a ter, no mesmo espaço-tempo, éticas e estéticas conflitantes, diferentes e diversificadas.

Esse duelo é característico da polifonia da cidade que tende à pós-modernidade, que fragmenta seu espaço geográfico, com a formação de condomínios fechados de autoexclusão, com o fracionamento do estar-junto comunitário da vida dos bairros, com a transformação das ruas e avenidas em vias

²⁵ Ao se trabalhar com a noção de pares, não se está afirmando uma lógica dicotômica ou binária do duelo. Tal perspectiva será explicitada ao longo desse capítulo.

expressas, com a monetarização da diversão e do lazer. Mas a cidade ainda (ou sempre?) precisa de um tanto de atividades territorializadas no seu centro. Tender à pós-modernidade é, nesse sentido, nunca alcançá-la, uma vez que os próprios números da fragmentação são tomados por novos (e talvez inesperados) atores sociais (uma nova classe média negra, uma nova classe trabalhadora, novos perfis de consumidores, novos perfis de acesso ao serviço público, novos perfis de acesso ao ensino público). Novas conexões surgem, a maioria ainda a ser mapeada. O objetivo dessa tese é analisar como a construção das identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes insere-se e é reveladora desse duelo, instaurando novas conexões advindas, que irão se relacionar com as identidades juvenis.

O funcionamento do duelo ético-estético ocorre num espaço aberto, a ocupar. No duelo não há afrontamentos, seu movimento não é pré-determinado, portanto não possui um alvo específico ao qual se intenciona atingir. O duelo ético-estético pode surgir em qualquer ponto e a qualquer momento, não tendo nem início nem fim. A participação dos sujeitos no duelo ético-estético é anônima e coletiva. É dessa condição que a cartografia do duelo necessita do acompanhamento das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens.

Dessa forma, qualifica-se o duelo ético-estético como um espaço, que se constrói-reconstrói pelos fluxos das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens, marcado por heterogeneidade e conexões. Trata-se de um espaço que é ocupado pelo estar ali em Trajetória Espacial Cotidiana, ou seja, um espaço que é ocupado sem a preocupação de medi-lo, dominá-lo ou retê-lo. No duelo, há afecções, cortes (ablações), uniões (adjunções), metamorfoses, ritmos, flutuações, desbastes e descontinuidades. O duelo evidencia o rizoma. Incita a um fazer ciência do seguir pelas hastes do rizoma, que procura pelas singularidades (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, v. 5, p. 40.).

Entende-se por rizoma, a elaboração de Deleuze e Guattari (1995a, v. 1). Para esses autores, o rizoma é um sistema que constrói uma explicação sem a estrutura de árvore, sem nem mesmo estrutura. No rizoma, tudo está conectado, mas as conexões são descentradas. Daí, também, os autores afirmarem que outra característica do rizoma é a heterogeneidade, mas uma heterogeneidade que não é hierárquica. Um rizoma traz o princípio da multiplicidade, mas essa multiplicidade é substantiva e todas as multiplicidades se dão no mesmo nível/plano. No rizoma, não existem pontos, posições ou situações a serem defendidas ou analisadas; só

existem linhas. As linhas se misturam e podem ser quebradas em qualquer ponto. Assim, o rizoma pode ser rompido em qualquer ponto, bem como ser retomado em qualquer uma das linhas. O rizoma é estranho a um modelo genético, no sentido que, no modelo genético, se tem uma perspectiva do vir depois, da sucessão. O rizoma também é estranho a um modelo estrutural, visto que, nesse modelo, existe a possibilidade da decomposição de suas partes. O rizoma é mapa e, com ele, é possível fazer o mapa, no sentido de que:

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre si mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos... Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, v. 1, p. 22)

Assim, é a perspectiva de uma espacialidade em rizoma que guiará a interpretação do duelo ético-estético do qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam, jogando o jogo das identidades, através do corpo racializado. Pretende-se, então, ser rizomorfa, ou seja, buscar as conexões, suas heterogeneidades e multiplicidades, captando as linhas e evidenciando o mapa das Trajetórias Espaciais Cotidianas, pois:

Ser rizomorfo é produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos. Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à lingüística. Ao contrário, nada é belo, nada é amoroso, nada é político a não ser que sejam arbustos subterrâneos e as raízes aéreas, o adventício e o rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, vol. 1, p. 25).

Ao compreender-se que o duelo é manifestação do espaço, lembra-se das formas de ser e de estar no espaço. As Trajetórias Espaciais Cotidianas são experimentação, são passagens onde cada sujeito vivencia intensidades, alcances, valores e signos, num processo de identificação que pode reafirmar a heterogeneidade, mas também construir homogeneidades. Isto se evidencia, pois o que pode se constituir em orientação, referências e junção vai estar em conexões do espaço. Nesse sentido, orientações, referências e junções não são *a priori* do espaço, mas se interlaçam em rizomas, manifestam-se em representações. Alimentam o jogo das identidades, no qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam do duelo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, v.5, p. 204).

Pelas Trajetórias Espaciais Cotidianas, os jovens irrompem o espaço, que tem a lógica da propriedade privada²⁶; chocam-se com a lógica desse espaço, chocam-se com sua ética e sua estética. Trata-se de formas diversas e diferentes de ser e estar no espaço, em “abraçamentos e misturas”, evidenciando as possibilidades de construção de singularidades. A cidade é a força de um espaço em cadastro, e o Quilombo não devorado por ela é a força de outra ética e outra estética, não hegemônicas do espaço. Vale lembrar, contudo, que não se trata de algo binário, dicotômico. O(s) espaço(s) têm outra(s) ética(s) e outra(s) estética(s). Tudo se tangencia, tudo se metamorfoseia. Ao se terem diversas formas de ser e de estar no espaço, congregam-se, portanto, éticas e estéticas diversas. Essas diversas éticas e estéticas são salientadas no momento atual, seja pela fragmentação espacial da cidade contemporânea, seja pela existência de movimentos sociais, seja pela impossibilidade da constituição de uma sociedade totalitária. A sociedade, ao não ser totalitária, traz à cena sujeitos que emergem em linhas que territorializam/desterritorializam/reterritorializam. As linhas concretizam-se nas Trajetórias Espaciais Cotidianas, evidências de outras éticas e outras estéticas.

O duelo é vida, ou melhor, expressão de vida, sem certezas, sem coordenadas, sem métricas, sem momento, nem instante, podendo ocorrer ou não. Os jovens do Quilombo dos Alpes participam do duelo ético-estético, sendo que, no duelo (mas não só nele), experimentam seus corpos racializados.

Passa-se a compreender o duelo como construído pelas/nas Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens. Ao se inserirem e participarem do duelo ético-

²⁶ Deleuze e Guattari (1996, v. 3, p. 89) lembram que “A propriedade privada implica um espaço sobrecodificado e esquadrihado pelo cadastro”.

estético, expressam-se as alegrias e as felicidades dos jovens do Quilombo dos Alpes, mas também as falhas, endereçamentos à morte, os terrores, as tristezas e os perigos. Nesse sentido pensa-se que no duelo não há propósitos a almejar, mas há o experimentar um aqui e agora cheio de práticas. Nesse sentido, a própria experimentação é inevitável e, conseqüentemente, o mesmo pode ser dito em relação ao duelo. O duelo pode ser esvaziado por impedimentos ou bloqueios, ou seja, a morte, a loucura, o fracasso, o medo. Em todas as circunstâncias é necessário captar o que se realiza e o que é impedido de se realizar.

Ao participarem do duelo ético-estético os jovens conseguem romper com aquilo que os impede de construírem processos de singularização. Isto implica em desarticular os lugares esperados para os jovens, em experimentar novos lugares e territórios, em abrir-se em novas conexões. Essas conexões envolvem agenciamentos outros que não são os dados pela realidade dominante, ou seja, dizem respeito ao ato de romper, sair, despedaçar e ironizar o lugar social historicamente construído para os jovens da periferia. Deste modo, podem ser encontradas outras formas de ser jovem, construindo os desejos que são os deles.

O duelo ético-estético é conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Participar do duelo ético-estético e jogar o jogo das identidades é, para os jovens, a possibilidade de livrarem-se das amarras historicamente construídas. Desse modo, é possível vivenciar, com seus corpos, novas cores, sons, performances, afetos, movimentos, velocidades e lentidões. Isto se realiza cotidianamente. Pelo fato de o duelo ético-estético ser entendido nessa perspectiva, ao adentrarem no duelo, os jovens elaboram outras vivências com possibilidades de construção de juízos que apontem a transformação do lugar social que lhes é reservado. E isso é definido ao seguir a trilha dos jovens nas suas Trajetórias Espaciais Cotidianas. É pela Trajetória Espacial Cotidiana que se cartografa essas vivências, esses juízos e as transformações.

O duelo se cartografa e se materializa nas Trajetórias Espaciais Cotidianas. O duelo exprime desejos. Os desejos são cartografáveis nas linhas. As Trajetórias Espaciais Cotidianas são feitas de linhas, no sentido expreso e construído por Deleuze e Guattari (1996).

Deleuze e Guattari (1996, v. 3) afirmam que somos feitos, individual e socialmente, de linhas, que podem ser identificadas como três: uma linha molar ou dura, uma linha molecular ou flexível e uma linha de fuga. A linha molar é a linha dos

territórios bem definidos e planejados, onde se realiza o porvir. Trata-se da linha que está presente em toda a nossa vida e parece sempre se impor. É a que contém os grandes segmentos molares, ou seja, os Estados, as instituições e as classes, remetendo-nos à macropolítica. É uma linha binária, sua segmentaridade é dura e sua ação é o endurecimento. A linha molecular tem uma segmentaridade flexível e maleável, não é interior ou pessoal, mas seus acionamentos ocorrem em nível rizomático, lançando-nos na micropolítica. Sua ação é ambígua. A linha de fuga é uma linha de ruptura, que pode remeter às outras duas, reforçando-as ou explodindo-as, não admitindo qualquer segmento ou redundando numa linha de morte. Assim, temos que:

Há pelo menos três delas: de segmentaridade dura e bem talhada, de segmentação molecular e em seguida a linha abstrata, a linha de fuga, não menos mortal, não menos viva. Na primeira, há muitas falas e conversações, questões ou respostas, intermináveis explicações, esclarecimentos; a segunda é feita de silêncios, de alusões, de subtendidos rápidos, que se oferecem à interpretação. Mas se na terceira fulgura, se a linha de fuga é como um trem em marcha, é porque nela se salta linearmente, pode-se enfim falar aí 'literalmente', de qualquer coisa, talo de erva, catástrofe ou sensação, em uma aceitação tranqüila do que acontece em que nada pode mais valer por outra coisa. Entretanto, as três linhas não param de se misturar. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, v. 3, p. 70).

Nas Trajetórias Espaciais Cotidianas, temos as três linhas: molares, moleculares e as linhas de fuga. Essas linhas se interferem, se reagem umas sobre as outras. Uma linha não é melhor ou pior do que a outra; uma não é do bem e outra do mal. As realizações no nível molecular precisam do nível molar; o que é linha de fuga num indivíduo ou grupo pode lançar um outro indivíduo ou grupo numa segmentaridade dura. Até onde se aguenta, até onde resistimos, até onde é possível orientar-se e onde se perde o senso de orientação? Nesta pesquisa, enfatiza-se apenas um aspecto nessas linhas: aquele que diz respeito às questões étnico-raciais. Este aspecto, contudo, tangencia questões relacionadas à classe e ao gênero.

A questão étnico-racial pertence à linha molar, no que diz respeito às políticas públicas, quando integra a agenda do Estado; mas, para se realizar no nível molar, o

mesmo aspecto, o étnico-racial, precisa ocorrer no nível molecular, no nível da micropolítica (no(s) Movimento(s) Negro(s), no baile *black* dos bairros das periferias metropolitanas, no *Black Power*, nos Panteras Negras, no ser quilombola, na camiseta 100% Negro, na trança afro, etc)²⁷²⁸. Se se restringir ao nível molar, o étnico-racial encarcera e cega, joga no narcisismo das pequenas diferenças, alimenta uma diferença que não faz diferença, pois não muda as formas de percepção, as formas de ser e de estar. Vale lembrar, contudo, que se realizar no nível molecular também não é garantia de transformação. Considera-se, aqui, um étnico-racial agenciado pela linha molecular e também um étnico-racial em ruptura, em linha de fuga, o que não o invalida no nível molar, inclusive pode reforçá-lo neste nível.

Podem ser citadas, como linhas de fuga (algumas podem resultar em linhas de morte): a loucura; o alcoolismo e o *crack*; a roda de samba; a capoeira; o churrasquinho entre os amigos e companheiros; o carrinho do supermercado trepidando no asfalto, tilintando de garrafas de cerveja; as participações políticas na comunidade; o não ir trabalhar e o atestado médico; o amar e o chorar; o escutar, no ônibus, o *walkman*²⁹; beijar a cabrocha; matar a cabrocha; matar os líderes quilombolas. Em todas essas realizações, no entanto, é preciso uma macropolítica, são necessárias institucionalizações. É preciso o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)³⁰ para regularizar a terra (o quilombo), mas é também preciso o nível molecular e as linhas de fuga. As linhas se distinguem e sempre se misturam e estão em mistura. As linhas entram em choque, mas também se

²⁷ Baile *black* é a denominação comum das festas jovens nos bairros da periferia de Porto Alegre, onde se presume que haverá predominância de estilos musicais negros; *Black Power* refere-se a um dos movimentos negros que surgiram nos EUA, na década de 1960, ao lado dos movimentos pelos direitos civis dos negros. Posteriormente, esse movimento se espalhou pelo mundo, em especial pelas Américas, teve seu apogeu entre os anos 1960 e 1970, seu núcleo girava em torno da valorização e orgulho de ser negro; Panteras Negras: grupo político dos EUA, surgiu no final dos anos de 1960, com a finalidade de proteger a população negra dos guetos das brutalidades cometidas pela polícia, sua ala mais radical defendia e usou armas, extinguiu-se no início dos anos de 1980. Quilombola identidade em processo de construção que filia aqueles negros a um território de quilombo; camiseta usada por jovens moradores dos bairros da periferia de Porto Alegre, onde está estampado/impresso em letras grandes a frase “100% Negro”; trança afro são os diversos tipos de penteado que valorizam a estética negra.

²⁸ Em todos esses exemplos, no entanto, também existem facetas molares.

²⁹ Refere-se, aqui, aos diferentes tocadores ou leitores de áudio e vídeo portáteis.

³⁰ Instituto Nacional de Reforma Agrária é o órgão do governo federal ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, que tem a missão de implementar a política de reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. No caso das terras de comunidades remanescentes de quilombos, é o INCRA que realiza as ações legais de regularização, as quais culminam na titulação das terras, cujos títulos são coletivos e preveem a impossibilidade da venda. (INCRA, 2011).

conectam, se reforçam e se rompem: tensão, retenção e espalhamento. As linhas de fuga nem sempre apontam pro mesmo lugar, nem sempre são passíveis de serem compatíveis. Algumas vezes tornam-se linhas de morte.

A linha molar, a linha molecular e a linha de fuga estão em tudo, perpassam tudo: indivíduos e sociedade. Esse perpassar comunica éticas e estéticas diversas, que se dissociam, entram em choque, duelam-se, mas não são binárias, porque se roçam, se aproximam e se misturam na diferença. As éticas e as estéticas são compostas e decompostas em linhas. Éticas e estéticas em lineamentos. As linhas se emaranham e são rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, v.3).

Ao mesmo tempo, o duelo ético-estético impele a preeminência do molecular. Dessa forma, o duelo irrompe, esfacela a segmentarização e centralização. O duelo traz o molecular e a linha de fuga. O duelo irrompe o espaço em cadastro: “[...] as três linhas nos atravessam e compõem ‘uma vida’” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, v.3, p. 73). As linhas costuram o rizoma e lembram que estamos todos conectados.

2.1.2.1 Cartografar o Corpo Vibrátil

Entende-se que cartografar³¹ o duelo ético-estético é captar o corpo vibrátil. Para Rolnik (2011), o Ocidente e a produção cultural de suas subjetividades enfatizou o olho-retílineo (ou olho-do-visível), em detrimento do corpo vibrátil. Em função disso, apresenta a cartografia como estratégia de construção da pesquisa, para expressar as transformações contemporâneas com foco no corpo vibrátil, evidenciando o que vai se tornando obsoleto e apontando possibilidades de novas subjetividades.

³¹ Rolnik (2011), no livro ‘Cartografia sentimental’, expõe a cartografia e as funções do cartógrafo, a fim de captar o corpo vibrátil. O sentido do termo cartografia, em Rolnik (2011), é, conceitualmente, totalmente dissociado de sua tradição na ciência geográfica, bem como da elaboração de cartas e mapas, pois, nessa tradição, é pelo uso de traços, pontos, figuras geométricas, cores e símbolos que se representa uma determinada porção da superfície terrestre, sempre dentro duma precisão matemática com compatibilidade das escalas. (OLIVEIRA, 1988).

A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornam-se obsoletos. (ROLNIK, 2011, p.23).

Nessa perspectiva, o cartógrafo, aquele que cria conhecimento usando a cartografia, tem como tarefa expressar os afetos do seu tempo, de tal forma que do cartógrafo “[...] se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias.” (ROLNIK, 2011, p.23).

Como a tarefa é cartografar os afetos do tempo presente, o cartógrafo deve atentar para o olho-do-visível (olho-retilíneo), onde acolhe os elementos de uma macropolítica, mas tem que ir na micropolítica, a qual se constitui pelo corpo vibrátil. Assim, cartografar é se deparar com as linhas, é captar as conexões rizomáticas.

Cartografar o corpo vibrátil é ir atrás dos agenciamentos que se consubstanciam num tipo de cristalização existencial, no sentido de conter uma configuração relativamente estável, por onde perpassa um repertório de jeitos, de gestos, de procedimentos, de expressão de afetos e de desejos. Isto se constitui de forma repetitiva, como num ritual, pois “[...] o desejo em seus movimentos corresponde às estratégias de formação de *cristalizações existenciais* que vêm a ser, exatamente, o desenho de novas configurações no campo social.” (ROLNIK, 2011, p. 58). A pergunta que cabe é “[...] se os afetos estão podendo passar, e como.” (ROLNIK, 2011, p. 36). Segundo a autora, o desejo nada mais é do que os movimentos dos afetos, seja produzindo o mundo social, seja como dimensão de poder. O movimento é gerado pelo/no encontro dos corpos. Ver os corpos é percebê-los no movimento/repouso, na velocidade/lentidão, na parada/precipitação, compreendendo o conjunto dos afetos de cada movimento, ou seja, “[...] o estado *intensivo* da potência de afetar e ser afetado desses corpos, o conjunto de afetos que os preenche a cada momento [...]” (ROLNIK, 2011, p. 39). Assim, se cartografa as vibrações desses afetos, sendo necessário que se encontre o fator de afetivação dos jovens do Quilombo dos Alpes, a fim de evitar a desorientação ou as capturas.

Cartografar o corpo vibrátil é cartografar o desejo, no sentido de que “[...] o que o corpo vibrátil faz descobrir é que **o pleno funcionamento do desejo é uma**

verdadeira fabricação incansável de mundo, ou seja, o *contrário de um caos*.” (ROLNIK, 2011, p. 43). Procurou-se cartografar os encontros que os corpos fazem (encontros com outros corpos, mas não só corpos humanos), os afetos que vão surgindo, os campos magnéticos que vão sendo construídos, as atrações e as repulsas (novas e velhas), os geradores de vida e as suas matérias de expressão, por meio das quais os jovens existem, ou seja, “[...] o quanto cada uma se deixa roçar pelo mundo; o quanto se abre para encontros, afetando e se deixando afetar.” (ROLNIK, 2011, p. 47).

O que importa é que esteja sendo possível fazer passar os afetos. E, para isso, cada um só pode usar, é óbvio, aquilo que estiver ao seu alcance, misturando tudo a que tiver direito. **Fazer passar os afetos: é isso que parece gerar brilho.** (ROLNIK, 2011, p. 47).

Assim, parte-se da concepção de Rolnik (2011) de que o desejo tem uma “generosa fartura” e é, antes de tudo, criação de mundo, já que “A própria palavra ‘afetar’ designa o efeito da ação de um corpo sobre outro, em seu encontro.” (ROLNIK, 2011, p. 57).

A prática realizada nesta pesquisa, ou seja, a prática do cartógrafo diz respeito a cartografar as estratégias de formação do desejo no campo social, pois:

[...] pouco importa que setores da vida social ele toma como objeto. O que importa é que ele esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe perscrutar: desde os movimentos sociais, formalizados ou não, as mutações da sensibilidade coletiva, a violência, a delinquência... (ROLNIK, 2011, p. 65).

Essa cartografia se dedicou a interpretar os pertencimentos étnico-raciais que entram no jogo das identidades, no qual os jovens do Quilombo dos Alpes se inserem ao participarem do duelo ético-estético existente em Porto Alegre.

O cartógrafo procura pelas intensidades que estão buscando expressão. Os procedimentos do cartógrafo são inventados em função do contexto em que se encontra, não existindo *a priori*, pois:

[...] ele utiliza um ‘composto híbrido’, feito do seu olho molar, é claro, mas também, e simultaneamente, de seu olho molecular, ou melhor, de todo aquele seu corpo (o vibrátil), pois o que ele quer é apreender o movimento que surge da **tensão fecunda** entre fluxo e representação [...]. (ROLNIK, 2011, p. 67).

Logo, o grau de abertura para vida que os sujeitos se permitem é o critério do cartógrafo. Sua busca é o quanto a vida está conseguindo se efetuar e criar sentido “[...] que não está dissociado de seu corpo vibrátil: pelo contrário, é através desse corpo, associado aos seus olhos, que procura captar o estado das coisas, seu clima, e para eles criar sentido.” (ROLNIK, 2011, p. 71). Para isso, tem que desenvolver uma escuta de cartógrafo, refazendo seu roteiro de indagações, indo além da macropolítica do olho-do-visível, não confundindo invisível com oculto. O oculto é o que pode ser convertido em imagem; já o invisível do corpo vibrátil não funciona na lógica da imagem.

O corpo vibrátil, contudo, perde sua força, em função das desorientações e das capturas:

[...] quanto maior a desorientação, maior a vulnerabilidade a se deixar capturar pelo amparo que as centrais de distribuição de sentido e valor oferecem, investindo-as de um suposto saber. E quanto mais isso acontece, mais se agrava, necessariamente, a perda de sensibilidade ao corpo vibrátil: ele vai sendo mais e mais desconsiderado. Por sua vez, mais enfraquecida fica a potência de criação do desejo, mais intimidado e amortecido o gesto criador. (ROLNIK, 2011, p. 101).

As capturas podem ser a captura pela família, pelo amor romântico, pelos grupelhos (revolucionários, comunitários ou religiosos), pela mídia, pelas imagens que cercam o sujeito por toda a parte, limpas e imunes de afeto, construindo, no corpo social, a incapacidade de construir afetos, de deixar os afetos passarem e de se deixar afetar.

Assim, foram cartografados, não só os fatos do visível, mas as intensidades e seus fluxos que passam pelo corpo, no sentido do “Registro daquilo que se passou no invisível – o que não é feito de imagens, que não pode ser testemunha ocular – e que nem por isso é menos presente e violento do que o que se passou no visível.”

(ROLNIK, 2011, p. 231). Cartografar o corpo vibrátil é evidenciar que o duelo ético-estético se dá pelo tangenciamento dos corpos no espaço.

2.1.3 Raça e Etnia

O duelo ético-estético será abordado através dos dispositivos de raça e etnia. Assim, a seguir, apresenta-se a discussão desses dois conceitos.

2.1.3.1 Uma Visão do Outro

Neste tópico, apresenta-se o termo raça, como conceito que serve para ver e compreender o mundo, de tal forma, que se entende que, para os jovens do Quilombo dos Alpes, sua inserção no duelo ético-estético se dá pelo corpo racializado. O foco desta abordagem é o das definições e do uso político do conceito.

O termo raça encontra-se em diferentes autores, como nexos explicativos de suas teorias e visões de mundo; portanto, está inserido em cadeias explicativas do real. Esse é o entendimento que baliza as argumentações neste texto. Logo, o conceito de raça é compreendido, aqui, como uma construção social.

A discussão do conceito de raça está apresentada a partir das concepções dos seguintes autores: Ratzel (1990), Vianna (1933) e Gilroy (2007).

2.1.3.1.1 Povos Civilizados e Povos Naturais

No texto intitulado 'Raças Humanas', Ratzel (1990)³² desenvolve a ideia de que a humanidade é um todo, cuja conformação é complexa. Entende que a humanidade está dividida entre povos civilizados e povos naturais.

Os povos naturais são aqueles sob domínio ou dependentes da natureza, de tal forma que isso se expressa no modo de vida e nas disposições mentais inferiores. Segundo o autor, isso se verifica, uma vez que “Chamamos naturais certos povos não porque eles vivem nas mais íntimas relações imagináveis com a natureza, mas porque vivem sob a constrição da natureza.” (RATZEL, 1990, p. 122). Em Ratzel (1990), os povos civilizados são aqueles que se sobrepõem a todos os outros, realizam progresso³³, sendo que “A civilização não é propriamente independência da natureza no sentido de uma separação completa, mas no sentido de uma união mais múltipla e mais ampla” (RATZEL, 1990, p. 122). Para Ratzel (1990), a localização da civilização e de suas formas mais evoluídas se encontra no hemisfério setentrional e fica evidente na existência de raças, identificando as raças brancas e os mongóis, ao norte, e as raças negróides ao sul. Ao trabalhar com a ideia de raça, Ratzel (1990) nomina os que são superiores e os que são inferiores na humanidade:

Pela primeira vez milhões de indivíduos pertencentes à raça que se considera como a mais inferior, a negra, foram colocados em condições de ter acesso a todas as vantagens, todos os direitos e todas as curas da civilização mais elevada. (RATZEL, 1990, p. 126).

Ratzel (1990) identifica os povos naturais como as raças inferiores; entretanto, acredita que, pela expansão da civilização e pela miscigenação, tais grupos serão lentamente elevados de grau: “A miscigenação, uma vez iniciada, se estende cada vez mais; toda nova infusão de sangue da raça superior nivela as

³² Destaca-se que a edição original foi publicada em três volumes, entre 1885 e 1888.

³³ Neste sentido, Ratzel afirma que “[...] o povo alemão, junto com seus povos afins, viveu uma história diversa, e acumulou tesouros de sabedoria, de conhecimento, de potência e de riqueza.” (RATZEL, 1990, p. 109)

diferenças de graus.” (RATZEL, 1990, p. 121). Dessa forma, a civilização se expande sobre a Terra. Civilização e raça se apresentam no corpo dos povos civilizados:

[...] na estrutura mesma do corpo dos povos civilizados existem propriedades que foram produzidas pela civilização, e assim também por outro lado que o corpo dos povos naturais em certos traços mostra com a máxima clareza os efeitos de um modo de vida que é caracterizado pela falta quase total daquilo que costumamos chamar de civilização. (RATZEL, 1990, p. 125-126)

Entende-se que a ideia de civilização é uma ferramenta política, que implica, aos povos que se declararam possuí-la, dispersarem e expandirem-se pelo globo, impondo suas ideias e modos de vida, seu sistema econômico e seus valores, ou, na perspectiva de Ratzel, realizando a civilização sobre o globo. Ao longo da expansão da civilização³⁴, ocorreram contatos entre diferentes corpos. Nestes contatos, o corpo é visto como raça, que foram classificadas em raças superiores e raças inferiores. A união/ aproximação conceitual entre civilização e raça produziu o que se está chamando de corpo racializado, ou seja, pelo processo de educação da visão³⁵ passou-se a ver sobre os corpos a raça. Este processo, chama-se de racialização. Assim, o corpo configura-se racializado, pois:

A nossa civilização é para nós a civilização. Ora, se admitirmos que realmente o desenvolvimento mais amplo e mais rico desse conceito se encontra entre nós, deve nos parecer sumamente importante para a compreensão do nosso objeto seguir o curso deste florescimento desde o seu germe. (RATZEL, 1990, p. 133)

³⁴ Esta afirmação não nega os processos de ordem político-econômica, ocorridos ao nível das estruturas socioeconômicas, mas o que se objetiva é a reflexão de processos advindos dos contatos entre os corpos.

³⁵ Ratzel explicita este processo de visão dos corpos com a seguinte passagem “[...] diferenças físicas inatas, que nos devem proporcionar o meio de obter as conclusões mais seguras em torno da natureza e da grandeza das diferenças gerais observáveis no âmbito da humanidade”. (RATZEL, 1990, p. 125).

2.1.3.1.2 *Corpos e Intelectos Inferiores*

Vianna (1933), no livro 'Evolução do Povo Brasileiro', tem por objetivo estabelecer as relações entre os indivíduos e o território. O autor aborda e explica as diferenças entre os indivíduos, a partir do conceito de raça. Identifica que, no Brasil, há o 'caldeamento' de três raças: a dos negros, dos índios e dos brancos. Refere como raças bárbaras a dos negros e dos índios. Para Vianna (1933), cada raça tem uma influência na formação do povo brasileiro, tanto nos aspectos visíveis da forma do corpo/ corpo epidermizado (somáticos), quanto nos aspectos psicológicos:

Entre nós, ao contrario, o negro, o indio e o branco caldeiam-se profundamente, cruzam-se e recruzam-se em todos os sentidos, dous a dous, tres a tres, em todos os pontos do territorio e, como cada um desses elementos traz uma estructura anthropologica propria e uma constituição psychologica especifica, comprehende-se como é árduo o problema da determinação da influencia que cada um delles tem na formação do nosso povo e na constituição dos caracteres somáticos e psychologicos dos nossos typos nacionaes. (VIANNA, 1933, p. 123).

As raças são descritas e identificadas através de adjetivos. Vianna (1933) caracteriza a raça branca, através das seguintes adjetivações: sangue ardente, espiritualidade, sensibilidade, combatividade. Entretanto, identifica diferenças entre um homem dólico-loiro e um homem *brachycefalo*-bruno, ambos da raça branca³⁶. Tais diferenças se encontram tanto em elementos presentes no corpo epidermizado, quanto nos caracteres psicológicos. O homem *brachycefalo* moreno e de pequena estatura é um sedentário, preso a sua *urbi* e sua gens, migrando só depois que o novo habitat ofereceu condições de segurança; já o homem dólico-louro é, por natureza, um migrador de espírito combativo. Isto ocorre de tal forma que:

³⁶ Neste ponto do livro, Vianna (1933) traça uma comparação entre a origem dos primeiros ibéricos a virem para o Brasil, que, para ele, eram do tipo dólico-loiro; e os ibéricos, que chegaram posteriormente, e eram do tipo *brachycefalo*-bruno.

Ora, como brancos puros, o temperamento aventureiro e nomade, que os impelle para os sertões á caça de ouro ou de indios, não lhes póde vir sinão de uma ancestralidade germanica; só a presença nas suas veias de globulos de sangue germânico póde explicar a sua combatividade, o seu nomadismo, essa mobilidade incoercível, que os faz irradiarem-se por todo o Brasil, ao norte e ao sul, em menos de um século. (VIANNA, 1933, p. 131-132)

Vianna (1933) identifica a existência, no Brasil, de famílias que têm contribuído, através da eugenia, com a introdução dos seus caracteres mentais no povo brasileiro, ou seja:

Os Cavalcanti ao norte, os Prados, os Lemes, os Buenos ao sul, são exemplos de familias excepcionaes, que têm dado ao Brasil, ha cerca de trezentos annos, uma linhagem copiosa de authenticos grandes homens, notaveis pelo vigor da intelligencia, pela superioridade do character, pela audacia e energia da vontade. (VIANNA, 1933, p. 132).

Ao caracterizar os índios, o faz pela diversidade de tipos físicos, abordando diversidade de estatura, cor da pele, crânios e compleição física. Grau de cultura, inteligência, temperamento e instintos sociais são apontados como heterogêneos entre os índios:

Entre os aborígenes alguns possuem temperamento pacífico e docil, como os guayanazes de Piratininga, e, em geral, os que habitam o valle amazonico; outros, porém, são guerreiros intrataveis, como os aymores, por exemplo, cuja ferocidade enche de pavor os primeiros colonizadores brancos. Em alguns as qualidades intellectuaes são mais acentuadas – o que se revela pela posse de uma civilização superior ou por acentuado gosto artistico na elaboração de seus artefactos. (VIANNA, 1933, p. 136-137).

Ao se deparar com a heterogeneidade que caracteriza os grupos indígenas, presentes no território brasileiro, anteriormente à chegada dos colonizadores portugueses, Vianna (1933) afirma que essa heterogeneidade dá um caráter de confusão e caos à tarefa de identificar o tipo antropológico e racial do brasileiro. O

autor entende que a chegada dos povos africanos aumenta esse caos: “São, porém, os typos africanos os que vão trazer a esses chaos o contingente maior de confusão e discordância.” (VIANNA, 1933, p. 138).

A diversidade dos povos africanos é identificada como desconcertante, mas o que é levantado diz respeito à morfologia do corpo e aos atributos psicológicos que são explicados ao nível da raça. Esses povos são descritos e classificados quanto à beleza e quanto ao comportamento. O parâmetro é sempre o europeu; quando identificados como negros puros, são adjetivados como possuidores de fealdade, com faces de símio e de trogloditas; quando possuidores de uma cor da pele mais clara, de traços fisionômicos mais próximos aos do que era entendido como europeu e cabelos menos encarapinhados, são adjetivados como próximos à beleza, ou seja, “[...] em relação a belleza plástica, nenhum delles sobreleva os jolofos e os sêêres, cuja soberba compleição tem a pureza, a graça e a nobreza do typo europeu.” (VIANNA, 1933, p. 139).

Nas descrições de comportamento dos negros, realizadas por Vianna, são identificados os que são honestos e os que são corruptíveis, os intelectualmente superiores e os com inferioridade mental. Isto se verifica, pois, para o autor:

Os grupos negros differem muito pelo temperamento, pela moralidade, pela intelligencia, pela actividade. Ha tribus de negros indolentes, como os gêgis e os angolas, como os ha de negros laboriosos, como os timinis, os minas, os dahomeyanos. Os minas, os yorubas, os egbas, os krumanos, os felanins possuem temperamento docil e civilizavel, são negros pacificos, afeitos á obediencia e á humildade; já os haussás, os efans, os gallas mostram qualidades de altivez, rebeldia e mesmo ferocidade, que os fazem pouco apreciados pelos senhores ou insusceptíveis de captiveiro. (VIANNA, 1933, p. 140).

Segundo Vianna (1933), a raça branca é o elemento civilizador do mundo. Tem a função de direcionar, orientar e fixar os negros e os índios, para o seu melhor aproveitamento. Os negros e os índios são vistos como raças inferiores e que não têm com o que contribuir, para a constituição da civilização, no território brasileiro:

Esta é obra exclusiva do homem branco. O negro e o índio, durante o longo processo da nossa formação social, não dão, como se vê, às classes superiores e dirigentes, que realizam a obra de civilização e construção, nenhum elemento de valor. Um e outro formam uma massa passiva e improgressiva, sobre que trabalha, nem sempre com êxito feliz, a ação modeladora do homem de raça branca. (VIANNA, 1933, p. 160).

Segundo essa perspectiva, Vianna (1933) afirma que a raça branca visa a objetivos superiores e tem uma aptidão para a ascensão, enquanto os negros têm, quase que totalmente, uma incapacidade de se elevarem além das aspirações limitadas da sua origem. Conforme o autor, isso resulta num poder muito reduzido, em termos de ascensão dos negros:

O negro puro nunca poderá, com efeito, assimilar completamente a cultura aryaná, mesmo os seus exemplares mais elevados; a sua capacidade de civilização, a sua *civilizabilidade*, não vai além da imitação, mais ou menos perfeita, dos hábitos e costumes do homem branco. Entre a mentalidade deste e a do homem africano puro há uma diferença substancial e irreductível, que nenhuma pressão social ou cultural, por mais prolongada que seja, será capaz de vencer e eliminar. (VIANNA, 1933, p. 156-157).

A partir dessa compreensão e por entender que os mulatos são mais inteligentes, vivazes, destros e ladinos do que os negros puros, Vianna (1933) enfatiza a necessidade da arianização ou branqueamento do povo brasileiro. Este posicionamento está relacionado à intenção de que seja atingida uma redução acelerada do que ele chama de elementos bárbaros, presentes na população brasileira, ou seja, redução do corpo epidermizado e dos caracteres psicológicos dos negros e dos índios:

O que está fóra de duvida, porém, é que combinações de hereditariedades favoráveis geram, por vezes, mestiços superiores, que se esforçam, por todas as maneiras, para ascender às classes superiores: ao clero, á burocracia colonial, á militança e á aristocracia territorial – e o fazem com tanto mais rapidez quanto têm para auxiliá-los uma caracterização anthropologica também favorável, isto é, quanto mais se aproximam, pela cor da tez e pela fórmula dos cabellos, principalmente, do typo anthropologico do homem branco. (VIANNA, 1933, p. 162).

Assim, conforme Vianna (1933), a miscigenação ou o cruzamento das raças é uma questão de zootecnia, onde a imigração de pessoas de raça branca da Europa e os processos de seleções naturais e sociais eliminariam a presença dos caracteres negros e índios, na população do Brasil, que rumaria ao tipo ariano.

2.1.3.1.3 Humanismo Não Racial

Gilroy (2007) afirma que a raça e toda a concepção de mundo que tem como pressuposto uma explicação das relações humanas, a partir da raça - ou seja, a raciologia - está em crise. Isso ocorre de tal forma, que os discursos pelos quais a raça e a raciologia circulam encontram-se saturados. Para o autor, é necessária a destruição da raciologia, para aqueles que têm como meta a democracia. Ele explica que:

[...] os atos criativos envolvidos na destruição da raciologia e na transcendência da 'raça' são mais do que garantidos pela meta da democracia autêntica, conforme eles apontam. A vontade política de liberar a humanidade do pensamento racial deve ser complementada por razões históricas precisas de por que essas tentativas valem a pena. (GILROY, 2007, p. 30).

Assim, Gilroy (2007) constrói seus argumentos, tendo como pano de fundo a democracia e a política. Para isso, afirma que não se deve temer o fim da raça, pois, embora existam aqueles que foram/são os beneficiários de um mundo de relações

pautadas em linhas de raça e suas hierarquias, há também pessoas e grupos sociais que se construíram em oposição a esses grupos beneficiários. Não raras vezes, esses grupos usam conceitos e categorias de seus dominantes, perseguidores e proprietários, com o intuito de resistir ao que a raciologia lhes legou, construindo tradições de política, ética, identidade e cultura, ou seja:

Elas envolveram construções elaboradas e improvisadas, cuja função primária é a de amortecer as injúrias e desviar-se delas. Porém, elas foram bem além da simples garantia de proteção, invertendo as polaridades do insulto, brutalidade e desprezo no sentido da sua transformação inesperada em importantes fontes de solidariedade, alegria e força coletiva. Quando as idéias de particularidade racial são invertidas nesses moldes defensivos, constituindo-se em fontes de orgulho racial em vez de vergonha e humilhação, torna-se difícil renunciar a elas. Para muitas populações racializadas, a 'raça' e as identidades de oposição duramente batalhadas, que nela se apóiam, não devem ser abandonadas fácil ou prematuramente. (GILROY, 2007, p. 30).

Gilroy (2007) afirma que as populações racializadas podem manter as formas de solidariedade e comunidade, criadas pela subordinação às linhas raciais, abandonando o conceito de raça. Segundo o autor, ao mesmo tempo, tal abandono é uma questão ética e política central, para a elaboração do horizonte utópico, no sentido do qual ele se propõe contribuir.

Em Gilroy (2007), a raça é um elemento questionado, em especial pelos desenvolvimentos de construções científicas, elaboradas num longo tempo e relacionadas com a biotecnologia e o gene. O autor levanta o assunto, no sentido de que tais desenvolvimentos trazem uma mudança na percepção e compreensão sobre o corpo humano e daí sobre as tipologias raciais. Para substanciar tais argumentos, aborda o caso de Henrietta Lacks, afro-americana, que teve as células retiradas de seu corpo, sem sua permissão, quando em estado de câncer terminal, em 1951. As células de Henrietta Lacks foram usadas em experimentos científicos, no mundo todo. A partir dessa ação, surgiram questionamentos sobre o que é da pessoa, em cujo corpo a célula teve origem, e o que é do interesse comercial com fins lucrativos. O autor indaga sobre a perplexidade da comunidade científica, quando as enzimas revelaram a pretura de Henrietta. Questiona, ainda, a omissão

dos pesquisadores em pensar no caso em termos raciológicos. (GILROY, 2007, p. 38). Outra fissura da raça acrescentada pelo autor é o comércio internacional de órgãos do corpo para transplante, que é transracial³⁷.

A perspectiva central do pensamento de Gilroy (2007) é o seu argumento de que há uma revolução na forma como os corpos são postos em imagens, através das mudanças científicas e tecnológicas. Segundo ele, isso ocorre, pois “[...] os corpos tornam-se em geral acessíveis a novas formas de escrutínio possibilitadas pelas imagens médicas multidimensionais que usam ultra-som e radiação eletromagnética, assim como luz natural e artificial.” (GILROY, 2007, p. 65). Portanto, Gilroy (2007) chama a atenção sobre um confronto com as teorias do espectador, da observação, da visão e da ótica, as quais construíram o olhar racializante. Ele alerta que o termo raça pode estar perto do fim, num momento em que os racismos parecem proliferar.

Conforme Gilroy (2007), nesse sentido, é necessário enfatizar que a construção do conceito de raça é parte da história da ciência, onde se procedeu a descrição das formas, dos componentes e das partes do corpo. Essa descrição foi investida de autoridade científica, de tal forma que

[...] a história da escrita científica sobre as ‘raças’ se faz através de uma seqüência longa e sinuosa de discursos sobre morfologia física. Ossos, crânios, cabelo, lábios, narizes, olhos, pés, genitália e outras marcas somáticas de ‘raça’ têm um lugar especial nos regimes discursivos que produzem a verdade de ‘raça’, tendo-o descoberto, repetidas vezes, alojada no corpo e nele inscrita. (GILROY, 2007, p. 56).

Essas descrições das formas dos corpos envolveram uma educação do olhar, para torná-lo um olhar racializante, ou seja, um olhar educado para a observação do corpo pelas diferenças denominadas de raciais. Para Gilroy (2007), tal construção do olhar racializante pautou-se pela união entre a cognição/ linguagem e o visual/ estético, pois:

³⁷ Gilroy (2007, p. 39) adverte que, algumas vezes, tais órgãos são obtidos de maneira duvidosa.

[...] essa atividade de produção da 'raça' exigiu uma síntese do logos com o ícone, da racionalidade científica formal com algo mais – algo visual e estético em ambos os sentidos desta palavra escorregadia. Eles resultaram conjuntamente numa relação específica com o corpo e num modo de observação do corpo. (GILROY, 2007, p. 57).

Assim, esse processo de autonomização da visão, da construção do olhar racializante que observa o corpo racializado, produziu uma relação com o corpo e um modo de observá-lo que aproximou o estético e o ético. Isto ocorreu de tal forma, que “Ao se dirigir para o empírico e o concreto, ela (re-) produziu um conjunto de métodos, regulou uma certa estética, e delimitou discretamente o campo de atuação da ética pautada pelos códigos de cor.” (GILROY, 2007, p. 58)

Enfim, as últimas reflexões de Gilroy, que contribuem neste tópico da pesquisa, dizem respeito à superação da raça, no sentido de que:

Esta superação não pode ser o ato único e audacioso de criatividade, uma negação triunfante e para todo o sempre. Deve ser mais como um definhamento gradual surgido de uma crescente irrelevância. Em escalas menores do que as microscópicas que submetem atualmente o corpo ao escrutínio, a 'raça' torna-se menos significativa, atraente ou saliente em termos das tarefas básicas voltadas para a nossa cura e nossa proteção. (GILROY, 2007, p. 59)

Esta perspectiva alia-se à postura utópica e humanista, defendida pelo autor, a qual aponta para o desenvolvimento humano individual e social, com o exercício de uma cultura política, que não parta de nenhum esquema de percepção entendido como natural.

Gilroy propõe um humanismo planetário e pragmático, que implica repensar o que significa ser humano, de tal forma que “Este humanismo, radicalmente não-racial, mostra uma preocupação básica com as formas de dignidade humana extirpadas pelo pensamento racial.” (GILROY, 2007, p. 36).

2.1.3.2 Crença, pertença e distinção

Como tem sido salientado, neste texto, o jogo das identidades é jogado através do corpo racializado. Assim, os conceitos de raça e etnia são fundamentais nesta pesquisa. Raça e etnia são conceitos que importam, por estarem operando nas relações sociais e fundarem discriminações, preconceitos, estereótipos, ações e pensamentos pejorativos.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998), no livro 'Teorias da Etnicidade', apontam que a etnicidade é uma característica que modifica o sistema social e é modificada por ele, juntamente com a idade, o sexo e a religião. Em outros momentos, o termo etnicidade se refere ao poder de nomear aquilo que é estrangeiro ou de se referir ao sentimento de formar um grupo.

Ao longo dos anos de 1960, o sentimento de pertença étnica passou a ser uma categoria de ação social, em especial para aqueles grupos em que tal sentimento era o da discriminação. A ideia de grupo étnico era de uma unidade de indivíduos, definidos através de uma herança cultural comum. Para alguns grupos, o contato com outros poderia ser visto como uma ameaça a sua constituição.

A partir das transformações nas formas de comunicação, as reivindicações dos países do Terceiro Mundo e as das minorias, presentes no Ocidente, foram colocadas em contato. Isso contribuiu, ao longo dos anos de 1970 e 1980, com a ideia de grupo étnico nas Ciências Sociais, desmentindo a noção divulgada, no sentido de que, com a expansão da sociedade urbano-industrial, as comunidades e as referências de base local, entre elas aquelas assentadas no caráter étnico, terminariam. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998)

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) apontam três ingenuidades e suas superações, no tratamento da questão da etnicidade, ao longo da constituição da temática nas Ciências Sociais. A primeira era a definição da unidade étnica, a partir de uma lista de traços, superada pela perspectiva de que a diversidade é socialmente articulada e mantida. A segunda era que o isolamento geográfico e social era a base da diversidade étnica. Essa ingenuidade foi superada por uma série de pesquisas, que evidenciaram que a fronteira étnica persiste - apesar do fluxo de pessoas que a atravessam - e que as relações estabelecidas, nas fronteiras, são vitais para a própria manutenção da fronteira. Segundo esses

estudos, a interpenetração e a interdependência não dispersam as identidades, mas são condições de sua perpetuação. E a terceira ingenuidade seria o pensamento que equipara etnia, modo de vida e grupo real de pessoas. Este pensamento está superado, pela perspectiva de estudar os aspectos dinâmicos do processo social, ao invés de um enclausuramento prévio das pessoas, em determinados grupos sociais.

Assim, a partir da discussão apresentada por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), considera-se, aqui, Weber (1999), para conceituar etnia. A etnia, ou grupo étnico, está assentada na crença subjetiva na comunidade de origem, daqueles pertencentes ao grupo. Como Weber (1999, p. 270) afirma:

[...] chamaremos grupos 'étnicos' aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A 'comunhão étnica' distingue-se da 'comunidade de clã' pelo fato de aquela ser apenas produto de um 'sentimento de comunidade' e não uma 'comunidade' verdadeira, como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas.

A crença na afinidade de origem pode estar baseada na aparência externa, na língua, na religião, na comunidade política, nos costumes, nas lembranças do passado, onde os laços de sangue pouco importam. Isto se verifica, pois:

É evidente que a comunidade lingüística e, em segundo lugar, a homogeneidade da regulamentação ritual da vida, condicionada por idéias religiosas parecidas, constituem por toda parte elementos extraordinariamente fortes nos sentimentos de afinidade 'étnica', e isto particularmente porque a 'compreensibilidade' do sentido das ações dos outros é o pressuposto mais elementar de uma relação comunitária. (WEBER, 1999, p. 271-272).

Weber (1999) chama a atenção para o fato de que diferenças de dialeto ou de religião, necessariamente, não excluem os sentimentos de pertença étnica. Assim, a etnia é uma construção social, realizada a partir da diferença.

Aprofundando e problematizando as colocações de Weber, expostas acima, tanto Barth (1998) quanto Poutignat e Streiff-Fenart (1998) afirmam que a etnicidade diz respeito à forma de organização social que classifica as pessoas, em função de uma origem suposta. Esta é validada na interação social, através da ativação de signos culturais que diferenciam um grupo social do outro, ou seja, a etnicidade é:

[...] estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se* e são *identificados pelos outros* na base de *dicotomizações Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma *origem comum* e *realçados* nas interações sociais. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 141).

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) desenvolvem uma reflexão sobre o que consideram os problemas-chave das questões referentes à etnicidade, ou seja, questionam: como são atribuídas as categorias que permitem, aos atores sociais, identificarem-se e serem identificados pelos outros; como são estabelecidas as fronteiras do grupo e que servem de base para a dicotomia Nós/Eles; como os símbolos identitários fundam a crença numa origem comum; e a questão do realce e saliência dos traços étnicos, ao longo das interações sociais.

Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a identidade étnica de um grupo nunca se define somente a partir de categorias endógenas, mas é preciso haver uma relação entre as categorias endógenas (endodefinições), definidas pelos membros do grupo, e a exógena (exodefinições), produzida pelos que não pertencem ao grupo. Essa relação é dialética, o que a qualifica como dinâmica, pois “É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 142)

Categorias endógenas e exógenas são necessariamente ligadas entre si, embora raras vezes apontem na mesma direção. Poutignat e Streiff-Fenart (1998) lembram que um grupo não pode ignorar as formas pelas quais é categorizado, pelos que não lhe pertencem, de tal forma que as endodefinições só têm sentido

quando referenciadas às exodefinições. Tais relações levam a rotulações entre os grupos e elucidam questões de etnicidade, uma vez que o grupo étnico só existe pelo fato de se autorreconhecer e ser reconhecido pelos outros. Isto se verifica, pois:

Esta relação surge em toda sua complexidade por meio dos processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos. Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua, o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização dos nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos da etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 143).

De acordo com essa visão, a nomeação e o poder de nomear, uns aos outros, revela as relações interétnicas e produz etnicidade, pois a nomeação faz existir o grupo, o outro, o que em, não raras vezes, produz solidariedade. Isto ocorre de tal forma que:

[...] o que se pode observar em todas essas situações é que o fato de serem coletivamente nomeados acabou por produzir uma solidariedade real entre as pessoas assim designadas, talvez porque, em decorrência desta denominação comum, eles fossem coletivamente o objeto de um tratamento específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 145).

Cabe lembrar que as exodefinições tendem a ser globalizantes, unificantes, diferenciadoras e a terem caráter pejorativo, englobando diferentes posições nacionais, linguísticas, aldeãs, de conglomerados geopolíticos, sem qualquer sentido de verossimilhança geográfica e/ou histórica. Como Poutignat e Streiff-Fenart (1998) destacam, entretanto, é importante frisar que, quanto maior é a situação de dominação, mais os grupos dominados retomam, por sua conta, os rótulos que lhes são impostos. Essa retomada nunca é tal qual foi produzida, mas ocorre transformada de modo que aquilo que foi estigma e inferioridade é invertido em

positividade, num cenário de lutas simbólicas, em torno do poder de nomear³⁸, de tal forma que:

[...] a dialética entre exo- e endo-definições passa pela inversão dos critérios impostos, pela transmissão deles do exterior/negativo em interior/positivo, processo que inclui a mudança de rótulo [...] e a inversão do estigma [...]. Estas lutas simbólicas em torno da designação e da denominação étnicas só se produzem, contudo, quando os grupos dominados atingem um nível de aculturação que lhes permite avaliar os lances e manipular as significações ligadas às categorias étnicas nos termos da sociedade global. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 147).

Pode-se afirmar, juntamente com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), que existe uma relação de forças entre as nomeações de pertença étnica, as quais são perpassadas por desacordos entre o que os membros do grupo se autoatribuem e as atribuições feitas pelos outros (desacordos entre as endo e as exo-definições), de tal maneira que:

O *labelling* étnico é então geralmente o objeto de uma relação de forças na qual o grupo étnico dominado tenta impor sua própria definição e desqualificar aquela que o grupo dominante pretende lhe impor. O lance do *labelling* étnico pode consistir, para o grupo dominado, em mudar um rótulo estigmatizante por um mais neutro ou valorizante (*negro* por *black*), em lutar contra a imposição de um rótulo particularizando seus membros, ou, ao contrário, impor ao grupo englobante o reconhecimento de um rótulo particularista, como no caso das lutas regionalistas. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 148)

Cabe lembrar que as identidades étnicas e, portanto, os pertencimentos étnicos, são construções culturais elaboradas no mundo social (e não dados naturais). São, neste sentido, marcados por caráter ambíguo, onde os índices têm

³⁸ É importante destacar que Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.148) afirmam que as definições e nomeações de pertença étnica podem ocorrer em cenários de menor dominação, entre os grupos envolvidos, sendo que, nesses casos, as nomeações são usadas de forma rotineira nas interações sociais.

como característica o fato de serem equívocos, probabilísticos e sujeitos à contradição. Isto se verifica, pois:

É porque a informação transmitida pelos índices (os traços fisionômicos, a cor da pele, o sotaque etc.) é freqüentemente insuficiente que os atores podem conscientemente fornecer elementos complementares de informação, permitindo-lhes controlar, em certa medida, a apresentação de um Eu étnico específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 152).

O pertencimento étnico é determinado a partir de fronteiras que demarcam os membros pertencentes ao grupo (Nós) e os membros que não pertencem ao grupo (Eles). Tais demarcações constituem as chamadas fronteiras étnicas, as quais são definidoras do grupo, a partir de alguns traços culturais. Deste modo,

[...] são em realidade tais fronteiras étnicas e não o conteúdo cultural interno que definem o grupo étnico e permitem que se dê conta de sua persistência. Estabelecer sua distintividade significa, para um grupo étnico, definir um princípio de fechamento e erigir e manter uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 153).

As fronteiras étnicas são estabelecidas e mantidas. Podem ser reforçadas ou desaparecer; podem ser mais flexíveis ou mais rígidas. Enfim, são relativamente estáveis, mas também passíveis de transformação, ao ponto de que existe a possibilidade de

[...] erosão dos limites por amalgamação (no decurso da qual um ou vários grupos se unem para formar um grupo maior, diferente de cada um de seus componentes) ou por incorporação (no decorrer da qual um grupo se funde em outro que mantém sua identidade). Por outro lado, pode tomar a forma de uma diferenciação desembocando na criação de novos limites por divisão ou por proliferação. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 154).

As fronteiras étnicas não são barreiras impermeáveis. Podem ser mais ou menos fluidas, inclusive podem conter a figura do membro honorário. Os membros honorários são aqueles “[...] que, mesmo sendo manifestamente *outsiders* em decorrência de sua origem ou de sua herança cultural, são admitidos a compartilhar a experiência do grupo.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 155). Portanto, a travessia das fronteiras étnicas não coloca em causa a pertinência social dos indivíduos.

Esta no cerne desta pesquisa a proposta de pensar como os pertencimentos étnico-raciais dos jovens são perpassados pelos pertencimentos de classe. Assim, são importantes as reflexões realizadas por Poutignat e Streiff-Frenat (1998), sobre as relações entre as fronteiras étnicas e classe. Para esses autores, em situações onde a identidade étnica é fortemente relacionada com uma situação de classe, a fronteira étnica e a fronteira social reforçam-se. Isto ocorre, pois:

Quando as identidades étnicas estão fortemente correlacionadas a um sistema de estratificação socioeconômico (ou seja, quando as características fenotípicas ou culturais são associadas de maneira sistemática a posições de classe), a fronteira étnica superpõe-se à fronteira social, uma reforçando a outra. Neste tipo de situação, a transposição da fronteira étnica é tão mais difícil que irá implicar uma dissonância entre categorização social e categorização étnica. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 155).

É importante distinguir que uma coisa é a pertinência étnica, outra coisa é a cultura. Isto se evidencia de tal forma que a cultura (língua, religião) pode mudar, ainda que se mantenha a fronteira étnica. Essa situação é possível, inclusive, efetivada com o grupo adotando traços culturais do outro.

A cooperação realizada pelos atores sociais é fundamental para a produção e reprodução das fronteiras étnicas, sendo realizada no processo de interação social. As fronteiras étnicas são manipuláveis pelos atores sociais, estendendo-se a partir de critérios de inclusão, os quais as situam, e da pertinência da distinção entre Nós/Eles³⁹ (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

³⁹ Poutignat e Streiff-Fenart (1998) salientam que as relações entre as pressões externas e internas, exercidas na fronteira étnica, são bastante sensíveis quanto às regras para o casamento misto.

Enfim, a fronteira étnica está sempre sendo redefinida, através das interações internas e externas do grupo. Não há consenso sobre as mesmas, podendo ser questionadas, já que:

[...] qualquer que seja o grupo considerado, a questão de saber o que significa ser membro do grupo nunca se torna objeto de consenso, e que as definições de pertença estão sempre sujeitas à contestação e à redefinição por parte de segmentos diferentes do grupo. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 159).

Outro aspecto central, debatido por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), na questão da etnicidade, diz respeito à origem comum dos que possuem a mesma pertença étnica. Essa origem comum se realiza sobre o princípio do nascimento, mas, conforme lembram, os autores, “[...] o princípio do nascimento baseia-se em grande parte na ficção e tolera exceções.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 161). Logo, a etnicidade se assenta no parentesco fictício. Pelo casamento misto, também se pode acessar a etnicidade, bem como pelo fato de as fronteiras étnicas serem transponíveis. Esse ponto remete diretamente à conceituação de etnia, exposta por Weber e transcrita acima, ou seja, o que importa é a crença na origem comum, a qual acaba por naturalizar os atributos, que são pautados como constituintes da etnia, e apresentá-los como essenciais e inatos. Isto ocorre de tal forma, que:

[...] (língua, território, religião etc.) tornam-se aqui pertinentes, não justamente para neles buscar critérios de definição, mas como recursos que podem ser mobilizados para manter ou criar o mito da origem comum. [...] Nem o fato de falarem uma mesma língua, nem a contigüidade territorial, nem a semelhança dos costumes representam por si próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 163).

Dessa forma, podemos entender que a língua, o território, os costumes, a tradição cultural são recursos simbólicos, que marcam e podem ser usados como marcadores de oposição entre Nós e Eles. Tais recursos simbólicos devem ser colocados em termos de ambiguidade, quanto à natureza e quanto à vontade, bem como serem passíveis de objetivação e de interiorização. Assim, a identidade étnica é sempre, de certa forma, criada ou inventada, mas não inautêntica, remetendo-se a um passado de glórias ou de sofrimentos, que, antes de mais nada, é vivido no tempo presente de forma coletiva entre os membros do grupo. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

O último problema-chave, na questão da etnicidade, apresentado por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), diz respeito ao realce dos traços étnicos, ao longo das interações sociais. Lembra-se que vários autores (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998; HALL, 2000, 2003; GILROY, 2007) apontam que a identidade étnica não é autoexplicativa, nem remete a uma essência. Essa identidade é realçada em função dos diferentes contextos e situações, em que os sujeitos se encontrem, sendo uma das identificações possíveis, de tal modo que a classe, o sexo, a religião também podem ser aspectos mobilizados pelo sujeito, que pode escolher e acionar qual a identidade quer salientar, num dado momento. A identidade étnica é expressa através do chamado rótulo étnico, o que se verifica, pois:

A etnicidade pode igualmente ser realçada por meio de todos os signos visíveis (comportamentais, vestuário etc.) que podem ser mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social ou utilizados para apresentar um eu étnico específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 167).

Concorda-se com as afirmações de Poutignat e Streiff-Fenart (1998), sobre o fato de que os sujeitos manipulam os traços étnicos, validando-os em determinadas situações, a fim de exprimirem tanto solidariedade quanto distância social ou acionarem vantagens. Isto implica em entender que os sujeitos reconhecem que vivem num mundo marcado por estereótipos, tendo que afastar ou promover realces, de acordo com os contextos em que se inserem. Este processo ocorre, já que “[...] a etnicidade enquanto repertório de rótulos e de estereótipos, é um elemento de um saber cultural compartilhado, ativado pelos atores em ocorrências

situadas e com objetivos interacionais específicos.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 172).

Enfim, essa compreensão da etnicidade permite usar esse debate teórico-conceitual para compreender como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades e como a questão étnica perpassa esse jogo. Verifica-se, nesse sentido, que “[...] um indivíduo poderá assumir uma ou outra das identidades que lhes são disponíveis, pois o contexto particular no qual ele se encontra determina as identidades e as fidelidades apropriadas num dado momento.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 166).

2.1.3.2.1 Pertencimento Étnico-Racial

A questão do pertencimento étnico-racial, em especial, aquela ligada à afrodescendência e negritude, está na agenda do Estado brasileiro, através das diferentes ações das políticas afirmativas (cotas para ingresso nas universidades públicas, cotas para ingresso no serviço público, titulação de terras quilombolas, obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, no currículo oficial da Rede de Ensino, entre outras).

No processo de titulação das terras das comunidades quilombolas, são levadas em conta as relações de pertencimento étnico-racial dessas populações, sendo que o mesmo é um dos elementos que constituem as identidades. Este é um dos dispositivos que compõem o processo de identificação dos jovens do Quilombo dos Alpes (na criação de sua identidade). Este aspecto, portanto, não atua sozinho, isolado ou soberano, mas se cruza e se desloca, continuamente, sobre outros elementos (em sobredeterminação). Questões de sexo/gênero, idade/geração e classe também são fatores que se entrelaçam, no processo de constituição de identidade.

O Movimento Negro usa os conceitos de raça e etnia, na forma de étnico-racial, para acionar uma diferença que ocorre a partir da exploração colonial europeia na África. Essa exploração foi justificada em termos de diferenças raciais e étnicas. Nesse sentido, optou-se por representar os pertencimentos que envolvem tanto o racial quanto o étnico, na forma hifenizada, ou seja, étnico-racial.

Entende-se que o processo de racialização não diz respeito a todas as variações de fenótipos, mas àquelas que se destacaram, ao longo do processo de colonização europeia, na África, na Ásia e na Oceania. Destacam-se, para os fins desta pesquisa, os povos africanos.

Por outro lado, é possível indagar como esse processo de racialização tem resultado em pertencimento étnico-racial, o que, nos termos desta pesquisa, implica pensar em como o pertencimento étnico-racial entra no jogo das identidades que os jovens do Quilombo dos Alpes jogam, através do corpo racializado.

2.1.3.2 Corpo Racializado

Como tem sido destacado, no jogo das identidades, realizado pelos jovens do Quilombo dos Alpes, as identidades são negociadas cotidianamente, através do corpo racializado. O corpo é racializado através de dois processos. O primeiro é o processo histórico, dado pela exploração colonial e escravidão europeia na África, a qual se assentava na diferença denominada de racial. No segundo processo, a racialização do corpo (o corpo racializado) é tomada pelos movimentos negros, de tal forma que a ideia de raça, usada para justificar a escravidão dos povos africanos, pelos europeus, é empregada pelo avesso, como signo de identidade e de uma diferença positiva. Assim, o que era estigma, o corpo racializado, passa a ser elemento central da negociação no jogo das identidades, presente no duelo ético-estético existente em Porto Alegre, do qual os jovens do Quilombo dos Alpes participam.

Compreende-se que hedonismo e prazer são características da sociedade contemporânea; nesse contexto, o corpo emerge como certeza. A partir dessas afirmações, questiona-se: como o corpo racializado dos jovens do Quilombo dos Alpes se insere na negociação das identidades no duelo ético-estético?

2.1.4 Identidade e Sujeito

Para abordar a conceituação de identidade que fundamenta esta pesquisa, são consideradas, como ponto de partida, as reflexões de Hall (2000). Este autor apresenta uma perspectiva que une e aproxima a conceituação de identidade à conceituação de sujeito; portanto, aceita-se o entrelaçamento dos dois conceitos ou seja, a noção de identidade está permeada pela de sujeito neste trabalho. Para Hall (2000), as concepções de sujeito humano transformam-se ao longo do tempo e, assim, possuem uma história. Há:

[...] *concepções mutantes* do sujeito humano, visto como uma figura discursiva, cuja forma unificada e identidade racional eram pressupostas tanto pelos discursos do pensamento moderno quanto pelos processos que moldaram a modernidade, sendo-lhes essenciais. (HALL, 2000, p. 23).

Assim como Hall (2000), tem-se, aqui, a precaução de salientar que construir a história da noção do sujeito moderno é algo extremamente difícil, não sendo o propósito deste texto. Ressalta-se, igualmente, que a história da Filosofia ocidental tem sido, em parte, voltada para refinar e aprofundar a concepção de sujeito, de seus poderes e de suas capacidades. Também concorda-se com Hall (2000), quanto ao fato de que as velhas identidades, alicerçadas em noções essencialistas, estão em colapso, surgindo novas identidades, as quais estão sendo fragmentadas ou deslocadas. Isto se verifica, pois as “[...] velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2000, p. 7).

Hall (2000) distingue três concepções de identidade: a identidade do sujeito do Iluminismo, a identidade do sujeito sociológico e a identidade do sujeito pós-moderno. Assim, parte-se dessas distinções, para debater o conceito de identidade.

2.1.4.1 *Essência*

Para Hall (2000), o sujeito do Iluminismo⁴⁰ tinha como base a ideia de pessoa como um ser centrado, unificado, dotado de razão, com um interior que nascia com o sujeito e se desenvolvia, possuidor de uma essência que identificava a pessoa. Isto ocorria de tal forma que o

[...] ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2000, p. 11).

Um dos representantes da perspectiva de sujeito do Iluminismo foi Locke⁴¹. Neste autor, está clara a crença na qualidade do sujeito humano, como sujeito soberano, no sentido de que:

[...] quando tivermos examinado com cuidado os *poderes* de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; nem, por outro lado, poremos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, porque algumas coisas não são compreendidas. (LOCKE, 1978, p. 141).

Assim, tem-se a expressão de uma concepção de sujeito que é plenamente detentor do processo do conhecimento, delineando-se um sujeito soberano, tanto frente ao que conhece, como frente ao que não conhece e não compreende.

⁴⁰ Segundo Abbagnano (2000), o Iluminismo se caracteriza pela esforço de levar a razão enquanto crítica e guia a todos os campos da experiência humana, sendo que o Iluminismo moderno compreende o período que vai dos últimos decênios do séc. XVII aos últimos decênios do séc. XVIII.

⁴¹ Aborda-se o pensamento de Locke, a fim de ilustrar a concepção de identidade no sujeito do Iluminismo, não sendo objetivo uma discussão acerca do inatismo ou não das ideias humanas. Em Locke, o conhecimento não é inato: “[...] os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios originais.” (LOCKE, 1978, p. 145).

Segundo essa perspectiva, isso ocorre de tal forma que tudo que há na mente do sujeito é percebido por ele. Para Locke (1978), seria uma contradição afirmar que verdades impressas na mente não sejam percebidas ou entendidas, pois o que há na mente é percebido e plenamente conhecido do sujeito.

Segundo Locke (1978), é através dos sentidos que a mente vai recebendo ideias, com as quais vai gradualmente se familiarizando e guardando-as na memória, dando-lhes nomes e realizando a tarefa de abstrair. Em Locke (1978), o homem tem consciência de que pensa e que, ao pensar, sua mente se ocupa de ideias, sendo que é a experiência e a observação que supre a mente humana de ideias:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas idéias, ou as que possivelmente teremos. (LOCKE, 1978, p. 159).

Percebe-se, a partir de Locke, um sujeito plenamente capaz de alcançar conhecimento, soberano, racional, capacitado para atuar de forma ativa, frente a si mesmo e ao conhecimento. A consciência desse sujeito, pautada pelas certezas, é a chave da sua identidade. Dessa forma, “Se for excluída totalmente a consciência de nossas ações ou sensações, especialmente as do prazer e sofrimento, juntamente com os problemas que acompanham, será difícil caracterizar a identidade pessoal” (LOCKE, 1978, p. 163). Toda e qualquer ideia presente na mente humana advém da sensação e da reflexão, o que se soma a uma crença na enorme capacidade da mente do homem, seja combinando ideias, reunindo-as, regulando-as, relacionando-as, separando-as. Esse processo se verifica de tal forma que, “Mediante esta faculdade de repetir e unir suas idéias, a mente revela grande poder para variar e

multiplicar os objetos de seus pensamentos de modo infinito e muito além do que lhe foi fornecido pela sensação ou reflexão, [...]” (LOCKE, 1978, p.183).

Para Locke, entre o sujeito e o mundo se interpõem uma mente poderosa e elucidativa, devidamente alimentada pela sensação e reflexão. Uma mente que percebe as ideias e, ao percebê-las, percebe as diferenças entre elas. Nas palavras de Locke (1978, p. 267), tem-se que “[...] a mente clara e infalivelmente percebe que cada idéia concorda consigo mesma, e é o que é, e todas as idéias distintas discordam, isto é, uma não é a outra; e isto é realizado sem esforço, trabalho ou dedução, mas à primeira vista, por seu poder natural de percepção e distinção.”

Logo, Locke fala de um sujeito notavelmente absoluto, cuja mente conhece cada uma de suas ideias, sem dúvida ou hesitações. A ideia desse sujeito está presente na mente como pronta e acabada, não permeada por interações que venham a ocorrer, ao longo da vida do sujeito, ou seja:

Cada um descobre em si mesmo que conhece quais idéias possui, que conhece também quando qualquer uma está em seu entendimento, é o que ela é; e que, estando mais tempo lá, sabe como distingui-las e não confundi-las umas com as outras; que sendo sempre assim (sendo impossível apenas que deva perceber o que percebe), não pode jamais estar em dúvida, quando qualquer idéia se encontra em sua mente, a respeito de ela estar lá, e de existir [...] (LOCKE, 1978, p. 299).

2.1.4.2 Interação

Segundo Hall (2000), a concepção de sujeito sociológico emerge num contexto de crescente complexidade do mundo moderno, tendo amadurecido ao longo da primeira metade do Século XX. A crença de que o núcleo interior do sujeito era autônomo é substituída pela perspectiva de que o sujeito era formado pela relação entre ele e o mundo. Nesse sentido,

[...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem. (HALL, 2000, p. 11).

Nesta concepção de sujeito, a identidade é aquilo que se coloca entre o sujeito e o exterior, ou melhor: “A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura” (HALL, 2000, p. 12).

Mead (1993) é um dos representantes da concepção de sujeito sociológico. Segundo este autor, a conceituação de pessoa está imbricada na sociedade, em especial no processo social. A pessoa não é algo que nasce pronto, mas que se desenvolve ao longo das diversas interações, estabelecidas no decurso da vida. Nesse processo de desenvolvimento, a linguagem desempenha um papel essencial. Assim, para Mead (1993, p. 167):

A pessoa é algo que tem desenvolvimento; não está presente inicialmente no nascimento, senão que surge no processo da experiência e nas atividades sociais, ou seja, se desenvolve no indivíduo sendo que resulta das relações dele com esse processo como um todo e com os outros indivíduos que se encontram dentro desse processo.⁴²

Diferentemente de Locke, Mead (1993) reconhece que, no cotidiano, existe um tanto de experiência sensorial. Distingue que o que existe na experiência não está necessariamente na pessoa, de tal forma, que, para Mead, “Os caracteres que nos rodeiam podem existir na experiência sem ocupar seu lugar em relação com a pessoa”⁴³. Assim, Mead se diferencia de Locke, uma vez que Locke une sujeito e experiência, enquanto Mead (1993) separa: “[...] a pessoa não está necessariamente

⁴²Tradução livre do original: “*La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultas de sus relaciones con esse proceso como um todo y com los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso*”. (MEAD, 1993, p. 167).

⁴³Tradução livre do original “*Los caracteres que nos rodean pueden existir en la experiencia sin ocupar su lugar en relación com la persona.*” (MEAD, 1993, p. 167).

envolvida na vida do organismo, nem tampouco no que denominamos de nossas experiências sensoriais [...]”⁴⁴.

Segundo essa perspectiva, é importante sublinhar que Mead (1993) diferencia corpo de pessoa. O corpo pode existir sem que haja uma pessoa envolvida na experiência. Já a pessoa tem como característica o fato de ser sujeito e ser um objeto para si. Logo existe, a possibilidade da reflexão:

O que quero destacar é a característica da pessoa como objeto para si. Esta característica está representada pelo termo ‘si mesmo’, que é um reflexivo e indica o que pode ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. Este tipo de objeto é essencialmente distinto de outros objetos, e no passado tem sido distinguido como consciente, termo que indica uma experiência com a própria pessoa, uma experiência da própria pessoa.⁴⁵

Essa pessoa que é sujeito e objeto para si – logo, capacitada para a reflexão - não existe separada do processo social e se organiza em relação à comunidade, ou seja, a pessoa não existe fora do processo social. A pessoa, neste caso, reflete a estrutura do processo social. Assim, conforme Mead (1993):

O processo do qual surge a pessoa é um processo social que envolve a interação dos indivíduos do grupo e envolve a pré-existência do grupo. Implica, também, certas atividades cooperativas nas quais participam os distintos membros do grupo. Envolve, ademais, que esse processo pode desenrolar-se, ao seu turno, numa organização mais complexa que aquela na qual tenha surgido a pessoa, e que as pessoas podem ser os órgãos, as partes essenciais ao menos, dessa organização social mais complexa dentro da qual surgem e existem essas pessoas. Assim, existe um processo social do qual nascem as pessoas e dentro do qual tem lugar a diferenciação, evolução e organização posteriores.⁴⁶

⁴⁴Tradução livre do original “[...] la persona no esta necesariamente involucrada en la vida del organismo, ni tampouco en lo que denominamos nuestras experiencias sensoriales, [...]” (MEAD, 1993, p. 168).

⁴⁵Tradução livre do original: “Lo que quiero destacar es la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el término ‘sí mismo’, que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto. Este tipo de objeto es esencialmente distinto de otros objetos, y en el pasado ha sido distinguido como consciente, término que indica una experiencia con la propia persona, una experiencia de la propia persona.” (MEAD, 1993, p. 168-169).

⁴⁶Tradução livre do original: “El proceso del cual surge la persona es un proceso social que involucra la interacción de los individuos del grupo e involucra la pre-existencia del grupo. Implica, también,

É importante lembrar que Mead (1993) adverte que, para que exista a pessoa e a sua consciência de si, é preciso muito mais do que estar num grupo social. Implica estar num grupo social e interagir. Neste sentido:

A consciência de si, por outra parte, está definidamente organizada em torno do indivíduo, e isto, como temos visto, não é simplesmente porque um se encontre em um grupo social e seja afetado por outros e lhes afete, senão porque (e este é um ponto que tem sido subtraído) sua própria experiência como pessoa é uma experiência que um recebe de sua ação sobre os outros. Se converte um em uma pessoa na medida em que pode adotar a atitude do outro e atuar sobre si mesmo como atuam os outros.⁴⁷

Portanto, a perspectiva de Mead (1993), ao tratar do sujeito, é essencialmente interacionista. O autor aponta as influências recíprocas existentes entre a pessoa, o processo social e os outros: “O que constitui uma pessoa é o processo social de influir sobre os outros em um ato social e logo adotar a atitude dos outros que tem sido provocada pelo estímulo, e por fim reagir ao seu turno frente a essa reação”⁴⁸.

Assim, o sujeito sociológico, ilustrado a partir das colocações de Mead, evidencia que as ações-reações do sujeito se constroem nas relações sociais nas quais esse sujeito encontra-se imbricado, ou seja: “A pessoa é essencialmente um processo social o qual se leva a cabo, [...]”⁴⁹.

ciertas actividades cooperativas en las que participan los distintos miembros del grupo. Involucra, además, que esse proceso puede desarrollarse, a su turno, una organización más complicada que aquella de la que ha surgido la persona, y que las personas pueden ser los órganos, las partes esenciales al menos, de esa organización social más complicada dentro de la cual surgen y existen esas personas. Y así, existe un proceso social del que nacen las personas y dentro de cual tiene lugar la diferenciación, evolución y organización ulteriores.” (MEAD, 1993, p. 193).

⁴⁷ Tradução livre do original: “La conciencia de sí, por otra parte, está definidamente organizada en torno del individuo, y ello, como hemos visto, no es simplemente porque uno se encuentre en un grupo social y sea afectado por otros y les afecte, sino porque (y éste es un punto que he venido subrayando) su propia experiencia como persona es una experiencia que uno recibe de su acción sobre otros. Se convierte uno en una persona en la medida en que puede adoptar la actitud de outro y actuar hacia sí mismo como actúan otros.” (MEAD, 1993, p. 199).

⁴⁸ Tradução livre do original: “Lo que constituye a una persona es el proceso social de influir sobre otros en un acto social y luego adoptar la actitud de los otros que ha sido provocada por el estímulo, y por fin reaccionar a su turno frente a esa reacción”. (MEAD, 1993, p. 199).

⁴⁹ Tradução livre do original: “La persona es esencialmente um proceso social que se lleva a cabo, [...]” (MEAD, 1993, p. 205).

2.1.4.3 Deslocamento

A concepção de sujeito pós-moderno é a de que não há uma identidade fixa, essencial ou permanente, a qual nasce e acompanha o sujeito até a morte. Neste caso, entende-se que o sujeito é fragmentado, composto de várias identidades, construídas historicamente e acionadas conforme os momentos e os sistemas culturais em que o sujeito se encontra inserido. Isto se verifica, pois “Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2000, p. 13).

Maffesoli (1997) também afirma que hoje o indivíduo não está restrito a uma só identidade, mas se encontra participando de identificações sucessivas. É como se, para cada contexto que vive, experimentasse uma identificação, que não mantém relação de necessidade com sua vivência em outros contextos. O autor considera, ainda, que cada sujeito vive em contextos múltiplos e fragmentados.

A concepção de sujeito pós-moderno, exposta acima por Hall (2000) e compartilhada nesta pesquisa, necessita de aprofundamento, no tocante às questões entre cultura e essencialização, sujeito descentrado e sobredeterminação. Tais questões são fundamentais para a interpretação da questão do pertencimento étnico-racial.

Uma perspectiva essencializante de cultura e de identidade cultural entende que a mesma é algo dado, fixo, que nasce com o sujeito e é portadora de uma substância imutável, no sentido de que “[...] a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior.” (HALL, 2003, p. 28). Essa perspectiva de identidade cultural, como algo dado e fechado, configura-se em um mito. Aqui não se menospreza o mito; ao contrário, reconhece-se toda a força dos mitos, no sentido exposto por Hall:

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. [...]. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (HALL, 2003, p. 29).

Admite-se também, como Hall (2003) afirma, que os mitos são a-históricos e que seu poder encontra-se no futuro, embora funcionem atribuindo valores ao que já aconteceu.

Esse entendimento de identidade essencializada também não reconhece a cultura como uma produção. Diferente disso, o que se quer afirmar é que a cultura não é um passado que se inscreve de forma pura no presente, moldando as ações e direcionando-as ao futuro. A cultura é o que coloca o sujeito em permanente produção de si mesmo, em permanente produção do novo. Neste processo, o passado adentra o presente, mas se desloca em função dos múltiplos elementos e contextos que encontrar. Portanto:

[...] o que esse 'desvio através dos seus passados' faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p. 44).

A essa compreensão de cultura essencializante, contrapõe-se a concepção de hibridismo cultural, apresentada a seguir.

Segundo Hall (2003), a restauração de um sujeito descentrado, contraditório e constituído pela linguagem ocorre pela entrada do simbólico e da lei da cultura; mas o autor também chama a atenção para uma conceituação de sujeito universalista, no sentido de que:

[...] ela aborda o sujeito-em-geral, não os sujeitos sociais historicamente determinados, ou linguagens específicas socialmente determinadas. Assim, é incapaz, até aqui, de movimentar suas proposições em geral ao nível da análise histórica concreta. (HALL, 2003, p. 154-155).

Procura-se, aqui, dar conta de uma análise histórica concreta, através da metodologia desenvolvida seguindo as Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens.

A análise desenvolvida nesta pesquisa tem, no seu centro, a noção de sobredeterminação. Afirma-se, com isso, que não há um significante primordial que se imponha sobre os demais. Entende-se por significantes as múltiplas identidades, pelas quais os sujeitos podem ser pensados (classe, raça, etnia, gênero, geração, etc). Essa imposição não se dá de forma hierárquica e/ou causal. Compreende-se que existe um conjunto de articulações históricas entre os significantes, sem uma determinação, mas que resulta de uma sobredeterminação. Vale ressaltar que algumas dessas articulações são altamente contraditórias:

Seria então necessário, em qualquer formação social específica, analisar como a classe, a raça e o gênero são articulados um com o outro para estabelecer posições sociais condensadas. As posições sociais, pode-se dizer, são aqui sujeitas a uma 'dupla articulação'. São, por definição, sobredeterminadas. (HALL, 2003, p. 191-192).

Apesar de não existirem significantes primordiais, para fins desta pesquisa, a raça e etnia são os significantes centrais.

2.1.4.4. Hibridismo Cultural

Nossas reflexões sobre hibridismo cultural tomam como referências as ideias desenvolvidas por Burke (2003). Para esse autor, não existem culturas isoladas, as quais somente são possíveis no curto prazo, ou seja:

Em nosso mundo nenhuma cultura é uma ilha. Na verdade, já há muito que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de 'insularização' de culturas com o objetivo de defender essa insularidade. (BURKE, 2003, p. 101)

A fim de sustentar tal argumento, Burke (2003) analisa quatro perspectivas ou cenários de contatos e/ou interações culturais contemporâneos: a contraglobalização, a diglossia cultural, a homogeneização e a hibridização.

Por contraglobalização, Burke (2003) indica as resistências às formas globais de cultura. Esse autor ressalta que, em termos de globalização, as mudanças de cunho tecnológico e econômico são pautadas pela velocidade, enquanto as mudanças de mentalidade são lentas. Entende que a contraglobalização envolve o fenômeno chamado de "revolta das regiões" (BURKE, 2003, p. 104), onde a ameaça da perda das identidades tradicionais ou de base local, muitas vezes, é acompanhada pela violência contra o Outro. Isto ocorre, já que "O ponto a se destacar é a ênfase na cultura e na identidade local, quer ela assuma a forma do restabelecimento de linguagens moribundas, de limpeza étnica ou de quebrar as janelas do McDonald's". (BURKE, 2003, p. 104).

Para Burke (2003), tais resistências estão condenadas, antecipadamente, uma vez que não há como deter a história, nem impedir os efeitos que os contatos culturais têm ou terão, no sentido de que:

[...] a resistência está fadada ao fracasso no sentido de que os objetivos daqueles que fazem parte da resistência, deter a marcha da história ou trazer de volta o passado, são inatingíveis. No entanto, a resistência não é em vão, porque as ações de resistência terão um efeito sobre as culturas do futuro. Não será o efeito que desejaram, mas apesar de tudo será um efeito. (BURKE, 2003, p. 105-106).

Outra perspectiva das interações culturais, analisada por Burke (2003), é a diglossia cultural, a qual o autor considera bem plausível. Por diglossia cultural, Burke entende a capacidade de os sujeitos no mundo contemporâneo e futuramente serem biculturais, ou seja, serem capazes de alternarem em culturas, escolhendo o que consideram mais adequado, em função das situações em que venham a se

encontrar. Assim, essa visão leva a pensar que “[...] somos todos imigrantes, quer nos demos conta disto ou não [...]” (BURKE, 2003, p. 107).

O terceiro cenário analisado por Burke (2003) é o da homogeneização cultural. Neste grupo, encontram-se aqueles que apontam a perda dos sentimentos de pertencer a um lugar e que a hibridização é etapa anterior à uma subsequente homogeneização. Burke não nega os sinais do nascimento de uma cultura global, mas afirma que essa homogeneização é complexa e que não há o surgimento de um único estilo. Segundo ele, “No nível do indivíduo há mais escolhas, mais liberdade, uma ampliação de opções. No nível global, o que vemos é o oposto, uma redução de diversidade.” (BURKE, 2003, p. 108-109).

Burke (2003) afirma que a análise dos que entendem que a homogeneização está a caminho é parcial, uma vez que seus exemplos são poucos e restritos. Também destaca que os grupos sociais são criativos e que há, constantemente, negociação dos significados. Nestas negociações, os grupos sociais imprimem suas características ao processo de contato e/ou interação cultural. Assim, para Burke:

É certamente revelador que os partidários da tese da homogeneização – amem ou odeiem o que descrevem – geralmente recorrem a um círculo restrito de exemplos, de comida congelada à arquitetura dos aeroportos. Os partidários da homogeneização freqüentemente não levam em conta a criatividade da recepção e a re-negociação de significados [...], ou a importância do narcisismo das pequenas diferenças. (BURKE, 2003, p. 111).

Enfim, o quarto cenário analisado por Burke (2003) e adotado nessa pesquisa é o da hibridização cultural ou criouliização. Conforme o autor, a hibridização pode ser consciente ou inconsciente e, nos encontros e/ou interações culturais, sempre há algum tipo de mistura cultural. O autor afirma que há o lado negativo da hibridização, que é a ocorrência de perdas, em função do processo de mudança cultural; entretanto, destaca o lado positivo do hibridismo, ou seja, o surgimento de novas formas culturais, onde ideias, objetos e práticas de fora de um grupo são absorvidos, ordenados por uma cultura e, ao longo do processo, reordenados, com o “Surgimento da reconfiguração de culturas, a ‘criouliização do mundo’.” (BURKE, 2003, p. 116). Neste sentido, conforme Burke, a hibridização de hoje não é etapa

anterior de uma homogeneização do futuro. A ideia de cristalização, desenvolvida pelo autor, dá conta de um processo, onde, a partir do contato e da troca, há reordenamentos e surgimento do novo. Isto se verifica, já que:

[...] quando ocorrem encontros e trocas culturais, um período de relativa fluidez ('liberdade' no caso de você o aprovar, 'caos' no caso de desaprovar) é rapidamente seguido por um período em que o que era fluido se solidifica, congela e vira rotina e se torna resistente a mudanças posteriores. Velhos elementos foram rearranjados em um novo padrão. (BURKE, 2003, p. 114-115).

Com base nessa perspectiva, passa-se a usar o conceito de hibridismo cultural e enfatiza-se “[...] que toda a inovação é uma espécie de adaptação e que encontros culturais encorajam a criatividade” (BURKE, 2003, p. 17).

2.1.4.5. Jogo das Identidades

Hall (2000), partindo da concepção de sujeito fragmentado, afirma que há um jogo das identidades. Seus argumentos são de que as identidades são múltiplas e se deslocam mutuamente. Tais contradições atuam na sociedade, mas, também “[...] ‘dentro’ da cabeça de cada indivíduo” (HALL, 2000, p. 20). Assim, nenhuma das identidades se sobrepõe, de forma única, sobre as outras, pois há uma emergência de novas identidades (feminismo, lutas negras, ecológica, etc.), de tal forma que a identidade muda, conforme o sujeito é interpelado ou representado.

Entende-se que os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades no cotidiano, acionando a multiplicidade da identidade. Portanto, os jovens do Quilombo dos Alpes não estão encarcerados em identidades fixas ou imutáveis, dadas pelo nascimento ou construídas nas suas relações com a sociedade. Nos jovens do Quilombo dos Alpes, há identidades contraditórias, cambiantes, fragmentadas e inacabadas, ou seja, eles não estão restritos a uma única identidade, mas participam de identificações sucessivas, sendo que não há relação de necessidade entre uma identidade e outra. A identidade dos jovens do

Quilombo dos Alpes é aberta a novas possibilidades, - ou seja, à criação de novas identidades - e é deslocada cotidianamente.

Em especial, a análise desse jogo parece interessante, quando estão em curso os processos de titularização do Quilombo dos Alpes e, ao mesmo tempo, intensificam-se os processos relacionados à sociedade de consumo. A partir dos pressupostos teóricos, expostos acima, pretende-se responder às seguintes indagações: como aparecem essas novas identidades, entre os jovens do Quilombo dos Alpes?

2.2 UMA PERSPECTIVA PARA OLHAR O ESPAÇO

Neste tópico, são abordadas as perspectivas teóricas que possibilitaram a descrição da pesquisa de campo, tanto nas Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens do Quilombo dos Alpes, quanto na construção de suas identidades que se alimentam de territórios e do lugar.

2.2.1 As Trajetórias Espaciais Cotidianas

Inicia-se com a compreensão de que é pela Trajetória Espacial Cotidiana que os jovens do Quilombo dos Alpes se inserem na cidade, onde elaboram processos de singularizações existenciais ou não, onde vivem e negociam socialmente suas identidades. Segundo essa perspectiva, cabe precisar conceitualmente o que se entende por trajetória espacial, cotidiano e processos de singularização. Trajetória espacial será abordada a partir de Massey (2008); cotidiano, a partir de Heller (1972); e processos de singularização, a partir de Guattari e Rolnik (1999).

2.2.1.1 Olhar o Espaço

É pela Trajetória Espacial Cotidiana que os jovens do Quilombo dos Alpes se inserem na cidade, onde elaboram processos de singularizações existenciais ou não, onde vivem e negociam socialmente suas identidades.

A perspectiva de trabalhar com as Trajetórias Espaciais Cotidianas que os jovens do Quilombo dos Alpes realizam, ao se inserirem na cidade, tem como referência as reflexões de Massey (2008). Esta autora contribui com uma elaboração teórica que propõe pensar o espaço de uma forma diferente, ressaltando que o modo como se imagina o espaço tem seus efeitos; ou seja, se o espaço é considerado como superfície, como algo dado e contínuo, pode-se entender outros lugares, povos e culturas, somente como algo sobre a superfície:

Portanto, esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povos, culturas, simplesmente como um fenômeno 'sobre' essa superfície. [...] Lá estão eles, no espaço, no lugar, sem suas próprias trajetórias. (MASSEY, 2008, p. 23)

Compartilha-se com as ideias de Massey (2008), referentes a uma outra imaginação sobre povos, culturas e lugares. A proposta é que se rompa com a noção de espaço como superfície dada e contínua, e se elabore uma conceituação no sentido de coexistência simultânea e múltipla. “Esta cosmologia de ‘única narrativa’ oblitera as multiplicidades, as heterogeneidades contemporâneas do espaço. Reduz coexistências simultâneas a um lugar na fila da história.” (MASSEY, 2008, p. 24). Esta é a pertinência primeira da pesquisa das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens do Quilombo dos Alpes: cartografar uma das heterogeneidades do espaço.

Nas reflexões de Massey (2008), sobre o espaço, encontra-se a proposição de que o espaço é produto de inter-relações e interações, em diversas escalas. Essas inter-relações e interações são relacionadas, pela autora, a uma conceituação

de identidade, como processo em construção, ou seja, não se está frente a noções de identidade⁵⁰ imutáveis. É o que se percebe, pois, ao:

[...] entender o espaço como um produto de inter-relações combina bem com a emergência, nos anos recentes, de uma política que tenta comprometer-se com o antiessencialismo. Em lugar de um liberalismo individualista, ou de um tipo de política de identidade, que considere essas identidades já, ou para sempre, constituídas e defenda os direitos ou reivindique a igualdade para essas identidades já constituídas, essa política considera a constituição dessas próprias identidades e as relações através das quais elas são construídas como sendo um dos fundamentos do jogo político. (MASSEY, 2008, p. 30).

Assim, conforme Massey (2008), não há espaço que seja composto de uma autenticidade coerente e contínua. Isto implica em se prestar atenção nas negociações internas, as quais puderam ser desveladas pela pesquisa/metodologia, que se efetivou através da prática de seguir a trilha das trajetórias dos jovens, cartografando como as identidades são vividas e negociadas cotidianamente, ou seja, como o jogo das identidades se realiza.

Se nenhum lugar/ espaço é uma autenticidade coerente e contínua, então uma questão que é levantada é a de sua negociação interna. Se as identidades, tanto as especificamente espaciais quanto as outras, são, de fato, construídas relacionalmente, então isto coloca a questão da geografia dessas relações de construção. (MASSEY, 2008, p. 31).

Em Massey (2008), as inter-relações constitutivas do espaço e as identidades se dão em conjunto e, ao acontecerem juntas (espaço e identidade), implicam em elaboração de espaço, no sentido de que “[...] as identidades e as inter-relações são constituídas juntas. Mas a espacialidade pode ser, também, desde o princípio, integrante da constituição dessas próprias identidades, incluindo as subjetividades políticas.” (MASSEY, 2008, p. 30). As identidades se constroem imbricadas na espacialidade.

⁵⁰ A discussão teórica do conceito de identidade foi realizada anteriormente.

Massey (2008) agrega, às proposições para pensar o espaço, a questão de que o espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, aproximando-o da perspectiva do reconhecimento da diferença e da heterogeneidade do outro. Essa noção, por si só, depende do reconhecimento da espacialidade do outro, que coexiste, simultaneamente, com suas trajetórias. O entendimento da autora é do:

[...] espaço como esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. Se espaço é, sem dúvida, o produto de inter-relações, então deve estar baseado na existência da pluralidade. Multiplicidade e espaço são co-constitutivos. (MASSEY, 2008, p. 29).

Massey (2008) também propõe imaginar o espaço como um processo em abertura para/do futuro, nunca como um sistema fechado. Trata-se, portanto, de algo em construção, no sentido de que:

[...] o espaço como estando sempre em construção. Precisamente porque o espaço, nesta interpretação, é um produto da relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele está sempre no processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado. Talvez pudéssemos imaginar o espaço como uma simultaneidade de estórias-até-agora. (MASSEY, 2008, p. 29).

Dessa forma, pelas Trajetórias Espaciais se intencionou captar as heterogeneidades dos jovens do Quilombo dos Alpes, no processo de vivência e negociação de suas identidades, na medida em que eles se inserem na cidade, abarcando a pluralidade, as possibilidades e multiplicidades. Esses aspectos foram sendo construídos nas diversas relações e inter-relações, estabelecidas com os jovens, e, ao se realizar tal tarefa, foi possível abordar a espacialidade presente nas

trajetórias. Destaca-se que a abertura que Massey (2008) afirma ser constitutiva dessa perspectiva de espaço está substantivada na descrição do campo.

Por ora, é importante frisar que o espaço é aberto, porque sempre há uma possibilidade do novo, de configurações e justaposições não esperadas, com relações e conexões 'realizáveis', 'irrealizáveis' e as que, mesmo sendo passíveis de realização, nunca se realizarão. Assim, não há uma previsão completa, no sentido de que:

Nesse espaço aberto interacional há sempre conexões ainda por serem feitas, justaposições ainda a desabrochar em interação (ou não, pois nem todas as conexões potenciais têm de ser estabelecidas), relações que podem ou não ser realizadas. Aqui, então, o espaço é, sem dúvida, um produto de relações (primeira proposição), e para que assim o seja tem de haver multiplicidade (segunda proposição). No entanto, não são relações de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, tudo (já) está relacionado com tudo. O espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, na qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros. Um espaço, então, que não é nem um recipiente para identidades sempre-já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. *Para* que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo. (MASSEY, 2008, p. 32).

Para Massey (2008), a conceituação de espaço como aberto, múltiplo, relacional, sempre em construção e em devir é um pré-requisito para a possibilidade da política. Acrescenta-se que essa concepção de espaço permite compreendê-lo como não totalitário, no sentido que é impossível tê-lo em termos de seu conteúdo, seus devires e possibilidades. Há sempre um tanto do conteúdo do espaço que escapa, que não se evidencia. Essa perspectiva do espaço como a esfera do não totalitário se liga à interpretação adotada neste estudo: a hermenêutica, bem como ao entendimento de que o duelo ético-estético evidencia o rizoma.

O acompanhamento das Trajetórias Espaciais será verificado tendo como entendimento o que Massey (2008) destaca, no sentido de que o espaço não pode ser reduzido a distância, e de que a distância é, ela mesma, condição da multiplicidade. Massey (2008) aponta outros tópicos para a pesquisa e destaca os conteúdos das formas espaciais, e em especial, as relações de poder incluídas.

O argumento aqui é, simplesmente, de que o que está ou deveria estar em pauta em relatos da modernidade e da globalização (e certamente na construção/ conceituação de espaço, em geral) não é em si mesmo um tipo de forma espacial nua (distância, o grau de abertura, o número de interconexões, proximidade etc., etc.), mas o conteúdo relacional daquela forma espacial e, particularmente, a natureza das relações de poder aí embutidas. Não há correlação mecânica entre distância e diferença [...] A espacialidade foi importante em ambos os casos, mas o espaço é mais do que distância. Localização, confinamento, simbolismo... também desempenham seus papéis. O que está em questão é a articulação das formas de poder dentro das configurações espaciais. (MASSEY, 2008, p. 141).

Ao se trabalhar com as Trajetórias Espaciais, enfoca-se a dimensão social do espaço, pois “[...] o espaço é a dimensão que coloca a questão do social e, assim, do político (enquanto os espaços ‘reais’ são produzidos *através* do social e do político).” (MASSEY, 2008, p. 150). A busca, nesta pesquisa, das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens, será sobre o conteúdo que perpassará as trajetórias, pois se concorda com Massey, no sentido de que “[...] a forma espacial abstrata em si não pode garantir nada sobre o conteúdo social, político ou ético das relações que constroem aquela forma. O que está sempre em questão é o *conteúdo*, não a forma espacial, das *relações através das quais* o espaço é construído”. (MASSEY, 2008, p. 151).

Massey (2008) chama atenção para o fato de que o que parece aleatoriedade e caos, para uns, pode parecer ordem para outros. Há sempre um elemento de caos, no sentido de que, nas configurações espaciais, o que não está conectado pode entrar em contato e o que é conectado pode ser descartado. Nesse sentido, cabe refletir até que ponto, nas Trajetórias Espaciais Cotidianas, as vivências e negociações se realizam em caos, acaso ou, até mesmo, na forma errática ou de rizomas. Isto é importante, pois, segundo Massey (2008), o tempo é o passado, o instante e o porvir, e o espaço é o que está aí, é o que se esparrama ao nosso redor, múltiplo e imprevisível. Então, por que não pensar o espaço como contendo componentes erráticos e de caos ou de rizomas, que se evidenciam e se deixam cartografar pelas Trajetórias Espaciais Cotidianas?

Enfim, considera-se com Massey (2008) a questão do abrir imaginativo do espaço, retendo a multiplicidade de devires contemporâneos e “Pensando o espaço como a esfera de uma multiplicidade de trajetórias” (MASSEY, 2008, p. 176). Neste

estudo, essas trajetórias foram cartografadas, seguindo as hastes do rizoma, considerando a trilha dos jovens do Quilombo dos Alpes, na sua inserção na cidade. Jovens que elaboram processos de singularizações existenciais ou não, vivendo e negociando suas identidades.

2.2.1.2 O Homem por Inteiro

Parte-se da idéia de que o pensamento cotidiano implica em um comportamento cotidiano e que a relação entre ambos, ou seja, entre pensamento e comportamento cotidianos, é dialética. Heller (1972) afirma que todos estão inseridos na vida cotidiana, independente de seus lugares sociais. Ela salienta que é na vida cotidiana que se tem o homem por inteiro, imerso no mundo com seus valores, crenças, capacidades, habilidades e sentimentos. Isto se verifica, pois:

A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se 'em funcionamento' todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias. (HELLER, 1972, p. 17).

Heller (1972) também adverte, no sentido de que a profundidade da imersão do sujeito, no cotidiano, faz com que ele não consiga realizar totalmente suas capacidades

O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda sua intensidade. O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda sua intensidade. (HELLER, 1992, p. 17-18).

Heller (1972) destaca, como características do cotidiano, a heterogeneidade, a hierarquia, a espontaneidade, o ritmo, a imitação, a probabilidade, a ultrageneralização, a entonação, os precedentes, o economicismo, o juízo provisório e o pragmatismo.

A heterogeneidade e a hierarquia do cotidiano podem ser analisados conjuntamente. A heterogeneidade da vida cotidiana diz respeito ao conteúdo e significação das atividades desenvolvidas no cotidiano, onde constam como suas partes orgânicas, a organização do trabalho e a da vida privada, os lazeres e os descansos, bem como a atividade social. Já a hierarquia se modifica de acordo com as estruturas econômico-sociais (HELLER, 1972, p. 18). Heller chama a atenção para o fato de que:

A heterogeneidade é imprescindível para conseguir essa 'explicitação normal' da cotidianidade; e esse funcionamento rotineiro da hierarquia espontânea é igualmente necessário para que as esferas heterogêneas se mantenham em movimento simultâneo. (HELLER, 1972, p. 18).

É na vida cotidiana que o homem se depara com a possibilidade de escolhas e opções. A arte e a ciência implicam em escolhas e opções que se elevam acima da cotidianidade, produzindo objetivações duradouras; entretanto não é possível traçar uma divisão rigorosa entre o comportamento cotidiano e outras esferas da atividade humana. Esta é a perspectiva de Heller, embora ela reconheça que:

Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco (que vão sempre juntos) na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana. (HELLER, 1972, p. 24).

Além disso, o cotidiano é perpassado por espontaneidade, ritmo, repetição e regularidade. No cotidiano, os homens agem com base na probabilidade. Abaixo da probabilidade, as ações se dão por mera possibilidade e, por cima da probabilidade, as ações ocorrem na esfera da segurança científica, uma vez que:

Na vida cotidiana, o homem atua sobre a base da *probabilidade*, da possibilidade: entre suas atividades e as conseqüências delas, existe uma relação objetiva de probabilidade. Jamais é possível, na vida cotidiana, calcular com segurança científica a conseqüência possível de uma ação. (HELLER, 1972, p. 30).

Essa probabilidade, apontada por Heller (1972), caracteriza o economicismo da vida cotidiana, já que:

[...] a existência dessa ação realizada sobre a base da probabilidade indica o *economicismo* da vida cotidiana. *Toda* categoria de ação e do pensamento manifesta-se e funciona exclusivamente enquanto é imprescindível para a simples continuação da cotidianidade; [...] (HELLER, 1972, p. 31).

Heller (1972) também salienta que há uma unidade entre pensamento e ação, na vida cotidiana, de tal forma que as ideias necessárias, para essa vida cotidiana, jamais se elevam à teoria, ou seja, o homem, no cotidiano, pensa e age em unidade, sem teorizar sobre seus atos e pensamentos. Isto, para Heller, é evidência de que a vida cotidiana é pautada pelo pragmatismo:

[...] a unidade imediata de pensamento e ação implica na inexistência de diferença entre 'correto' e 'verdadeiro' na cotidianidade; o correto é também 'verdadeiro'. Por conseguinte, a atitude da vida cotidiana é absolutamente pragmática. (HELLER, 1972, p. 32).

Ao identificar o cotidiano como perpassado pelo pragmatismo, Heller (1972) chama atenção, no sentido de que os sentimentos de fé e de confiança ocupam espaço na vida cotidiana. Ela adverte, contudo, que fé e confiança também estão presentes em outras esferas da vida, como a fé religiosa e a confiança na atividade política.

O pensamento cotidiano atua por elaborações ultrageneralizadoras. Isto ocorre de tal forma que, pela sua permanência, o sujeito se orienta e age. Conforme essa permanência, esses juízos ultrageneralizadores são considerados juízos

provisórios, que, caso se enraízem no particular e na fé, constituirão preconceitos. (HELLER, 1972).

O comportamento cotidiano também se pauta pelo uso dos precedentes; entretanto, é importante que se tenha, como alerta, que o uso do precedente pode impedir de compreender o novo: “Essa atitude tem efeitos negativos, ou mesmo destrutivos, apenas quando nossa percepção do precedente nos impede de captar o novo, irrepetível e único de uma situação.” (HELLER, 1972, p. 36).

Por fim, Heller (1972) ressalta a imitação e a entonação como constituintes da vida cotidiana. O aspecto da imitação leva a questionar se, para além desse processo, na vida cotidiana, o sujeito que imita é também capaz de se inserir na liberdade e de ter ações e pensamentos novos ou se ele se limita a, unicamente, imitar:

Como sempre, o problema reside em saber se somos capazes de produzir um campo de liberdade individual de movimentos *no interior* da mimese, ou, em caso extremo, de *deixar de lado* completamente os costumes miméticos e configurar novas atitudes. (HELLER, 1972, p. 36).

Em relação à entonação, a mesma tem importância para a ação e pensamento cotidianos, bem como nas avaliações que se realiza sobre os outros e na comunicação. A entonação se refere ao fato de que o “[...] aparecimento de um indivíduo em dado meio ‘dá o tom’ do sujeito em questão, produz uma atmosfera tonal específica em torno dele e que continua depois a envolvê-lo” (HELLER, 1972, p. 36).

Cabe destacar as reflexões realizadas por Heller (1972), sobre as características do comportamento e do pensamento cotidianos, elencados acima, de tal forma que os mesmos não devem ser tomados como absolutos, e que, quando se absolutizam, tem-se a alienação da vida cotidiana:

Mas as formas necessárias da estrutura e do pensamento da vida cotidiana não devem se cristalizar em absolutos, mas têm de deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação. [...] Se essas formas se absolutizam, deixando de possibilitar uma margem de movimento, encontramos-nos diante da alienação da vida cotidiana. (HELLER, 1972, p. 37).

Concorda-se com Heller (1972), entretanto, no sentido de que, embora a vida cotidiana seja a que mais se presta à alienação, o cotidiano não é necessariamente alienado. A autora afirma: “Repetimos: a vida cotidiana não é alienada necessariamente, em consequência de sua estrutura, mas apenas em determinadas circunstâncias sociais.” (HELLER, 1972, p. 39).

Tal perspectiva teórica do conceito de cotidiano se relaciona com a conceituação de identidade que se adota nesta pesquisa. O sujeito é fragmentado e a alienação é sempre em relação a algo ou alguma coisa. Assim, pode-se vislumbrar momentos de alienação e outros de não-alienação entre os jovens do Quilombo dos Alpes, nas suas Trajetórias Espaciais Cotidianas. Isto também permite, teoricamente, identificar processos onde os jovens elaboram singularizações existenciais e, noutros, em que essas singularizações não ocorrem; logo, verificar a cartografia de suas identidades negociadas; sempre em uma perspectiva que não é binária, mas sim em rizoma.

2.2.1.3 As Possibilidades

Os processos de singularização constituem-se na construção de um tipo de subjetividade, sendo necessário remeter à análise deste conceito. Segundo Guattari e Rolnik (1999), o sistema capitalista produz, à semelhança da produção industrial, subjetividades, individuais e coletivas (onde há uma, há a outra, necessariamente). O indivíduo é produzido em massa, serializado nas suas ideias, nos seus pensares, nos seus comportamentos, nas suas vontades, nos seus sentimentos, ou:

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de idéia, não é apenas uma transmissão de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade, ou a identificações com pólos maternos, paternos, etc. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo. (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 27)

Então, Guattari (1999) fala que o sistema capitalista, ao produzir subjetividades, através do cotidiano dos sujeitos, produz muito mais do que significados sobre A ou B. Esse sistema interliga a sua produção, na qual se faz preciso o controle social, estendendo-a até o psiquismo dos sujeitos, ao mesmo tempo em que proporciona aos sujeitos envolvidos, a certeza de liberdade e de autodeterminação (inclusive criando essas certezas como valores a serem defendidos), num processo “pseudopersonológico”, finamente lapidado. Desse modo, para o autor, o indivíduo vive a subjetividade no seu particular, embora ela seja “essencialmente social”. Neste processo de viver este social, no seu particular, os indivíduos vivem uma relação de alienação e opressão ou vivem uma relação de criação e expressão (singularização), como margens possíveis e não como totais. Em outras palavras, não há de um lado só alienação e opressão e de outro só singularizações, mas sempre há margens de possibilidades: “Há processos de singularização em práticas determinadas, e há procedimentos de reapropriação, de recuperação, operados pelos diferentes sistemas capitalísticos” (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 23).

Segundo Guattari (1999), as sociedades capitalistas fabricam subjetividades: “[...] uma subjetividade serial correspondendo às classes salariais, uma outra à imensa massa dos ‘não-garantidos’ e, enfim, uma subjetividade elitista correspondendo às camadas dirigentes” (GUATTARI, 1999, p. 46-47), apontando processos de uniformização e serialização dos sujeitos; com uma subjetividade que se produz em todos os níveis de produção, do consumo e do inconsciente. O autor, contudo, opõe a esta subjetividade capitalista a possibilidade de desenvolver subjetividades singulares:

[...] 'processos de singularização': uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos. (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 17).

Portanto, o referencial teórico exposto até aqui orienta a análise das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens do Quilombo dos Alpes. Por essa análise, procurou-se evidenciar as diversas relações possíveis que os jovens estabelecem com a população de Porto Alegre, elaborando processos de singularizações existenciais ou não e jogando o jogo das identidades.

2.2.2 Território

O ponto de partida para a reflexão sobre território é a noção de que ele é uma construção social, que se dá depois do espaço. Este implica em aberturas, enquanto o território remete a fechamentos. Neste sentido, concorda-se com Heidrich e Heidrich (2010, p.130-131), que afirmam:

O espaço é um campo de relações abertas, não limitadas por contingenciamentos de qualquer natureza e o território, uma relação que reúne, totaliza abarca... O espaço é transformado em território pelos homens e, no entanto, continua ao mesmo tempo como espaço, sendo objeto de produção de novos territórios.

Esta perspectiva está reiterada em Raffestin (1993, p. 143), pois, para esse autor:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator 'territorializa' o espaço.

Desse modo, pode-se fazer a distinção entre o território conceitualmente restrito ao exercício do poder do Estado, o território relacionado às relações de poder não circunscritas ao Estado e a perspectiva integradora de território.

2.2.2.1 Estado e Poder

O território é o conceito que permite compreender as relações de poder que ocorrem em determinado espaço. Assim, está perpassado pela questão do poder. O conceito de território tem estado presente nos discursos geográficos. Na Geografia Clássica, a reflexão sobre território aprofundou-se com Ratzel (1990), que trabalhou com os conceitos de sociedade, território e Estado de forma interligada, estabelecendo uma relação de necessidade entre território e Estado: “[...] que o território seja necessário à existência do Estado é coisa óbvia” (RATZEL, 1990, p. 73). O autor destaca que o Estado é o gestor do território.

A sociedade estabelece vínculos com o solo, daí retira a alimentação e estabelece a moradia. Portanto, em Ratzel (1990) o território é o território do Estado, porção delimitada do espaço, onde o poder é aquele que emana do Estado. O território é esta delimitação de solo, de povo e de recursos. Neste sentido, concorda-se com Raffestin (1993, p. 15), que afirma: “[...] Ratzel introduziu todos os seus 'herdeiros' na via de uma geografia política que só levou em consideração o Estado ou os grupos de Estados.”

2.2.2.2 Poderes

Raffestin (1993), ao analisar o território, relaciona este a poder, ou seja, o território é dado por relações de poder, mas entende que esse poder não está circunscrito ao Estado, existindo e expressando-se nas diversas escalas geográficas. Dessa forma, o poder não está centrado em um único lugar, mas é exercido em diversos pontos, não sendo exterior às relações; ao contrário, é imanente aos diversos tipos de relações, manifestando-se desde o cotidiano até os espaços globais. As relações de poder possuem uma intencionalidade e esse poder sofre resistências para ser exercido. Assim, o poder revela-se pelas relações, ou seja, toda a relação é um lugar de poder. A perspectiva adotada, nesta pesquisa, é a de que “O território não é menos indispensável, uma vez que é a cena do poder e o lugar de todas as relações [...]” (RAFFESTIN, 1993, p. 58). Em Raffestin (1993), a população, o território e os recursos são os trunfos do poder, porém “O território é um trunfo particular, recurso e entrave, continente e conteúdo, tudo ao mesmo tempo. O território é o espaço político por excelência, o campo de ação dos trunfos.” (RAFFESTIN, 1993, p. 59-60).

É importante frisar que o poder não só se remete a dados materiais e físicos, mas também ao simbólico, derivando daí sua fragilidade, pois “O ideal do poder é jogar exclusivamente com símbolos. É talvez o que, por fim, torna o poder frágil, no sentido de que cresce a distância entre trunfo real – o referencial – e trunfo imaginário – o símbolo.” (RAFFESTIN, 1993, p. 60). Heidrich e Heidrich (2010, p. 113) lembram que os territórios são resultados de uma geografia do poder. Com Gomes (2002), tem-se também a perspectiva de território como o espaço onde há um exercício de poder e imposições sobre o mesmo, no sentido de que

O território é, pois, neste sentido, parte de uma extensão física do espaço, mobilizada como elemento decisivo no estabelecimento de um poder. Ele é assim uma parcela de um terreno utilizada como forma de expressão e exercício do controle sobre outrem. Por meio deste controle é possível a imposição das regras de acesso, de circulação e a normatização de usos, de atitudes e comportamentos sobre este espaço. Este controle do território é a expressão de um poder [...] (GOMES, 2002, p. 12)

Com Souza (1995), o território é delimitado por relações de poder. O território é o resultado da projeção de relações sociais e relações de poder, no espaço, mais do que os espaços concretos. O território não tem mais limites rígidos. Sobre o mesmo substrato, podem existir dois territórios distintos, ao longo do tempo e do espaço. Tem-se territórios permanentes e territórios cíclicos, territórios flutuantes e territórios fixos. Nesta conceituação de território, há a questão do ‘nós e do outro’: “[...] define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre ‘nós’ (o grupo, os membros da coletividade ou ‘comunidade’, os *insiders*) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os *outsiders*⁵¹)” (SOUZA, 1995, p. 86). Souza (1995) também conceitua os territórios descontínuos, que são os territórios-redes, onde os pontos seriam os nós e os fluxos seriam os arcos, por onde podem circular pessoas, bens ou informações.

2.2.2.3 A Perspectiva Integradora

A discussão apresentada até agora sobre o conceito de território remete à opção pela perspectiva integradora desenvolvida por Costa (2004), que abarca as dimensões política, econômica e cultural, ou seja:

[...] envolve a leitura de território como um espaço que não pode ser considerado nem estritamente natural, nem unicamente político, econômico ou cultural. Território só poderia ser concebido através de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais (e da sociedade com a própria natureza). (COSTA, 2004, p. 74).

Concorda-se que o território se define com as relações sociais e com o contexto em que está inserido, podendo ser concebido pelas relações de poder, desde o poder material ao simbólico. Logo, “[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das

⁵¹ O termo *insider* se refere àqueles que pertencem a determinado território, incluindo o fato de participarem por dentro do território, seja do ponto de vista material, seja do ponto de vista simbólico. Já *outsider* diz respeito àqueles que são exteriores ao território, que estão por fora do mesmo, material ou simbolicamente, portanto são considerados estranhos ao território.

relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural.” (COSTA, 2004, p. 79). Neste sentido, o território é visto como dinâmico, multidimensional, multiescalar e associado aos sujeitos que o promovem. O território está presente em todo o processo histórico, contendo uma variabilidade de manifestações; portanto, é constituinte da reprodução social.

Costa (2004) chama a atenção para o *continuum* entre as dimensões econômico-política e cultural, apontando para os conflitos, advindos das diferentes formas com as quais os grupos se inserem nessas dimensões e acionam o poder.

Embora seja completamente equivocado separar estas esferas, cada grupo social, classe ou instituição pode ‘territorializar-se’ através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolvem com ‘seus’ espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo. Não é preciso dizer que são muitos os potenciais conflitos a se desdobrar dentro desse jogo das territorialidades. (COSTA, 2004, p. 96).

Já Heidrich e Heidrich (2010, p.117) estabelecem uma discussão sobre os atributos dos territórios, ou seja, “[...] características particulares dos territórios que os grupos humanos e sociedades criam ou buscam criar”. Os territórios podem ser mais facilmente identificados pelas representações que se fazem dele; logo, são espaços representados. Na construção dos territórios, a sociedade deixa marcas tanto materiais quanto culturais. Isto ocorre, pois, “Quando os sinais não são evidentes na paisagem, a comunicação que a vincula a territórios utiliza sistemas simbólicos, como a escrita, a arte, os grafismos, etc.” (HEIDRICH; HEIDRICH, 2010, p. 118), Tem-se, portanto, a evidência da necessidade de comunicar algo para o reconhecimento do território. O território é tanto um espaço onde há uma área ocupada, quanto o uso coletivo dessa área, que é historicamente diferenciado, revelando o estágio técnico ou a forma como essa sociedade se organiza.

Segundo Heidrich e Heidrich (2010, p.118), o principal atributo do território é o fato de que “O espaço geográfico é objeto de poder, de demarcação e de divisão” (p. 118). Assim, o território é um espaço delimitado e de acesso restrito, no sentido do “[...] estabelecimento de regras de uso que esse acesso é permitido” (p. 121). Isso se constitui de tal forma que “A delimitação é resultado de uma ação intencional, de

fechar o espaço, de torná-lo exclusivo para o grupo que o ocupou. Essa lógica é válida tanto para as diferentes sociedades, como para grupos no interior de uma sociedade.” (HEIDRICH; HEIDRICH, 2010, p. 121).

O território é um espaço regulado, sobre o qual há autorização ou consentimento para o uso dos seus recursos, estabelecendo uma ordem quando do encontro de finalidades conflitantes. Para fins desta pesquisa, é fundamental o atributo do território como um espaço de pertencimento, pois essa qualidade evidencia os vínculos que os grupos sociais possuem com os territórios. Esses vínculos são construídos ao longo do tempo de permanência, no sentido de que:

Quando se faz parte de um determinado agrupamento humano, ao mesmo tempo se vivencia as relações com o espaço ocupado por esse grupo. Permanecer numa determinada área de modo continuado e repetido e compreender uma história da qual se participa, constrói uma experiência que liga o indivíduo ao grupo e a seu respectivo espaço de convivência e uso. Significa que as pessoas possuem sentimento de pertencimento, uma crença entre os sujeitos de que têm origem comum, que faz sentido intervir na sociedade e no território do qual fazemos parte. (HEIDRICH; HEIDRICH, 2010, p. 122)

A esse atributo associa-se o fato que o território é um espaço de diferenciação e de afirmação das identidades, ao mesmo tempo em que se ressalta o atributo da coesão social e o da participação. A noção de território, como espaço de coesão social, evidencia que “Por toda extensão da área ocupada se desenvolvem relações pertinentes a um conjunto de significados comum, de uma mesma vivência compartilhada pelos membros participantes.” (HEIDRICH; HEIDRICH, 2010, p. 124). Pela qualidade da participação, fica claro que “Da necessidade e da convivência de dominar o espaço, cada sociedade vivencia uma história particular e uma geografia própria, exclusivamente sua, em seus territórios”. (HEIDRICH; HEIDRICH, 2010, p. 124). Os territórios seriam, então, tempo que se cristaliza em espaço.

2.2.2.4 Genoespaço e Nomoespço

Gomes (2002) propõe matrizes para pensar o espaço. Essas matrizes são o nomoespaço e o genoespaço, os quais são duas formas de-ser-no-espaço e, simultaneamente, duas formas de-ser-do-espaço. Elas não devem ser pensadas numa perspectiva evolutiva de uma forma à outra, nem numa perspectiva reducionista (GOMES, 2002).

O nomoespaço se refere à relação social com o território. O que está incluído, nesse território, é instituído por uma ordem formal e pela lei. Isto ocorre de tal forma que as relações que se dão no interior desse espaço exprimem relações formais de pertencimento e ordenamento espacial. Funda-se, portanto, uma sociedade do tipo contratual, delimitando esferas de ordem pública e de ordem privada. Assim, o nomoespaço refere-se à:

[...] uma extensão física, limitada, instituída e regida pela lei. Trata-se de um espaço definido por uma associação de indivíduos, unidos pelos laços de solidariedade de interesses comuns e próprios, e pela aceitação e aplicação de certos princípios logicamente justificados. (GOMES, 2002, p. 37).

Já no genoespaço, o que qualifica o território é o grupo ou comunidade. É um espaço pautado pelo discurso da diferença e pela identidade, como um sentimento de pertencimento, cuja

[...] identidade comunitária só pode existir, no entanto, quando definida em relação a um território, real ou mítico, de homogeneidade, de domínio e de pleno desenvolvimento do espírito do grupo. A identidade comunitária está assim sempre relacionada a uma identidade territorial. (GOMES, 2002, p. 62).

Assim, no genoespaço, as fronteiras são fluidas e instáveis, marcadas por simbolismos, onde o grupo se define pela exclusão. No genoespaço, é a ideia de diferença que funda o espaço (GOMES, 2002).

2.2.3 Lugar

O conceito de lugar será abordado, a partir das discussões de Tuan (1983), Augé (1994) e Santos (1999).

2.2.3.1 Experiência e Permanência

No seu livro 'Espaço e Lugar', Tuan (1983) apresenta uma discussão bastante interessante, para os propósitos desta pesquisa. Para ele, o lugar é o espaço dotado de valor, que é atribuído pelas pessoas. Isso ocorre, na medida em que essas pessoas vão conhecendo melhor o lugar e produzindo símbolos que o representam. Desse modo, elas podem se ligar aos lugares, pois:

É uma característica da espécie humana, produtora de símbolos, que seus membros possam apegar-se apaixonadamente a lugares de grande tamanho, como a nação-estado, dos quais eles só podem ter uma experiência direta limitada. (TUAN, 1983, p. 21).

Com Tuan (1983), tem-se a perspectiva de que o lugar é perpassado por sentimentos, ideias e significados advindos de experiências singulares. O autor, entretanto, diferencia o entendimento de lugar, pela criança e pelo adulto. "O lugar pode adquirir profundo significado para o adulto através do contínuo acréscimo de sentimento ao longo dos anos" (TUAN, 1983, p. 37), enquanto que, para a criança, a mãe é considerada o primeiro lugar ao qual ela atribui valor. Para Tuan, a sensação de tempo afeta a de lugar e tais sensações são diferentes na criança e no adulto.

É importante ressaltar, entretanto, que Tuan (1983) não problematiza suas reflexões, no sentido de que aborda tanto o adulto como a criança, como identidades auto-evidentes e que não são perpassadas pelos contextos históricos onde estão inseridas, nem pela multiplicidade da identidade. É importante salientar, contudo, que a construção histórica das identidades - dos adultos e das crianças - não é auto-

evidente, mas, sim, elaborada cotidianamente. Essa construção não é única, de tal forma que os sujeitos (criança ou adulto) não estão presos a uma única identidade, que nasceu com ele, nem que foi se desenvolvendo na interação do sujeito com o meio. As identidades são múltiplas e vão sendo construídas e evidenciadas em função dos contextos nos quais o sujeito se insere. É isto que esta pesquisa procurou captar, acompanhando os jovens nas suas Trajetórias Espaciais Cotidianas.

Para Tuan (1983), a permanência é importante para a ideia de lugar. Em todas as análises, o autor afirma que o lugar carrega-se de sentimento e significados, podendo existir em diferentes escalas. Tuan (1983) também salienta que “A cidade é um lugar, um centro de significados, por excelência. Possui muitos símbolos bem visíveis. Mais ainda, a própria cidade é um símbolo.” (TUAN, 1983, p. 191). Essa perspectiva não está ligada a uma visualidade dos lugares, uma vez que

[...] podemos dizer que lugares muito queridos não são necessariamente visíveis, quer para nós mesmos, quer para os outros. Os lugares podem se fazer visíveis através de inúmeros meios: rivalidade ou conflito com outros lugares, proeminência visual e o poder evocativo da arte, arquitetura, cerimônia e ritos. Os lugares humanos se tornam muito reais através da dramatização. Alcança-se a identidade do lugar pela dramatização das aspirações, necessidades e ritmos funcionais da vida pessoal e dos grupos. (TUAN, 1983, p. 197).

2.2.3.2 Ações Condicionadas e Paixões Humanas

A opção conceitual desta pesquisa, em torno do conceito de lugar, é a apontada por Milton Santos (1999, *passim*); pois se entende que a noção desenvolvida por Tuan (1983) conceitua lugar sem uma perspectiva dialética nem histórica. O lugar concebido por Tuan é um espaço harmônico e sem conflitos, cujas identidades desenvolvidas não são perpassadas pelos múltiplos processos identitários, presentes no mundo contemporâneo. Como espaço dado, não dialético, o lugar, para esse autor, também não pressupõe interpretação.

Milton Santos (1999) afirma que, ao lado dos processos de globalização, existem processos de fragmentação ou de localização, onde os grupos excluídos refazem laços de identidade. Para Milton Santos (1999), a relação entre o global e o local ocorre numa perspectiva dialética, a qual permite e abre a uma abordagem não localista. Segundo o autor, o lugar se coloca entre o mundo e o indivíduo, sendo que “Cada lugar é, à sua maneira, o mundo [...] Mas, também, cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais” (SANTOS, 1999, p. 252).

O conceito de lugar emerge e traz novos significados, remetendo a uma análise do cotidiano e, portanto, do mundo vivido, onde a comunicação, a socialidade, a proximidade, a vizinhança e a co-presença são a base da vida em comum. “A ordem local funda a escala do cotidiano, e seus parâmetros são a co-presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização com base na contigüidade” (SANTOS, 1999, p. 272).

A emoção partilhada, a constituição de um laço social num estar-junto comunitário, com convivência em um mesmo território, configuram conjuntos sociais perpassados pela solidariedade e presentes na vida cotidiana das cidades contemporâneas.

Milton Santos (1999), ao falar das cidades grandes, em especial as dos países subdesenvolvidos, lembra que uma socialidade mais intensa se dá com uma proximidade maior entre as pessoas envolvidas:

Mas a proximidade que interessa ao geógrafo – conforme já vimos – não se limita a uma mera definição das distâncias; ela tem a ver com a contigüidade física entre pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo com a intensidade de suas inter-relações. (SANTOS, 1999, p. 255).

Milton Santos (1999), ao relacionar a socialidade com a proximidade e a possibilidade de as pessoas envolvidas criarem solidariedade, laços culturais e identidade, trabalha numa perspectiva de co-presença e de condição de vizinhança, num território compartilhado: “Nelas [nas metrópoles], a co-presença e o intercâmbio são condicionados pelas infra-estruturas presentes e suas normas de utilização, pelo

mercado territorialmente delimitado e pelas possibilidades de vida cultural localmente oferecidas pelo equipamento existente” (SANTOS, 1999, p. 256).

Para muitos jovens, hoje, o corpo emerge como única garantia e única certeza: “[...] o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender” (SANTOS, 1999, p. 251). Isso implica em pensar nos significados da questão corporal, para os jovens, em especial num momento onde a corporeidade é redescoberta.

Conforme Milton Santos (1999), a existência do mundo se dá nos lugares, onde há o espaço da criação e da alienação, pois, nesses lugares, é possível reconhecer as ações dos sujeitos através do cotidiano: “No lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida em comum” (SANTOS, 1999, p. 258). Portanto:

O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade (SANTOS, 1999, p. 258).

O lugar não é sempre o mesmo. Mudam suas significações, seus conteúdos, suas variáveis sociais, na medida em que a história se realiza.

[...] cada lugar atribui a cada elemento constituinte do espaço um valor particular. Em um mesmo lugar, cada elemento está sempre variando de valor, porque, de uma forma ou de outra, cada elemento do espaço – homens, firmas, instituições, meio – entra em relação com os demais, e essas relações são em grande parte ditadas pelas condições do lugar. (SANTOS, 1997, p. 10).

Os pobres da cidade, moradores das zonas opacas, possuem um forte conteúdo comunicacional, nas suas relações, pois, na esfera comunicacional são altamente ativos. Os pobres abrem um debate diferente com a sociedade. Tal debate pode ser novo, silencioso ou ruidoso (SANTOS, 1999). Assim, passa-se a indagar o que os jovens do Quilombo dos Alpes põem em comunicação? Como se

expressa a criatividade e a singularidade desses jovens, no processo de comunicação?

Enfim, através do conceito de lugar, procura-se operacionalizar a dimensão espacial da cultura, ou seja, produzir a compreensão dos vínculos com o lugar, por parte dos jovens do Quilombo dos Alpes.

2.2.3.3 Não-lugar: Solidão e Similitude

Augé, no seu livro 'Não-lugares' (1994), afirma que, na atualidade, tem-se a produção de não-lugares. Diferentemente do lugar, que envolve os espaços marcados por significação e simbolismos, portanto, investidos de sentido, os não-lugares seriam os espaços que não podem ser definidos nem como identitários, nem relacionais, nem históricos. Eles, contudo, também não existem em forma pura, uma vez que lugares e relações podem se recompor nos não-lugares (AUGÉ, 1994). Assim, Augé (1994) conceitua:

Os não-lugares são tanto as instalações necessárias à circulação aceleradas das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde estão estacionados os refugiados do planeta. (AUGÉ, 1994, p. 36-37).

Para Augé (1994), os não-lugares são a medida da época. Eles são tanto aos espaços constituídos para certos fins, quanto a relação que as pessoas mantêm com esses espaços, pois:

Vê-se bem que por 'não-lugar' designamos duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. Se as duas relações se correspondem de maneira bastante ampla e, em todo caso, oficialmente (os indivíduos viajam, compram, repousam), não se

confundem, mesmo assim, pois os não-lugares medeiam todo um conjunto de relações consigo e com os outros que só diz respeito indiretamente a seus fins: assim como os lugares antropológicos criam um social orgânico, os não-lugares criam uma tensão solitária. (AUGÉ, 1994, p. 87).

Os indivíduos, na sociedade atual, são constantemente interpelados pela lógica do consumo e pelo movimento em direção à novidade. Nesse sentido, não criam vínculos; portanto, têm uma existência marcada pelo não-lugar. O “[...] não-lugar não cria identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude” (AUGÉ, 1994, p. 95). Augé chama a atenção para uma lei comum, que passa a vigorar, ou seja, “[...] fazer como os outros para ser você mesmo” (1994, p. 97). Assim, considera-se, para os fins desta pesquisa, a existência de não-lugares.

2.2.3.4 Demarcações e Vínculos

Entende-se que os jovens do Quilombo dos Alpes no processo de elaboração da identidade territorial - processo que necessita de uma base espacial - demarcam territórios e acionam vínculos com o lugar.

A demarcação de territórios pode ser compreendida de duas formas. Na primeira forma, pode-se pensar a demarcação simbólica e a demarcação física dos territórios, as quais remetem, respectivamente, ao genoespço e ao nomoespço. Na segunda, considera-se a demarcação temporal do território, em termos do passado, do presente e do futuro. Em termos do passado, a demarcação do território remete à África, ao período escravocrata brasileiro e à matriarca do quilombo, Dona Edwirges. No tempo presente, a demarcação do território constitui-se, a partir do processo de demarcação e delimitação física do Quilombo dos Alpes, das políticas de ações afirmativas, em curso no Brasil, que estão resultando na titulação das terras quilombolas, conforme a Constituição Brasileira em vigor.

A demarcação do território remete a tentar garanti-lo no futuro, o que significa a manutenção da identidade do passado. Esta identidade será, então, ‘re-lançada’ no futuro, elaborando a possibilidade de construção de singularidades, que façam

frente aos processos homogeneizantes. Esse passado 're-lançado' no futuro contém elementos do presente; portanto, não pode ser visto como algo essencial.

Os vínculos dos jovens do Quilombo dos Alpes com o lugar são constituídos por laços culturais e redes de solidariedade de que eles participam. São pautados pela presença de inter-relações, construídas num território compartilhado cotidianamente, onde são evidenciadas as relações de proximidade e vizinhança, os enfrentamentos das dificuldades da vida e as lutas comuns. Esses vínculos configuram-se pela criatividade, pelo senso de identidade e pela importância da comunicação nas relações, o que não elimina a relação dos jovens com não-lugares.

3 PERCURSOS INVESTIGATIVOS

Ain' got no earth, no water / Eu não tenho terra, nem água

No food, no home / Nem comida, nem casa

I said I ain't got no clothes, no job / Eu disse que eu não tenho roupas, nem emprego

No nothing / Não tenho nada

Ain't got... / Não tenho

And I ain't got no Love / E não tenho amor

Oh, but what have I got? / Oh, mas que é que eu tenho?

Oh, what have I got? / Oh, o que eu tenho?

Let me tell you what I got / Me deixa contar o que eu tenho

And nobody's gonna take away / E ninguém vai tomar

Unless I wanna / A não ser que eu queira

I got may hair, on my head / Eu tenho meu cabelo, na minha cabeça

My brains, my ears / Meu cérebro, minhas orelhas

My eyes, my nose / Meus olhos, meu nariz

And my mouth, I got my smile / E minha boca, eu tenho meu sorriso

Nina Simone

Essa pesquisa filia-se a uma Geografia Humanista, em uma perspectiva ampla, porque sua ênfase é nas relações cotidianas, na demarcação dos territórios e nos vínculos com o lugar, que os jovens – no caso, os jovens do Quilombo dos Alpes – estabelecem, ao participarem do duelo ético-estético. Acredita-se que essa perspectiva humanista da Geografia é uma contribuição para um modo de fazer ciência conforme o paradigma emergente, apontado tanto por Sousa Santos (2002) quanto por Morin (2001).

Neste capítulo, serão abordadas a concepção de ciência e a visão de mundo que orientam os pressupostos escolhidos, evidenciando a direção das escolhas teórico-conceituais e metodológicas desta pesquisa. Apresenta-se a orientação metodológica que guiou as interpretações realizadas, ou seja, a hermenêutica. Posteriormente, são detalhados os diversos procedimentos realizados, tanto os teóricos, quanto os operacionais.

3.1 CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA

A concepção de ciência que pauta essa pesquisa toma como pressupostos as ideias de Sousa Santos (2002) e Morin (2001). A partir de Sousa Santos (2002), refletiu-se sobre a atual transição paradigmática, tanto no campo da ciência, quanto no social. De Morin (2001), as reflexões das múltiplas conexões onde se está inserido, sejam as sociais, as da sociedade com a natureza, ou as da Terra, e, portanto, a dos sujeitos com o cosmos.

3.1.1 A Transição Paradigmática

Sousa Santos (2002) reflete que os paradigmas socioculturais guiam o fazer e o pensar da ciência e, nesse sentido, têm vida, ou seja, nascem, desenvolvem-se e morrem. Ensina que se vive um período de transição paradigmática, em que a modernidade, enquanto o paradigma que fundamentou a ciência em sua ruptura com o mundo medieval e, a partir daí, desenvolveu-se e se consolidou como visão

de mundo, se encontra em crise, sem possibilidades de renovação. A crise, para Sousa Santos (2002), nada mais é do que a evidência da transição paradigmática, sendo que:

[...] só muitos anos, senão séculos, depois da morte de um paradigma sócio-cultural, é possível afirmar com segurança que morreu e determinar a data, sempre aproximada, da sua morte. A passagem entre paradigmas – a transição paradigmática – é, assim, semi-cega e semi-invisível. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 15).

Sousa Santos (2002) identifica que a transição ocorre entre o paradigma dominante (paradigma da Modernidade) e um paradigma emergente, ao qual ele denomina de “[...] paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente” (p. 16). É fundamental lembrar, conforme Sousa Santos (2002) enfatiza, que o paradigma da Modernidade nada mais é do que uma visão de mundo que se impôs sobre outras visões de mundo, de tal forma que a constituição da modernidade, do seu cânone “[...] foi, em parte, um processo de marginalização, supressão e subversão de epistemologias, tradições culturais e opções sociais e políticas alternativas em relação às que foram nele incluídas.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 18).

Sousa Santos (2002) destaca que a teoria e as teorizações são importantes para a superação das desigualdades existentes, sejam elas as existentes entre países ricos e pobres, ou as relacionadas às questões de liberdade, dos direitos humanos violados, das guerras ou da dominação da natureza. O autor adverte, entretanto, que os ícones analíticos mais salientes - ou seja, classe, conflito, elite, alienação, dominação, exploração, racismo, sexismo, dependência, sistema mundial, teologia da libertação - perderam centralidade. Segundo ele, isto ocasiona, aos cientistas, questionamentos diversos, desde os relativos ao seu próprio posicionamento, passando pelo posicionamento dos inimigos e/ou adversários, até uma despreocupação com relação ao assunto.

Nesse aspecto, Sousa Santos (2002) enfatiza que hoje existem múltiplas faces para a transformação social, que não há mais a possibilidade da crença, num caminho único ou um princípio único pelo qual aqueles que o percorressem alcançariam a mudança social. A transformação social tem essas múltiplas faces

para se realizar, também porque há múltiplas faces de exploração, dominação e opressão, ao mesmo tempo em que as resistências também são múltiplas:

Sendo múltiplas as faces da dominação, são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam. Na ausência de um princípio único, não é possível reunir todas as resistências e agências sob a alçada de uma grande teoria comum. Mais do que uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores colectivos ‘conversarem’ sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 27).

A tradução que se pretende evidenciar, nesta tese, está relacionada ao modo como os jovens do Quilombo dos Alpes inserem-se no duelo ético-estético existente em Porto Alegre; tradução realizada através das estratégias investigativas dessa pesquisa expostas a seguir.

Sousa Santos (2002) destaca que a Ciência Moderna, a qual se desenvolveu sob o paradigma da Modernidade, acarretou a destruição de muitas formas de saber, em especial dos povos que sofreram o colonialismo ocidental. Isso ocorreu de modo que essa “Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objecto de destruição.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 30).

Acredita-se que esse silêncio pôde ser traduzido na descrição do duelo ético-estético. Nesse sentido, concorda-se com Sousa Santos (2002), já que, para ele:

Os silêncios, as necessidades e as aspirações impronunciáveis só são captáveis por uma sociologia das ausências que proceda pela comparação entre os discursos disponíveis, hegemónicos e contrahegemónicos, e pela análise das hierarquias entre eles e dos vazios que tais hierarquias produzem. O silêncio é, pois, uma construção que se afirma como sintoma de um bloqueio, de uma potencialidade que não pode ser desenvolvida. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 30).

Esse aspecto deve ser pensado conjuntamente com o desenvolvimento do estabelecimento do diálogo com a comunidade do Quilombo dos Alpes, em especial com seus jovens, e de construção de uma escrita de tese que faça diferença.

Sousa Santos (2002) aponta o paradoxo entre a afirmação contemporânea de valores e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de realizá-los, sendo que o determinismo no contexto atual, ou seja, da aceleração tempo-espço, acabou por transformar-se “[...] numa maneira preguiçosa de pensar, quer a transformação social, quer a impossibilidade desta.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 32).

As determinações consolidam-se na medida em que dominam subjectividades orientadas para identificar limites e se conformarem com eles, quer porque os acham naturais, quer porque os acham inultrapassáveis. Pelo contrário, as determinações desestabilizam-se na medida em que predominam subjectividades orientadas para identificar possibilidades e as ampliarem para além do que é possível sem esforço. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 31).

Sousa Santos (2002) salienta que a sociedade capitalista afirma-se, cada vez mais, como uma sociedade fragmentada, plural e múltipla, de tal forma que:

A substituição relativa da provisão de bens e serviços pelo mercado de bens e serviços cria campos de escolha que facilmente se confundem com exercícios de autonomia e libertação de desejos. Tudo isto ocorre dentro de limites estreitos, os da selecção das escolhas e os da solvência para as tornar efectivas, mas tais limites são facilmente construídos simbolicamente como oportunidades, sejam elas de fidelização às escolhas ou a consumo a crédito. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 33).

Tais aspectos (o paradoxo e as características contemporâneas do capitalismo) ocasionam, muitas vezes, a defesa de um *status quo* e a defesa de experiências deficitárias que não contribuem para a transformação social; ao contrário, contribuem para uma transformação conservadora. Acrescente-se a isso o fato de que as classes dominantes constroem, nos dias de hoje, sua hegemonia, não mais pelo consenso, mas sim pela resignação, porém, “A resignação, quando,

desestabilizada, tende a dar lugar a rupturas radicais com o que existe” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 35). Para enfrentar tal situação, segundo Sousa Santos (2002), há a necessidade de assumir uma posição utópica, a fim de construir-se esperança, o que identificamos tanto no território do Quilombo dos Alpes, quanto no duelo ético-estético em que os jovens se inserem, já que:

Reside antes na possibilidade de criar campos de experimentação social onde seja possível resistir localmente às evidências da inevitabilidade, promovendo com êxito alternativas que parecem utópicas em todos os tempos e lugares excepto naqueles em que ocorreram efectivamente. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 36).

O acompanhamento das Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens do Quilombo dos Alpes insere-se na perspectiva de construir novas cartografias que nos sejam confiáveis, pois há uma:

[...] desorientação dos mapas cognitivos, interaccionais e sociais em que até agora temos confiado. Os mapas que nos são familiares deixaram de ser confiáveis. Os novos mapas são, por agora, linhas tênues, pouco menos que indecifráveis. Nesta dupla desfamiliarização está a origem do nosso desassossego. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 41).

Para Sousa Santos (2002), a transição paradigmática constitui uma realidade, cuja “[...] condição e os desafios que ela nos coloca fazem apelo a uma realidade activa, porque em trânsito, tolerante, porque desinstalada de certezas paradigmáticas, inquieta, porque movida pelo desassossego que deve, ela própria, potenciar.” (p. 41-42).

Sousa Santos (2002) enfatiza que o paradigma da Modernidade assentou-se em dois pilares: o da regulação e o da emancipação. A regulação envolve o Estado, o mercado e a comunidade. A emancipação engloba a expressão estética das artes e da literatura, uma racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e uma racionalidade moral-prática da ética e do Direito. Para o autor, embora a Modernidade tenha cumprido algumas promessas, tais como a ruptura com o mundo

medieval e com seus dogmatismos, e tenha realizado inovações sociais e culturais, não conseguiu harmonizar a regulação e a emancipação, sendo que esta foi absorvida pela regulação.

O paradigma dominante que constituiu a Ciência Moderna, na chamada racionalidade científica, tem como características: a matemática como modelo, a busca de leis num conhecimento causal, a ideia de mundo-máquina e a visão que as Ciências Sociais são atrasadas.

O paradigma da Ciência Moderna, ao ter a Matemática como modelo, identificou que conhecer é quantificar, de tal forma que o que não é possível em termos de quantificação, é irrelevante. Com essa visão, há uma redução da complexidade, de tal forma que o método científico vai se basear em dividir, classificar, determinar relações e elaborar sínteses. Ao formular leis, esse conhecimento busca regularidades, com objetivo de prever comportamentos futuros, embasando uma ideia de ordem e estabilidade do mundo, assim como o pressuposto de que o futuro repete o passado. Essa Ciência Moderna está interessada em como as coisas funcionam e não em qual o agente ou qual o fim das coisas. As Ciências Sociais são vistas como atrasadas, uma vez de que não há consenso paradigmático nas mesmas, de tal forma que o debate atravessa todo o conhecimento. Foi construída a ideia de mundo-máquina, e o determinismo atravessa os diversos campos do conhecimento científico. (SOUSA SANTOS, 2002).

O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar. No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente, que via na sociedade, em que começava a dominar, o estágio final da evolução da humanidade [...]. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 64-65).

O teórico ressalta que a crise do paradigma dominante é profunda e irreversível. Segundo ele, isso se verifica de tal forma, que:

[...] estamos a viver um período de revolução científica que se iniciou com Einstein e a mecânica quântica e não se sabe ainda quando acabará; [...] os sinais nos permitem tão-só especular acerca do paradigma que emergirá deste período revolucionário, mas que, desde já, pode afirmar-se com segurança que colapsarão as distinções básicas em que assenta o paradigma dominante a que atrás aludi. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 68).

O autor chama atenção, ainda, para o fato de que a reflexão sobre os limites do paradigma dominante foi feita e vem sendo feita pelos próprios cientistas, através da problematização das suas práticas. Segundo Sousa Santos (2002), Einstein foi o primeiro a romper com o paradigma dominante, a partir de suas teorias, segundo as quais, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixaram de existir. “Dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutra sistema de referência” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 69). Sousa Santos (2002) ensina, também, que Heisenberg e Bohr mostraram que observar e medir um objeto implica em interferir nele. Souza Santos (2002) lembra, ainda, Godel, quando este evidenciou que existem proposições matemáticas que não podem nem ser refutadas nem ser demonstradas, de tal forma que o rigor matemático é assentado num critério de seletividade. Além disso, houve inúmeros progressos na Microfísica, na Química e na Biologia, que podem ser mencionados:

Em vez da eternidade, temos a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução [sic!]; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 70-71).

Enfim, quanto ao paradigma dominante, Sousa Santos (2002) ainda aponta que, ao ser um conhecimento que se fechou para os outros saberes do mundo, “[...] o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato [...]” (p. 73). Segundo o autor, os fatos observados têm evidenciado as múltiplas relações e conexões entre os objetos. “Os objectos têm fronteiras cada vez menos definidas; são constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os dos restantes objectos, a tal ponto que os

objectos em si são menos reais que as relações entre eles.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 73).

3.1.2. O Paradigma Emergente

Sousa Santos (2002) propõe que a atual transição paradigmática é totalmente diferente da que ocorreu no Século XVI, porque:

Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente). (SOUSA SANTOS, 2002, p. 74).

O novo paradigma é científico e social (um paradigma do conhecimento prudente para uma vida decente). Sousa Santos (2002) propõe-se a refletir a partir das representações mais abertas, incompletas e inacabadas do nosso tempo, ou seja, a comunidade e a racionalidade estético-expressiva, pois “[...] só a partir da modernidade é possível transcender a modernidade” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 75).

Para o autor, a comunidade resistiu à especialização e à racionalização cognitivo-instrumental da Ciência Moderna, de tal forma que nem todas as suas dimensões (participação e solidariedade) foram totalmente colonizadas. No que tange à participação, a colonização ocorreu na esfera política (cidadania e democracia representativa); entretanto, muitas outras facetas da participação ficaram numa competência não especializada e indiferenciada. E a solidariedade foi colonizada através das políticas do Estado de bem-estar social.

A expressão estética é difícil pela sua própria natureza, de se deixar colonizar, sendo que “[...] o caráter inacabado da racionalidade estético-expressiva reside nos conceitos de prazer, de autoria e de artefactualidade discursiva” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 76).

O prazer foi colonizado pela indústria do lazer e do tempo livre e do consumismo, de tal forma que:

A colonização do prazer na modernidade ocidental deu-se através da industrialização do lazer e dos tempos livres, das indústrias culturais e da ideologia e prática do consumismo. Contudo, fora do alcance da colonização, manteve-se a irreduzível individualidade intersubjectiva do *homo ludens*, capaz daquilo a que Barthes chamou *jouissance*, o prazer que resiste ao enclausuramento e difunde o jogo entre os seres humanos. Foi no campo da racionalidade estético-expressiva que o prazer apesar de semi-enclausurado, se pôde imaginar utopicamente mais do que liberto. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 76).

O autor era o criador autônomo e que inventava mundos novos libertos do contexto material circundante. Isso foi importante porque a expressão artística uniu o que a racionalidade científica separou:

[...] a racionalidade estético expressiva une o que a racionalidade científica separa (causa e intenção) e legitima a qualidade e a importância (em vez da verdade) através de uma forma de conhecimento que a ciência moderna desprezou e tentou fazer esquecer, o conhecimento retórico. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 77-78).

Nesse novo paradigma, o conhecimento é relacional e contextualizado. Assim, saber e ignorância não são absolutos, mas sempre em relação a algo.

Cada forma de conhecimento reconhece-se num certo tipo de saber a que contrapõe um certo tipo de ignorância, a qual, por sua vez, é reconhecida como tal quando em confronto com esse tipo de saber. Todo o saber é saber sobre uma certa ignorância e, vice-versa, toda a ignorância é ignorância de um certo saber. (SOUSA SANTOS, 2002, p.78).

Ao tomar o conhecimento, no paradigma emergente, como contextualizado, o caos passa a ter outro entendimento. Se no paradigma da Modernidade, o caos

deveria ser colonizado e se transformar em saber, no novo paradigma o caos é uma forma de saber e não de ignorância, o que se torna evidente com as teorias do caos, onde a ideia de não-linearidade nos sistemas complexos evidencia, muitas vezes, que uma pequena causa pode produzir um grande efeito, ou seja, “[...] o caos deixa de ser algo negativo, vazio ou informe para ter uma positividade própria inseparável da ordem que sempre dominou a mecânica newtoniana.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 79). Nas teorias do caos, as causas e seus efeitos não se encontram nas mesmas escalas, nem o controle das causas leva ao controle das consequências, mas:

Pelo contrário, a falta de controle sobre as consequências significa que as ações empreendidas como causas têm, não apenas as consequências intencionais (lineares) da ação, mas uma multiplicidade imprevisível (potencialmente infinita) de consequências. O controle das causas, sendo absoluto, é absolutamente precário. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 79-80).

Logo, o caos rompe com a ideia de transparência entre a causa e o efeito. Frente a isso, Sousa Santos (2002) afirma que o caos ‘convida’ a um conhecimento que seja prudente, ou melhor, a ter a prudência como princípio. Pensar em termos de prudência, na elaboração desse novo conhecimento, implica o limite da previsão sobre os fenômenos (porque o controle das causas não traz o controle das consequências). Igualmente, torna evidente a necessidade de pensar as possíveis consequências negativas do desenvolvimento tecnológico, ainda que ele também possa significar aberturas para avanços em todas as áreas.

O princípio da prudência faz-nos uma dupla exigência. Por um lado, exige que, perante os limites da nossa capacidade de previsão, em comparação com o poder e a complexidade da práxis tecnológica, privilegiemos perscrutar as consequências negativas desta em detrimento das suas consequências positivas. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 80).

Sousa Santos (2002) também acredita que, neste novo paradigma, a solidariedade deve ser revalorizada como uma forma de saber. Ele explica que,

através e com a solidariedade, haverá o reconhecimento do outro como sujeito e não como objeto. “A solidariedade é o conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade através da construção e do reconhecimento da intersubjectividade.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 81).

Em termos de estratégias de construção dessa pesquisa científica, a solidariedade como o conhecimento do outro como sujeito, implica a construção do conhecimento, pelo diálogo, com a comunidade do Quilombo dos Alpes, em especial com seus jovens. Nessa perspectiva, o conhecimento científico é uma das explicações possíveis do real, não sendo nem melhor, nem pior; é antes de mais nada um discurso que se organiza na nossa sociedade.

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade. Nada há de científico na razão que hoje nos leva a privilegiar uma forma de conhecimento baseada na previsão e controlo dos fenómenos. No fundo, trata-se de um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a autojustificação da ciência enquanto fenómeno central na nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 83-84).

No novo paradigma, a autobiografia do conhecimento é assumida no sentido que a produção será de “[...] um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 19). No caso desta pesquisa, implica em reconhecer e dar voz às diferenças entre a professora-pesquisadora e os jovens do Quilombo dos Alpes.

É importante destacar que o conhecimento do novo paradigma é inegavelmente não dualista, no sentido de que:

É antes um conhecimento baseado na superação de todas essas distinções familiares e óbvias que, até há pouco, tomávamos como certas: sujeito/objecto, natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, espírito/matéria, observador/observado, subjectivo/objectivo, animal/pessoa. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 90).

Sousa Santos (2002) considera, nessa transição paradigmática, uma aproximação entre as Ciências Naturais e as Ciências Sociais, com uma revalorização dos estudos humanísticos. Conforme o autor, no entanto, isso ocorre no sentido de que: “A superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais tende assim a revalorizar os ‘estudos humanísticos’. Mas esta revalorização não ocorrerá sem que as *humanidades* sejam, elas também, profundamente transformadas.” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 93).

Nesse sentido, há uma convergência entre as proposições de Sousa Santos (2002) e a vinculação dessa pesquisa com uma Geografia Humanista, no sentido de que, com essa perspectiva, se traz à tona o outro, a alteridade dos jovens do Quilombo dos Alpes.

Por fim, destaca-se, com Sousa Santos (2002), que o novo conhecimento deve se pautar pela luta contra os monopólios de interpretação; contra a renúncia da interpretação, gerada, em grande parte, em função da idolatria da tecnologia e do consumo.

[...] tenha de enfrentar desde o início dois poderosos inimigos: os monopólios de interpretação e a renúncia à interpretação. O combate a ambos baseia-se na mesma estratégia: a proliferação de comunidades interpretativas. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 95).

Tem-se claro que o conhecimento que se produz é uma interpretação. Uma interpretação que leva em conta a Geografia Humanista, enquanto a possibilidade do encontro entre duas formas de saber: o científico e aquele do senso comum⁵², pois a compreensão que se tem é de que “Apesar de o conhecimento do senso comum ser geralmente um conhecimento mistificado e mistificador, e apesar de ser conservador, possui uma dimensão utópica e libertadora que pode valorizar-se através do diálogo [...]” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 108).

⁵² Para Sousa Santos (2002), as características do senso comum são: é um conhecimento onde causa e intenção coincidem; a visão de mundo que expressa é pautada na ação, na criatividade e na responsabilidade individuais; é prático e pragmático; reproduz-se colado nas trajetórias e experiências de vida de um grupo social, inspirando segurança e confiança ao grupo; é transparente e evidente; desconfia dos objetos da ciência tecnológica; é interdisciplinar e não metódico, reproduzindo-se no cotidiano.

3.1.3. As Conexões

Com Morin (2001), é possível refletir a questão dos paradigmas e suas conexões Terra-cosmos, homem-homem e homem-natureza. Essa perspectiva é desenvolvida pelo autor, a partir da diferenciação que ele faz entre racionalidade e racionalização. A racionalidade protege contra os erros e as ilusões que a percepção pode nos levar, porque a racionalidade elabora teorias coerentes com estrutura lógica teórica, mas que não se fecham em si; ao contrário se coloca em permanente contato, tanto com suas asserções quanto com os dados empíricos aos quais se aplica. Já a racionalização é fechada, dogmática, contendo uma lógica interna.

A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta. (MORIN, 2001, p. 23).

Assim, a racionalidade deve manter uma autocrítica permanente, para não correr o risco de transformar-se em racionalização. A partir dessa noção, Morin (2001) reflete sobre os paradigmas que controlam a Ciência, os quais podem desenvolver os erros e as ilusões. Morin (2001) define um paradigma, tanto pela promoção e seleção dos conceitos, quanto pela derivação de operações lógico-mestras. Os conceitos-mestres de um paradigma dizem respeito à seleção das ideias e ao quanto essas ideias constituem o discurso ou teoria, ou, mesmo, são descartadas. As operações lógico-mestras em determinado paradigma são realizadas a partir de escolhas que privilegiam certas operações, em detrimento de outras. Tudo isso ocorre de modo entrelaçado. O paradigma fica oculto sob essa lógica da seleção, designa as categorias científicas e como são operadas, ao mesmo tempo em que elas se inscrevem nos indivíduos, ou seja, “[...] os indivíduos conhecem, pensam e agem segundo paradigmas inscritos culturalmente neles.” (MORIN, 2001, p. 25).

O paradigma desempenha um papel ao mesmo tempo subterrâneo e soberano em qualquer teoria, doutrina ou ideologia. O paradigma é inconsciente, mas irriga o pensamento consciente, controla-o e, neste sentido, é também supraconsciente. (MORIN, 2001, p. 26).

Para Morin (2001), um paradigma pode, ao mesmo tempo, elucidar e cegar, revelar e ocultar, comportando o inesperado e o novo; a incerteza e a complexidade. Isto ocorre numa perspectiva de retroalimentação, pois:

Devemos compreender que, na busca da verdade, as atividades auto-observadoras devem ser inseparáveis das atividades observadoras, as autocríticas, inseparáveis das críticas, os processos reflexivos, inseparáveis dos processos de objetivação. (MORIN, 2001, p. 31).

Com base nessa visão, Morin (2001) propõe princípios para um conhecimento pertinente, que é o modo como ele chama esse novo paradigma. Os princípios do conhecimento pertinente são: o contexto, o global, o multidimensional e o complexo. Segundo o autor, os dados e informações devem estar situados no contexto, a fim de que adquiram sentido. Já o global é mais que o contexto e traz a ideia do “[...] conjunto das diversas partes ligadas a ele de modo inter-retroativo ou organizacional.” (MORIN, 2001, p. 37). A sociedade e a Terra podem ser entendidas nessa perspectiva global, ou seja, de um todo organizador e desorganizador, do qual fazemos parte.

Quanto à multidimensionalidade, Morin explica que o que é complexo, como o ser humano ou a sociedade, não pode ser explicado somente por uma dimensão, nem isolando uma parte da outra. O autor afirma: “[...] o ser humano é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional. A sociedade comporta as dimensões histórica, econômica, sociológica, religiosa [...]” (MORIN, 2001, p. 38).

A perspectiva do complexo implica em considerar que aquilo que teve uma gênese e crescimento juntos carrega a interdependência. Nesse sentido, o que acontece em uma das partes ou em uma das dimensões interage nas partes e no todo, interage na unidade e na multiplicidade.

Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade. (MORIN, 2001, p. 38).

Morin (2001) aponta uma série de problemas que advêm do atual desenvolvimento do conhecimento científico. A hiperespecialização provoca uma visão fragmentada, que impede tanto uma visão do global quanto uma visão do essencial.

O conhecimento especializado é uma forma particular de abstração. A especialização 'abs-trai', em outras palavras, extrai um objeto de seu contexto e de seu conjunto, rejeita os laços e as intercomunicações com seu meio, introduz o objeto no setor conceptual abstrato que é o da disciplina compartimentada, cujas fronteiras fragmentam arbitrariamente a sistematicidade (relação da parte com o todo) e a multidimensionalidade dos fenômenos [...]. (MORIN, 2007, p. 41).

O princípio da redução estreita o que é complexo à simplicidade, impondo uma perspectiva quantificável e mensurável, com a retirada do campo das emoções.

Pode também cegar e conduzir a excluir tudo aquilo que não seja quantificável e mensurável, eliminando, dessa forma, o elemento humano do humano, isto é, paixões, emoções, dores e alegrias [...] oculta o imprevisto, o novo e a invenção. (MORIN, 2007, p. 42).

O parcelamento provoca e constrói uma mente disjuntiva, que não elabora as relações, entre as várias dimensões, daquilo cuja explicação é multidimensional e que precisa de reflexão e de uma visão de longo prazo, para sua realização.

A inteligência parcelada, compartimentada, mecanicista, disjuntiva e reducionista rompe o complexo do mundo em fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa o que está unido, torna unidimensional o multidimensional [...]. Destrói no embrião as possibilidades de compreensão e de reflexão, reduz as possibilidades de julgamento corretivo ou da visão a longo prazo. (MORIN, 2001, p. 43).

Morin (2001) ainda considera que o pensamento tecnocrático, ou seja, aquele que vê nas técnicas a única racionalidade, e é, portanto, incapaz de apreender e compreender o humano e o vivo onde as técnicas são aplicadas. Assim, ao longo do Século XX, no Ocidente, desenvolveu-se uma pseudorracionalidade, que se impôs sobre outras formas de pensar e fazer, incapacitando a reflexão e uma visão de longo prazo, que seriam essenciais frente aos diversos paradoxos do mundo contemporâneo - em especial, o desenvolvimento das ciências e do campo tecnológico, bem como os problemas globais (ecológico-ambiental, guerras, barbáries, intolerâncias).

Daí decorre o paradoxo: o século XX produziu avanços gigantescos em todas as áreas do conhecimento científico, assim como em todos os campos da técnica. Ao mesmo tempo, produziu nova cegueira para os problemas globais, fundamentais e complexos, e esta cegueira gerou inúmeros erros e ilusões, a começar por parte dos cientistas, técnicos e especialistas. (MORIN, 2001, p. 45).

Cabe, ainda, a interrogação frente aos enraizamentos e desenraizamentos humanos, no sentido de que “Devemos reconhecer nosso duplo enraizamento no cosmos físico e na esfera viva e, ao mesmo tempo, nosso desenraizamento propriamente humano. Estamos simultaneamente dentro e fora da natureza.” (MORIN, 2001, p. 48).

A condição cósmica contemporânea situa os sujeitos em uma organização marcada pela desorganização e dispersão, bem como à religação. A humanidade está inserida numa condição física, relacionada à física da Terra e ao desenvolvimento da vida pelo/com o sol. Pela condição terrestre, expressa-se a dependência da biosfera terrestre, o que implica em uma identidade física e biológica. E a condição humana produz “[...] um ser a um só tempo plenamente

biológico e plenamente cultural, que traz em si a unidualidade originária.” (MORIN, 2001, p. 52).

Aprofundando essa noção, há um circuito entre cérebro/mente/cultura, onde cada um é necessário ao outro, de forma inseparável e frágil.

As relações entre as três instâncias são não apenas complementares, mas também antagônicas, comportando conflitos bem conhecidos entre a pulsão, o coração e a razão; correlativamente a relação triúnica não obedece à hierarquia *razão/afetividade/pulsão*; há uma relação instável, permutante, rotativa entre estas três instâncias. (MORIN, 2001, p. 53).

Compreender o humano é compreender o que é comum e o que é singular, a unidade e a diversidade, seja no campo cerebral, mental, psicológico, afetivo, intelectual e subjetivo, pois o ser humano é complexo e traz, em si, caracteres antagonistas: sábio e louco; trabalhador e lúdico; empírico e imaginário; econômico e consumista; prosaico e poético.

O ser humano é um ser racional e irracional, capaz de medida e desmedida; sujeito de afetividade intensa e instável. Sorri, ri, chora, mas sabe também conhecer com objetividade; é sério e calculista, mas também ansioso, angustiado, gozador, ébrio, extático; é um ser de violência e de ternura, de amor e de ódio; é um ser invadido pelo imaginário e pode conhecer o real, que é consciente da morte, mas que não pode crer nela; que secreta o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia; que é possuído pelos deuses e pelas Idéias, mas que duvida dos deuses e critica as Idéias; nutre-se dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e de quimeras. (MORIN, 2001, p. 59).

E com todo o desenvolvimento racional, empírico, técnico e tecnológico jamais se anulou o conhecimento simbólico, mítico, mágico ou poético.

Assim, nesta pesquisa, também se procurou a construção de um processo de compreensão da participação dos jovens do Quilombo dos Alpes no duelo ético-estético, ou seja, compreensão tem o sentido de apreender em conjunto, seja as partes e o todo, o múltiplo e o uno, onde se estabelecem relações entre sujeitos, ou

seja, entre professora-pesquisadora e os jovens. Isto ocorreu de tal forma que, na compreensão:

O outro não apenas é percebido objetivamente, é percebido como outro sujeito com o qual nos identificamos e que identificamos conosco [...]. Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projeção. Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade. (MORIN, 2001, p. 95).

O diálogo estabelecido pautou-se pela tolerância, no sentido expresso por Morin (2001). A tolerância implica em respeitar o direito de o outro expressar o que pode parecer desprezível; a tolerância está perpassada pela opção democrática, implicando o respeito pela expressão de ideias antagônicas; o que é respeitado, na ideia antagônica, é que nessa ideia há uma verdade e a tolerância vale para as ideias, mas não para os insultos, as agressões ou atos homicidas. A tolerância caminha junto com a compreensão. “A compreensão é ao mesmo tempo meio e fim da comunicação humana. O planeta necessita, em todos os sentidos, de compreensões mútuas.” (MORIN, 2001, p. 104).

Nesse sentido, acredita-se que seja possível pensar, utopicamente, um mundo que vá além do duelo ético-estético.

3.2. VIVÊNCIAS, JUÍZOS E TRANSFORMAÇÃO

A interpretação das vivências, dos juízos e das transformações elaborados pelos jovens do Quilombo dos Alpes pela inserção deles no duelo ético-estético, é baseada na hermenêutica das tradições de Gadamer (1997). A escolha decorreu do fato de que, na teoria desse autor, encontro os referenciais que possibilitam pensar o que é significativo para os jovens. Ao mesmo tempo, seus conceitos proporcionam lançar-me numa observação privilegiada, incentivando o diálogo com os sujeitos da pesquisa. Com os conceitos de Gadamer, o sujeito torna-se estruturante do texto, ou seja, os jovens do Quilombo dos Alpes são centrais na pesquisa. Com isso, a

relação possível de ser estabelecida, entre professora-pesquisadora e grupo pesquisado, é o diálogo.

Serão abordados os conceitos de vivência, juízo e transformação, a partir da hermenêutica das tradições de Gadamer (1997). Para tal fim, primeiro será feita uma explanação sobre a hermenêutica das tradições e, posteriormente, apresentados os conceitos humanísticos citados acima.

3.2.1. A Hermenêutica das Tradições

A questão da hermenêutica remonta à compreensão e à interpretação desde tempos antigos, tanto na esfera teológica quanto na esfera jurídica, embora tenha entrado na reflexão filosófica contemporânea tardiamente. Gadamer, no seu livro 'Verdade e Método', discute a hermenêutica, na perspectiva de que "Entender e interpretar os textos não é somente um empenho da ciência, já que pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo" (GADAMER, 1997, p. 31). O autor analisa a experiência da arte, a experiência da história e da linguagem, construindo um campo próprio às ciências do espírito e diferenciado das ciências naturais; para isto, remonta ao romantismo alemão⁵³. Opta por não se circunscrever aos procedimentos científicos, validados pelas Ciências Naturais, mas, sim, por "[...] procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que se encontre" (GADAMER, 1997, p. 32).

Ao falar sobre sua pesquisa, o autor enfatiza que esta procura um conhecimento e uma verdade, que se correspondam, de modo que:

⁵³ Segundo Paulo César da Costa Gomes (1996, p. 109), o romantismo e a filosofia da natureza constituem-se em "[...] outra maneira de conceber a ciência e se diferenciam das correntes racionalistas pelo método, os temas e a finalidade do conhecimento" (*Geografia e modernidade*, 1996, p.109). Há a ênfase no excepcional, no não reprodutível, na valorização da obra-de-arte para superar as dicotomias (sujeito/objeto, real/ideal, consciência/inconsciência). A história passa a ter uma visão interpretativa e formativa: "A análise e a interpretação de um fato devem sempre considerá-lo dentro da rede de inter-relações no centro da qual ele evolui" (GOMES, 1996, p.105). Em relação à natureza, é vista como uma "unidade fundamental" (p.107).

[...] temos que nos haver com verdades que suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metódico, algo semelhante vale para o todo das ciências filosóficas, nas quais nossa tradição histórica, em todas as suas formas, é transformada em *objeto* de pesquisa, e acaba, porém, e ao mesmo tempo, ela mesma *manifestando-se em sua verdade*. (GADAMER, 1997, p. 33).

Assim, Gadamer (1997, p. 35) refere-se a um universo hermenêutico, que se coloca frente ao:

[...] modo como vivenciamos uns com os outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico, no qual não estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos.

A preocupação do autor que se compartilha é a de que “O que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece.” (GADAMER, 1997, p. 14). Esta preocupação estará presente em toda a questão da compreensão e da interpretação, não se referindo ao comportamento subjetivo daquele que interpreta, mas pertence ao ser daquilo que é compreendido.

A tensão entre as intenções do sujeito e a realidade na qual ele está inserido e a qual se propõe compreender e interpretar revela o tu/outro, através do diálogo, pois o que se tem em mente é “[...] aquela verdade que se revela a alguém somente através do tu, e somente pelo fato de que aquele permite que esse outro lhe fale algo.” (GADAMER, 1997, p. 24)

A hermenêutica traz um colocar-se no mundo que promove sempre uma tensão sobre como o(s) sujeito(s) se vê(m). Neste sentido, a opção pela hermenêutica, como referencial teórico maior, que congrega os demais, implica em compreender-se, de tal forma que os sujeitos envolvidos remetem-se sobre si mesmos, pois:

Se nos deslocamos, por exemplo, à situação de um outro homem, então vamos compreendê-lo, isto é, tornar-nos-emos conscientes de sua alteridade, e até de sua individualidade irreduzível, precisamente por *nos* deslocarmos à sua situação. (GADAMER, 1997, p. 455-456).

Logo, concorda-se com Gadamer (1997, p. 394), que afirma: “[...] o que é verdade é que *todo compreender acaba sendo um compreender-se*”.

A opção pela hermenêutica não isenta de preconceitos e de opiniões prévias; ao contrário, pelas reflexões e questionamentos, feitos até o momento, bem como pela atividade de campo, houve contato pleno com a alteridade dos sujeitos, com seu estranhamento. A superação, segundo Gadamer, deve ser promovida pela hermenêutica, pois “[...] a estranheza está ligada indissolavelmente com a individualidade do tu” (GADAMER, 1997, p. 282).

Se, por um lado, há existência de uma pré-compreensão com relação ao objeto deste estudo, também existe a disposição de vínculos com o mesmo, vínculos que também podem ser questionáveis, bem como trazerem familiaridades. Ressalta-se que:

Esse deixar-se determinar assim pela própria coisa, evidentemente, não é para o intérprete uma decisão ‘heróica’, tomada de uma vez por todas, mas verdadeiramente ‘a tarefa primeira, constante e última’. Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa, através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das idéias que lhe ocorram. Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido. (GADAMER, 1997, p. 402).

É fundamental esclarecer as condições em que surge a compreensão, a fim de que seja possível ir além do que está preconcebido. Nesse ponto, esta tese se filia a Gadamer (1997), que afirma que, pela primazia hermenêutica da pergunta,

tem-se as aberturas necessárias, que possibilitam a compreensão do tu. Isto se dá pelo diálogo, sendo necessário um aprofundamento na essência da pergunta, já que “[...] a suspensão de todo juízo e, a *fortiori*, de todo preconceito, visto logicamente, tem a estrutura da pergunta” (GADAMER, 1997, p. 447-448).

Cabe lembrar que o questionamento que propõe a abertura da alteridade traz, em si, a receptividade. O foco, aqui, é a compreensão e interpretação de como o outro chegou à construção de determinada opinião (ou do entendimento de como o outro chegou a sua opinião). Para isso, na pesquisa, foi necessário ter presente as relações entre o todo e as partes, a descrição e sua interpretação; enfim, se procurou uma abertura à opinião do outro, a qual foi construída pelo primado da pergunta, perpassada por sentido e orientação. Isto ocorreu de tal forma que o guia foi o saber que não se sabe, já que “Para perguntar, temos que querer saber, isto é, saber que não se sabe” (GADAMER, 1997, p. 535). Assim, acredita-se que:

É essencial a toda pergunta que tenha um sentido. Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido. Com a pergunta, o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O fato de que surja uma pergunta rompe igualmente o ser do interrogado. O *logos* que desenvolve este ser rupturado é, nessa medida, sempre já resposta, e só tem sentido no sentido da pergunta. (GADAMER, 1997, p. 534).

Adverte-se para a existência da pergunta tortuosa, que é aquela que perdeu orientação de sentido, não possibilitando uma resposta, pois:

[...] a uma pergunta tortuosa não pode haver resposta. Porque somente na aparência, e não realmente, conduz a uma situação aberta de suspensão, na qual se dá decisão. Não dizemos que a pergunta seja falsa, mas tortuosa [...] Tortuoso é o que se perdeu de orientação. O tortuoso de uma pergunta consiste em que esta não contém uma real orientação de sentido e que, por isso, não possibilita resposta. (GADAMER, 1997, p. 536).

Essa conversação foi sendo construída e experimentada, de tal forma que perguntas e respostas do compreender criaram condições para a transformação, no sentido de que os sujeitos envolvidos não são mais os mesmos (logo, 'não se é mais o que era'). Isto se verifica, já que, de acordo com Gadamer (1997, p. 556), "O acordo na conversação não é uma mera representação e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era".

A hermenêutica, com seu compreender e interpretar que se aplica sobre si mesmo, traz a reflexão do não ignorar a si, nem a situação concreta na qual se encontra. Assim, para Gadamer (1997, p. 556), "[...] a realização da compreensão, quer se trate de textos ou de interlocutores que nos apresentam o tema, consiste justamente neste vir-à-fala da própria coisa".

3.2.2. Os Conceitos Humanísticos

A partir da perspectiva exposta acima, os conceitos humanísticos da hermenêutica das tradições de Gadamer que guiaram o diálogo, produzido para esta tese, foram: vivência, juízo e transformação. Estes conceitos são explicitados a seguir.

Ao resgatar a história da palavra vivência, Gadamer (1997) mostra que, em alemão, seu uso só se tornou usual nos anos de 1870, aparecendo ligada à literatura biográfica. Já a palavra vivenciar tem um uso mais antigo e significa "[...] ainda estar vivo, quando algo acontece" (GADAMER, 1997, p. 118). O vivenciado é sempre o que o sujeito vivenciou e que tem um conteúdo duradouro que não se esgota no passado.

A vivência recoloca continuamente o passado no presente (não todo o passado, mas o que influi no presente), reatualizando esta parte do passado de forma ininterrupta, adentrando-o no presente, de tal modo que: "Algo se transforma em vivência na medida em que não somente foi vivenciado, mas que o seu ser-vivenciado teve uma ênfase especial, que lhe empresta um significado duradouro." (GADAMER, 1997, p. 119).

Em Gadamer (1997), o conceito de vivência refere-se a algo elaborado num longo processo, específico e significativo, inesquecível e insubstituível. Segundo ele, isto ocorre, pois “O que se pode denominar vivência constitui-se na lembrança. Aludimos com isso ao conteúdo significativo que, para quem teve a vivência, fica como uma posse duradoura.” (GADAMER, 1997, p. 126).

A vivência apresenta relacionamento interno com a vida, possibilitando enfocar o sujeito na diversidade das relações de vivências, já que:

O que vale como vivência é realçado tanto por outras vivências – nas quais se experimenta algo diferente – bem como pelo restante do decurso da vida – no qual ‘nada’ é experimentado. O que vale como uma vivência não é mais meramente uma fugaz torrente passageira na torrente da vida consciente – é vista como unidade e ganha, através disso, uma nova maneira de ser una. (GADAMER, 1997, p. 126).

Gadamer (1997) considera o juízo um conceito humanístico que envolve o avaliar, o escolher e o decidir, sendo um julgamento do individual, com vistas ao todo. O juízo caracteriza, muitas vezes, uma ‘sã compreensão humana’, sendo uma exigência a ser apresentada a todos. Concorde-se com Gadamer (1997), que afirma:

[...] a atividade do juízo, de subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra, não pode ser demonstrada logicamente. O juízo encontra-se fundamentalmente deslocado [...] Não pode, pois, ser pregado genericamente, mas apenas exercitado de caso a caso e é, como tal, mais uma capacidade tal como o são os sentidos. Trata-se de algo simplesmente impossível de ser aprendido, porque nenhuma demonstração a partir dos conceitos consegue conduzir à aplicação de regras. (GADAMER, 1997, p. 77).

O conceito de transformação, em Gadamer (1997), traz a ideia de que aquilo que é, quando transformado, se torna outra coisa, ou seja, “[...] significa que algo, de uma só vez e no seu conjunto, se torna uma outra coisa, de maneira que essa outra coisa, que é enquanto transformada, passa a ser seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo” (GADAMER, 1997, p.188).

Conforme já havia sido ressaltado, em outro estudo (LAITANO, 2001), com os conceitos de vivência, juízo e transformação, tem-se uma arqueologia e uma teleologia do sujeito, pois “só tem uma *arqué* um sujeito que possui um *télos*” (RICOEUR, 1978, p. 138). Com o conceito de vivência, parte do passado (o passado significativo) é reinserida no presente, como algo ativo e duradouro, portanto, presente. Este presente não está desvinculado do agir do sujeito, pois este faz considerações, ou seja, emite juízos, que implicam pensar e agir de forma diferente; portanto, esses juízos trazem a transformação; um indicativo do tempo futuro; um outro modo de vida, uma outra forma de ser e de estar na periferia. Os conceitos de Gadamer agregam-se e reforçam-se na perspectiva hermenêutica, porque:

[...] a apropriação de um sentido constituído atrás de mim supõe o movimento de um sujeito lançado para adiante de si mesmo por uma seqüência de ‘figuras’ (à maneira de *A Fenomenologia do Espírito* de Hegel), cada uma encontrando seu sentido nas seguintes. (RICOEUR, 1978, p. 138).

Entende-se que os jovens do Quilombo dos Alpes elaboram vivências e juízos, a partir da participação no duelo ético-estético, existente em Porto Alegre. Na elaboração das vivências, os jovens do Quilombo dos Alpes retomam aquilo que foi vivenciado, de forma significativa e guardado na memória. A vivência desse passado é marcada pela multiplicidade de vivências, evidenciando uma identidade plural, que se revela no jogo das identidades. As vivências expressam o duelo ético-estético existente em Porto Alegre.

Na elaboração dos juízos, os jovens do Quilombo dos Alpes estabelecem relações entre o passado e o presente; entre o individual e o todo. Essas relações mostram avaliações e escolhas, que expressam julgamentos individuais, mas que se dirigem ao todo social.

Os conceitos de vivência, juízo e transformação, explicitados acima, podem parecer óbvios; entretanto, “[...] escondem em si uma abundância de aberturas históricas” (GADAMER, 1997, p. 48). Também possuem um entrelaçamento muito forte. Como já foi salientado, com o conceito de vivência, parte do passado se reinscreve no presente, como algo ativo, portanto, presente. Este processo decorre, no caso dos jovens do Quilombo dos Alpes, da sua participação no duelo ético-

estético, do jogo da identidade. Ele reflete juízos, que podem implicar em pensar e agir de forma diferente e, portanto, geram a transformação. Desse modo, tem-se um indicativo do tempo futuro, a sinalização de outro modo de vida, outra forma de ser e estar na periferia. Isto remete, então, à criação de novas identidades? Enfim, quais as vivências e os juízos que os jovens elaboram, a partir de suas inserções no duelo ético-estético? E o quanto essas vivências e esses juízos são perpassados pelos pertencimentos étnico-raciais?

3.3 PARADOURO

Como nessa tese o objetivo é entender como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades através do corpo racializado, uma das reflexões que se fizeram necessárias foi sobre a construção desse olhar racializante no Ocidente. Já se aprofundou a discussão sobre o conceito de raça no Capítulo 2 dessa tese e retoma-se aqui Gilroy (2007).

Com Gilroy (2007) temos a perspectiva utópica de construção de relações sociais que não se pautem pelas linhas de raça e/ou cor, ou seja, ir além da raça, no chamado humanismo não racial. Concorde-se com esse autor no sentido de que a construção do olhar racializante foi feita por uma ciência pautada na perspectiva do espectador, na observação, na visão e na ótica, a qual ao se pautar pela descrição das formas dos corpos, educou o olhar ocidental para observar e perceber nos corpos, a raça. Essa educação do olhar uniu o cognitivo/intelectual ao visual e construiu o corpo racializado, que agora por essa união duela.

Nessa pesquisa, procurou-se captar como o corpo racializado dos jovens do Quilombo dos Alpes vem irromper no jogo das identidades, bem como ocorre a inserção desses jovens no duelo ético-estético existente em Porto Alegre. A estratégia investigativa desenvolvida na pesquisa procurou captar os afetos expressos por esse corpo racializado, tanto no nível molar, quanto no molecular e em suas linhas de fuga.

Destaca-se que não se está frente a uma noção essencial ou pura de sujeito negro, ao contrário, encontramos-nos jogados na hibridização cultural.

Os corpos racializados são percebidos no movimento/repouso, na velocidade/lentidão, na parada/precipitação, nas atrações/repulsas podendo adentrar na construção de subjetividades singulares (gerando vida e suas diversas expressões) ou sofrerem/entrarem no turbilhão da desorientação e das capturas (gerando morte nas suas múltiplas expressões que vão além da morte física, mas dizem respeito aos aniquilamentos existenciais que, ou dão aos sujeitos as pseudocertezas da liberdade teleguiada pelos centros de produção de subjetividades capitalísticas), ou os jogam em processos perpassados pela morte. Portanto, o que se procurou evidenciar é que mundo, ou melhor, que geografia esses jovens estão construindo, ou seja, o quanto a vida em sua singularidade está conseguindo se efetuar e criar um sentido que rompa com o enquadramento dos jovens em uma subjetividade capitalística no sentido desenvolvido por Guattari (1999) e expresso no Capítulo 2.

Interpretar como os jovens do Quilombo dos Alpes jogam o jogo das identidades através do corpo racializado é apontar os aspectos do visível, fruto de nossa educação do olhar racializante, mas também é afirmar que o corpo racializado pode ser compreendido por uma ética e uma estética, portanto por aspectos que dialogam com o invisível, os quais mantêm relação com o visível, mas vão além e se consubstanciam, atualmente no duelo ético-estético, onde o corpo vibrátil emerge.

Acredita-se que, o momento atual é o que Souza Santos (2002) chama de transição paradigmática. O esforço e o desassossego dessa tese (para pensarmos com Souza Santos) é cartografar e dar voz aos saberes silenciados⁵⁴ pela Modernidade (alguns são saberes perdidos, impossíveis de vir à tona), evidenciando discursos hegemônicos e contrahegemônicos quanto à participação dos jovens do Quilombo dos Alpes no duelo ético-estético, bem como ao corpo racializado. Procurou-se realizar o que Souza Santos (2002) chama de traduções necessárias, o que no caso dessa pesquisa diz respeito ao mundo juvenil do/num corpo racializado pela participação dos jovens no duelo ético-estético jogando o jogo das identidades.

Dessa forma ressaltam-se as múltiplas perspectivas de transformação, uma vez que são os corpos negros dos jovens que passam a irromper no espaço da

⁵⁴ Esses silêncios evidenciam-se no porque alguns jovens entram no duelo e elaboram suas singularidades e porque outros não duelam, ou se deixam capturar pelas linhas de morte, impossibilitados que ficam então de duelar.

cidade e jogarem o jogo das identidades, o qual revela o duelo ético-estético existente na cidade de Porto Alegre.

Procurou-se captar as conexões expressas por Morin (2001), evidenciadas pelas ligações da comunidade com o território de quilombo, com sua ancestralidade (África, escravidão, Dona Edwirges – mito fundador e matriarca do quilombo), com seus lugares de memória, mas também com as potências desse território em constituir-se em mais um dispositivo de identidade para seus jovens e para sua população em geral. O processo ao qual se está frente, conforme já tem-se afirmado, é o da multiplicidade dos dispositivos de identidade, que também é um processo de disputa por hegemonias identitárias, em especial aquelas sobrepujados pela cultura midiática que reduz os sujeitos, no caso os jovens do Quilombo dos Alpes, à idolatria do consumo, provocando um tensionamento para a construção daquilo que Morin (2001) chama de uma mente disjuntiva e que é herdeira da Modernidade.

Essa mente disjuntiva e parcelada é sistemática e cotidianamente alimentada para a incapacidade de refletir sobre o todo. Isso provoca uma tensão para o desenraizamento e negação das condições de conexão que são a expressão das condições da nossa humanidade, por isso a busca investigativa das racionalidades presentes no quilombo, em especial as molares; mas também das emoções, as quais evidenciam-se nas linhas/expressões moleculares e de fuga. As conexões que está pesquisa se deparou foram essencialmente aquelas estabelecidas entre os jovens do Quilombo dos Alpes e o próprio território do quilombo, desses jovens com o lugar (o quilombo enquanto lugar), bem como com os espaços da cidade onde se inserem através de suas Trajetórias Espaciais Cotidianas. Essa tensão, na sua realização nos cérebros e nas mentes dos sujeitos e na cultura onde estão inscritos tende a promover rupturas que não se dirigem para a construção de uma capacidade de compreender os aspectos apontados por Morin (2001) e constituintes do novo paradigma, ou seja, a complexidade, a multidimensionalidade, a globalidade e a contextualização nas quais se está inseridos e envoltos. Mas também, existem forças que se dirigem aos pressupostos de Morin. Vale lembrar que os paradigmas, conforme Morin (2001) estão inscritos culturalmente nos indivíduos, assim estão impressos nas vivências dos jovens do Quilombo dos Alpes, as quais foram interpretadas a partir de Gadamer (1997).

Para Morin (2001), o paradigma se inscreve de forma oculta e soberana nos indivíduos. Este fato instigou-nos a mapear os aspectos invisíveis no duelar dos jovens, ou seja, nos repertórios os quais se citou acima (jeitos, gestos, falas, meias palavras, etc) e também seguir a inserção do paradigma dominante no indivíduo, bem como revelar as erupções da transição paradigmática apontada por Sousa Santos (2002). Mas a interpretação das vivências realizadas pelos jovens na participação no duelo ético-estético existente em Porto Alegre, foi feita, como já citamos acima, pela abertura hermenêutica de Gadamer (1997).

Cabe lembrar que as estratégias investigativas desenvolvidas buscaram a compreensão e interpretação do duelo ético-estético pelo diálogo com os jovens do Quilombo dos Alpes. O diálogo é enfatizado tanto por Sousa Santos (2002), quanto por Morin (2001) ou Gadamer (1997) como pilar de um conhecimento que pretenda romper com os mitos da objetividade da ciência Moderna.

O diálogo instaura uma horizontalidade entre a professora-pesquisadora e o grupo pesquisado. Nessa horizontalidade as diferenças entre o discurso científico e o senso comum perdem a hierarquização dos mesmos estabelecidas pela Modernidade. Ao mesmo tempo, essa horizontalidade, joga o olhar científico à solidariedade, ou seja, aos saberes que a Modernidade, conforme Souza Santos (2002) não colonizou ou não colonizou plenamente. A solidariedade é a possibilidade de ver os outros/os jovens do Quilombo dos Alpes como sujeitos, pois o diálogo é, necessariamente, entre sujeitos. Ao nos movimentarmos dentro dessa horizontalidade, o movimento é de uma interpretação entre tantas possíveis, a fim de contribuirmos para a faceta social que Sousa Santos (2002) aponta do paradigma emergente, ou seja, um paradigma que aponte para uma vida decente.

3.4 ESTRATÉGIAS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

As estratégias de construção dessa pesquisa desdobraram-se em dois grandes eixos: eixo teórico-conceitual e eixo operacional. Tais eixos comportaram uma série de procedimentos descritos abaixo.

3.4.1 Eixo Teórico-Conceitual

Este eixo da pesquisa se realizou através de uma série de procedimentos teórico-conceituais, os quais envolveram um conjunto de ações que foram desde o levantamento e revisão bibliográfica, fichamento dos textos, leitura e releitura, discussão, interpretação e relato da interpretação. Estes procedimentos teórico-conceituais são descritos abaixo, a fim de explicitar como se relacionou o debate teórico-conceitual, expresso no Capítulo 2, com os usos dos conceitos na pesquisa. Ficam, aqui, evidenciadas as estratégias que impulsionaram a relação dos conceitos com os objetivos da pesquisa.

A interpretação da inserção dos jovens do Quilombo dos Alpes no duelo ético-estético, existente no mundo contemporâneo, foi iniciada com a exposição do que se chamou de 'Cenário Atual'. A partir daí, elaborou-se o conceito de duelo ético-estético. O duelo ético-estético foi compreendido como um tangenciamento dos corpos no espaço, a partir de uma ação cotidiana e banal: o andar pelas ruas e avenidas da cidade, ativando-se o cérebro, a mente e a cultura. Isto permitiu se deparar com os aspectos visíveis do olhar, mas também com o que é sensível e com o que é invisível, indo além das questões dadas pela ótica. Neste sentido, cartografar o duelo ético-estético foi capturar o corpo vibrátil.

Como a elaboração conceitual de duelo ético-estético necessitou e tem um substrato espacial, uma vez que o duelo é uma manifestação da espacialidade, procurou-se na elaboração teórico-conceitual de rizoma, em Deleuze e Guattari (1995a), a perspectiva espacial do duelo. Com essa perspectiva, pode-se construir o entendimento de que o duelo não tem início, nem fim e é descentrado, múltiplo e heterogêneo, mas é alinhavado nas conexões do rizoma. Dessa forma, foram trazidas as questões das linhas molar, molecular e da linha de fuga, como constituintes de uma espacialidade em rizoma, que fragmenta e une, ou seja, conecta as diferenças. As diferenças de cunho ético-estético afloram no espaço como duelo; são as hastes do rizoma que vêm à tona.

Esse sentido da conexão possibilitada pela perspectiva rizomática é fundamental para fazer o contraponto teórico com a visão binária e excludente da diferença, a qual vê, na fragmentação do espaço geográfico e de suas

espacialidades, uma incomunicabilidade individualista dos mundos. Este ponto está ampliado, na abordagem da questão do hibridismo cultural.

O duelo ético-estético foi refletido nesta pesquisa a partir dos conceitos de raça e etnia. O conceito de raça importa porque sua elaboração foi fundamental para justificar a escravidão, entre outros, dos povos africanos e o tráfico de escravos da África para as Américas; logo é um conceito imerso num uso político. Os escravos africanos trazidos para as Américas eram considerados, pela ciência da época, inferiores, nos seus corpos e nos seus intelectos, aos europeus. Dona Edwirges, matriarca e mito fundador do Quilombo dos Alpes, bem como sua parentela espalhada pelo quilombo, da qual fazem parte os jovens desta pesquisa, são descendentes desses escravos. Compreender que esses jovens participam do duelo ético-estético é compreendê-los na condição de sujeitos, ou seja, nem inferiores, nem superiores, mas sujeitos que se incluem, com suas diferenças, na população da cidade. Dessa forma, rompe-se com a construção conceitual de raça.

Foi necessário refletir sobre a construção do olhar racializante no Ocidente, ou seja, como no Ocidente passou-se a perceber as diferenças entre os corpos como diferenças raciais. Retoma-se, aqui, Gilroy (2007). Com Gilroy (2007), tem-se a perspectiva utópica de construção de relações sociais que não se pautem pelas linhas de raça e/ou cor, ou seja, pode-se ir além da raça, no chamado humanismo não racial. Concorde-se com esse autor, no sentido de que a construção do olhar racializante foi feita por uma ciência pautada na visão e na ótica. Ao se caracterizar pela descrição das formas dos corpos, essa ciência educou o olhar ocidental para observar e perceber, nos corpos, a raça. Essa educação do olhar uniu o cognitivo/intelectual ao visual e construiu o corpo racializado, que, nessa união, aparece agora sob a forma do duelo ético-estético. Gilroy (2007) adverte que é o próprio desenvolvimento tecnológico que, ao estabelecer novas formas de perceber o corpo através de imagens, constrói uma visão não racializada do próprio corpo.

Tem-se aí um paradoxo teórico e prático, o qual atravessa toda a discussão conceitual de raça e etnia. O paradoxo é que, embora em termos conceituais da ciência contemporânea, a raça não exista, a raça está presente nas relações sociais, tanto dos grupos subalternos economicamente, quanto naqueles que se impuseram em termos econômicos e sociais. Assim, apesar de, no horizonte utópico, existir a perspectiva de um humanismo não racial, a raça, ou melhor a reflexão sobre a raça, importa porque ela pauta as relações sociais. A raça produz pertencimentos e é com

o corpo racializado que os jovens do Quilombo dos Alpes participam do duelo ético-estético.

Já o conceito de etnia e da identidade étnica remete a um campo de criação e invenção, realizado pelos agrupamentos sociais, a fim de estabelecerem laços entre si e distinção dos outros grupos. A etnia usa recursos simbólicos (língua, costumes, tradições) para se construir, e o que vale é a crença subjetiva do grupo, numa suposta origem comum e não sua verossimilhança. Assim, a etnia traz uma ambiguidade, ou seja, mesmo sendo uma crença subjetiva, elaborada pelo grupo, está presente nas relações sociais dentro e fora do grupo, se impondo como discurso.

Como esse paradoxo e essa ambiguidade atravessa todo o debate científico, bem como as ações dos sujeitos, optou-se, nesta pesquisa, pelo uso da expressão étnico-racial. Tal opção foi reforçada pela sua utilização por parte do Movimento Negro. Entende-se que as questões étnico-raciais tomam relevância, nos dias atuais, por serem decorrentes de lutas sociais que esse movimento tem travado na sociedade brasileira, a fim de terem direitos sociais garantidos e reparos nas perdas sociais.

O pertencimento étnico-racial é um dispositivo identitário que aciona, no caso desta pesquisa, um debate em torno de uma identidade quilombola, a qual está em construção. O interessante é pensar que aquilo que foi motivo de estigma e depreciação é tomado pelo Movimento Negro como fonte de identificação, ou seja, o conceito de raça usado para escravizar é esvaziado de sua inferioridade e é tomado pelo avesso, como fonte de identificação positiva. Os sujeitos, porém, não estão encarcerados em uma única identidade, mas, ao contrário, são atravessados por múltiplas identidades. Daí o interesse desta pesquisa de debater esse pertencimento étnico-racial na construção das identidades dos jovens do Quilombo dos Alpes; embora se reconheça que essa identidade étnico-racial é sobredeterminada por outros dispositivos identitários, em especial os de classe e aqueles advindos da sociedade de consumo. Dessa forma, se está frente aos deslocamentos do sujeito fragmentado.

O debate em torno do conceito de identidade foi fundamental para a elaboração teórica desta pesquisa. A identidade dos sujeitos é ainda entendida e aparece na sociedade, na maioria das vezes, como algo dado, puro ou essencial. Compreender a identidade dos jovens do Quilombo dos Alpes necessitou da

perspectiva teórica de que a identidade é múltipla, fragmentada e que se desloca. Dessa forma, pode-se abordar que nem sujeito nem sua cultura são essenciais. Existem contradições dentro da nossa sociedade como dentro dos sujeitos (na subjetividade dos sujeitos/na cabeça dos sujeitos). As identidades se deslocam na cabeça do sujeito conforme os contextos em que ele está inserido. É com esse debate teórico que é possível entender o que tem sido chamado de jogo das identidades, ou seja, esse acionamento das identidades pelos sujeitos, em função dos diferentes espaços-tempos em que ele se insere, trazendo e afirmando que as contradições sociais estão presentes, tanto dentro quanto fora da cabeça dos sujeitos. Essa perspectiva é importante porque não são raras às vezes em que os grupos sociais são descritos como perpassados por uma única identidade, ou quando, frente às populações que mais sofreram ao longo do processo de colonialismo e imperialismo, aponta-se uma identidade essencial, que remota, muitas vezes, a um passado mitificado e, portanto, imaginário. O que se quer dizer é que predomina, na sociedade brasileira, uma visão de que os afrodescendentes e suas mestiçagens saibam todos jogar bola, sambarem ou batucarem, como se tais habilidades, enfatizadas pela mídia como caracterizadoras desse grupo, estivessem relacionadas com alguma herança colada nos seus genes.

As inovações contemporâneas, bem como os elementos de um passado memorial, atuam e disputam hegemonias identitárias, onde nenhuma é soberana, eterna ou imutável. Isso se liga com as características da contemporaneidade urbana, onde os sujeitos vivenciam múltiplos papéis sociais, onde as certezas se dissipam, o espaço urbano fragmenta-se e, não raras vezes, o corpo emerge como única certeza.

Existem contatos entre as culturas e, portanto, entre as identidades. Entende-se que, nesses contatos, podem ocorrer perdas, fracassos, resistências, mas também negociações de significados, com criatividade e surgimento do novo, ou seja, hibridismo cultural. Foi essa perspectiva a verificada na negociação das identidades, feitas pelos jovens do Quilombo dos Alpes, através do corpo racializado e que possibilitou entender o jogo das identidades.

Foram analisadas as Trajetórias Espaciais Cotidianas dos jovens pertencentes ao Quilombo dos Alpes, pois se compreende que é por essas trajetórias que eles se inserem na cidade, elaborando processos de singularização existencial ou não, negociando suas identidades. Para tal fim, foi necessário buscar

a conceituação de espaço, elaborada por Massey (2008). Nessa autora, o espaço é compreendido como a possibilidade de coexistências simultâneas e múltiplas, produto de inter-relações. As inter-relações do espaço constituem-se em conjunto com as identidades dos sujeitos. Para a autora, essas identidades não são essenciais e essa noção se insere na perspectiva que estamos desenvolvendo de interpretar o jogo das identidades que os jovens realizam, pois, se há um jogo das identidades, não há uma identidade primordial ou essencial. O que se quer destacar é que a conceituação de espaço, em Massey (2008), reforça a conceituação de sujeito fragmentado que joga o jogo das identidades, o qual se revela nas Trajetórias Espaciais Cotidianas dos mesmos. As identidades constroem-se imbricadas na espacialidade, de tal forma que, pelas Trajetórias Espaciais Cotidianas, é possível desvelar-se a negociação das identidades. O espaço, sendo considerado como possibilidade da existência da multiplicidade, traz a questão da possibilidade de se cartografar as diferenças dos sujeitos.

Ao aproximar-se o conceito de espaço, em Massey (2008), com o conceito de sujeito fragmentado, que é o sujeito que joga o jogo das identidades e não está preso em uma identidade imutável e essencial, consegue-se dar suporte teórico para as Trajetórias Espaciais Cotidianas. O que se quer dizer é que aí se elabora o entendimento de espaço com o conceito de sujeito que constrói suas trajetórias cotidianamente. Essa perspectiva nos leva a pensar o homem por inteiro, que é o homem da cotidianidade, onde se vislumbram os processos de singularização existencial ou não.

Também importa que o conceito de espaço, em Massey (2008), rompe com um modelo único de interpretação para o que existe sobre a superfície terrestre. O que se afirma é que, ao se entender o espaço como heterogêneo, múltiplo e relacional, abre-se e necessita-se de múltiplas comunidades interpretativas, aspecto esse desenvolvido por Souza Santos (2002), na sua reflexão sobre a ciência na contemporaneidade.

A demarcação de territórios e o estabelecimento de vínculos com o lugar entre os jovens do Quilombo dos Alpes necessitou do debate teórico-conceitual dos conceitos de território e lugar, expostos no Capítulo 2 desta tese. A identidade dos jovens está perpassada pelo território, o qual pode ser demarcado em dois níveis. Num primeiro nível, tem-se a demarcação simbólica do território, que implica pensá-lo em termos de genoespaço; logo, como o grupo cria pertencimentos de base

territorial, pelo discurso da identidade pela diferença. Mas há também uma demarcação física do território, que remete ao nomoespaço, ou seja, ao processo de titularização do quilombo, a sua extensão física, a sua ordem formal.

Num outro nível, a demarcação do território implica em considerá-lo em termos de passado, presente e futuro. Pensar o território nesse sentido remete à África, ao período escravocrata brasileiro e à matriarca do quilombo, Dona Edwirges. No tempo presente, a demarcação do território remete ao seu processo de titulação. E no tempo futuro, a sua garantia.

Os vínculos dos jovens do Quilombo dos Alpes com o lugar são constituídos por laços culturais e redes de solidariedade de que eles participam, sendo marcados por criatividade, forte senso de identidade e a presença da comunicação nas relações. Para tal fim, o conceito de lugar tem que ser pensado como o palco da ação cotidiana dos sujeitos, espaço de criação e de construção de singularidades, mas também de alienação e inautenticidades existenciais.

E a interpretação das vivências, dos juízos e das transformações construídas pelos jovens do Quilombo dos Alpes, a partir de suas participações no duelo ético-estético, foi feita a partir da hermenêutica das tradições de Gadamer (1997). Com os conceitos de vivência, juízo e transformação, verifica-se o entrelaçamento de passado, presente e futuro, nas ações dos sujeitos. Com o conceito de vivência, reflete-se como os jovens retomam aquilo que foi vivenciado de forma significativa no passado, guardado na memória e reintroduzido no presente. Pelos juízos, adentra-se nas elaborações feitas pelos jovens e que estabelecem relações entre o passado e o presente, entre o individual e o todo, mostrando as suas avaliações e escolhas. E com o conceito de transformação, se evidencia que aquilo que é, quando transformado, se torna outra coisa.

3.4.2 Eixo Operacional

O eixo operacional da pesquisa foi composto por uma série de procedimentos operacionais, os quais envolveram um conjunto de ações elencadas abaixo.

- Revisão bibliográfica, para aprofundamento teórico-metodológico.

- Registro no diário de campo – todos os procedimentos foram registrados, buscando o máximo possível de documentação dos fenômenos observados, bem como das percepções e sentimentos da própria pesquisadora, em relação às vivências. As anotações foram feitas durante todo o processo de pesquisa, e não exclusivamente no período de campo. Neste sentido, concorda-se com Minayo (1994), que afirma:

O diário é um instrumento ao qual recorreremos em qualquer momento da rotina do trabalho que estamos realizando. Ele, na verdade, é um 'amigo silencioso' que não pode ser subestimado quanto à importância. Nele diariamente podemos colocar nossas percepções, angústias, questionamentos e informações que não são obtidas através da utilização de outras técnicas. (MINAYO, 1994, p. 63).

Assim, a ideia foi realizar os registros no diário de campo, de tal forma que o mesmo se constituiu num instrumento pessoal e intransferível, desde o início da pesquisa até o fim da investigação; portanto, seu uso foi sistemático (MINAYO, 1994).

- Visita ao INCRA - a fim de verificar como se encontrava o processo de titularização do Quilombo dos Alpes.

- Contato com a Associação Quilombola Dona Edwirges e seus principais líderes, para apresentar a professora-pesquisadora, expondo os objetivos de pesquisa, esclarecendo-os sobre o que pretendia investigar. Essa foi a postura desenvolvida com as pessoas do quilombo. Todo o processo de pesquisa foi perpassado por uma dimensão ética, em especial, da relação com os moradores do Quilombo dos Alpes. Por dimensão ética, entende-se uma relação de respeito pelas pessoas e por suas ações, com diálogo que promovesse a criação e fortalecimento de laços, entre a pesquisadora e o grupo pesquisado. "É fundamental consolidarmos uma relação de respeito efetivo pelas pessoas e pelas suas manifestações no interior da comunidade pesquisada." (MINAYO, 1994, p. 55).

- Retomada de contatos com alunos - após essa interação inicial, foram contatados ex-alunos da EMEF Gabriel Obino, moradores do quilombo, já buscando uma aproximação com os jovens do Quilombo dos Alpes. Muitas vezes, encontrava

jovens que conhecia da escola e que não tinham sido meus alunos. As primeiras idas ao Quilombo dos Alpes tomaram a forma de visitas exploratórias.

- Visitas exploratórias – para ampliação do conhecimento do lugar e registro de aspectos que pudessem contribuir para a redefinição de outros procedimentos metodológicos. Essa fase exploratória foi importante para a qualidade dos laços criados, dos compromissos firmados e das perspectivas para os resultados alcançados, bem como a viabilidade de futuras pesquisas e ações. (MINAYO, 1994).

- Contato com pessoas do quilombo – como parte da busca de aproximação da população, de forma geral e em especial dos jovens. Nessa primeira aproximação, foi anotado tudo o que chamou atenção, desde aspectos ligados ao meio físico até os relativos às pessoas, passando pelos objetos. Depois disso, as anotações foram dirigidas ao objeto de estudo, salvo alguma situação inusitada. Para Triviños (1987), as anotações de campo podem ser de sentido amplo, quando abarcam a descrição de fenômenos sociais e físicos, com explicações levantadas sobre as mesmas e a busca de uma compreensão que contenha a totalidade do que estudamos. O mesmo autor, contudo, também aponta um sentido restrito, para as anotações de campo, ou seja:

Num sentido *restrito*, podemos entender as anotações de campo, por um lado, como todas as observações e reflexões que realizamos sobre expressões verbais e ações dos sujeitos, descrevendo-as, primeiro, e fazendo comentários críticos, em seguida sobre as mesmas. Neste sentido, as anotações de campo podem referir-se, principalmente, às entrevistas individuais e coletivas e à observação livre. (TRIVIÑOS, 1987, p. 154).

Assim, a intenção foi realizar uma aproximação gradual, com reflexão e avaliação cotidiana, frente ao fenômeno estudado e a construção das primeiras explicações.

- Formulário - a fim de identificar os jovens do Quilombo dos Alpes, foi aplicado um formulário de identificação (modelo do formulário no Apêndice A). Neste instrumento, constavam a identificação do jovem, sexo, data de nascimento/ idade, acesso à educação (escolarização concluída e em andamento), atividades de trabalho (passadas, presentes e perspectivas de futuro; formais e informais),

atividades de lazer, grau de parentesco em relação à Dona Edwirges, se tem filhos (quantos e idade). Esse formulário foi aplicado aos poucos, à medida em que a pesquisadora ia sendo apresentada aos jovens.

3.4.2.1 Estratégia de Aproximação com os Jovens

Foi realizada uma série de estratégias de aproximação com os jovens do Quilombo dos Alpes.

- participação de diversas atividades em que os jovens estavam envolvidos - eventos em geral, como festas, ou, mesmo, as atividades cotidianas, captando fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas. De tal forma que:

[...] através do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos. O observador, enquanto parte do contexto da observação, estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele, ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. (MINAYO, 1994, p. 59).

Sempre que possível, foi usado o registro fotográfico desses eventos, com a permissão pelo grupo.

- Conversas informais – para subsidiar o refinamento do procedimento da entrevista.

- Entrevistas semiestruturadas - as entrevistas tiveram propósitos bem definidos, a fim de que pudesse coletar dados, e ocorreram de forma individual. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. A opção pela entrevista semiestruturada pautou-se por valorizar as intenções da pesquisadora, ao mesmo tempo em que proporcionou liberdade para o entrevistado contribuir e enriquecer com a investigação. Concorde-se com a concepção de Triviños (1987), no sentido de que a entrevista semiestruturada é:

[...] aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas do informante. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa. (TRIVIÑOS, 1987, p. 146).

As entrevistas foram realizadas, tendo por base os conceitos de vivência, juízo e transformação. Esses conceitos foram relacionados aos aspectos étnico-raciais da linha molar, linha molecular e da linha de fuga. O que se pretende dizer é que as perguntas foram elaboradas, a partir dos eixos teóricos transversais, os quais atravessaram os demais núcleos teóricos da pesquisa.

- Acompanhamento de trajetórias - nas Trajetórias Espaciais Cotidianas, dentro e fora do quilombo.

3.4.2.2 Estratégia de Observação dos Jovens

Outro conjunto de estratégias de pesquisa se referiu à observação dos jovens.

- Foi observado, atenta e minuciosamente, tanto o que é dito verbalmente e feito explicitamente, quanto o não-dito, os gestos, as entonações, os movimentos corporais, as pequenas coisas banais. A ideia foi captar as relações entre os jovens do quilombo, entre os jovens e os não jovens do quilombo, e entre os jovens do quilombo e os não quilombolas. Também, sempre que foi conveniente e permitido, foi realizado o registro fotográfico.

- Devolução da pesquisa - quando finalizar a pesquisa, será feita a devolução dos resultados e conclusões, à comunidade do Quilombo dos Alpes, em especial aos seus jovens.

- Produção textual, com relato descritivo dos dados obtidos.

- Interpretação dos dados e informações coletados e/ou observados, a fim de construir o corpo da pesquisa.

- Produção de relato dos aspectos da interpretação, com utilização de texto verbal e recursos gráficos, como quadros e tabelas, por exemplo.

Compartilha-se das concepções de Minayo (1994), no sentido de que o campo é palco de manifestações de intersubjetividades, de interações entre o pesquisador e os pesquisados, espaço de produção de novos conhecimentos. O mesmo ocorre com as reflexões de Triviños (1987), quando o autor pensa e analisa a questão do contexto:

[...] o contexto no qual os indivíduos realizam suas ações e desenvolvem seus modos de vida fundamentais, tem um valor essencial para alcançar das pessoas uma compreensão mais clara de suas atividades. O meio, com suas características físicas e sociais, imprime aos sujeitos traços peculiares que são desvendados à luz do entendimento dos significados que ele estabelece. Por isso, as tentativas de compreender a conduta humana isolada do contexto no qual se manifesta criam situações artificiais que falsificam a realidade, levam a engano, a elaborar postulados não adequados, a interpretações equivocadas. (TRIVIÑOS, 1987, p. 122).

Dessa forma, assume-se que esta pesquisa trouxe o encontro de duas culturas, a da professora-pesquisadora e a dos pesquisados, e que também as culturas não são ilhas.

É importante destacar que essas estratégias investigativas não foram concebidas como algo fechado, embora tenha orientado a forma como a pesquisa foi realizada. Acredita-se que o diálogo com os jovens do Quilombo dos Alpes foi o grande reorientador de alguns pressupostos, que, juntamente com as leituras realizadas, possibilitaram a descrição e interpretação do duelo ético-estético.

Ressalta-se que o duelo ético-estético está ancorado conceitualmente nas orientações teórico-conceituais de Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b). O duelo ético-estético é, inicialmente, captado, ativando-se aquele olhar, que inclui o visual, mas vai além, contendo o tátil, o olfativo, o sensível e o espiritual, portanto o cérebro, a mente e a cultura. O olhar racializante, ou seja, o de uma educação do olhar que conceituou as diferenças dos corpos em diferenças étnico-raciais, o que permitiu descrever a imposição de uma ética e uma estética sobre outras éticas e outras estéticas. Mas são os corpos dos jovens que vão irromper a hegemonia de uma ética e de uma estética, faceta do duelo.

Esta faceta do duelo ético-estético é sempre uma potência de acontecimento, pois o duelo ocorre num espaço aberto a ocupar, mas sem linha de combate e sem alvos. Neste sentido, o duelo ético-estético evidencia-se nas Trajetórias Espaciais Cotidianas, onde a preocupação não é nem dominar nem reter o espaço.

Por isso, o duelo ético-estético apresenta uma espacialidade em rizoma: suas conexões são descentradas, heterogêneas e múltiplas, evidenciando as linhas (molar, molecular e de fuga) captadas e cartografadas no acompanhamento das Trajetórias Espaciais Cotidianas e evidenciadas nas entrevistas.

O duelo ético-estético é, antes de tudo, experimentação e é experimentado pelos jovens com seus corpos racializados. Com essa ação, os jovens desarticulam os lugares sociais, historicamente construídos para as classes populares, experimentam outros e novos lugares e territórios, abrem-se em conexões. Para os jovens do Quilombo dos Alpes, participar do duelo ético-estético é jogar o jogo das identidades, é adentrar em contextos sociais, que a princípio se encontrariam fechados para esses grupos, e onde passam a construir suas identidades.