

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia



Dissertação de Mestrado

**ENTRE AS LAJOTAS DO MONTE SERRAT: NARRATIVAS E MATERIALIDADES
NA CONSTRUÇÃO DA CIDADE EM FLORIANÓPOLIS**

Guilherme Galdo Ruchaud

Pelotas, 2019

Guilherme Galdo Ruchaud

**ENTRE AS LAJOTAS DO MONTE SERRAT: NARRATIVAS E MATERIALIDADES
NA CONSTRUÇÃO DA CIDADE EM FLORIANÓPOLIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Louise Prado Alfonso

Pelotas, 2019

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R899e Ruchaud, Guilherme Galdo

Entre as lajotas do Monte Serrat : narrativas e materialidades na construção da cidade em Florianópolis / Guilherme Galdo Ruchaud ; Louise Prado Alfonso, orientadora. — Pelotas, 2019.
217 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

1. Cidade. 2. Urbanismo. 3. Narrativa. 4. Etnografia. 5. Monte serrat. I. Alfonso, Louise Prado, orient. II. Título.

CDD : 306

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Guilherme Galdo Ruchaud

Entre as lajotas do Monte Serrat: Narrativas e materialidades na construção da cidade em Florianópolis

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 22 de abril de 2019

Banca examinadora:

.....
Prof.^a Dr.^a Louise Prado Alfonso (Orientadora)

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

.....
Prof.^a Dr.^a Cláudia Turra Magni

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales

.....
Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

.....
Prof. Dr. Lino Fernando Bragança Peres

Doutor em Urbanismo pela Universidad Nacional Autónoma de Mexico

Agradecimentos

A todas as pessoas que construíram e seguem construindo o Morro da Caixa;

À Mais Querida;

Ao GEEUR;

À Louise, pela condução na construção de novos olhares e afetos;

À família e às amigas, pelo incentivo, pelas conversas, e principalmente por ajudarem a manter a cabeça no lugar.

Resumo

A comunidade do Monte Serrat, localizada na área central de Florianópolis, se notabilizou ao longo das últimas décadas por processos de organização comunitária em que a construção de narrativas identitárias conflitantes com as narrativas oficiais da cidade misturam-se com a própria produção de sua urbanidade. Historicamente formada por famílias negras e em situação de vulnerabilidade social que ocuparam a encosta do Morro da Cruz desde os anos 1920, o Monte Serrat se destaca pelo frequente recurso a um passado constituinte de uma autoproclamada cultura de luta, solidariedade e autonomia. Interações etnográficas diacrônicas com as dinâmicas sociais da comunidade permitem perceber maneiras pelas quais a visibilização de modos de habitar deslegitimados pelo discurso oficial da cidade, principalmente pela mediação de entidades como a Escola de Samba, a Igreja e o Conselho Comunitário, tem agenciado conquistas que se traduzem na materialidade do morro, abrangendo casas, edificações de uso coletivo, espaços públicos e infraestrutura. Nesse sentido, o Monte Serrat tem conseguido, por meio da construção de narrativas pautadas na ressignificação do passado, apropriar-se da produção do território, nem sempre em conformidade com as formas de ordenamento legitimadas pelas narrativas oficiais, em um contínuo processo de fazer-cidade.

Palavras-chave: Cidade; urbanismo; narrativa; etnografia; Monte Serrat.

Abstract

The Monte Serrat community, located in the central Florianópolis, Brazil, has been noted in the past decades for processes of organization in which the production of identity narratives, conflicting with the official ones, can't be seen apart of its urbanity's production itself. Historically formed by black, socially vulnerable families who occupied the hillside of the Morro da Cruz since the 1920s, Monte Serrat is noticeable for the presence in the day-by-day of a past responsible by a culture of resistance, solidarity and autonomy. Ethnographic and diachronic interactions with the social dynamics within the community allow us to realize forms by which the enlightenment of forms of living in the city that are usually delegitimized by the official discourse, specially through the mediation of entities such as the Scholl of Samba, the Church and the Community Council, has been participated of achievements which can be seen in the very materiality of the neighbourhood, including houses, collective buildings, public spaces and infrastructure. In this way, Monte Serrat has been able, throughout the construction of narratives based on the interpretation of the past, to be protagonist of the territory's construction itself, not always according to the planning legitimated by the official narratives, in a continuous process of city-making.

Keywords: City, urbanism, narrative, ethnography, Monte Serrat

Lista de figuras

Figura 1 - Vista da saída do Terminal de Integração do Centro (TICEN), com destaque para o Camelódromo e o Mercado Público, e com o Maciço do Morro da Cruz ao fundo. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.....	26
Figura 2 - Feira do Largo da Alfândega. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.	27
Figura 3 - Praça XV de Novembro. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana	28
Figura 4 - Rua Tiradentes, a leste da Praça XV. Fonte: Acervo pessoal	28
Figura 5 - Rio da Bulha em 1906. Fonte: Acervo pessoal de Adolfo Nicolich da Silva	29
Figura 6 - Obra de canalização do Rio da Bulha em 1919. Fonte: Acervo pessoal de Adolfo Nicolich da Silva	30
Figura 7 – Avenida Hercílio Luz, com o Morro da Mariquinha ao fundo. Fonte: Acervo pessoal.....	32
Figura 8 - Desenho do morro visto a partir do início de sua subida. Fonte: Produzido pelo autor	33
Figura 9 - Rua General Vieira da Rosa em 2018. Fonte: Acervo pessoal	35
Figura 10 - Sede da Copa Lord em 2018. Fonte: Acervo pessoal.....	36
Figura 11 - Vista do Centro logo após a Copa Lord em 2015. Fonte: Acervo pessoal	39
Figura 12 - Desenho da Nova Descoberta feita após visita com interlocutor em 2018. Fonte: Elaborado pelo autor	40
Figura 13 - Igreja de N. Sr ^a do Montserrat em 2018. Fonte: Acervo pessoal ...	41
Figura 14 - Igreja vista através do portão aberto do terreno da Caixa d'Água em 2018. Fonte: Acervo pessoal.....	42
Figura 15 - Crianças jogando bola sobre a Caixa d'Água em 2018. Fonte: Acervo pessoal.....	44
Figura 16 - Rua Nestor Passos vista do portão da Caixa d'Água em direção ao Centro, com a Casa de Acolhimento Darcy Vitória de Brito ao lado esquerdo, em 2019. Fonte: Acervo pessoal.....	44

Figura 17 - Desenho da vista do alto da Servidão do Encano, em que a Caixa d'Água se destaca ao fundo, feito após visita com interlocutor em 2018. Fonte: Elaborado pelo autor	45
Figura 18 – Cena do cotidiano do Monte Serrat em uma tarde de dia de semana em 2015. Fonte: Acervo pessoal.....	46
Figura 19 – Construção de acréscimo de concreto armado e alvenaria em casa antiga mista de madeira e alvenaria, em 2019. Fonte: Acervo pessoal	47
Figura 20 - Segundo trecho da Rua General Vieira da Rosa em 2015. Fonte: Acervo pessoal.....	48
Figura 21 – Desenho da Servidão do Pastinho feito in loco em uma manhã de sábado e finalizado horas depois, no início de 2018. Fonte: Elaborado pelo autor	49
Figura 22 - Escola Lucia do Livramento Mayvorne em 2018. Fonte: Acervo pessoal	50
Figura 23 – Trabalho de educandas/os exposto em sala de aula do terceiro ano em 2018. Fonte: Acervo pessoal.....	51
Figura 24 - Portão de acesso visto do interior do Parque do Maciço em 2015. Fonte: Acervo pessoal.....	52
Figura 25 - Centro de Saúde do Monte Serrat em 2015. Fonte: Acervo pessoal.....	54
Figura 26 - Desenho feito em 2015 na comunidade vizinha da Serrinha. Fonte: Produzido pelo autor.	65
Figura 27 - Desenho feito em 2018 no Monte Serrat. Fonte: Produzido pelo autor.	66
Figura 28 - Desenho feito em 2018 para ilustrar uma situação vivida em campo, horas depois, em casa. Fonte: Produzido pelo autor.	66
Figura 29 - Croqui do cotidiano de trabalho no barracão da Copa Lord em 2018. Fonte: Produzido pelo autor	80
Figura 30 – Mapa sem escala, base da cartografia. Fonte: Elaborado pelo autor.	84
Figura 31 - Monte Serrat visto em uma noite de outono de 2018 a partir de um dos edifícios localizados na Rua Hermann Blumenau. Fonte: Acervo pessoal.....	91
Figura 32 - "Bem-vindo à Nova Descoberta", grafite ao lado da escadaria de acesso à servidão. Fonte: Acervo pessoal	95

Figura 33 - Parte mais alta da Vieira da Rosa, no limite do Monte Serrat, onde a ocupação se torna rarefeita antes de se iniciar a descida rumo ao Alto do Caieira e à Serrinha. Fonte: Acervo pessoal	104
Figura 34 - Ensaio esquemático indicando os espaços do morro frequentados pelo restante da cidade e os principais espaços da cidade frequentados pelo morro. Fonte: Elaborado pelo autor.....	118
Figura 35 - Antiga casa de madeira localizada no Alto do Morro. Fonte: Acervo pessoal.....	136
Figura 36 - Sede da Copa Lord em 2015. Fonte: Acervo pessoal.....	139
Figura 37 - Igreja de N. Sr ^a do Montserrat antes da reforma, em 1983. Fonte: Machado, 1999.....	139
Figura 38 - Casario tombado no Centro. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.	145
Figura 39 - Casa eclética datada de 1926, próxima à igreja do Monte Serrat. Fonte: Acervo pessoal.....	146
Figura 40 - "A rua é nossa casa, mantenha limpa", grafite localizado na centralidade do morro, na esquina entre as ruas Vieira da Rosa e Nestor Passos, em 2017. Fonte: Acervo pessoal.....	150
Figura 41 - Grafite recente, feito após outubro de 2018, com o recurso à categoria tipicamente paulistana "quebrada", possivelmente feito por moradores ou visitantes naturais de São Paulo, a julgar pela sigla SP que o acompanha. Fonte: Acervo pessoal.....	151
Figura 42 – Placa fixada pela Prefeitura Municipal de Florianópolis no muro externo da Caixa d'Água indicando restauração e pavimentação asfáltica na área central do Monte Serrat em 2018. Fonte: Acervo pessoal	171
Figura 43 - Participantes do debate no evento citado apertando-se contra o muro para dar espaço para o ônibus passar. Fonte: Acervo pessoal.....	174
Figura 44 - Vista dos fundos da igreja em 2015, com a "cidade verticalizada, branca e inodora" ao fundo. Fonte: Acervo pessoal.....	180
Figura 45 - Croqui do contraste e da proximidade entre o Morro e o Centro, feito em 2018 no terreno da Caixa d'Água. Fonte: Produzido pelo autor.....	181
Figura 46 - Parte mais alta da Nova Descoberta vista de dentro do Parque do Maciço em 2018. Fonte: Acervo pessoal.....	187

- Figura 47 - Croqui de incursão a campo em 2018, com meu interlocutor, na via paralela que conecta a Nova Descoberta ao Encano e ao Pastinho, indicando o crescimento do território do Alto do Caieira. Fonte: Produzido pelo autor 189
- Figura 48 - Croqui representativo das características das novas quitinetes em relação a casas mais antigas do morro. Fonte: Produzido pelo autor..... 191
- Figura 49 - Atenção: devagar, comunidade. Fonte: Acervo pessoal 193
- Figura 50 - Apontamentos tirados por lideranças de diversas comunidades do Morro da Cruz em reunião do Orçamento Legislativo Participativo, que ajuda a sintetizar muito do que vem sendo discutido neste capítulo. Fonte: Acervo pessoal, 2018.197

Lista de mapas

Mapa 1 - Localização de Florianópolis no Brasil, sem escala Fonte: Google Maps	23
Mapa 2 - Localização da área central de Florianópolis no contexto da cidade. Fonte: Ruchaud, 2016	24
Mapa 3 - Localidades do Maciço do Morro da Cruz e da área central de Florianópolis. Fonte: Elaborado pelo autor.....	24
Mapa 4 - Hipótese de zoneamento dos antigos bairros do atual Centro de Florianópolis sobre base cartográfica contemporânea. Fonte: Veiga, 2010.....	25
Mapa 5 - Localização do Monte Serrat com relação a elementos históricos e estruturantes do Centro de Florianópolis. Fonte: Elaborado pelo autor sobre base cartográfica da Prefeitura Municipal de Florianópolis.....	25
Mapa 6 - Movimentos de deslocamento da população pobre dos antigos bairros constituintes do atual Centro em direção aos morros. Fonte: Santos, 2009. ...	31
Mapa 7- Comunidades do Maciço do Morro da Cruz. Fonte: Ruchaud, 2016..	32
Mapa 8 - Croqui esquemático indicando a relação entre a Avenida Mauro Ramos, a Rua Major Costa e as duas vias de acesso ao Monte Serrat, General Vieira da Rosa e Nestor Passos. Fonte: Elaborado pelo autor.....	33
Mapa 9 - Infraestrutura de equipamentos e serviços públicos e privados. Fonte: Souza, 1992	88
Mapa 10 - Mapeamento dos elementos espaciais mais significativos da centralidade do Monte Serrat, elaborado para o TCC do autor em 2015. Fonte: Ruchaud, 2016	89
Mapa 11 - Configuração geral das áreas urbanizadas de Florianópolis destacando a área central. Fonte: Souza, 1992.	96
Mapa 12 - Aspectos gerais do sítio urbano de Florianópolis, destacando a comunidade do Mont Serrat. Fonte: Souza, 1992.....	97
Mapa 13 - Limites, arruamentos e vizinhança da comunidade do Mont Serrat. Fonte: Souza, 1992.	98
Mapa 14 - Esquina entre José Boiteaux e Vieira da Rosa. Fonte: Google Maps.	101
Mapa 15 - Esquina entre José Boiteaux e Vieira da Rosa. Fonte: Geoprocessamento da Prefeitura Municipal de Florianópolis.	101

Mapa 16 - Mapa do Maciço do Morro da Cruz. Fonte: Pinheiro, 2014.	107
Mapa 17 - Aglomerados subnormais. Fonte: IBGE, 2010.	109
Mapa 18 - Edificações e lotes na área central do Monte Serrat. Fonte: Geoprocessamento da Prefeitura Municipal de Florianópolis.	110
Mapa 19 - Zonas Especiais de Interesse Social. Fonte: Secretaria de Habitação de Florianópolis, 2006.	111
Mapa 20 - Mapeamento de subdivisões não oficiais das principais áreas do Monte Serrat e comunidades e bairros do entorno. Elaborado pelo autor sobre base cartográfica da Prefeitura Municipal de Florianópolis.	115
Mapa 21 - Mapa de “organização urbana” produzido no contexto dos estudos para o Plano Diretor de 1952, em que o Monte Serrat aparece entre outras áreas citadas como “Áreas em que se encontram agrupamentos desordenados de habitação de baixíssimo padrão”. Fonte: SANTOS, 2009)	124
Mapa 22 - Conexão alternativa entre as três maiores servidões pelo alto do morro, na divisa com o Alto do Caieira, com trecho destacado tendo sido percorrido na incursão representada na Figura 47. Fonte: Elaborado pelo autor	190

Lista de siglas e abreviaturas

ATHIS – Assistência Técnica em Habitação de Interesse Social

CCEA – Centro Cultural Escrava Anastácia

CCMS – Conselho Comunitário do Monte Serrat

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPIUF – Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis

OLP – Orçamento Legislativo Participativo

PAC – Programa de Aceleração do Crescimento

PMF – Prefeitura Municipal de Florianópolis

PP – Partido Progressista

PPS – Partido Popular Socialista

SC – Santa Catarina

SEPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural

SRCS – Sociedade Recreativa Cultural e Social

TICEN – Terminal de Integração do Centro

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

ZEIS – Zona Especial de Interesse Social

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	16
1.1. Preâmbulos: Trajetória pessoal.....	16
1.2. Caminhando entre o Centro e o Morro.....	22
1.3. Premissas	54
1.4. Inserção em campo.....	60
1.4.1. Notas sobre etnografia na cidade	69
1.4.2. Mediações e interlocuções	76
1.4.3. Cartografia	83
2. A GERAL E AS SERVIDÕES: MALHAS E FRONTEIRAS	86
3. DO CENTRO À MARGEM.....	119
3.1. Do “baixíssimo padrão” à “tradição”: A Margem vista do Centro.....	119
3.2. “Quem não tem memória não faz história”: A Margem vista da Margem.....	131
4. “A GENTE QUER CONTAR A NOSSA HISTÓRIA”: NARRATIVAS EM INTRIGA.....	163
4.1. “Hoje não existe mais isso”	164
4.2. “Precisa que a comunidade acorde”.....	167
4.3. Do “labirinto” à “cidade branca”: Projetos de morro	178
5. QUITINETES E ESPAÇOS DE LAZER: PARA ONDE CRESCE O MORRO?.....	183
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
7. REFERÊNCIAS	207
8. ANEXO	217

1. INTRODUÇÃO

1.1. Preâmbulos: Trajetória pessoal

Este trabalho se trata de compreender formas pelas quais diversos grupos buscam o reconhecimento de saberes, dinâmicas, relações, modos de vida, que eventualmente se oponham ao que as visões dominantes de uma sociedade consideram legítimo.

A inquietação pela revelação de grupos e histórias invisibilizadas de nossas cidades me acompanha desde a graduação em Arquitetura e Urbanismo, ciência multidisciplinar em que somos estimulados a crer que nosso conhecimento, técnico mas também sensível, tem o poder de qualificar as vidas das pessoas que se relacionam com seus espaços. Nesse sentido, apoiamo-nos em algumas verdades construídas sobre relações boas e ruins, certas e erradas. Durante o período da graduação, eu me perguntava, ao observar projetos da escala urbana, quanto do que considerávamos errado e passível de correção eram, em verdade, soluções encontradas pelas pessoas que habitavam cotidianamente os espaços que submetíamos a intervenção, e que, apesar de não disporem de recursos materiais ou conhecimentos objetivos, desenvolviam técnicas com as quais podíamos aprender e que podiam ser incluídas em nosso rol de soluções.

A inquietação vai além da materialidade: com essa postura, assumimos que os modos de vida e relações entre as pessoas e os espaços que idealizamos com nossos projetos são as melhores, ou as mais saudáveis, ou as mais apropriadas, sem nos darmos conta que estamos transplantando nossa visão de mundo, impondo a outras pessoas a forma como vivemos, ou como idealizamos viver, baseando-nos em uma noção muito contemporânea de que as formas de ordenamento espacial condicionam relações sociais idealizadas – segundo Canclini (1997, p. 285), nas últimas décadas, no contexto da expansão das cidades, “acusaram-se as megalópoles de gerar anonimato, imaginou-se que os bairros produzem solidariedade, os subúrbios crimes e que os espaços verdes relaxam”. E aí está a inquietação: que relações estamos desejando produzir pelo ato do ordenamento espacial? E quais relações, por outro lado, ficam de fora desse ideário?

Essa inquietação toda me causou uma quase paralisia às vésperas do início do Trabalho de Conclusão de Curso, quando eu deveria (embora isso não estivesse explicitado) escolher uma área física e propor soluções espaciais para trazer melhorias a problemas que eu identificasse – um “diagnóstico”, no jargão da área. Identificar problemas e trazer soluções? Quem era eu, afinal de contas? Seriam as minhas soluções realmente superiores ou mais apropriadas do que aquelas encontradas pelas pessoas dessa área, seja ela qual for? Minha inquietação não é só minha, mas sim parte do momento histórico vivido pela ciência na qual eu estava prestes a me graduar.

Depois de uma fase de realizações muito positivistas, na primeira metade do século (proposta e efetivação de planos de cidades novas), o Urbanismo em todo o mundo ocidental anda em crise de identidade. Os urbanistas foram profissionais que viram suas ideias, o mais das vezes carregadas de intenções revolucionárias e proposições humanistas, se materializarem em formações urbanas que espelhavam todas as injustiças e segregações do capitalismo de uma forma crua, eficiente, e, às vezes, caricata no seu maniqueísmo. Miravam um objetivo e, talvez, por uma crença ingênua demais nos seus poderes de transformação social que colocavam dentro de fronteiras erradas, acertavam no alvo oposto. Pior ainda, como o resultado final de seu trabalho era muito concreto, ficava lá, estigmatizando profissão e profissionais, como um verdadeiro libelo acusatório do qual se aproveitaram sem piedade críticos com outro tipo de formação (em particular cientistas sociais) que tinham ‘costas largas’, pois de sua ação jamais saíam resultados tão óbvios, fossem negativos ou positivos. Daí resultou uma atitude de ‘gatos escaldados’: os urbanistas começaram a tentar um ‘descompromisso’, se recusando a ousar uma solução para o espaço sem antes terem o respaldo de extensos ‘diagnósticos’ de caráter geográfico, econômico, sociológico, antropológico e até psicológico. Com isso se resguardavam, mas também se recusavam a cumprir sua tarefa específica, qual seja a de dar uma resposta própria (desenho urbano) que seria uma hipótese a mais a aplicar sobre um determinado espaço e a recuperar nas suas inter-relações com hipóteses provenientes de outras áreas do conhecimento. (SANTOS, 1980, p. 46)

Dentro desse espírito, e disposto a evitar cair no fatalismo muito bem descrito por Carlos Nelson Ferreira dos Santos, decidi que, antes de propor qualquer coisa, eu devia buscar conhecer a cidade na prática, particularmente conhecer as soluções e respostas que tem sido dadas pelas pessoas aos problemas que não estamos sabendo responder nesses últimos anos. Sentei-me com meu orientador, dizendo-lhe que queria estudar a arquitetura popular – a autoconstrução, a construção das periferias, da “cidade informal”, a forma como as pessoas, ao longo de gerações, construíram cidades inteiras em espaços que, por um motivo ou por outro, não haviam interessado nem ao mercado imobiliário nem ao Estado, espaços que já ofereceriam desafios a quem se propusesse a construir neles, quanto mais a pessoas que tenham encontrado neles sua única alternativa de habitação. Mas não apenas as técnicas

materiais: que tipo de relações essa construção de cidade produziu? Como as pessoas se relacionam com esses espaços historicamente? Que subjetividades só podem se desenvolver nessa forma de fazer cidade? Afinal, o que há de bom com que possamos aprender nesse grande erro incômodo que as periferias parecem para nós estudantes das cidades? Quando me dei conta, eu era mais um jovem estudante universitário branco de classe média destinado a entender o morro em uma grande cidade brasileira.

As limitações impostas pela natureza de um Trabalho de Conclusão de Curso de Arquitetura e Urbanismo, que meu orientador usou para me trazer de volta ao solo, acabaram sendo muito produtivas. Tive que direcionar meu foco – um recorte temático e um recorte espacial, ele me dizia. Definir um recorte temático foi um desafio interessante, que me fez pensar sobre as subjetividades dessas relações espaciais, que era o que mais me interessava. Onde, afinal, se situava o discurso que aprendíamos sobre certo e errado? Por que aquele jeito de construir é o certo, e o outro errado? Quem decide isso? Considerando que “todo conhecimento se produz em um campo de implicações cruzadas, estando necessariamente determinado neste jogo de forças: valores, interesses, expectativas, compromissos, desejos, crenças, etc”. (PASSOS e BARROS, 2009, p. 19)”, e que portanto “não há neutralidade do conhecimento, pois toda pesquisa intervém sobre a realidade mais do que apenas a representa ou constata em um discurso cioso das evidências” (PASSOS e BARROS, 2009, p. 21), entendi que a busca pelas raízes desse discurso seria meu caminho. Aí entrou outro elemento muito pessoal dessa pesquisa, que foi minha experiência como estagiário, por um ano e meio, no Serviço do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural (SEPHAN), vinculado ao Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis (IPUF), responsável pela seleção e manutenção, dos elementos materiais da cidade que deviam ser preservados e conservados por sua importância histórica e cultural para sua formação.

Foi a partir das políticas públicas ligadas ao patrimônio cultural que direcionei meu olhar para a existência de diversas interpretações do fenômeno urbano, em que diferentes compreensões da produção da cidade estão em disputa. As políticas patrimoniais são uma forma muito particular e forte de, por meio de uma criteriosa seleção de elementos da cidade, contar a história de toda a cidade, constituindo assim uma narrativa. Quando me refiro aqui a narrativas, entendo-as como processos de

ordenamento e interpretação de elementos que constituem um fenômeno (por exemplo, a cidade) e suas múltiplas formas de expressão. A narrativa não poderia ser neutra ou objetiva, como veremos, mas nem tampouco é uma invenção abstrata, existindo necessariamente a partir de determinadas formas de ordenar a realidade. Diferentes narrativas sobre as mesmas realidades frequentemente colocam-se em disputa, com algumas delas sobressaindo por meio dos grupos que as propõem, das formas de expressão, das possibilidades de alcance. Em todos os casos, as narrativas baseiam-se na experiência, de quem as expressa ou de outros, constituindo-se principalmente das interpretações que é dada a essa experiência (BENJAMIN, 1987). O caso das políticas de seleção a preservação do patrimônio histórico é simbólico desse tipo de disputa, participando do que chamarei aqui de narrativas oficiais.

A partir dessas reflexões, à época ainda pouco organizadas, dediquei-me a compreender as narrativas oficiais sobre a cidade – sobre o que é “histórico”, o que é importante para a produção da cultura, quais são as formas certas de habitar, que coexistam e tensionam com visões distintas. As narrativas oficiais encontram legitimidade social por meio das entidades que as definem e propagam – Estado, Academia, mídia, etc – do mesmo modo como a cidade formal é aquela que dispõe da legitimidade dessas entidades. As outras narrativas, ou contranarrativas, são aquelas que, no cotidiano, são construídas pelas pessoas conforme produzem a cidade e preservam elementos nos quais percebem valores culturais e de memória, conforme desenvolvem seus modos de habitar que desafiam a visão hegemônica, conforme reconfiguram fronteiras muito bem definidas pelas instituições, entre público e privado, entre concepção e construção, entre certo e errado. Assim consegui situar melhor aquela inquietação que me acompanhava ao longo da graduação: os meus conhecimentos não são inválidos, e eu não devo deixar de aplicá-los no que puder melhorar as vidas das pessoas; eles só não são os únicos válidos, e eu não detenho o monopólio do que é melhor para as pessoas.

Entendendo a relevância do conflito entre narrativas oficiais e não-oficiais, decidi que esse seria meu recorte temático, e que meu trabalho era, antes, sobre entender quais eram as versões das pessoas de sua própria história e elementos constituintes de sua cultura, e que elementos eram importantes para essas pessoas a ponto de serem valorizados e preservados sem o intermédio das instituições. Eu queria “escrever a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987).

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos do que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. (BENJAMIN, 1987, p. 225)

Mais do que elencar elementos construtivos, tratava-se então de uma busca por visibilizar memórias, histórias, práticas cotidianas, elementos que constituem nossa cultura tanto quanto aqueles que são reconhecidos oficialmente. Optei por fazer esse trabalho em um recorte espacial mais ou menos restrito, e que depois eu entenderia que não era tão restrito quanto eu pensava. Foi aí, com ajuda de meu orientador, que fui parar de forma inesperada em um território tão próximo fisicamente a mim e ao mesmo tempo tão desconhecido, um território que é a casa de milhares de pessoas: a comunidade do Monte Serrat.

Ao longo do trabalho, em que não contei com metodologias que me permitissem aproveitar melhor minhas incursões a campo, percebi que se tratava de registrar, mais do que elementos de uma cultura estável e harmônica, uma série de narrativas às vezes conflituosas entre si que retratam a forma como a comunidade vê a si mesma e sua relação com a cidade. Percebi a existência, nessa comunidade, de uma série de narrativas produzidas e reproduzidas no próprio cotidiano, e que tem agenciado as relações entre o Monte Serrat e o restante da cidade em suas diversas instâncias. Percebi também que essas mesmas narrativas, se são contra hegemônicas quando contrastadas com as oficiais, também possuem seus dissensos locais.

A busca por compreender de que maneira se deu a produção dessas narrativas e seu papel na produção do território do Monte Serrat me trouxe à Antropologia; o trabalho etnográfico, por sua vez, redirecionou meu foco para conflitos internos na comunidade, que implicam profundamente nessa relação que eu me propunha a estudar. Neste trabalho trato de, primeiro, caracterizar o campo, com base na minha leitura etnográfica e no recurso à literatura e à mídia, dando ênfase às formas como a comunidade é relatada em diversos meios e a ideia que ela produz de si. Em seguida, associando as narrativas locais (obtida ora em campo, ora na literatura) à matriz

disciplinar da Antropologia, busco compreender raízes e formas como tem se dado a produção das narrativas locais, bem como sua relação com a produção do território do Monte Serrat. Depois essas mesmas narrativas serão tensionadas pela experiência do cotidiano e por conflitos da esfera da micropolítica local, também interpretados sob a matriz disciplinar da Antropologia, e por fim farei algumas reflexões sobre a relação entre aspectos da cultura local discutidos ao longo deste trabalho e as formas pelas quais o território do Monte Serrat está sendo produzido hoje.

Para mim, uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes. À diferença das ciências naturais, que os registram em sucessão – num processo contínuo de substituição –, na antropologia social os vemos em plena simultaneidade, sem que o novo paradigma elimina o anterior pela via das ‘revoluções científicas’ de que nos fala Khun, mas aceite a convivência, muitas vezes num mesmo país, outras vezes numa mesma instituição. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 15)

Assim, o trabalho que segue a partir daqui não vai responder objetivamente as perguntas encontradas nesta introdução. De fato, como costumeiramente ocorre na etnografia (BRANDÃO, 2007), o trabalho de campo trouxe, mais do que respostas, novas perguntas. Em outras palavras, em uma discussão que será aprofundada mais adiante, minhas interlocuções em busca de respostas para as perguntas apresentadas aqui me permitiram perceber que essas mesmas perguntas fazem parte de outros debates mais amplos, para os quais há outras perguntas mais urgentes que deverão aparecer ao longo do trabalho. Será possível perceber um deslocamento das questões propostas até aqui para outras mais ligadas à transformação das representações e narrativas do território estudado sobre si a partir de uma série de transformações nas relações internas e com o restante da cidade, principalmente nas últimas poucas décadas. Percebi que, para responder perguntas sobre as dinâmicas internas de produção do território, deveria olhar para suas dimensões simbólicas e suas relações com o Centro e comunidades vizinhas, bem como para relações entre diferentes grupos no interior da comunidade.

Antes de embrenhar-nos na discussão, proponho aqui uma caminhada, partindo do Centro da cidade em direção às ruas do Morro. As caminhadas pelo morro, organizadas e mediadas por meu ex-orientador de TCC, estão mesmo na gênese deste trabalho, e não creio que seja possível compreender as perguntas que me trouxeram as primeiras inquietações sem essa breve incursão, em que o território e

suas fronteiras tensionam e provocam perguntas o tempo inteiro. A caminhada que se segue vem, assim, como ambientação e como provocação, como se pudéssemos seguir o debate que proponho neste trabalho em algum dos muitos lugares que apresentarei a seguir.

1.2. Caminhando entre o Centro e o Morro

Partindo do Centro

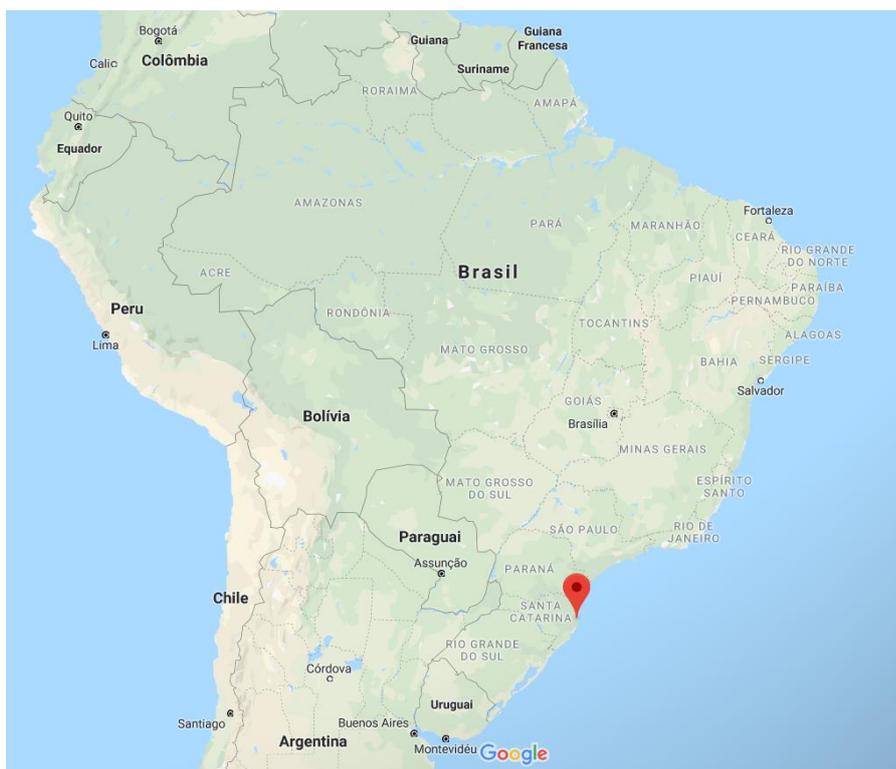
Não é difícil nem demorado chegar do Centro de Florianópolis até o Morro da Caixa. No trabalho etnográfico identifiquei¹ moradoras/es do Morro que, a depender da situação, apresentam-se como moradoras/es do Centro, o que faz sentido, já que essa divisão de bairros é flexível, a depender das circunstâncias, tanto históricas como imediatas. A própria percepção sobre o pertencimento ou não do Monte Serrat ao Centro foi abordada em diversas situações em campo como parte da caracterização de identidades culturais locais, como quando o professor Romualdo, da escola local, expôs em uma entrevista:

(...) a comunidade aqui no Monte Serrat ela é um pouquinho fechada, é uma comunidade que ela, talvez um pouco por não ter acesso à cidade, tanto que a gente é do Centro mas quando a gente vai descer a gente fala 'ah, vou lá no Centro', e a gente não se sente parte do Centro da cidade, né? Mas a gente é Centro. E aí a gente acaba se fechando aqui na comunidade, a gente tem uma forma fechada de ser, mas acho que é por isso mesmo, essa resistência que a comunidade tem com a parte central ali, assim como a parte central também tem uma resistência com a gente, a gente não consegue ter esse vínculo (Romualdo, Diário de Campo, 2018).

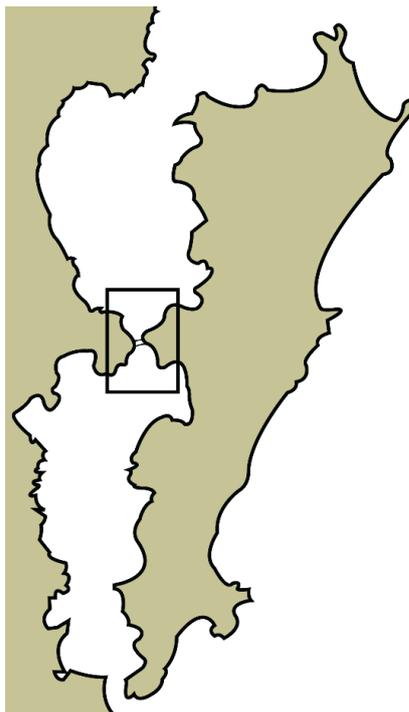
O que hoje entendemos como Centro de Florianópolis, essa península limitada pelo mar e pelo Morro da Cruz, já foi um grande número de diferentes bairros (SANTOS, 2009; VEIGA, 2010). O que hoje entendemos como Centro Histórico, com edificações do início do século XX preservadas graças ao aparato legal inaugurado em 1986 com o tombamento de determinadas poligonais (ADAMS, 2001),

¹ O recurso à primeira pessoa é uma escolha que considero pertinente de modo a situar o relato de campo no contexto do observador. Segundo Cardoso de Oliveira (1996:27), "(...) o fato de se escrever na primeira pessoa do singular – como parecem recomendar os defensores desse terceiro tipo de monografia [experimental] – não significa necessariamente que o texto deva ser intimista. Deve significar simplesmente – e nisso creio eu todos os pesquisadores podem estar de acordo – que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: 'nós'".

compreende os antigos bairros da Figueira, Pedreira, Tronqueira e parte do Mato Grosso, com edificações tombadas isoladas se distribuindo também ao longo da antiga Praia de Fora. No antigo Bairro da Toca, área próxima ao sopé do Morro da Cruz onde se concentravam os mais pobres até o início do século passado, sobraram poucos referenciais (SANTOS, 2009). Hoje essa diferença de bairros não existe na prática, mas pode ser identificado pelas sutilezas do ordenamento territorial, da materialidade, das relações entre o corpo e o espaço.



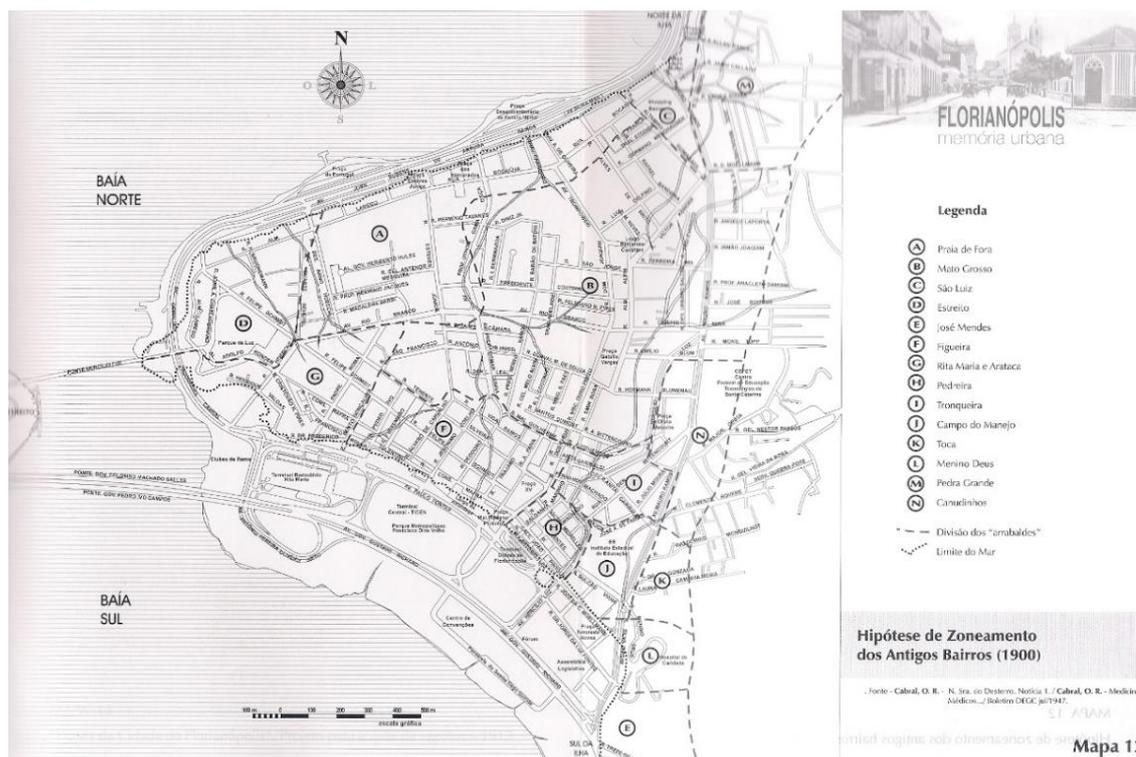
Mapa 1 - Localização de Florianópolis no Brasil, sem escala Fonte: Google Maps



Mapa 2 - Localização da área central de Florianópolis no contexto da cidade. Fonte: Ruchaud, 2016



Mapa 3 - Localidades do Maciço do Morro da Cruz e da área central de Florianópolis. Fonte: Elaborado pelo autor.



Mapa 4 - Hipótese de zoneamento dos antigos bairros do atual Centro de Florianópolis sobre base cartográfica contemporânea. Fonte: Veiga, 2010



Mapa 5 - Localização do Monte Serrat com relação a elementos históricos e estruturantes do Centro de Florianópolis. Fonte: Elaborado pelo autor sobre base cartográfica da Prefeitura Municipal de Florianópolis

Digamos, por exemplo, que iniciamos nossa caminhada no Terminal de Integração do Centro, o TICEN, construído nos anos 2000 sobre um aterro que afastou o mar do Centro nos anos 1970 como parte das tentativas de modernizar a capital catarinense (FONTOURA TEIXEIRA, 2003). Seria possível, uma vez no terminal, ir ao morro usando a linha 764-Monte Serrat, conquista da comunidade nos anos 1990 (ANJOS, 2016), mas essa primeira incursão proponho que seja feita a pé, como forma

de experienciar o corpo em diferentes formas de ordenamento. Ao sair do TICEN, deparamo-nos com um dos principais “cartões-postais” de Florianópolis, o Mercado Público, recentemente remodelado, e um dos testemunhos da antiga linha do mar, assim como o antigo prédio da Alfândega, datado de 1890 (VEIGA, 2010). Se seguíssemos a oeste, chegaríamos à antiga zona portuária, mas nosso destino está a leste, nos levando a ruas razoavelmente retas, desenhadas por construções feitas no alinhamento da rua, entre casas ecléticas de dois ou três andares que hoje abrigam comércios, conhecidas pela população por serem “arquitetura açoriana”, embora não haja nenhum aspecto de fato açoriano nessas construções do início do século passado (WEIMER, 2005) – o recurso ao gentílico ilhéu português é um resquício da busca pela construção de uma identidade açoriana para Florianópolis no início do século XX. (SABINO MARTINS, 2018). Somam-se a essas casas edifícios comerciais e residenciais de até doze pavimentos, símbolos de uma Florianópolis que se desejou moderna até os anos 1980. No período diurno dos dias de semana e nas manhãs de sábado teremos de andar devagar, em meio a muitas pessoas, entre trabalhadoras/es, consumidoras/es, estudantes, vendedoras/es ambulantes, pessoas de diversas idades e que vem de diversos bairros em direção ao Centro da cidade.



Figura 1 - Vista da saída do Terminal de Integração do Centro (TICEN), com destaque para o Camelódromo e o Mercado Público, e com o Maciço do Morro da Cruz ao fundo. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.



Figura 2 - Feira do Largo da Alfândega. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.

As primeiras diferenças, no entanto, se fazem notar quando chegamos à Praça XV de Novembro, testemunha do padrão de ocupação das cidades portuguesas litorâneas nas Américas, um grande espaço verde que descia do pé da Catedral Metropolitana, ponto fundacional da cidade, em direção ao mar (VEIGA, 2010). As ruas a oeste, as que percorremos até aqui, hoje as principais e muito movimentadas ruas comerciais da cidade, são razoavelmente largas, graças às reformas da década de 1920 (SANTOS, 2009; VEIGA, 2010), e se destacam por suas edificações datadas do início do século XX e pelo desenho dos calçadões comerciais, em que as vias foram transformadas nos anos 1980, no mesmo processo do tombamento do Centro Histórico. No lado oposto da ricamente arborizada praça, as ruas ainda são predominantemente retas, mas notavelmente mais estreitas e com pavimentação irregular, além de serem menos movimentadas e com menos variedade de comércio, destacando-se bares, sebos e brechós. Estamos no antigo Bairro da Pedreira, zona historicamente menos privilegiada de Desterro, e que, de acordo com comerciantes locais, passou por uma importante decadência econômica após a obsolescência do velho Terminal Urbano de Florianópolis, que antes provocava maior movimento de pedestres na região. Atravessando o pequeno bairro por qualquer uma de suas ruas transversais, chegaremos à Avenida Hercílio Luz, que provocará muitas mudanças nas sensações de caminhar no Centro.



Figura 3 - Praça XV de Novembro. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana



Figura 4 - Rua Tiradentes, a leste da Praça XV. Fonte: Acervo pessoal

Em lugar das ruas retas, a Hercílio Luz apresenta um traçado tortuoso que compromete a legibilidade, mas oferece uma caminhada agradável por seu calçadão central, com sua arborização e mobiliário urbano, além da intensa vida noturna propiciada pelos inúmeros bares à sua volta. Com seus bancos ocupados por trabalhadoras/es, estudantes, moradoras/es de rua, entre outras/os, a Hercílio Luz parece marcar uma espécie de fronteira no Centro Histórico, com poucas ruas se interpondo entre seu trajeto sinuoso e o sopé do morro. Faz sentido: esse foi, de fato, o papel do antigo Rio da Bulha, canalizado e transformado em avenida em 1922 (SANTOS, 2009; VEIGA, 2010).

Distinguiram-se, portanto, dois tipos de traçado urbano interligados harmonicamente. Uma parte, lateral à praça da Matriz, foi organizada por vias perpendiculares e paralelas à mesma, que preservaram a estrutura fundiária original, enquanto aquelas ruas mais próximas do curso do rio da Bulha e do sopé dos morros foram implantando-se organicamente, sem um planejamento prévio. (VEIGA, 2010, p. 210)



Figura 5 - Rio da Bulha em 1906. Fonte: Acervo pessoal de Adolfo Nicolich da Silva

A pouca oferta de insolação, pela posição próxima ao morro, bem como o papel relegado aos cursos d'água no início da ocupação das cidades brasileiras, fez dessa zona, menos procurada pelas elites locais, a de escolha das populações socialmente vulneráveis, particularmente pessoas então escravizadas e trabalhadoras/es livres de menos prestígio social. Quando o Rio da Bulha se transformou na Avenida do

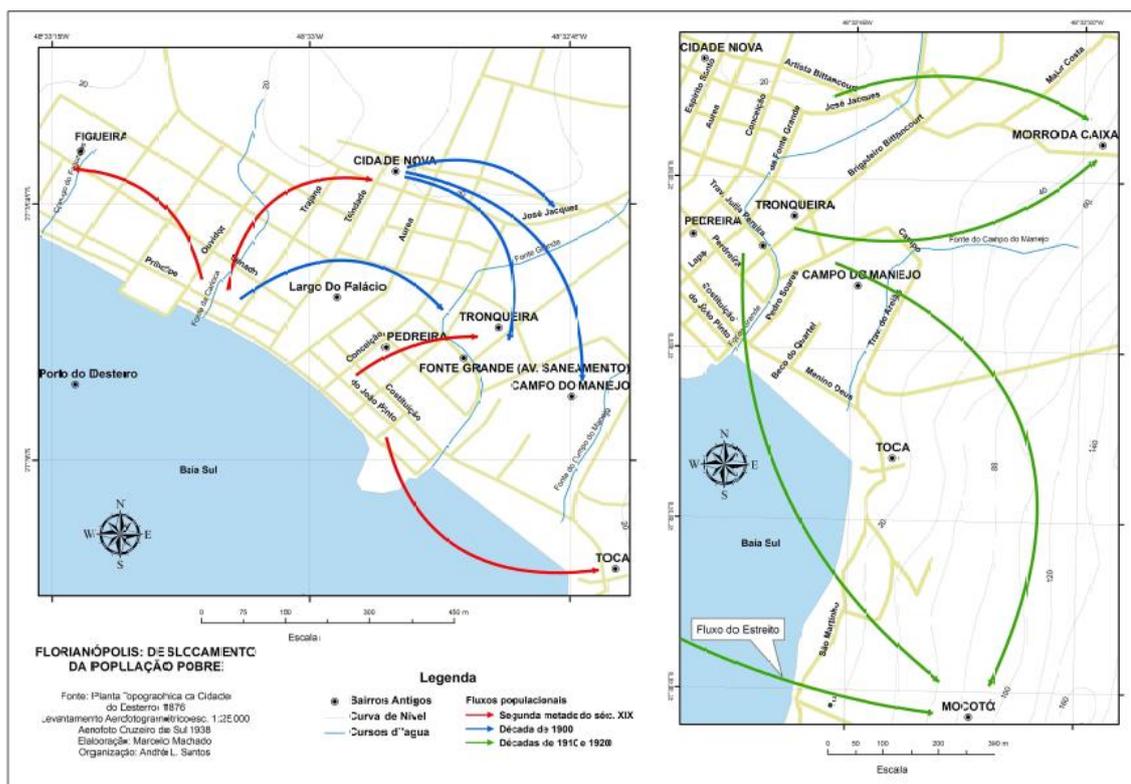
Saneamento, atual Hercílio Luz, em 1922, suas margens eram ocupadas por casebres e cortiços.

Inicialmente, um extenso banhado (...) cobria grande parte das terras a leste da Matriz. Os fundos das casas davam para ele e nele lançava-se todo tipo de lixo. As edificações de linha simples e volumetria modesta que compunham os bairros mais próximos do morro tiveram uma locação mais orgânica, e, portanto, menos rígida, pois foram ocupadas por uma população muito humilde que acomodou-se ao curso sinuoso do pestilento rio de Fonte Grande. A área a leste e ao fundo da Catedral manteve-se por algum tempo ocupada por 'moradinhas' e cortiços, que só desapareceram com as medidas de saneamento urbano adotadas no final do século XIX e início do XX. (VEIGA, 2010, p. 209)

O desejo de expulsar as famílias pobres do incipiente centro de Florianópolis, no contexto das grandes reformas higienistas brasileiras, foi um dos elementos propulsores da criação da atual avenida sob a qual corre o rio em direção ao que um dia foi o mar. Assim como no Rio de Janeiro vinte anos antes, as reformas higienistas inspiradas nas reformas de Haussman em Paris esbarraram na topografia e foram se tornando um problema urbano cada vez mais grave. Essas pessoas pobres, expulsas do centro, moveram-se poucos metros para achar no morro que o delimita seu novo lar (WEIMER, 2005).



Figura 6 - Obra de canalização do Rio da Bulha em 1919. Fonte: Acervo pessoal de Adolfo Nicolich da Silva



Mapa 6 - Movimentos de deslocamento da população pobre dos antigos bairros constituintes do atual Centro em direção aos morros. Fonte: Santos, 2009.

É em direção ao morro que seguimos, simbolicamente, pelo leito do Rio da Bulha, pela Avenida do Saneamento, pela Avenida Hercílio Luz. O Maciço do Morro da Cruz abriga hoje 17 comunidades², entre as quais as mais antigas são os atuais Morro do Mocotó, Morro da Mariquinha, Morro do Céu e Morro da Caixa, ou Monte Serrat, aonde nos dirigimos. Após nos desorientarmos pelas curvas da Hercílio Luz, delineadas por seus grandes edifícios modernos e árvores que lhe garantem sombreamento e estimulam o estar e a caminhada lenta, adentramos uma das ruas que a separam da Mauro Ramos, o atual limite do Centro, a rua que, projetada no século XX (VEIGA, 2010), segue o alinhamento do Morro da Cruz. Atravessamos a Mauro Ramos em direção a uma parte desconhecida de tantas pessoas que frequentam o Centro da cidade, pela rua Major Costa, histórico reduto do samba florianopolitano de acordo com narrativas locais. A rua plana, que acompanha precisamente o traçado da curva de nível zero do Morro da Cruz, dá acesso a algumas vias, entre as quais escolheremos a primeira para, enfim, subir.

² Essa classificação é feita com base nas entidades representativas reconhecidas pelo Estado, mas o número de comunidades e as fronteiras entre elas são muito variáveis, conforme veremos.

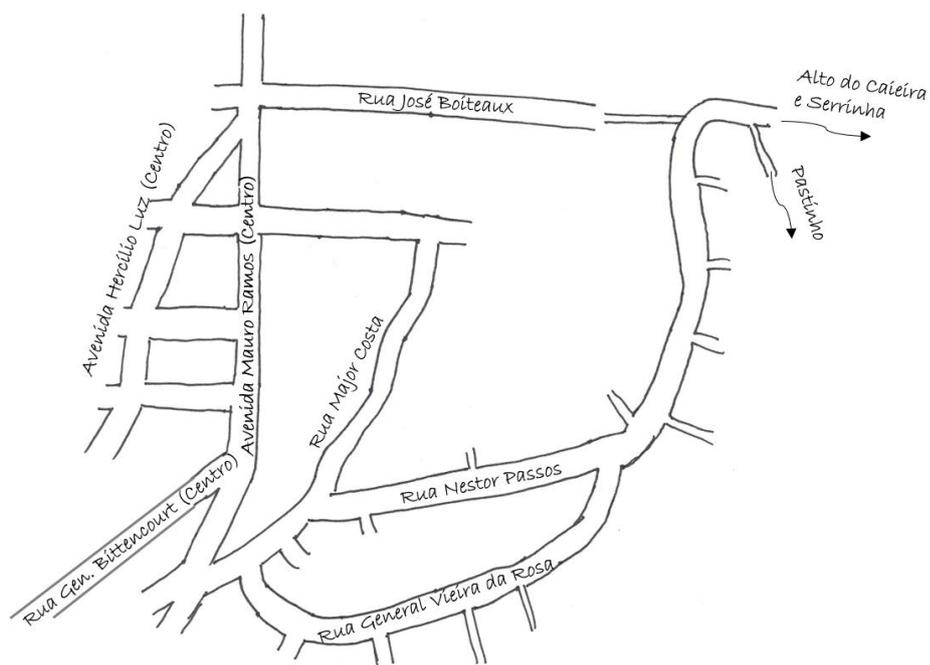


Figura 7 – Avenida Hercílio Luz, com o Morro da Mariquinha ao fundo. Fonte: Acervo pessoal



Mapa 7- Comunidades do Maciço do Morro da Cruz. Fonte: Ruchaud, 2016

Subindo o Morro



Mapa 8 - Croqui esquemático indicando a relação entre a Avenida Mauro Ramos, a Rua Major Costa e as duas vias de acesso ao Monte Serrat, General Vieira da Rosa e Nestor Passos. Fonte: Elaborado pelo autor

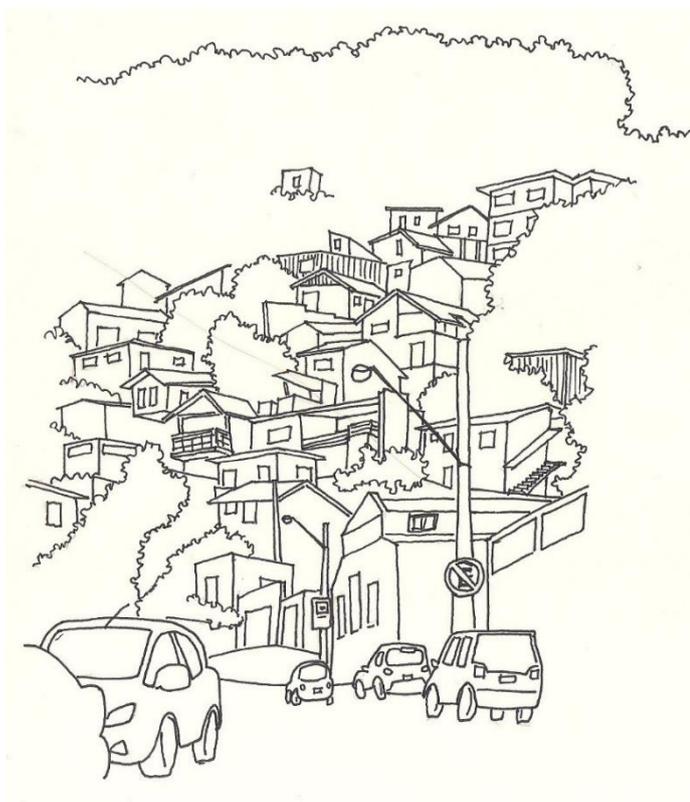


Figura 8 - Desenho do morro visto a partir do início de sua subida. Fonte: Produzido pelo autor

Caminhando pela Major Costa, após passar pela Mercearia Pôr do Sol e pelo boteco ornamentado por cartazes alusivos à Escola de Samba local e sempre contando com os mesmos senhores, chegamos à esquina com a Rua General Vieira da Rosa. Se continuássemos, passaríamos ainda pela Vila Kinczeski e pela Rua Nestor Passos, que também dá acesso ao Morro da Caixa, mas optamos pela Vieira da Rosa. No início da rua, inteiramente asfaltada, a declividade é baixa e a largura é generosa, contando com calçadas em ambos os lados, bem como com casas de alvenaria com portas e janelas por vezes abertas para a rua, expondo mobiliários e reuniões de família. Após a primeira de suas muitas curvas, ela se torna mais íngreme e estreita, e essas características vão se alterando curva após curva, em um caminho repleto de surpresas.

Seu Agenor, um dos moradores mais antigos, nos explicaria que a rua, quando aberta e pavimentada em mutirão pelas/os moradoras/es, não foi projetada para automóveis, que à época, nos anos 1960, não se sonhava que poderiam compor um dia a urbanidade do Morro da Caixa, e por isso observamos o atual imbróglgio em que carros em movimento em ambos os sentidos tem de executar manobras cuidadosas para não bater nos muros ou nos muitos carros estacionados ao longo da rua, que não possui calçadas na maior parte de sua extensão. Seus limites laterais são, normalmente, as próprias casas, quase sempre de alvenaria, ou seus muros baixos, revestidos às vezes de chapisco, às vezes de reboco e às vezes de tinta, em alguns casos com grafites indicativos de comércio ou de mensagens alusivas à comunidade.

Nossa subida normalmente é observada por moradoras/es nas janelas que expõem uma relação público-privado muito diferente daquela que deixamos no Centro da cidade. Entre as casas, eventualmente encontram-se os acessos às *servidões*, categoria local que indica pequenas ruas ou becos, que não podem ser acessadas por veículos, até porque frequentemente são escadarias. Quebra-Pote, Nova Descoberta, Flor de Lótus, Rua do Encano, cada uma das *servidões* por si só poderia ser objeto de um longo estudo.

Quem olha o Morro do alto do Morro da Cruz percebe só dois caminhos, mas quem entra pelo caminho labiríntico vai compreender o adensamento da população nestes últimos 50 anos. Adensamento não somente da população numérica, mas também pelos processos de organização comunitária. (...). Esse trabalho realizado pelas 'Comissões de Rua' pôs em visibilidade múltiplas ruas, becos, intersecções outras que não somente as duas ruas

principais, desvelando um universo humano mais denso. (GROH, 1998, p. 56)



Figura 9 - Rua General Vieira da Rosa em 2018. Fonte: Acervo pessoal

A escadaria da subida da servidão Quebra-Pote chama a atenção à direita de quem sobe, logo após a primeira curva da Vieira da Rosa, e guarda inúmeras histórias de moradoras/es mais antigas/os, já tendo sido referenciada em noticiários locais por suas características de tradição e longevidade (Notícias do Dia, 23/03/2014).

Entre as construções, talvez a primeira a chamar a atenção para si seja a sede da SRCS Embaixada Copa Lord. A segunda Escola de Samba mais antiga de Florianópolis, fundada em 1955 (BLUMENBERG, 2005), é hoje um dos grandes símbolos pelos quais o Morro da Caixa se faz representar perante a cidade, principalmente nos desfiles realizados todo sábado de carnaval na Passarela Nego Quirido, no aterro da Baía Sul, onde ergueu em 2018 seu 20º troféu de campeã³.

³ O desfile de Escolas de Samba, nos moldes daquele realizado no Rio de Janeiro, em que as agremiações competem entre si pela soma de pontos em diversos quesitos atribuídos por jurados, ocorre em Florianópolis desde o ano de 1949, quando foi vencido pela mais longeva e maior campeã do carnaval local (25 títulos), a Protegidos da Princesa. Desde 1989, o desfile ocorre na Passarela Nego Quirido, construída no Aterro da Baía Sul, Centro da cidade, com essa finalidade específica, em substituição a vias do Centro que antes sediavam o evento. O desfile é organizado atualmente pela Liga de Escolas de Samba de Florianópolis (LIESF), fundada em 2005.

Pintada nas cores do pavilhão da agremiação – vermelho, branco e amarelo – a casa se destaca por sua volumetria, obtida após uma reforma realizada em 2017 que lhe incrementou a altura. A sede da Copa Lord é acessada pelo seu terceiro pavimento – outros dois, menores, encontram-se abaixo do nível do térreo, em um engenhoso jogo de implantação na desafiadora topografia do Maciço do Morro da Cruz.



Figura 10 - Sede da Copa Lord em 2018. Fonte: Acervo pessoal

A presença da agremiação no território do Morro da Caixa possui um grande significado simbólico, uma vez que a Escola, por sua importância para o carnaval e o cenário do samba de Florianópolis, possui adeptos em toda a cidade, pessoas que torcem, e mesmo se envolvem nos preparos do carnaval “por amor à Escola, nossa, muito amor” (André, Diário de Campo, 2018), como me disse um morador do Morro da Mariquinha que se dirige diariamente à Copa Lord após o expediente de trabalho em supermercado. De fato, ao longo de janeiro a sede da Copa Lord, onde é desenvolvida parte dos preparativos para os desfiles, foi nesse último carnaval o destino diário de moradoras/es do Morro do Céu, Morro da Mariquinha, dos bairros Campinas e Barreiros, e até mesmo de moradores do Planalto Catarinense, que se mudam para cá anualmente nesse período. Subir o morro em janeiro me foi particularmente relevador a esse respeito, já que toda/o interlocutor/a com que eu me

relacionava, ao saber que eu estava estudando a comunidade, reafirmava a necessidade de contatar a Copa Lord, já que “nessa época ‘ta’ todo mundo em função do carnaval” (Laura, Diário de Campo, 2018). Embora hoje o trabalho de preparo para os desfiles de carnaval seja descentralizado, com etapas sendo desenvolvidas em diversos locais da cidade, a sede ainda possui um caráter simbólico, sendo um lugar de referência tanto para o Monte Serrat como para entusiastas do samba e do carnaval da cidade, e sendo o local de eventos e festas diversos. Nas semanas que precedem o carnaval a casa fica particularmente agitada, com os pavimentos inferiores estando sempre movimentados e cheios, e sendo apropriado mesmo nos horários de folga das/os aderecistas quase como uma sala de estar, em que uma televisão embala os dias de trabalho com desfiles antigos de Florianópolis e do Rio e as horas de lazer com programas de canais abertos como NSC e RIC.

Em todo caso, a Copa Lord, embora seja uma das grandes referências do Monte Serrat, não pode ser circunscrita somente nas fronteiras da comunidade, exercendo um papel importante na cultura da cidade como um todo. Em uma de minhas primeiras entrevistas isso me foi deixado claro por uma das aderecistas, que se tornaria uma de minhas principais interlocutoras naquele período. Quando expliquei a proposta do meu trabalho, Nilda, mais familiarizada com a linguagem acadêmica, perguntou a respeito de minha monografia. Explicou que, se o trabalho era sobre a comunidade como um todo, não me bastaria ficar na Copa Lord, que é apenas uma parte do morro. Falou sobre Padre Jorge⁴, a igreja, a escola e o posto de saúde, me fazendo lembrar a onipresença desses elementos nas falas sobre a comunidade lá no meu TCC em 2015. Ao sugerir interlocutores e formas de apresentação do meu trabalho (mais de uma vez referiu-se às missas da igreja, sugerindo-me ter pressa antes que Padre Jorge saísse para trabalho voluntário em Guiné-Bissau), não mencionou qualquer entidade representativa como o Conselho Comunitário. Em outra situação de campo, a mesma interlocutora me explicou que, embora a adesão da comunidade na confecção seja relativamente baixa, no desfile ela é muito alta, e a Copa Lord representa não só o Monte Serrat, mas “as comunidades negras do Maciço” (Nilda, Diário de Campo, 2018) como um todo.

⁴ Por razões que serão aprofundadas a seguir, os nomes de interlocutoras/es que aparecem ao longo deste trabalho são todos pseudônimos.

A relação entre a Copa Lord e a comunidade já foi questionada em algumas situações, frequentemente partindo de membros da Velha Guarda, que, ressentidos pela redução do envolvimento da população, cobram que a direção leve em consideração o “papel social” da entidade, promovendo eventos e festas direcionados à população. Embora na prática essas questões estejam colocadas, nas narrativas a Copa Lord tem representado o Morro da Caixa nos sambas-enredo, em discursos dos dirigentes, e até mesmo em uma assembleia realizada em 2018 para debater a situação econômica da entidade, em que foi afirmado que “a dívida da Copa Lord é a dívida de toda a comunidade”, e que quando assumem uma dívida que não é paga “fica feio pra toda a comunidade” (Presidente, Diário de Campo, 2018). Quem é do Morro da Caixa, mesmo que não se envolva com a Escola, é Copa Lord, como me confidenciou Joaquim, no bar da Major Costa, quando lhe perguntei se é torcedor da Escola: “Mas é claro, sou aqui do morro! Sou Copa Lord ferrado!” (Joaquim, Diário de Campo, 2018). A Escola está presente no cotidiano, para além de sua sede, em bandeiras e camisetas trajadas por moradoras/es durante todo o ano.

Conforme adentramos a Vieira da Rosa, as pernas vão sentindo a topografia, a depender da época do ano vamos tirando cachecóis e casacos, e a vista da cidade começa a se descortinar à esquerda, em grande parte por conta da implantação de muitas das casas abaixo do nível da rua. Embora pareçam andar indiferentes à vista, acostumadas/os a ela em seu cotidiano, é frequente que moradoras/es locais a valorizem em suas falas sobre o morro para pessoas “de fora” como nós, com fotografias da vista ornamentando postagens de divulgação de eventos nas redes sociais.



Figura 11 - Vista do Centro logo após a Copa Lord em 2015. Fonte: Acervo pessoal

“Em cada lugar é uma vista mais bonita que a outra”, comentou orgulhosamente Dona Jurema em sua casa na Nova Descoberta, notando minha admiração pelo visual de sua janela da sala. Aliás, a Nova Descoberta, com suas escadarias a perder de vista, é uma importante parte de nosso trajeto morro acima. A percepção da dimensão da Nova Descoberta, muitas vezes referida como uma comunidade dentro do Monte Serrat, é reforçada pelo entra e sai constante em sua esquina com a Vieira da Rosa. A escadaria visível da rua principal foi construída “lajotinha por lajotinha. (...) Tu via a pilha de tijolo aqui, subia em casa, botava a roupa e *bum*, já vinha, feito formiguinha, uns ajudando os outros” (Andrade, Diário de Campo, 2018). Se a parte inicial da escadaria é revestida de memórias de mutirões, a parte superior, invisível da Vieira da Rosa, remonta a narrativas também muito presentes, essas mais recentes, das obras do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), projeto do governo federal que nos últimos dez anos trouxe obras de infraestrutura, como pavimentação e canalização, e de habitação, com casas coloridas localizadas nas cotas mais altas do morro, não sem muita luta e envolvimento de moradoras/es. Sobre a Nova Descoberta voltaremos a conversar mais adiante.

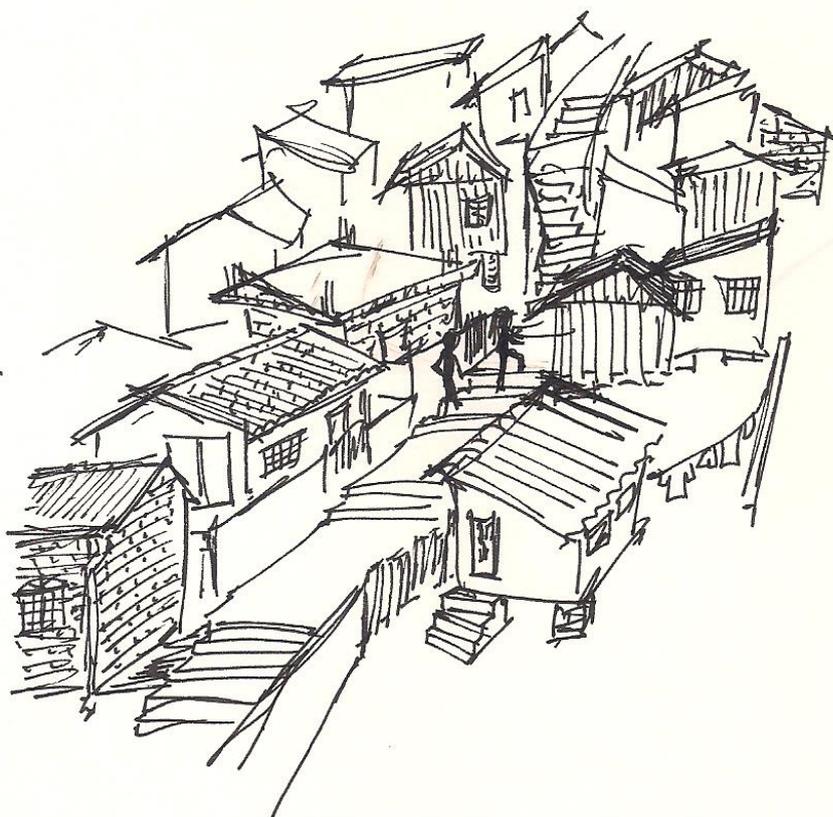


Figura 12 - Desenho da Nova Descoberta feita após visita com interlocutor em 2018. Fonte: Elaborado pelo autor

Seguindo pela Vieira da Rosa, após passarmos por muitas casas, chegamos a outro elemento arquitetônico que chama a atenção. A Igreja de N. Sr^a do Montserrat deve sua configuração atual a uma grande reforma feita em mutirão nos anos 1980, mas sua primeira construção foi feita sobre o mesmo terreno onde se situa hoje, entre os anos de 1926 e 1929 (MACHADO, 1999). Para além de um templo católico, a igreja é um dos referenciais centrais do Monte Serrat, conforme o próprio nome da comunidade indica. Pela igreja passaram sacerdotes que tiveram um papel muito importante na história local, como o Padre Augustinho, nos anos 1960, e o Padre Jorge, pároco atual e que reside no Monte Serrat desde 1983 (ARAÚJO, 2004). Assim como ocorre em outras comunidades Brasil a fora, a igreja é também um local de eventos e reuniões e possui uma importância política, tendo sediado encontros com o Estado e com outras comunidades politicamente articuladas ao longo da história por meio do Fórum do Maciço. As missas do Padre Jorge, adepto da Teologia da Libertação e que atua no contexto das Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) seguem sendo momentos marcantes em termos espirituais e políticos, e compõem a identidade construída pela comunidade para si perante a sociedade. Nos últimos anos

tem sido fácil observar uma confusão entre a igreja e o pároco, com o nome do Padre Jorge tendo se transformado em referencial topológico – “se tu descer aqui vai dar ali no Padre Jorge” (Morador local, Diário de Campo, 2018).



Figura 13 - Igreja de N. Srª do Montserrat em 2018. Fonte: Acervo pessoal

A igreja compõe, de fato, um pequeno conjunto arquitetônico que se destaca do restante da comunidade e que constitui uma espécie de centralidade no seu nível simbólico (CASTELLS, 1972), uma vez que tem como vizinhas a Casa de Acolhimento Darcy Vitória de Brito e a Caixa d’Água que dá à comunidade o outro nome pelo qual é conhecida – Morro da Caixa.

Essa localidade me foi referida mais de uma vez por seu papel de centralidade em questionamentos direcionados por interlocutoras/es à precariedade das servidões, em relação ao “entorno da Caixa d’Água” (Diário de Campo, 2018) em termos de investimentos do Estado e de entidades que atuam no morro.

O Monte Serrat é bem extenso, contempla Nova Descoberta, Pastinho, Quebra Pote, Laudelina, (...), não é só ali a Caixa d’Água, o Padre Jorge, a General Vieira da Rosa, que é o *centrinho* (Milton, Diário de Campo, 2018).

A Casa de Acolhimento, também situada na Vieira da Rosa, destaca-se por sua volumetria, com quatro telhados “duas-águas” um ao lado do outro e um muro maior do que os de outras casas. Trata-se de uma construção que, de acordo com Jackson, morador local envolvido em causas da comunidade, representa um importante momento de mudança na relação entre morro e Estado, que a partir dos anos 1990 deslocou-se de entidades como o Conselho Comunitário para a mediação exercida

por Organizações Não-Governamentais (ONGs) que exercem “trabalhos sociais” nas “áreas mais carentes” (Jackson, Diário de Campo, 2018). De fato, a Casa de Acolhimento é a arquitetura que mais se destaca para quem vê o morro a partir do Centro, mas tem aparecido muito pouco nos relatos do cotidiano local, sediando atividades e projetos que parecem envolver pouco moradoras/es da comunidade, com relativa autonomia apesar de sua localização central no Monte Serrat. Ainda segundo relatos, as atividades desenvolvidas no interior da construção tem variado muito ao longo dos anos.

A Caixa d'Água, por sua vez, encontra-se na esquina entre a Vieira da Rosa e a Nestor Passos, que pode ser avistada em sua integridade a partir do grande portão de acesso. A vista da Nestor Passos do alto, com sua declividade nitidamente superior à da Vieira da Rosa nos faz lembrar a razão da nossa opção de subida. O portão de ferro pintado de azul permanece aberto, eventualmente encostado, mas jamais trancado, e convida a um lugar que contrasta muito com a urbanidade do morro, por seu vasto espaço gramado e pela arquitetura peculiar da Caixa d'Água, com motivos ecléticos, típicos da arquitetura estatal de 1909.



Figura 14 - Igreja vista através do portão aberto do terreno da Caixa d'Água em 2018. Fonte: Acervo pessoal

É paradoxal que, apesar de a comunidade ter se desenvolvido no entorno do equipamento, a água encanada só tenha sido uma realidade para moradoras/es locais a partir da década de 1980 (SOUZA, 1992). Mas a Caixa d'Água, que ainda opera, é mais do que um reservatório. A depender do dia da semana e horário, será possível avistar crianças jogando futebol e soltando pipa, nesse que, além de ser o principal espaço de lazer do morro, é também seu principal referencial simbólico, com sua arquitetura estando representada no logotipo do Conselho Comunitário do Monte Serrat – Sobre este falaremos mais adiante por não estar territorialmente indexado, e portanto não estar presente em nossa breve incursão.

A respeito das crianças brincando, o guarda que fica na guarita da Casan (Companhia Catarinense de Águas e Saneamento) diz que “é sempre assim”, e nos convida a “ficar à vontade” (Diário de Campo, 2018) ao identificar que somos visitantes. O porteiro raramente está sozinho, estando normalmente acompanhado por outros homens adultos que ficam jogando conversa fora ao lado da guarita, muitas vezes não sendo sequer possível identifica-lo por um uniforme, com o agente do Estado misturando-se aos moradores – em alguns casos trata-se de um morador, em outros não, mas frequentemente moradores que passam em frente à Caixa em seus trajetos cotidianos param para cumprimentar o guarda com um aceno. A Caixa d'Água também é o lugar onde todo sábado ensaia o bloco de percussionistas mulheres Cores de Aidê, cujo batuque se pode ouvir desde o pé do morro. Da Caixa d'Água é possível ainda ter uma vista privilegiada do Centro e do Continente. Mesmo entre pessoas da cidade que tem pouco conhecimento a respeito do Maciço, a Caixa costuma ser um elemento mais ou menos conhecido, através de discursos ou de fotografias.



Figura 15 - Crianças jogando bola sobre a Caixa d'Água em 2018. Fonte: Acervo pessoal

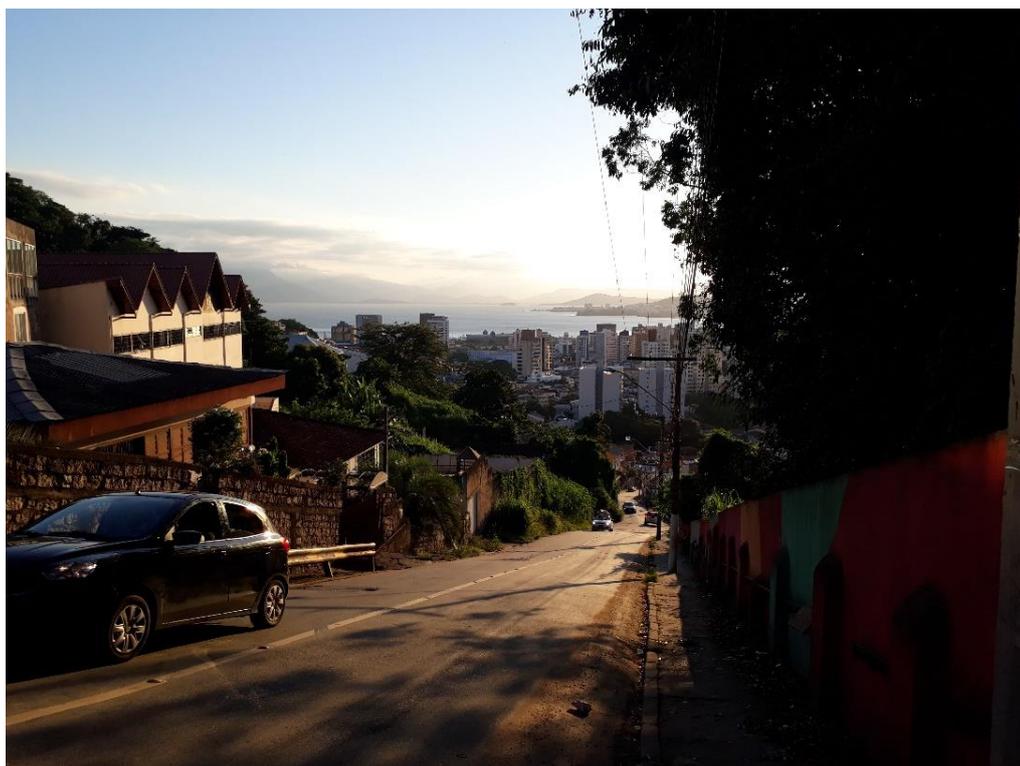


Figura 16 - Rua Nestor Passos vista do portão da Caixa d'Água em direção ao Centro, com a Casa de Acolhimento Darcy Vitória de Brito ao lado esquerdo, em 2019. Fonte: Acervo pessoal

O “centrinho” conformado por esses espaços também é onde se situam o acesso a duas importantes servidões: a Laudelina Cruz Lemos, ou apenas Laudelina, que corre paralelamente à Caixa d'Água antes de se perder em curvas que conduzem à Major Costa; e a Servidão do Encano, ou apenas Encano, com escadarias suaves que acompanham uma imensa tubulação metálica que transporta água das cotas mais

altas do morro até a própria Caixa d'Água. A Laudelina desce de forma labiríntica até o pé do morro, e também pode ser acessada pelo interior do terreno da Caixa. Ao longo do Encano, caso subíssemos, seria possível identificar, além de uma grande densidade demográfica, uma série de pequenos estabelecimentos comerciais, indicando que, no imaginário local, o Encano se trata, assim como outras servidões, de uma pequena comunidade mais ou menos autônoma.

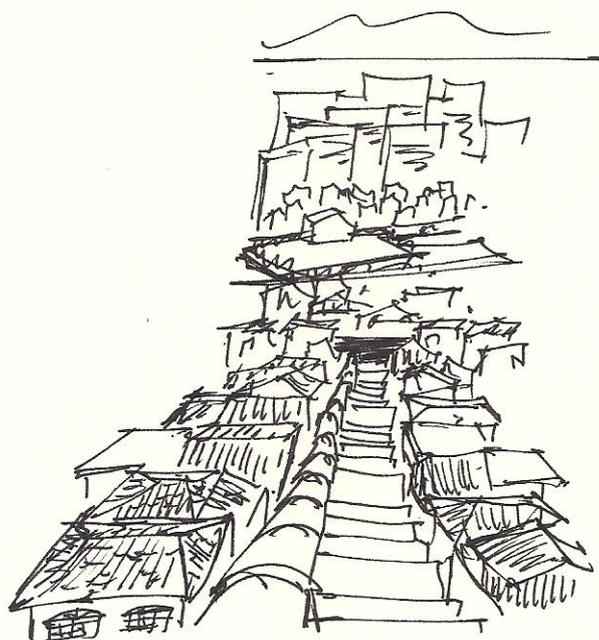


Figura 17 - Desenho da vista do alto da Servidão do Encano, em que a Caixa d'Água se destaca ao fundo, feito após visita com interlocutor em 2018. Fonte: Elaborado pelo autor

Quem continua subindo a Vieira da Rosa partir da Caixa d'Água já não tem duas ruas como opção, já que a Nestor Passos se encontra, em frente ao portão azul, com a Vieira da Rosa, em uma bifurcação que contribui para que as arquiteturas da Caixa d'Água e a Igreja se destaquem na paisagem. Após a Caixa, a Vieira da Rosa torna-se ainda mais estreita, e suas curvas seguem sendo uma constante. A grande quantidade de casas por que passamos na subida revela o tamanho da população do Morro da Caixa, distribuída também pelas *servidões*.

A depender do horário e dia da semana, a experiência será muito distinta. Em uma manhã de dia de semana, trata-se de uma rua pouco movimentada. Nos fins de tarde, no entanto, a grande quantidade de veículos chama a atenção. Desde a inauguração da Avenida Transcaieira, obra do Programa de Aceleração do

Crescimento (PAC) do Governo Federal, muitas/os motoristas optam por cruzar o Morro da Cruz para fugir dos imensos engarrafamentos que se formam nas vias que o contornam pelo nível do mar, como a Avenida Beira-mar Norte⁵. Assim, o território da comunidade, até alguns anos atrás acostumado a uma circulação muito restrita, agora é inundada diariamente por visitantes em alta velocidade, gerando grandes reclamações locais, particularmente por preocupação com as crianças que saem da escola fim de tarde e que não contam com calçadas na maior parte da extensão da Vieira da Rosa. Os carros se misturam com moradores/es subindo de volta do trabalho, muitas/os usando uniformes de trabalho com logotipos do comércio varejista ou crachás de empresas, e a jovens voltando da escola ou indo para atividades de lazer, trabalho ou cursos noturnos usando mochilas.



Figura 18 – Cena do cotidiano do Monte Serrat em uma tarde de dia de semana em 2015. Fonte: Acervo pessoal

No entanto, se nossa visita for em um dia ensolarado de sábado ou domingo, veremos poucos carros circulando, e as ruas ocupadas por grupos de pessoas, predominantemente negras e de todas as idades, que, assim como aquelas que ocupam as varandas das casas, estão ouvindo música, tomando cerveja e eventualmente comendo churrasco, muitas vezes com a porta de casa aberta. Não é

⁵ O trajeto percorrido por motoristas que se dirigem dos entornos do campus da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) ao Centro cruza as comunidades da Serrinha e do Alto do Caieira antes de atingir o Monte Serrat, e seu fluxo ainda é muito inferior do que o das vias convencionais.

raro que cumprimentem quem passa por elas subindo ou descendo, embora isso não indique necessariamente que todas/os se conheçam entre si. Aos finais de semana não é raro que alguns desses grupos se concentrem em torno de televisões que exibem jogos dos clubes de futebol da cidade, Avaí e Figueirense, cujas camisas podem ser vistas com frequência no cotidiano da comunidade – no morro predominam largamente as torcidas pelos dois times de futebol locais. Novamente fica exposta então a relação público-privado que resiste à modernização e à invasão da cidade formal no território do morro. Esses encontros de lazer contrastam com obras que moradoras/es fazem em suas próprias casas, já que durante a semana não tem tempo para isso – nos doze meses que se passaram desde que passei a frequentar o morro com finalidade etnográfica já pude identificar duas casas demolidas e três reformadas, tornando qualquer levantamento nesse sentido desafiador e de validade efêmera. Muitas das obras que presenciamos ao longo deste ano, explica-me um morador local, são pequenos prédios de *quitinetes* para aluguel, construídos por moradoras/es mais antigas/os em busca de uma fonte de renda, aproveitando o grande fluxo de pessoas que chegam à cidade diariamente vindas do interior em busca de oportunidades na capital.

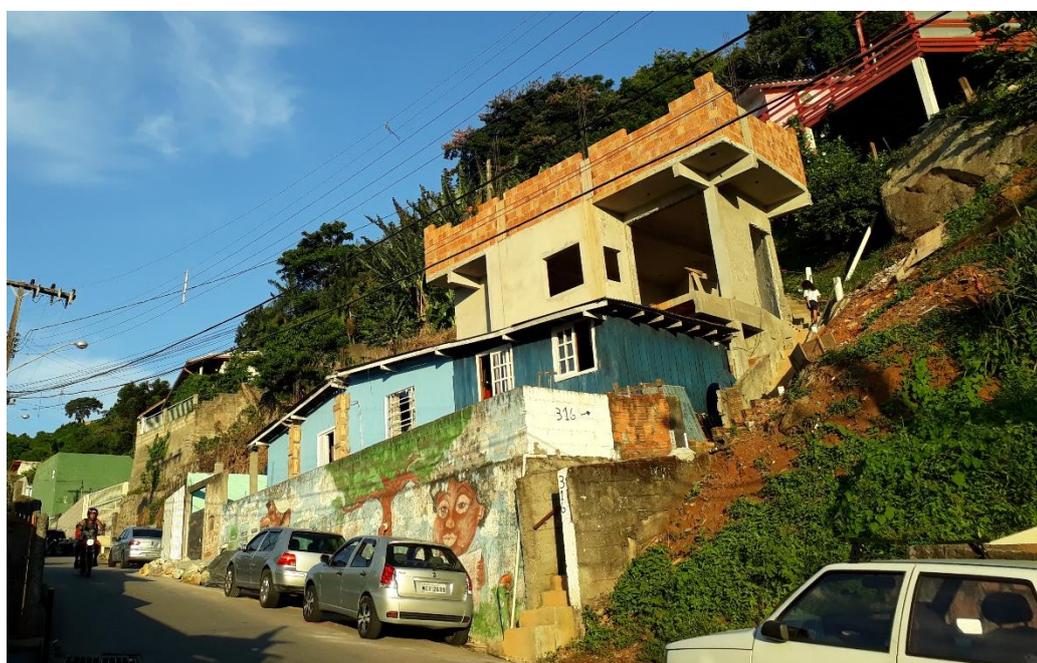


Figura 19 – Construção de acréscimo de concreto armado e alvenaria em casa antiga mista de madeira e alvenaria, em 2019. Fonte: Acervo pessoal

Em qualquer horário é possível que observemos os ônibus, desproporcionalmente grandes, tentando manobrar para desviar cuidadosamente dos carros estacionados, provocando, por vezes, uma cena cotidiana para moradoras/es mas que chama a atenção de visitantes, que é o ônibus descendo em marcha ré para dar espaço a outros carros ou mesmo a outros ônibus descendo o morro, para depois retomar a subida. A ausência de abrigos de ônibus me foi referida mais de uma vez por membros do Conselho Comunitário como uma importante deficiência do morro, assim como o desrespeito a regras que guiam o uso do serviço em outras partes da cidade, com denúncias à prática da “Caroninha”, em que moradoras/es entram no ônibus no pé do morro e não passam pela catraca, usufruindo de um transporte gratuito não institucionalizado mas tornado hábito no Monte Serrat e, segundo ouvi em conversas no ônibus, em outras comunidades do Morro da Cruz. O hábito não se restringe às viagens que partem do pé do morro, tendo sido observado em duas ocasiões em que senhoras adentraram o veículo pela porta de trás, em uma delas falando baixo, quase para si mesma, me permitindo ouvir: “ah, vou entrar aqui mesmo” (Diário de Campo, 2018).



Figura 20 - Segundo trecho da Rua General Vieira da Rosa em 2015. Fonte: Acervo pessoal

É nesse trecho mais alto da Vieira da Rosa que se situa um dos acessos, o mais antigo, à Servidão do Pastinho, localidade hoje revestida de narrativas de tradição e ancestralidade negra, frequentemente referida como uma comunidade quilombola. Apesar de acessível por meio da rua principal, o Pastinho não é visível de baixo, e embora seja dotado da mesma distribuição espacial linear de outras servidões é notável que sua organização possui a particularidade de uma conformação com as casas voltadas para um espaço central, um baixio que faz as vezes de um largo urbano e que concentra encontros e atividades de moradores/es locais.

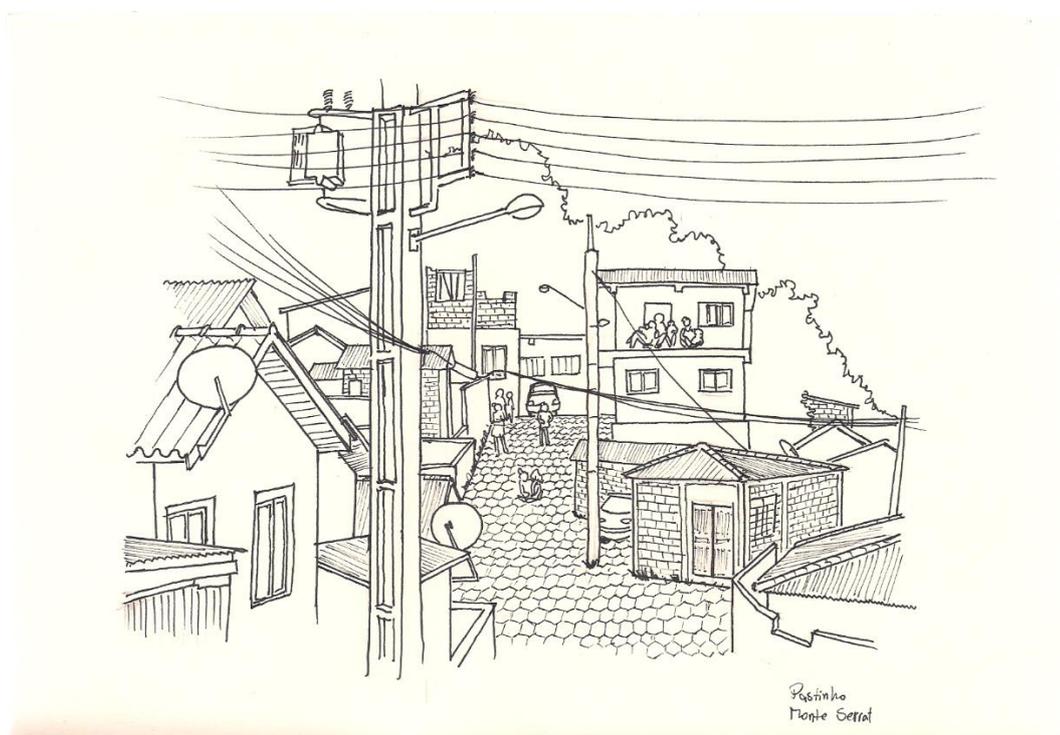


Figura 21 – Desenho da Servidão do Pastinho feito *in loco* em uma manhã de sábado e finalizado horas depois, no início de 2018. Fonte: Elaborado pelo autor

Já perto do final da Vieira da Rosa, a rua sofre um súbito alargamento e volta a ter calçadas. Chama a atenção, situada em uma curva acentuada, a arquitetura da Escola Lucia do Livramento Mayvorne. Típica da arquitetura educacional pública dos anos 1980, a escola construída pelo Governo do Estado é relatada como uma das grandes conquistas do Monte Serrat, e foi erguida após o Grupo Escolar ter funcionado em um grande número de diferentes casas situadas no morro (COPPETE, 2003).

Porque antigamente não existia esse colégio, nosso colégio era na frente da igreja, era casinha de madeira, era abaixo do Copa Lord, tinha uma casinha, mais pra cima tinha outra casinha, e depois eles fizeram um colégio assim mais embaixo ali perto da Caixa, que foi o primeiro colégio. Tinha duas salas,

banheiro, era um colégio pequeno. Depois é que eles vieram pra cá, que ano não sei, aí tem que falar com Dona Lélia e com Seu Agenor, que quando eu nasci eu já vim estudar aqui. Mas os nossos colégios eram tudo de casinha. Tudo de casinha, pra depois a gente vir pra cá. Mas já tem mais de cinquenta anos, né? Então está aí o nosso colégio, bom pra chuchu. Então a gente tem mais é que agradecer (Antonieta, moradora do Pastinho e trabalhadora da Escola Marista. Diário de Campo, 2018).



Figura 22 - Escola Lucia do Livramento Mayvorne em 2018. Fonte: Acervo pessoal

Ameaçada de fechamento por parte do Governo nos anos 2010, teve sua gestão cedida a uma entidade religiosa católica, os Irmãos Maristas, e desde então sofreu profundas reformas. De acordo com relatos locais, passou de 80 para 450 estudantes e foi inteiramente renovada, oferecendo uma educação alternativa, gratuita, laica, com um projeto pedagógico autônomo e atividades de contraturno. A construção da escola, por sua posição, no alto do morro, é frequentada também por crianças de comunidades vizinhas, como o José Boiteaux, Alto do Caieira e a Serrinha – “Aqui acolhe todo mundo. Tanto do Alto do Caieira como do Monte Serrat. Tem gente que mora na Serrinha, tem Pantanal, tem gente que vem lá de Canasvieiras pra cá!” (Antonieta, Diário de Campo, 2018). A polêmica transferência da gestão do Estado para os Irmãos Maristas é relatada normalmente de forma positiva, passada a desconfiança inicial, com muitos elogios à equipe de professoras/es e à estrutura.

Então quando surgiu a possibilidade do Marista vim teve várias manifestações da comunidade, né? ‘Como é que o Marista vai assumir aqui o colégio público? E agora a gente vai ter que pagar pra deixar nossos filhos? A gente não tem condições, a gente quer uma escola pública’. Mas a ideia do Marista era exatamente isso, né, ter as bolsas pra comunidade, todos os alunos são bolsistas, só que a bolsa é 100%, né? Então aí... só que até desfazer essa ideia foi difícil, aí teve protesto, teve movimentos aí pra o Marista não assumir, porque eles não ‘tavam entendendo a ideia da escola.

E aí com o passar do tempo, 2012 que aconteceu, 2012 tava se estruturando, a escola abriu em 2012, eu cheguei em 2013 mas já sabendo um pouco desse movimento contrário da comunidade. Em 2013 eu fiquei na escola um ano trabalhando aqui, e aí as coisas começaram a melhorar, porque aí a comunidade começou a entender o propósito da escola, né, que era ajudar mesmo na educação. (...) Hoje, atualmente, que eles entendem que a escola veio realmente pra, ela veio pra dar esse estímulo à comunidade mesmo, pra fortalecer, hoje a maioria dos pais vem. Em entrega de boletim os pais tão tudo junto, as reuniões de pais, então assim, acho que a gente conseguiu essa conquista, sabe? Conquistar a comunidade. E eu sinto que assim, que a escola veio pra comunidade e deu um norte. Não que a escola vá salvar a comunidade ou salvar o mundo, assim, mas acho que ela deu um norte assim de criar essa cultura de estudo, criar essa relação de direito à cidade. (Romualdo, professor da escola, Diário de Campo, 2018).

Embora a Escola Marista permaneça sendo um ponto de tensão entre visões na comunidade, em que, se de um lado ouvi que “todas as crianças da comunidade estão lá”, e que é uma “tranquilidade para os pais” (Nilda, Diários de Campo, 2018), por outro já me foi referido que as crianças das servidões não estudam na Escola Marista, mais frequentada por moradoras/es das vias principais, das partes mais altas do morro e da comunidade vizinha do Alto do Caieira, ninguém parece discordar no que se refere à qualidade do ensino e do espaço físico ofertado. A escola vem buscando reconhecer a importância de sua localização em projetos educacionais expostos nos corredores e no interior de salas de aula, em que o Monte Serrat aparece com destaque.



Figura 23 – Trabalho de educandas/os exposto em sala de aula do terceiro ano em 2018. Fonte: Acervo pessoal

Em frente à Escola, e limitando o território do Monte Serrat com o do Alto do Caieira, encontra-se o acesso ao Parque do Maciço, construído há poucos anos pelo poder público federal em conjunto com entidades comunitárias do Morro da Cruz, e que, além de oferecer equipamentos de lazer e trilhas ecológicas, faz uma importante conexão do Monte Serrat com a Avenida do Antão, via estruturadora de um bairro nobre que leva o nome do acidente geográfico em que se situa – Morro da Cruz. Ambos os acessos possuem portões idênticos, mas aquele da Avenida do Antão vem sendo tratado como o principal. A conquista do Parque, de acordo com fala do Padre Jorge, relaciona-se com obras de infraestrutura e drenagem para a redução de riscos e danos ambientais, e representa uma conquista das comunidades organizadas.



Figura 24 - Portão de acesso visto do interior do Parque do Maciço em 2015. Fonte: Acervo pessoal

O Parque tem sido utilizado como espaço de lazer, principalmente pelas crianças que moram nas cotas mais altas do morro e na comunidade do Alto do Caieira, somando-se à Caixa d'Água como as principais áreas de lazer. Seu uso e gestão pela comunidade tem sido objeto de discussões recentes entre as entidades representativas da população local, e, assim como outros elementos citados até aqui, é referido frequentemente como uma conquista. Embora seu acesso seja no encontro entre três comunidades – Monte Serrat, Alto do Caieira e José Boiteaux – o parque

vem sendo referido como uma conquista do Maciço como um todo, exercendo mesmo um papel de centralidade para algumas lideranças, como observado em uma reunião entre diversas lideranças e cinco vereadores locais na Câmara Municipal para discussão do projeto de Orçamento Legislativo Participativo (OLP), em que representantes de outras comunidades propuseram o parque como sede da próxima reunião, caracterizando-o como um espaço que representa todas as comunidades do Maciço. A origem do parque como demanda e como realização remonta à articulação de diversas comunidades em torno do Fórum do Maciço (TOMÁS e SCHEIBE, 2015), o que ajuda a compreender seu papel para além de uma vinculação ao território de uma ou outra comunidade.

Caso seguissemos adiante, poderíamos terminar a subida e descer pela comunidade vizinha da Serrinha e chegar ao bairro da Trindade, onde se situa o campus da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). No entanto, nessa subida já foi possível perceber que o Monte Serrat já é um território suficientemente complexo e que oferece inúmeras possibilidades para estudar a produção urbana de Florianópolis em diversos sentidos. Assim, após um breve descanso, o ideal é que desçamos de volta em direção ao Centro, tendo agora a declividade a nosso favor. Em vez de refazermos o caminho, agora, ao atingirmos a Caixa d'Água, optaremos por utilizar a Nestor Passos. Muito larga e muito mais inclinada do que qualquer trecho percorrido na subida, a antiga Rua Lages possui calçadas em quase toda sua extensão, e as casas normalmente são maiores e mais distanciadas entre si. É nessa via que se localiza o Centro de Saúde do Monte Serrat, há poucos anos alocado em uma antiga residência reformada para esse fim, após ter ocupado um espaço atrás da igreja após sua fundação (SOUZA, 1992). E, enfim, após percorrermos tantos metros em declividades diversas, voltamos ao plano, novamente na Rua Major Costa.



Figura 25 - Centro de Saúde do Monte Serrat em 2015. Fonte: Acervo pessoal

Essa breve caminhada traz uma grande quantidade de temáticas possíveis. A proximidade com o Centro da cidade contrasta com as grandes diferenças sensíveis entre caminhar nas ruas de uma e de outra localidade. A lógica da implantação das ruas e construções, a forma como as casas delineiam os espaços públicos, os modos de apropriação desses mesmos espaços públicos pelas pessoas, entre outros aspectos indicam diferentes modos de habitar o território, desenvolvidos conforme condicionantes muito distintas. Um olhar mais atento pode identificar mesmo formas diferentes de se vestir, de falar, de gesticular, que parecem próprios ao território do morro em relação ao do Centro, e identificar relações entre essas e os modos de habitar.

1.3. Premissas

Agora que já desenvolvemos um primeiro contato com o Monte Serrat, creio que será possível situar melhor algumas perguntas que guiaram minhas primeiras interlocuções, novas perguntas que foram surgindo ao longo do trabalho, bem como as escolhas feitas para aproximar-me do Monte Serrat em busca de respostas. Sendo este trabalho um desdobramento daquele desenvolvido em meu Trabalho de

Conclusão de Curso (TCC), é natural que se inicie com a apresentação das premissas que o guiaram no primeiro momento, a partir das quais certas perguntas se revelariam mais ou menos apropriadas.

O questionamento da seleção, preservação e manutenção do Patrimônio Histórico Cultural era, no fundo, um questionamento das diversas formas pelas quais determinadas instituições (universidade, Estado, etc) delineiam quais modos de construir e habitar a cidade tem ou não tem valor. Tendo participado de processos decisórios nesse sentido durante meu estágio, senti uma grande inquietação pela falsa heterogeneidade dos grupos responsáveis por essa seleção. A falsa heterogeneidade se dá na medida em que, entre as/os responsáveis, embora tenhamos diferentes instituições e áreas do conhecimento (arquitetura, história, arqueologia, direito, entre outros), eram variações dentro de um grupo maior, formado por pessoas que passaram por um processo de educação formal, operam no interior do Estado, e, salvo algum engano, habitam e transitam na cidade formal. À época, comecei a questionar de que maneira essas biografias poderiam interferir na visão supostamente técnica e objetiva, como se fosse possível lidar com memórias sem sua dimensão subjetiva e sem as sensibilidades, que "(...) são uma forma de apreensão e de conhecimento do mundo para além do conhecimento científico, que não brota do racional ou das construções mentais mais elaboradas" (PESAVENTO, 2006, p. 50). Mais do que isso, me perguntei o que era feito daqueles muitos grupos que, ainda que constituintes da nossa sociedade, não possuíam representantes nesse processo, e portanto não possuíam direito ao reconhecimento de valor de suas histórias, memórias, vivências e culturas (RUCHAUD, 2016). Entendendo a cidade como um complexo sistema ligado a processos político-econômicos, parecia-me contraditório ignorar qualquer parte da cidade, uma vez que, para que fosse possível existir o que hoje considerávamos como de valor cultural, era imprescindível a existência de outra parte (ARANTES, et al, 2002), ignorada por essa forma peculiar de registro historiográfico que é a seleção do patrimônio.

Recorri à literatura: fui buscar a história da própria noção de patrimônio histórico-cultural no Brasil, acessando autores como Velho (2006), Chuva (2009) e Meneses (2009), ao mesmo tempo em que me dirigi à filosofia para tentar achar respostas. Deparei-me com o conceito de Ideologia, que, trabalhado por Chauí (1981), me foi revelador, principalmente ao me permitir uma leitura crítica da história da

disciplina do patrimônio cultural. Quase sempre vinculado a projetos de construção de identidade nacional, a seleção do patrimônio atuava, então, como um aspecto entre outros dentro da ideologia dos grupos dominantes, em que alguns objetos caros a esses grupos são tomados como caros a todos os demais, em uma construção de identidade comum baseada nos valores caros à identidade de partes. Aqueles grupos que não se identificam, *a priori*, com essa identidade, tem seus traços culturais invisibilizados e deslegitimados (RUCHAUD, 2016). No caso de Florianópolis, houve um deliberado processo de seleção de referenciais culturais açorianos, com a invisibilização de negros e indígenas (SABINO MARTINS, 2018).

Do ponto de vista da produção da cidade, entendi que esse processo atuava no sentido de propiciar uma maior aceitação de determinados modos de construir e habitar, que encontravam na valorização como patrimônio cultural uma das formas de legitimação social. Assim, as diferentes maneiras pelas quais diferentes grupos poderiam adaptar-se a suas realidades, particularmente no caso da cidade informal, seriam desvalorizadas frente a processos homogeneizantes, presentes nas cidades desde a produção de vilas operárias, passando por grandes conjuntos habitacionais até os projetos de “urbanização” ou “revitalização” de periferias (RAGO, 1985; ARANTES, et al, 2002; KAPP, et al, 2009). A adoção de formas de ordenamento espacial e de técnicas e materiais atuariam, assim, em um processo de homogeneização social. Almejados em diversos momentos da história, processos dessa ordem também seriam particularmente importantes nos últimos anos nas grandes cidades que, gerenciadas sob a ótica do “planejamento estratégico”, demandavam a construção de coesões sociais para melhorar seu desempenho sob um ponto de vista da competitividade (ARANTES, et al, 2002).

(...) mesmo quando se trata de um elemento tão material e tão indispensável às atividades humanas como é o espaço, tudo depende de representações legitimadas por um determinado código social. Sendo o espaço um produto histórico, a história também é, em certa medida, resultante das construções materiais e simbólicas do espaço através do tempo. A história dos homens, não importa de que período se trate, vai se definir a partir dos espaços que eles inventaram para que aí acontecesse a sua história. Espaço significativo sem história ou, pelo menos, mito explicativo é impensável. Vice-versa idem, idem; não pode haver história ou mito sem referência a algum espaço real ou idealizado. (SANTOS, 1980, p. 51)

A preocupação do trabalho, nesse primeiro momento, era o risco de “perda” de tantos elementos importantes para a memória e cultura de nossas sociedades, reconhecidas, nesse caso, como compostas por diferentes grupos, com diferentes

saberes e modos de fazer. Em meu entendimento de então, as forças que promoviam a forma da cidade formal como a mais apropriada fariam dela a grande referência de ordenamento dos demais grupos da sociedade, que, assim, tenderiam a aceitar ou a buscar essas formas de ordenamento em detrimento de outras que poderiam ser mais apropriadas a seus contextos. Como exemplos práticos, abordei, à época, a escolha do asfalto nas vias estreitas dos morros, propiciando a impermeabilização do solo, a maior velocidade da descida da água e o estímulo à velocidade dos automóveis, tornando os espaços públicos, assim, mais hostis a pedestres, e destituindo-os de sua qualidade essencial. Também abordei a construção dos muros como um desses elementos importados da referência da cidade formal, também causadores da diminuição da qualidade ambiental dos bairros de periferia, com demandas distintas daquelas dos bairros em que se referenciaríamos. No meu entendimento, o “resgate” e legitimação da história local dos grupos não identificados com a história oficial é que lhes permitiria desenvolver coletivamente as melhores soluções para suas localidades, bem como engajar-se pela preservação de sua cultura (RUCHAUD, 2016).

Ao perceber que algumas dessas minhas premissas já eram endossadas por outros autores no campo do patrimônio cultural, decidi investigar, na prática, de que maneira esse fenômeno se observava ou não. Daí a escolha do Monte Serrat, por sua longevidade e tradição de recurso à memória coletiva. A forma como a comunidade lidava com sua memória era o que me interessava. Observei, por exemplo, que importava menos a preservação de uma materialidade de décadas, até porque, pelas condicionantes da formação da comunidade, essa materialidade era frágil e pouco durável, com a memória sendo ativada muito mais pelos discursos e pela presença física de elementos espaciais, ainda que contemporâneos, simbólicos de conquistas do passado. Importava pouco, naquele contexto, a preservação, por exemplo, de uma edificação antiga de uma entidade local, como a escola de samba; importava mais manter a sede da escola em bom estado, adaptando-a aos diferentes contextos, denotando, assim, sua importância para a comunidade. Como se tratava de um trabalho de Arquitetura e Urbanismo, materializei minha proposta por meio de pequenas intervenções no espaço urbano que permitissem uma percepção mais destacada dos elementos mais referenciados por moradoras/es em entrevistas realizadas no local (RUCHAUD, 2016).

Mas um dos fatos mais importantes que pude observar nessa incursão a campo, e que depois ficaria mais evidente na vasta literatura a respeito da comunidade, é que as minhas premissas não eram muito diferentes de determinadas premissas adotadas no interior da comunidade, principalmente nos anos 1980 e 1990, quando houve um importante processo de reconstituição e ressignificação de memórias coletivas, hoje muito bem documentado (MACHADO, 1999; ARAÚJO, 2004). O acesso a relatos da época, bem como entrevistas atuais com atores envolvidos, permite perceber a pertinência das minhas premissas, ainda que um pouco atrasadas. Foi com base em premissas similares que membros da comunidade, organizados em torno de Padre Jorge, fizeram um longo trabalho de reconstituição das memórias locais e conseqüente construção de uma identidade coletiva pautada nessas memórias, com destaque para a ancestralidade negra, o trabalho das lavadeiras, a construção coletiva dos espaços, o samba como forma de expressão por meio da Copa Lord, a solidariedade mútua, entre outros (SOUZA, et al, 1992; MACHADO, 1999; ARAÚJO, 2004).

Quando o padre afirma, em suas missas e em eventos onde detém a palavra, que “quem não tem memória não faz história”, ele está fazendo uso de palavras poderosas para aprofundar os questionamentos trazidos até aqui. Na igreja do Padre Jorge, a comunidade e suas memórias têm protagonismo, bem como as lutas das comunidades pobres e negras da cidade. Desde que chegou ao morro, em 1983, o padre tem tido um papel central. Esteve à frente da reorganização do Conselho Comunitário, da produção do livreto “Monte Serrat: Memórias” (SOUZA, et al, 1992), editado no local, e na articulação do Fórum do Maciço, entidade que reunia lideranças de diversas comunidades do Maciço do Morro da Cruz em torno de demandas comuns, em encontros normalmente realizados na igreja – a própria reforma da igreja, nos anos 1980, foi feita em mutirão pela comunidade por sua iniciativa. Esse processo, que será descrito ao longo deste trabalho, e que encontra eco em diversos processos afins Brasil afora no período da redemocratização, foi essencial para a construção de uma identidade de comunidade que até hoje perdura no Monte Serrat, estando presente nas falas das pessoas, principalmente aquelas de mais idade, que participaram dessas articulações.

É sensível que o Morro da Caixa passou por muitas mudanças nos últimos trinta anos. Desde o período da redemocratização, tem se observado um incremento na

materialidade, embora o crescimento efetivo da comunidade tenha sido muito pequeno em comparação a outras que também se localizam no Maciço. O que se observa é uma melhoria em termos de infraestrutura e muitas reformas nas construções, de modo que aos poucos a alvenaria substitui a madeira como material predominante, e muros passam a delimitar a rua, cada vez mais tomadas de veículos, que convivem de forma caótica com os ônibus que sobem o morro. De fato, o Morro da Caixa, assim como outras comunidades, longevas ou não, começam a se distinguir cada vez menos da cidade formal. As fronteiras, outrora nítidas, parecem diluir-se. A materialidade do bairro, assim como seu acesso a serviços e a infraestrutura, passam a transferir para outras características, como a topografia e a composição étnica de sua população, a marcação da diferença entre o morro e a cidade ao redor.

Cheguei ao início do mestrado com alguns questionamentos. A formação dessa identidade cultural local, que parece muito nítida em trabalhos acadêmicos, matérias jornalísticas e nas falas de determinadas pessoas, elenca quase sempre os mesmos elementos históricos e culturais. Interessava-me saber como se deu o processo de “seleção” desses como elementos identitários, possivelmente em detrimento de outros. Particularmente, interessava-me, como arquiteto e urbanista, investigar as relações entre a formação dessas “narrativas oficiais locais” e as formas de ordenamento e produção do território. De que maneira esse ordenamento está ou não presente na identidade que a comunidade produziu para si? E de que maneira as mudanças recentes se relacionam com essas narrativas? É possível relacionar esses processos de construção de uma identidade coletiva local com as conquistas recentes, inclusive no incremento na materialidade e nos serviços urbanos? E, uma vez que essas mudanças tenham produzido alterações nas relações entre a comunidade e o entorno urbano, de que maneira interferem nessa construção identitária, muito pautada na afirmação da diferença? Qual é o papel, hoje, dessas narrativas locais, no cotidiano da comunidade, perante seus diversos grupos? As perguntas não são objetivas, mas traduzem algumas inquietações relacionadas entre si, particularmente no campo da relação entre as premissas (desenvolvidas localmente há mais de trinta anos e por mim há quatro anos) e a riqueza de acontecimentos que se alteraram a realidade local nesse período.

Ao reiniciar meu trabalho de campo, já no contexto do mestrado, pude observar alguns desafios a essas premissas. As narrativas locais, que me pareciam tão

consolidadas, tanto pelas falas a que tive acesso em meu TCC, como por sua presença em outros trabalhos acadêmicos e matérias jornalísticas, puderam ser postas à prova pela experiência da “banalidade do cotidiano” que “tem lugar nesse âmbito da cultura” (PESAVENTO, 2006, p. 47). O trabalho etnográfico trouxe novas questões e redefiniu premissas, como frequentemente ocorre na Antropologia (BRANDÃO, 2007). Assim, os desafios postos às narrativas do Monte Serrat e os conflitos nesse contexto acabaram ganhando uma importância grande no decorrer deste trabalho, que passou a lidar com as malhas entre entidades e atores que compõem a complexa micropolítica local, bem como com noções como igualdade, autonomia e cidadania.

1.4. Inserção em campo

Quando nos referimos às representações que um grupo tem de si e de seu território e cultura, é esperado que essa resposta não possa ser feita sem a relação com as pessoas que compõem esse grupo, em um trabalho de campo que compreende uma série de diferentes métodos e etapas que se sobrepõem, precedidas de uma discussão a seu respeito. Em primeiro lugar, é necessário compreender que, quando dialogamos com as pessoas, não se trata da coleta de dados ou fatos objetivos a respeito desse grupo ou território, mas sim da construção contínua de suas representações, “presentificações de uma ausência” (PESAVENTO, 2006, p. 49), em que palavras e gestos nos ajudam a compreender, mais do que uma suposta realidade objetiva, o imaginário de nossas/os interlocutoras/es, que atua na construção da realidade. A realidade produz as representações e as representações produzem a realidade em movimento contínuo.

(...) o referente das representações sobre o mundo é sempre o real, o que, no meu entender, é quase tautológico. E, nessa medida, o imaginário – este sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens constroem através da história para dar significado às coisas – é sempre um outro real e não o seu contrário. O mundo, tal como o vemos, apropriamo-nos e transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. Esse é o nosso ‘verdadeiro’ mundo, mundo pelo qual vivemos, lutamos e morremos. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima, existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também sobre os sonhos, desejos e medos de cada época, sobre o não tangível nem visível,

mas que passa a existir e ter força de real para aqueles que o vivenciam.
(PESAVENTO, 2006, p. 49-50)

Essas representações estão nas falas das pessoas, na forma como se relacionam cotidianamente com o território e com o entorno urbano, e também em outras formas de registros. No caso deste trabalho a atenção às relações espaciais tem um papel central, tanto pelas perguntas que o guiam como porque “as representações de nós mesmos no mundo tem estado intimamente ligadas às maneiras pelas quais ocupamos o espaço e fazemos território” (MÁRQUEZ, 2013, p. 321). Assim, o olhar deve direcionar-se aos gestos nos diálogos, mas também às formas como se transita nos diferentes espaços, às relações que estabelecem entre a casa e a rua, entre os corpos e o espaço.

A revisão bibliográfica de apoio vem se construindo desde a graduação em Arquitetura e Urbanismo, passando pelas disciplinas do mestrado em Antropologia e por outras leituras da área que vem sendo demandadas pelas situações trazidas pela pesquisa. Nesse processo é importante destacar o recurso à vasta literatura sobre o campo de estudo, o Monte Serrat. Foram identificados, em uma pesquisa que se iniciou junto ao trabalho de campo, dezoito trabalhos acadêmicos, entre artigos, livros, TCCs, dissertações e teses, produzidos entre 1992 e 2017, de diversas áreas do conhecimento, que tratam direta ou indiretamente do Monte Serrat. Essas leituras, realizadas paralelamente às incursões em campo, vão além do importante papel de trazer dados sobre o campo. Uma vez que um dos objetos de estudo deste trabalho são as representações e narrativas (oficiais, locais, etc) a seu respeito, esses trabalhos oferecem mais do que as informações a que se propõem, propiciando uma leitura sobre a forma como, em cada caso, as/os interlocutoras/es se referiam ao Monte Serrat, a diversidade de visões, as formas de acesso, as visões produzidas pela academia a respeito da comunidade, e daí em diante. A própria existência desse volume de trabalhos escritos sobre o Monte Serrat, somados também a matérias jornalísticas e materiais produzidos *online* por seus/as moradores/as é, por si só, dado de campo, devendo ser analisada assim como as informações trazidas por eles, sempre em relação àquilo que é observado em campo.

As teorias devem ser acionadas de modo a permitir a interpretação dos dados obtidos em campo, propiciando a construção do conhecimento a partir do trabalho etnográfico, que, assim, deve ter papel preponderante.

Como todos sabemos, a etnografia é a idéia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos – é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação. (PEIRANO, 2014, p. 380)

Embora a discussão a seu respeito se situe no campo da Metodologia, é importante ressaltar de antemão que a Etnografia não se trata de um método, e sim de uma construção teórica interdisciplinar que dispõe de diversas metodologias que abarcam a inserção em campo, a coleta de dados e a interpretação desses dados, que “não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação”. (PEIRANO, 2014, p. 380). A inserção em campo, neste caso, deve ser discutida, além de seus aspectos objetivos, também no sentido do estranhamento, desafiador quando lidamos com uma comunidade urbana situada em uma cidade com a qual temos intimidade, e que é necessário para que o direcionamento do olhar permita captar eventos cotidianos e aparentemente banais como dignos de registro e posterior discussão. Na mesma medida, a leitura das narrativas dos grupos deve ser feita com um olhar que parta dos “arranjos dos próprios atores sociais” (MAGNANI, 2002, p. 18), cujas categorias também devem ser entendidas não apenas como objetivas e definidas, mas também como parte de culturas identitárias em constante construção (AGIER, 2001; HALL, 2003) e também como estratégicas historicamente construídas, variando em função do contexto, das situações, das interlocuções (FELTRAN, 2010). O trabalho de campo, assim, não se resume a método, mas pode ser entendido como uma vivência, ou seja, é um estabelecimento de uma “relação produtora de conhecimento”. (BRANDÃO, 2007, p. 12)

Assim, os desafios da etnografia vão além dos métodos de inserção em campo, de entrevistas e do acesso a interlocutoras/es, situando-se na observação dos detalhes, do cotidiano. A escrita do relato, como forma de registro do que foi observado em campo, é também produção de conhecimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), e é uma etapa a que se deve dar atenção, uma vez que se trata de uma forma de retomada do que foi observado e de organização e produção de significado, mais do que como meio de propiciar acesso posterior ao que foi observado. É necessário ainda, como compromisso metodológico, o reconhecimento das limitações impostas à observação e interpretação dos dados pela própria biografia do pesquisador, ou por outros aspectos pessoais que condicionam o olhar, e que

estarão presentes, devendo, em vez de ignorados, ser considerados e situados durante a observação e redação (PEIRANO, 1992; MAGNANI, 1996).

É por uma razão muito profunda, que se prende à própria natureza da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto, que o antropólogo necessita da experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação, antes do qual ele poderá possuir conhecimentos descontínuos que jamais formarão um todo, e após o qual, somente, estes conhecimentos se 'prenderão' num conjunto orgânico e adquirirão um sentido que lhes faltava anteriormente. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 415-416)

No gesto da escrita, ou do registro interpretado e dotado de significado da inserção em campo, também se situam recursos gráficos, cada um dotado de diferentes papéis na etnografia. As fotografias, que ajudam a/o leitor/a a ambientar-se, também dizem muito sobre o olhar da/o pesquisador/a, uma vez que resultam de uma seleção, no ato do 'clique', do que deve ser registrado, assim como ocorre com o gesto da inserção das fotografias ao longo do texto. Assim, essas mesmas fotografias também devem ser objeto de reflexão não somente durante a estadia em campo, mas mesmo durante o processo de escrita, produzindo questionamentos sobre a própria razão dessas seleções e sua relação com as situações que estavam se desenvolvendo em campo. Com o desenho ocorre de forma similar, ainda que com implicações muito diversas. Embora também se trate de seleções, o desenho pode ser desenvolvido em campo ou em outros lugares, e implica um gesto mais prolongado do que o ato de fotografar. Do mesmo modo como ocorre com a fotografia e com outros tantos aspectos da etnografia, o desenho etnográfico deve ser sujeito pela/o própria/o pesquisador/a a reflexões posteriores, tanto pelo resultado, que trata dessas seleções do olhar, como pela própria relação estabelecida com o território durante o gesto do desenho.

É do reconhecimento desse *self*, e não somente daquilo que está fora dele, que o investigador vivencia (e registra) o mundo à sua volta. Ou seja, o sentido de um desenho é indissociável da biografia, do olhar e da imaginação de seu autor, bem como das condições em que foi produzido, tema central na discussão contemporânea sobre a autoria etnográfica. (...) o que está em jogo não é tanto o resultado – a linha desenhada – mas o processo vivido: aquilo que o desenhador passa a enxergar e conhecer a partir da experiência de traçar o papel. O tempo é alongado pela imersão do observador numa relação com quem (ou o quê) observa. (KUSCHNIR, 2016, p. 9)

O desenho, nesse contexto, principalmente quando desenvolvido em campo, surge aqui como um modo de pensar, em que o desenho é por si só uma narrativa daquela realidade por parte da/o autor/a, mas uma narrativa que se desenvolve

durante o próprio gesto do desenho, a partir do estabelecimento de uma relação (INGOLD, 2013). Assim, o desenho tem para a antropologia um lugar muito particular, distinto daquele que ocupa para as artes gráficas, aplicadas ou não, ou para a arquitetura, por exemplo. Na antropologia, o resultado gráfico do desenho tem menos importância do que o ato e a interpretação que lhe são dadas como seleções, relações e interpretações. “É neste sentido que um convite ao desenho na antropologia se compromete menos com o resultado final do que com o processo de desenhar como uma forma de pensar, observar e conhecer” (AZEVEDO, 2016, p. 201).

Neste trabalho minha familiaridade com o desenho de paisagens urbanas foi por si só objeto de reflexão, uma vez que as técnicas e resultados que desenvolvi ao longo da vida e da graduação em arquitetura tiveram de ser repensadas para que essa prática fizesse sentido em termos metodológicos na antropologia. O ato de carregar sempre comigo o caderno de desenho, que “simboliza a ponte entre o mundo do desenho e o da etnografia” (KUSCHNIR, 2006, p. 8), me incentivou a produzir inúmeros esboços em campo, com diferentes características. Alguns deles foram depois trabalhados e arte-finalizados em casa ou em outros lugares, um exercício que permite revisitar o momento do desenho original, enquanto outros foram deixados com os traços desenvolvidos em campo. No entanto, como nos lembra Azevedo (2016, p. 115), “desenhar no caderno nem sempre é possível, mesmo para aqueles acostumados a fazê-lo”. Em alguns casos, vale dizer, nem mesmo fotografar é possível, a depender das situações encontradas em campo. Assim, além dos desenhos registrados no morro, passei a dispor também de outros, realizados em casa, com finalidade distinta. Esses também são seleções, mas seleções de algo que não se está vendo, e sim de situações com a qual nos deparamos ao longo do dia, que tendem a se distanciar mais da paisagem vivenciada pelas seleções da própria memória.

Todos esses desenhos, produzidos desde 2015 até 2019, tem múltiplos papéis neste trabalho, culminando em sua interpretação e inserção neste trabalho. Foi possível observar uma transformação do olhar, em que casas individuais ou pequenos conjuntos construídos foram preteridos em prol de conjuntos mais amplos; que, aos poucos, os desenhos foram sendo mais ‘povoados’, menos estáticos e mais dinâmicos, e por vezes com menos importância sendo dada ao aspecto plástico e mais a uma expressividade que evidenciasse relações de escala e de ordenamento

do que estava sendo observado. A interpretação das fotografias se deu de maneira menos profunda, pela minha pouca intimidade com essa forma de expressão, mas foi necessária durante sua inserção no texto, situação que muitas vezes trouxe a necessidade de novas fotografias, mais direcionadas, quando julguei que aquelas que eu tinha disponíveis não expressavam lugares ou situações conforme eu as havia percebido.

As fotografias e desenhos estão dispostos ao longo deste texto sempre imbuídos dessas reflexões, mais do que ilustrando lugares ou situações, expressando visões e constituindo narrativas. Em alguns casos, a escolha pela fotografia ou pelo desenho foi demandada pela situação de campo, que favorecia um ou outro gesto, e em outros foi uma preferência ligada ao que cada gesto proporciona em termos de reflexão e de expressividade.

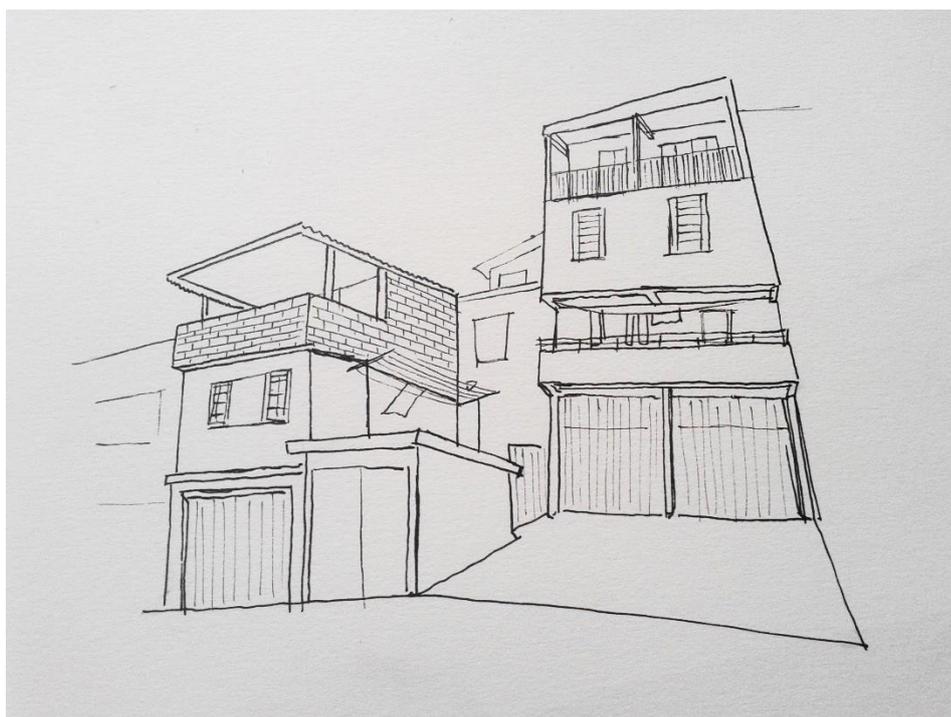


Figura 26 - Desenho feito em 2015 na comunidade vizinha da Serrinha. Fonte: Produzido pelo autor.

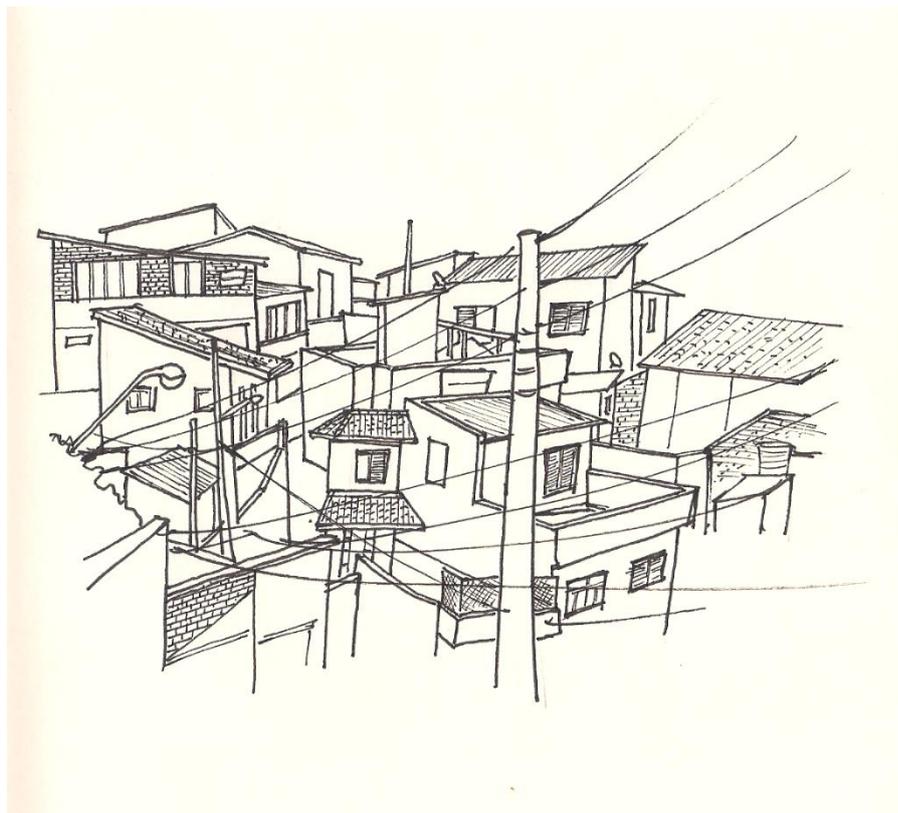


Figura 27 - Desenho feito em 2018 no Monte Serrat. Fonte: Produzido pelo autor.

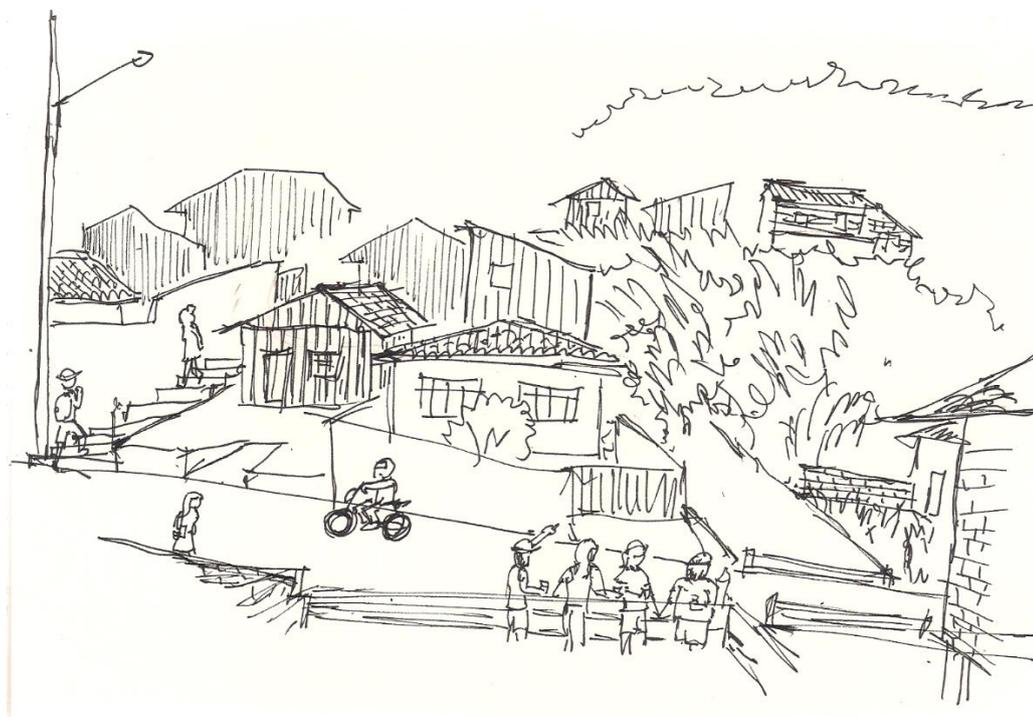


Figura 28 - Desenho feito em 2018 para ilustrar uma situação vivida em campo, horas depois, em casa. Fonte: Produzido pelo autor.

O momento da escrita também requer que retomemos discussões trazidas nas páginas anteriores, sobre o pleno reconhecimento das limitações que se impõem a nossas leituras por todas as nossas subjetividades. Assim, a própria descrição dos fatos, bem como as formas de relações entre eles e conseqüente interpretações não tem aqui a pretensão de revelarem arranjos tidos como verdades objetivas, universais, sendo os textos antropológicos, como diria Geertz (1989, p. 25), “eles mesmos interpretações (...) de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’, (...) não que sejam falsas, não-fatuais, ou apenas experimentos de pensamento”. Essas ficções serão tão mais úteis para a produção de conhecimento quanto mais pudermos aproximá-las dos arranjos nativos, procurando distanciar-nos menos da realidade observada, mas as relações entre esses arranjos e as categorias interpretativas da Antropologia dificilmente vão figurar nas percepções dos próprios atores (STRATHERN, 2006). O reconhecimento dessa realidade, no entanto, é menos uma limitação e mais a abertura de um campo sujeito a outras interpretações, correspondentes a outras correntes de pensamento que compõe a matriz disciplinar da Antropologia.

A etapa da escrita nos obriga também a pensar em questões éticas a respeito da exposição de nossas/os interlocutoras/es. Muito se vem debatendo na Antropologia quanto aos potenciais impactos de nossos relatos etnográficos e interpretações nas vidas das pessoas com quem nos relacionamos na produção do conhecimento. Um campo profícuo em conflitos – e qual não é? – nos impele particularmente a considerar nosso papel de involuntária intervenção indesejada em relações instáveis entre pessoas, grupos, territórios. Dentro dessa temática entram questões como comitês de ética, consentimento e anonimato. A inadequação dos procedimentos de comitês de ética baseados nas ciências biomédicas à Antropologia tem sido destacada por autoras como Diniz (2008) e Fonseca (2008), na medida em que, em trabalhos etnográficos, “não é possível nem seria desejável que o antropólogo pudesse definir ou prever com precisão todos os seus interesses (presentes e futuros) de pesquisa” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 34), dificultando de imediato as possibilidades de aprovação prévia da pesquisa por um colegiado de pares, indicando que “para que estas motivações éticas se traduzam em práticas efetivas de implementação de procedimentos de revisão ética das pesquisas em humanidades, é preciso que os

comitês sejam sensíveis às particularidades epistemológicas e metodológicas das Ciências Humanas” (DINIZ, 2008, p. 424-425). O consentimento informado, por sua vez, tem sido alvo de questionamentos por sua natureza que, como propõe Fonseca (2008, p. 41), “protege mais o pesquisador do que o pesquisado”, e tem se revelado insuficiente nos termos das preocupações éticas de fundo. Ainda, o próprio anonimato também tem se revelado insuficiente.

Pior – todos nós reconhecemos que o uso dos nomes fictícios não garante o anonimato aos informantes. Justamente porque a descrição densa depende da riqueza dos detalhes contextuais – tanto do local, quanto do indivíduo – não é difícil para qualquer pessoa próxima aos nossos sites etnográfico reconhecer cada personagem, quer seja nomeado ou não. (FONSECA, 2008, p. 45)

Diante da insuficiência das técnicas disponíveis para reduzir potenciais danos produzidos pela intervenção, registro e publicação das informações obtidas em campo, entendo que “a emergência da ética em pesquisa em Ciências Humanas não se justifica por seu caráter restritivo à prática investigativa dos pesquisadores sociais” (DINIZ, 2008, p. 424), mas que cada situação requer uma discussão muito particular com os pares nos termos do próprio código de ética da disciplina e das particularidades de cada situação de campo, de modo que o campo da ética não se traduza em códigos preestabelecidos e de eficácia questionável, mas sim, como propõe Diniz (2008, p. 424), que “a aposta de que a ética e pesquisa acadêmica devam ser campos próximos deve ser concretizada por valores compartilhados universais, como são os direitos humanos, a proteção às populações vulneráveis e a promoção da ciência como um bem público”.

No caso deste trabalho, enfim, discussões com minha orientadora e pessoas próximas, pertencentes ou não ao meio das ciências humanas, tem levado à construção de estratégias específicas que tem se baseado na própria formulação do texto, em que os conflitos existentes sejam trazidos menos como uma forma de oposição entre grupos que demandam contínua construção de legitimidade perante a comunidade e mais como fenômenos sociais e culturais que reiteram valores que vem sendo construídos ao longo dos últimos anos, sendo uma parte essencial e mesmo positiva da cultura do Monte Serrat. A opção pela adoção de pseudônimos vem como uma forma de autorizar cada sujeito a identificar-se ou não nos personagens que participam dos processos sociais descritos, mesmo que a riqueza de detalhes torne inequívoca a relação. Nos casos de personalidades muito conhecidas e que figuram

em outros trabalhos, dois deles inclusive sendo autores invocados nesta dissertação, a identificação tende a ser mais facilitada, não se tratando, entretanto, do caso da maioria das/os interlocutoras/es referidas/os.

Ainda, a noção de consentimento deve ser reinterpretada mas não abandonada. Prefiro pensar nos termos de uma construção coletiva, em que determinados trechos mais sensíveis possam ser lidos em conjunto com as/os interlocutoras/es envolvidas/os, propiciando, se necessário, a adaptação ou reescrita desses trechos, e ainda a obtenção de novas e relevantes informações a respeito da forma como essas pessoas demandam que suas ideias sejam transmitidas, de modo que o próprio campo da ética não seja encarado como separado da produção acadêmica, mas sim incorporado na construção do conhecimento.

1.4.1. Notas sobre etnografia na cidade

O conjunto de pensamentos desenvolvidos ao longo da história da ciência, ao se somarem em vez de se sucederem um ao outro, compõem a chamada “matriz disciplinar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1970) da Antropologia, que deve ser acionada em suas múltiplas ideias, passando pela observação participante, pela descrição densa, pela observação flutuante e por outras tantas desenvolvidas a partir das reflexões trazidas por demandas oferecidas pelos múltiplos trabalhos de campo realizados por suas/eus proponentes. Entendo, assim, a necessidade de uma observação profunda, em que nenhum fato possa ser tratado como banal ou irrelevante para a compreensão das visões que a comunidade tem de si mesma; da inserção desses mesmos fatos na cultura local que lhes dê sentido; no equilíbrio entre escalas, que permita perceber elementos que encontram eco em outros contextos, configurando potencialmente fenômenos mais amplos, e outros que caracterizam as particularidades locais. A abstração e generalização de muitos dos aspectos das teorias estudadas permite reordená-las de seu campo original, em sociedades tão distantes como os trobriandeses e os azande, para a realidade da periferia da cidade média sul-brasileira contemporânea.

O que caracteriza o fazer etnográfico no contexto da cidade é o duplo movimento de mergulhar no particular para depois emergir e estabelecer comparações com outras experiências e estilos de vida – semelhantes, diferentes, complementares, conflitantes – no âmbito das instituições

urbanas, marcadas por processos que transcendem os níveis local e nacional. (MAGNANI, 1996, p. 25)

Os movimentos feitos historicamente em direção a etnografias de realidades próximas daquelas das/os pesquisadoras/es não se deram senão de forma conturbada, com grandes questionamentos epistemológicos e éticos. A partir do momento em que o objeto de estudo da antropologia se ampliou, deslocando-se do enfoque exclusivo em grupos étnicos distantes (física e culturalmente) para se interessar também pelas complexas e múltiplas culturas urbanas contemporâneas em permanente mutação, a noção da separação entre “pesquisador” e “nativo” passa a ser desafiada, bem como os próprios objetivos da antropologia. A esse respeito, segundo Fonseca (2008, p. 46), “(...) muito mais do que registrar detalhes particulares de uma história universal (...), ou levar as benesses da civilização para os subdesenvolvidos (...), a tarefa urgente do antropólogo era pôr em valor discursos que pudessem chacoalhar as narrativas hegemônicas, e criar espaço para diálogo”.

Esses movimentos, no Brasil, se dão principalmente a partir de meados dos anos 1970, quando a Antropologia, segundo Magnani (2009, p. 130), “terminou sendo vista, entre as ciências humanas, como uma via de acesso privilegiada para o entendimento das mudanças sociais, políticas e culturais que estavam a ocorrer na dinâmica da sociedade brasileira e, particularmente, nas grandes cidades, cenário dos chamados movimentos sociais urbanos”. Ainda a esse respeito, o autor explica:

Essa conjuntura – política, acadêmica, institucional – abriu espaço para estudos de caráter antropológico sobre a realidade da periferia dos grandes centros, pois eram preciso conhecer de perto esses atores, seu modo de vida, aspirações – já que conceitos até então em voga tais como ‘consciência de classe’, ‘interesses de classe’ e outros não davam conta de uma dinâmica que se processava no cotidiano. Quem são? Onde moram? Quais são seus vínculos de parentesco? Em que acreditam? Como passam seu tempo livre? Nesse ponto a antropologia podia afirmar que estava em seu campo pois, seja no trato com seu tema tradicional, as populações indígenas, seja no estudo das ‘comunidades’ ou de grupos étnicos, perguntas desse tipo sempre estiveram presentes, norteando as pesquisas. (MAGNANI, 2009, p. 131)

A etnografia urbana traz uma série de novas questões para esse campo do conhecimento. A identificação de grupos em interação, em meio a um todo complexo e articulado, demanda um equilíbrio que permita a identificação desses grupos, sem, no entanto, incorrer em essencializações ou ignorar que a proximidade entre eles os torna menos sólidos do que admitiríamos caso ainda lidássemos com sociedades tribais distantes quilômetros entre si. A tipificação dos grupos conforme a observação de determinados padrões também foi tratada por Magnani.

Partir das regularidades, dos padrões e não das dissonâncias ou desencontros como condição da pesquisa supõe uma contrapartida no plano teórico: alguma ideia de totalidade como pressuposto. Não se trata, evidentemente, daquela totalidade que evoca um todo orgânico, funcional, sem conflitos e tampouco se trata de uma totalidade que coincide, no caso da cidade, com seus limites político-administrativos. No entanto, renunciar a esses tipos de totalidade não significa embarcar no extremo oposto: um mergulho na fragmentação pois, se não se pode delimitar uma única ordem, isso não significa que não haja nenhuma. A questão da totalidade coloca-se, dessa maneira, em múltiplos planos e escalas. (MAGNANI, 2009, p. 317)

As saídas para esse dilema epistemológico passam, naturalmente, por uma discussão que não está presente somente no âmbito da etnografia urbana, mas da antropologia como um todo, que é a adoção das chamadas “categorias nativas” como instâncias ordenadoras e interpretativas da realidade estudada. Essa discussão já aparecia quando Durkheim (1996, p. 467) afirmava que “uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas que utilizam, pelos movimentos que realizam, mas, antes de tudo, pela ideia que ela faz de si mesma”. A atitude de estudar uma sociedade de acordo com as categorias pelas quais ela própria se representa, que por si só demanda certos equilíbrios, está no centro da discussão sobre o ordenamento de grupos em relação ao todo nas culturas urbanas. Strathern aprofundou essa discussão ao tratar da “exegese simbólica”, definida pela autora como “(...) elucidação daquilo que uma antropologia mais antiga chamaria de representações das pessoas sobre si próprias, em seus valores e expectativas e nos significados que elas dão a artefatos e eventos” (STRATHERN, 2006, p. 46).

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Consequentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. (STRATHERN, 2006, p. 33)

A adoção das “categorias nativas” por meio de um exercício de “exegese simbólica” é, assim, antes uma referência para a compreensão do ordenamento da realidade de um grupo e suas formas de produção de sentido, sem que o trabalho de pesquisa se restrinja a um registro acrítico dessas categorias e nem tampouco se proponha a uma decodificação nas categorias da/o pesquisador/a. Quando lidamos com a percepção das pessoas como pertencentes a grupos em meio a uma totalidade, a literatura nos indica que, por mais que observemos a representação dos grupos sobre si, sua categorização em grupos ou em sociedades dificilmente virá a existir fora

da percepção, “quando os dados da impressão sensorial seriam ordenados e postos em relação com outras experiências e lembranças do ‘arquivo de memória’ que cada um traz consigo” (PESAVENTO, 2006, p. 51) da/o pesquisador/a.

(...) em que espécie de contextos culturais as autodescrições das pessoas incluem uma representação delas próprias como uma sociedade? (...) seria como pedir que os personagens ligados pela trama de um autor tivessem em mente a ideia dessa trama. (...) Essa suposição em nome de outros é, certamente, uma presunção por conta dos observadores que ‘sabem’ que pertencem a uma sociedade. (STRATHERN, 2006, p. 35)

Há, no entanto, situações em que os grupos se reconhecem como tais, particularmente quando lidamos com estratégias em que novas práticas demandem a produção de uma unidade entre diferentes pessoas, “alcançada através da eliminação do que as diferencia” (STRATHERN, 2006, p. 42); “Quando uma pessoa singular ou um grupo coletivo entra em relação com outro, essa relação se sustenta na medida em que cada uma das partes seja irredutivelmente diferenciada da outra. Cada uma delas é uma unidade com respeito à outra ou por analogia com a outra” (STRATHERN, 2006, p. 42). Situações de contato e afirmação de diferenciação entre grupos tem sido características das culturas urbanas, particularmente nas últimas décadas. Assim, tem-se que o reconhecimento de diferentes grupos em uma cultura urbana estão frequentemente relacionados com estratégias que moldam suas representações sobre si, que, portanto, possuem um certo grau de instabilidade e fragilidade que deve ser levado em conta pela/o pesquisador/a. É possível, assim, construir criticamente, por meio do emprego das categorias locais, as relações entre grupos e totalidades demandadas por diferentes circunstâncias. Retomando o conceito de totalidade, temos que

uma totalidade consistente em termos da etnografia é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador, podendo ser descrita em termos categoriais: se para aqueles constitui o contexto da experiência diária, para o segundo pode também se transformar em chave e condição de inteligibilidade. (MAGNANI, 2009, p. 138)

A relação entre grupos e totalidade ganha um novo grau de complexidade quando a situamos nos diferentes territórios que compõem a cidade, que, assim como os grupos, relacionam-se entre si compondo uma totalidade formada por particularidades. Muitas vezes, como ocorre no caso deste estudo, os grupos urbanos possuem uma contrapartida territorial, que estimula que a pesquisa apresente um recorte espacial. Mais uma vez, no entanto, o equilíbrio se impõe como uma questão

metodológica, em que algumas situações demandam o apego a esse recorte, mas sempre com o olhar da relação com o todo, como propõe Pétonnet (2008, p. 100), quando afirma que “é provavelmente tão falacioso encará-la [a cidade] como uma unidade social quanto acreditar que um bairro é uma parte separada do todo. As cidades estão em relação umas com as outras, e quem estuda o comércio se verá imediatamente projetado fora das fronteiras nacionais”. Assim, o estudo de um grupo, ainda que circunscrito em um território (que, por sua vez, também possuirá subdivisões internas só compreensíveis na atuação em campo e na interlocução com os atores locais), exigirá que, por vezes, se escape das fronteiras desse território, em direção àqueles outros que, embora não “pertencam” a esse grupo, são praticados por seus membros.

Seja qual for o recorte escolhido, é preciso levar em consideração a malha de relações que mantém com a sociedade envolvente: a dinâmica de um espaço não se esgota no seu perímetro, assim como o significado mais amplo de uma comunidade religiosa afro-brasileira vai além dos limites do terreiro. (MAGNANI, 1993, p. 6)

A etnografia urbana que traz para o centro da discussão as relações entre grupos e totalidades é ao mesmo tempo onde essas relações são mais flexíveis e efêmeras. A constante interação entre os grupos torna mais difusa sua apreensão, e demanda especial atenção para suas representações sobre si e particularmente para as relações estabelecidas com os demais, de modo a “(...) resistir à tentação de encarar o objeto de pesquisa escolhido – este ou aquele bairro, tal ou qual seita religiosa, instituição social, prática cultural ou movimento popular – como se constituíssem uma ‘aldeia’, nos moldes de algumas das sociedades tradicionalmente estudadas pelos antropólogos” (MAGNANI, 1993, p. 5-6). Chegamos, assim, à busca por um equilíbrio:

Para captar essa dinâmica, por conseguinte, é preciso situar o foco nem tão de perto que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário e nem tão de longe a ponto de distinguir um recorte abrangente, mas indecifrável e desprovido de sentido. Em outros termos, nem no nível das grandes estruturas físicas, econômicas, institucionais, etc da cidade, nem no das escolhas individuais: há planos intermediários onde se pode distinguir a presença de padrões, de regularidades – ainda que em fluxo, em negociação. (MAGNANI, 2009, p. 138)

É particularmente interessante falar em “categorias nativas” ou em “arranjos dos atores” na antropologia urbana, na medida em que, muitas vezes, o/a pesquisador/a é parte da totalidade em que os grupos estudados se inserem. Se, nos estudos clássicos em sociedades distantes, a busca era por ordenar o exótico dado

de antemão, as culturas urbanas demandam outro tipo de movimento, de estranhar o familiar (VELHO, 1978), ou saber distinguir entre as categorias que são adotadas pelo/a pesquisador/a de forma analítica e aquelas que são parte de sua cultura. “O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações” (VELHO, 1978, p. 131).

É claro que esse tipo de situação se impõe ao/a pesquisador/a de diferentes maneiras conforme cada estudo. Assumindo-se que uma determinada sociedade urbana seja composta por diversos grupos, dentro de processos citados acima e que serão aprofundados neste trabalho, o/a mesmo/a pesquisador/a pode deparar-se, em uma mesma cidade, com grupos que lhe demandem mais ou menos o movimento de estranhamento do familiar e seu inverso. No caso deste trabalho, o pesquisador, embora muito familiarizado com a cultura urbana do Centro da cidade, é nitidamente estrangeiro quando frequenta qualquer das comunidades localizadas no Morro da Cruz, por uma série de aspectos diferenciadores não necessariamente assimilados por suas/eus moradoras/es, mas que atraem o olhar, como a cor da pele, as vestimentas, o corte de cabelo, até mesmo o gestual e a linguagem. Não faltam estudos que indicam a formação de aspectos culturais próprios das periferias urbanas, marcadamente diferenciadas da cidade formal ao longo dos anos. O estudo das/nas periferias urbanas por parte de pesquisadoras/es não pertencentes àqueles territórios possui implicações que não podem ser deixadas de fora desta discussão metodológica. Assim, uma revisão bibliográfica tanto sobre o campo de estudo atual como sobre processos de formação urbana no Brasil possuem um papel que vai além do repertório de dados, constituindo noções sobre as relações entre o campo e o entorno urbano, bem como entre os diferentes grupos da comunidade e entidades como o Estado, a academia, entre outros, noções que vem para subsidiar estratégias de contato com um campo que se situa entre o familiar e o estranho, entre o vizinho e o fronteiro. As noções pré-concebidas sobre esses territórios de periferia não podem ser ignoradas, e devem também ser tomadas como dados de campo e variáveis metodológicas. A esse respeito, Feltran (2010, p. 572) propõe que “(...) os estereótipos que condicionaram a marcação dos lugares sociais dos sujeitos também devem ser levados a sério pelo etnógrafo, pelo simples fato de também operarem, e fortemente, nos discursos e práticas daqueles que nasceram e cresceram nos territórios

pesquisados, com quem nos encontramos fazendo pesquisa”. Assim, todo o entendimento que podemos ter a respeito da realidade observada está impregnado pelas ideias anteriores ao início dos estudos, vinculadas a nossas vivências na cidade, que também influencia a leitura da bibliografia, que por sua vez também atua junto das ideias anteriores na leitura dos eventos observados em campo. Antes de serem fragilidades, esses atravessamentos devem ser entendidos como variáveis a que estamos submetidas/os, e que situam as leituras que fazemos do que observamos.

O que a etnografia permite fazer de modo singular, na tentativa de equacionar analiticamente essa questão [dos estereótipos], é modificar o estatuto de cada matriz discursiva, situando-as em seus contextos próprios de formulação e locução, ou seja, expondo seu caráter francamente analítico e, portanto, desnaturalizando os critérios pelos quais estas categorias cristalizam juízos acerca daquilo que reivindicam ‘apenas’ descrever. Essa matizes de discurso se tornam, portanto, elas mesmas objeto de reflexão continuada, numa perspectiva etnográfica. (FELTRAN, 2010, p. 572)

Essa compreensão volta a remeter ao já citado processo de estranhamento do familiar e vice-versa, no campo mais amplo das variáveis envolvidas no olhar etnográfico.

Posso estar acostumado, como já disse, com uma certa paisagem social onde a disposição dos atores me é familiar; a hierarquia e a distribuição de poder permitem-me fixar, grosso modo, os indivíduos em categorias mais amplas. No entanto, isso não significa que eu compreenda a lógica de suas relações. O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo, posso ter um mapa mas não compreendo necessariamente os princípios e mecanismos que o organizam. O processo de descoberta e análise do que é familiar pode, sem dúvida, envolver dificuldades diferentes do que em relação ao que é exótico. Em princípio dispomos de mapas mais complexos e cristalizados para nossa vida cotidiana do que em relação a grupos ou sociedades distantes ou afastados. Isso não significa que, mesmo ao nos defrontarmos, como indivíduos e pesquisadores, com grupos e situações aparentemente mais exóticos ou distantes, não estejamos sempre classificando e rotulando de acordo com princípios básicos através dos quais fomos e somos socializados. (VELHO, 1978, p. 128)

Uma vez feitas essas reflexões é que é possível compreender que “um olhar de perto e de dentro, (...) a partir dos arranjos dos próprios atores sociais” (MAGNANI, 2002, p. 18) não significa uma simples transposição, para o papel, desses arranjos tais quais foram obtidos em campo, mas sim uma interpretação, à luz da teoria e atravessada por todas essas variáveis, desses arranjos.

A opção pelos “arranjos dos atores”, ou pelas “categorias nativas”, para além de discussões metodológicas, opera no sentido de “provocar uma reconfiguração das próprias narrativas hegemônicas que tanto contribuem para a perpetuação dessas estruturas [vigentes de poder]” (FONSECA, 2008, p. 46), de modo que, ao fim e ao

cabo, retomamos, nessa discussão de metodologia, algumas das premissas que guiam este trabalho, evidenciando uma relação em que os diferentes aspectos deste trabalho alimentam-se uns aos outros, compondo, antes de uma relação hierarquizada ligada a um objetivo central, uma estrutura rizomática em que todos os elementos estão ligados entre si e a discussões que escapam ao âmbito desta pesquisa, permitindo inclusive que esse processo subjetivo de produção de conhecimento que é a etnografia eventualmente venha a redefinir premissas e objetivos (BRANDÃO, 2007).

1.4.2. Mediações e interlocuções

Historicamente, o Monte Serrat tem se caracterizado por grandes mudanças em sua relação com o restante da cidade. Como veremos de forma mais detalhada mais adiante, por ser uma localidade urbana, o Monte Serrat nunca deixou de se relacionar com a cidade formal, mas a forma dessas relações se alterou significativamente desde seus primeiros anos, particularmente pela mediação exercida por alguns atores e entidades entre a comunidade organizada e as instituições formais, como o Estado. Compreender essas relações é de importância central para pensar as estratégias de acesso a campo, uma vez que é por meio dessas entidades e atores que as portas devem se abrir para que a/o pesquisador/a possa obter, em um primeiro momento, as narrativas locais transmitidas para o restante da cidade, e em seguida as relações interpessoais que permitam a penetração no território e o conseqüente acesso a outras narrativas em potencial. Adoto aqui o conceito de mediação de Latour. De acordo com o autor:

Um *intermediário*, em meu léxico, é aquilo que transporta significado ou força sem transformá-los; definir o que entra já define o que sai. (...) Os mediadores, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Os *mediadores* transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculem. (LATOUR, 2012, p. 65)

Assim, a busca pelos meios de mediação condiz com os objetivos deste trabalho, em que um dos principais objetos são as representações que a comunidade transmite sobre si, muito mais do que eventuais verdades ou fatos objetivos, que, além de pouco relevantes, não são possíveis de serem obtidos; todas as falas de

moradoras/es locais possuem esse papel de mediação. Algumas entidades e pessoas possuem, por razões que discutirei mais adiante, a legitimidade do exercício desse papel, além de exercê-lo cotidianamente, muitas vezes como parte de sua atuação.

Em 2015, a mediação de acesso a campo foi feita por meio de meu orientador do Trabalho de Conclusão de Curso, que, por sua atuação acadêmica e política, já possuía contatos com lideranças comunitárias locais. Foi assim que tive a oportunidade de realizar duas entrevistas com personalidades também muito presentes em matérias jornalísticas e em outros trabalhos, que me ajudaram a compor minha primeira visão acerca da comunidade. Um evento realizado pelo curso de Design de Produto do Instituto Federal de Santa Catarina (IF-SC), localizado no pé do morro, em parceria com o Conselho Comunitário, me propiciou o contato com a existência de narrativas conflitantes com relação àquelas que eu havia obtido até então, presente em falas de jovens atuantes na micropolítica local. Mais uma vez, meu acesso foi obtido por uma entidade mediadora, mas nesse caso obtive pouco aprofundamento, já que minhas sucessivas tentativas de agendar entrevistas com os membros do conselho falharam, e eu me contentei com as anotações feitas no evento em questão.

No presente, embora o Monte Serrat esteja profundamente incorporado à malha urbana do Centro da cidade, ou pelo menos mais incorporada do que historicamente tem estado, o papel das entidades de mediação ainda é central. Embora o acesso ao território possua muito pouca restrição, principalmente em comparação a outros territórios do Maciço do Morro da Cruz, é por meio dessas entidades que a relação entre moradoras/es e pessoas de outras partes da cidade se dá com mais frequência e simetria, além de serem essas entidades os meios de transmissão das narrativas da comunidade sobre si, através da legitimidade que lhes vem sendo conferida historicamente. Entre essas entidades podemos listar o Conselho Comunitário, a Igreja de N. Sr^a do Montserrat, a SRCS Embaixada Copa Lord, o Centro de Saúde e a Escola Lucia Mayvorne, mas também alguns indivíduos que tem protagonismo na constituição das narrativas locais e possuem a legitimidade da fala, além de territórios frequentados por moradoras/es em outras partes da cidade, como bares, postos de trabalho, áreas de lazer e espaços de consumo.

As formas de contato com cada um desses meios de mediação e interação possuem diferentes desafios metodológicos e diferentes objetivos no contexto desta pesquisa. As incursões a campo realizadas em meu TCC contemplaram mais algumas entidades do que outras. Em duas longas conversas, Seu Agenor, em sua casa, me contou umas tantas histórias que, depois eu saberia, estão presentes em matérias jornalísticas e trabalhos acadêmicos diversos, inclusive um que seria publicado após eu já ter concluído meu TCC. Foi também por sua mediação que pude conhecer a sede da Copa Lord, já que Seu Agenor pertence à Velha Guarda da escola de samba e me levou para uma breve visita guiada à sede, acompanhado de Seu Carlos, membro da Velha Guarda, ex-presidente do Conselho Comunitário assim como Seu Agenor. Foi por meio de compromissos políticos de meu orientador que pude acessar o Padre Jorge, e conseqüentemente a igreja, em uma ocasião em que fui convidado a comparecer, em uma manhã chuvosa, a uma conversa que ele havia marcado com o padre a respeito de demandas do Maciço do Morro da Cruz, principalmente o então recém-inaugurado Parque do Maciço.

A Caixa d'Água é um espaço aberto, livre para visitaçã, e eu pude visitar em diversos momentos, com meu orientador, com Seu Agenor e mesmo por conta própria, e o mesmo ocorreu com relação ao Parque do Maciço. Por fim, minha visita à Escola foi agendada pelo telefone, e me propiciou uma longa conversa com a coordenadora pedagógica Nísia, que gentilmente me mostrou o espaço físico, contou histórias recentes e apontou demandas da comunidade e da escola. Em cada uma dessas ocasiões, as visitas ao morro não se restringiram às conversas e entrevistas em si, mas me permitiram a observação do cotidiano em diversos horários, bem como as diferenças entre andar por uma ou outra rua, a pé ou de ônibus, etc. Pela ausência de leitura e conhecimento teórico, essas incursões podem ter sido subaproveitadas em termos de registro e posterior análise, mas o que foi então registrado tem condições de ser revisitado hoje e repensado como parte deste trabalho, inclusive em uma oportunidade de observar momentos distintos de uma localidade em constante mutação. Do mesmo modo, cada uma das relações estabelecidas a partir deste trabalho propicia visitas e a permanência prolongada na comunidade, que permite fazer de forma cada vez mais qualificada o jogo entre o estranhamento e a familiaridade, colocando os eventos observados, cotidianos ou não, em um contexto cultural.

As primeiras incursões a campo já como estudante de Antropologia, e que portanto resultaram em relatos de campo que fazem parte desta pesquisa, ocorreram no inverno de 2017, em que, ainda morando em Pelotas em função das disciplinas do mestrado, vim passar as férias em Florianópolis e aproveitei para fazer algumas caminhadas a esmo pelo território do Monte Serrat, ora subindo a pé, ora de ônibus. Essas observações, feitas sem a definição de objetos específico de observação, podem ser entendidas como o que Pétonnet (2008) chama de “observação flutuante”. Para a autora, o método etnográfico em questão “consiste em permanecer vago e disponível em toda a circunstância, em não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la ‘flutuar’ de modo que as informações o penetrem sem filtro, sem a priori, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes” (PÉTONNET, 2008, p. 102). Há que se notar que exercícios desse tipo se repetiram em diversos momentos, mesmo em visitas motivadas pela observação de algum evento ou por alguma entrevista. De acordo com a autora, trata-se de um método muito apropriado à etnografia de centros urbanos, pela característica de anonimato propiciada pela cultura dos espaços públicos urbanos – “Andar pela rua sem cumprimentar ninguém, atravessar incógnito a multidão, tais são os direitos dos cidadãos” (PÉTONNET, 2008, p. 101).

Minha primeira interação de campo já como morador de Florianópolis foi agenciada pela data de meu retorno à cidade, em janeiro de 2018. Por se tratar das vésperas do carnaval, e considerando as inúmeras narrativas locais sobre o envolvimento da comunidade com o carnaval e sobre a centralidade da Copa Lord nesse período, seguindo uma proposta de minha orientadora, decidi me voluntariar a trabalhar na sede da escola, na produção de fantasias, alegorias e adereços para o desfile, em um exercício de observação participante na própria acepção do termo, que, apesar de “ter tido sua forma mais consolidada na investigação etnológica, junto a populações ágrafas e de pequena escala, tal não significa que ela não ocorra no exercício da pesquisa com segmentos urbanos ou rurais da sociedade a que pertence o próprio antropólogo”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 30). Foi um período muito prolífico no sentido de conseguir captar elementos do cotidiano da comunidade e falas de moradoras/es locais em seu dia a dia, relacionando-os com questões caras a esta pesquisa. Alguns desafios metodológicos nesse período incluíram o aprendizado da

prática da produção dos adereços, a eventual dificuldade de prestar atenção ao trabalho e à observação do cotidiano ao mesmo tempo, o cansaço produzido pelo trabalho que também limitava a capacidade de apreensão dos dados e o registro mental do que eu observava, já que a prática do trabalho me impedia de acessar o caderno de campo. Ainda assim foi possível obter muitas informações interessantes, além de costurar contatos que me facilitam o acesso ao campo, particularmente nos momentos de pausas, como os das refeições. Minha falta de intimidade com o trabalho foi relativizada, e minha boa vontade em frequentar o espaço e contribuir voluntariamente foi amplamente reconhecida, com minha presença sendo agradecida por interlocutoras/es ao fim dos dias de trabalho. Acredito que, embora a Copa Lord se trate de apenas um fragmento do Monte Serrat, a dedicação a esse trabalho se configure tanto em uma escolha metodológica como também de restituição à comunidade, dada a centralidade que é dada ao desfile de carnaval da Copa Lord nas narrativas locais.



Figura 29 - Croqui do cotidiano de trabalho no barracão da Copa Lord em 2018. Fonte: Produzido pelo autor

Em um segundo momento, após mais um período passado em Pelotas para a finalização das disciplinas, o retorno a campo também contou com eventos ligados ao período do ano como agenciador, já que busquei auxiliar na organização de um evento dedicado à memória dos 25 anos da primeira viagem da linha de ônibus do Monte Serrat – esse também um ponto importante de interação entre morro e cidade –,

evento que, ao propiciar um momento de mediação entre morro e cidade, me permitiu o acesso e estabelecimento de contato com jovens envolvidos com o Conselho Comunitário. A esse evento seguiram-se algumas relações com membros do Conselho e jovens atuantes na política local, relações que me revelaram situações contemporâneas que eu não conhecia e que ganhariam importância central para as temáticas abordadas neste trabalho. Esses contatos foram feitos primeiramente sob a forma de entrevistas, mas também pela participação em eventos em que as lideranças locais expunham suas ideias a respeito do morro, de suas características e demandas. Essas entrevistas têm sido feitas de maneira pouco estruturada, permitindo que a interlocução guie os assuntos.

(...) as perguntas, feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz (com ou sem autoritarismo), criam um campo ilusório de interação. A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante o etnólogo não cria condições de efetivo diálogo. A relação não é dialógica. Ao passo que, transformando esse informante em 'interlocutor', uma nova modalidade de relacionamento pode (e deve) ter lugar. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 20)

Assim, pode ser ilusório acreditar que, por exemplo, seja possível obter uma resposta satisfatória perguntando a moradoras/es, sejam lideranças locais ou não, se as narrativas constituídas a respeito da comunidade pelas pessoas e entidades com a legitimidade da fala fazem sentido ou lhes representam. O objetivo das entrevistas, então,

(...) é captar a ideologia das pessoas, não através de uma explicação direta (por que isso é assim, por que você faz assim, como é que você vê isso ou como é que você avalia isso, por que você faz dessa maneira e evita fazer dessa outra), mas captar isso pedindo que as pessoas reconstruam uma história que toca isso. (BRANDÃO, 2007, p. 17)

É preciso extrair esse tipo de informação a partir da interpretação das conversas realizadas e eventos observados. "Muitas vezes a gente pergunta uma coisa e a pessoa responde outra, isso é algo que se anota também" (BRANDÃO, 2007, p. 16). É mais frutífero, assim, em meu entendimento, construir as entrevistas com uma estrutura menos rígida, mais flexível e aberta, propondo realmente conversar com as/os interlocutoras/es sobre a comunidade, portando-me como alguém que, nitidamente de fora (por meus aspectos físicos, de vestuário, linguísticos, gestuais, etc), não conhece a realidade local e demonstra interesse em conhecer – o que é verdade. Com uma lista mental, previamente elaborada, de assuntos em que essa/e ou aquela/e interlocutor/a pode me ajudar, é possível observar, conforme o

andamento da conversa, os assuntos em que é possível ou não entrar, e ir guiando de acordo com as possibilidades, mas os caminhos do diálogo são menos previsíveis do que às vezes gostaríamos que fosse, e convém transformar essa situação em potência, mais do que em limitação, lembrando que “numa pesquisa, muitas vezes, a coisa mais importante são as respostas que não foram perguntadas, as coisas que fluem e saem livremente” (BRANDÃO, 2007, p. 27).

Em alguns casos, a participação em eventos teve um papel análogo àquele de meu envolvimento na Copa Lord, de pequenas restituições, seja na forma da ajuda na organização das festividades em homenagem ao ônibus ou no ato de me colocar à disposição como profissional de arquitetura no contexto do Orçamento Legislativo Participativo, projeto em que alguns vereadores do município destinam suas verbas de gabinete para demandas identificadas por comunidades, e do qual o Monte Serrat faz parte. Venho buscando aproveitar cada visita que faço ao morro com finalidades objetivas para interagir com moradoras/es não necessariamente envolvidas/os nas entidades e na política local, como na frequência a espaços de lazer como a Caixa d'Água e os bares, que propiciam diálogos por vezes reveladores sobre os aspectos estudados nesta pesquisa.

Essas delicadezas inerentes ao trabalho de campo em meios urbanos ganham ainda mais ênfase quando lidamos com um campo no qual existem conflitos entre diversos grupos, como veremos que é o caso no Monte Serrat. A existência de diferentes visões e versões, que faz parte de potencialmente qualquer campo, em alguns casos envolve conflitos mais amplos, uma vez que as narrativas que se constrói a respeito da história e cultura da comunidade estão no centro de estratégias políticas. Assim, não se pode esperar que interlocutoras/es respondam aberta e tranquilamente a determinados questionamentos, que podem envolver riscos e mesmo pôr a perder trabalhos de articulação política, do mesmo modo que se deve tomar muito cuidado com o registro das informações obtidas a esse respeito.

Os objetivos deste trabalho demandam ainda uma breve discussão acerca do recurso às mídias sociais digitais, onde a produção de conteúdo é feita diretamente por suas/eus usuárias/os, alimentando plataformas de suporte a suas expressões. Para este trabalho, venho lidando diretamente com o Facebook, rede social com o maior número de usuárias/os no Brasil. O Facebook é usado por muitas empresas e

instituições como a principal plataforma de comunicação digital, substituindo o uso de *sites* ou *blogs* específicos pelo uso de “Páginas” vinculadas à plataforma. Nessas Páginas, as empresas veiculam informações diversas a seu respeito, com a possibilidade de as pessoas interessadas escreverem “Comentários” veiculados a cada publicação. Enquanto o Facebook opera um papel claro de mediação, tanto através das limitações técnicas da plataforma como por propiciar a comunicação com um grande número de pessoas, a sessão de comentários de cada publicação permite algumas percepções das pessoas envolvidas com o conteúdo da Página a respeito do assunto trazido pela publicação, bem como da forma como foi abordado, e mesmo com o assunto da Página em si. Publicações de usuárias/os moradoras/es da comunidade em suas Páginas pessoais também possuem um potencial, embora reduzido, de se capturar alguns dados a respeito das formas de interação locais. Após uma breve pesquisa, observei que o estudo das mídias digitais tem sido particularmente apropriado para reflexões como lidamos com as Páginas da Copa Lord, do Conselho Comunitário e da Igreja, embora também tenha sido feita uma breve leitura das Páginas do Centro de Saúde e da Escola Marista.

1.4.3. Cartografia

Foi já na reta final deste trabalho que apareceu um novo elemento que, para além de seu papel na metodologia, passou a ganhar centralidade também em termos de restituição de campo e dos resultados do trabalho. Um trabalho desenvolvido em dupla durante a disciplina “Cidades, métodos e alteridades”, oferecido pela professora Claudia Turra Magni, oferecida à pós-graduação em Antropologia da UFPel, foi resgatado e ganhou uma nova dimensão após a banca de qualificação, realizada a seis meses da banca de defesa. No trabalho em questão, desenvolvi em dupla uma cartografia sensível interativa do Monte Serrat, em que um mapa caricato dava acesso, por meio de cliques do mouse, a informações sobre lugares (físico-territoriais) ou não do Monte Serrat, sempre sob a ótica de falas de moradoras/es locais obtidas em campo ou por meio de citações de outros trabalhos acadêmicos.



Figura 30 – Mapa sem escala, base da cartografia. Fonte: Elaborado pelo autor.

Essa cartografia seria retomada, após diálogos com a banca de qualificação e com minha orientadora, como um projeto mais amplo a ser desenvolvido em conjunto com a comunidade a fim de torná-lo público. Trata-se, assim, de uma forma de restituição coerente com os objetivos deste trabalho, principalmente no que se refere à visibilização das narrativas da comunidade sobre si, bem como de um importante instrumento para obter acesso a interlocuções com pessoas e entidades, particularmente às informações e narrativas que essas pessoas e entidades elegem como relevantes a respeito do morro, indo também ao encontro dos objetivos de compreensão da produção das narrativas do Monte Serrat. Para isso, o material original desenvolvido para a disciplina teria de passar por grandes alterações, principalmente dando lugar às novas informações obtidas ao longo desta nova etapa.

A proposta foi apresentada a alguns de meus principais interlocutores, entre eles Milton, que se tornou um entusiástico colaborador, dispendo-se a valer-se de seu papel no Conselho Comunitário para organizar espaços de interlocução a que eu ainda não tivesse acesso. Foi por seu intermédio que obtive reuniões com moradoras/es de servidões como a Nova Descoberta, o Encano e o Pastinho, por

exemplo. O projeto ainda me permitiu uma nova aproximação de interlocutores a quem eu já tinha tido algum acesso preliminar, como o Padre Jorge e as diretoras da Escola Marista, e a outras pessoas envolvidas com projetos em benefício da comunidade de diversas maneiras que até então eu não conhecia. A cartografia também me propiciou uma revisita a lugares então conhecidos, agora com a possibilidade de outros pontos de vista, como a Escola Marista, onde pude dialogar com trabalhadoras e educandas/os, e a igreja.

O projeto da cartografia, porém, dada a amplitude do território do Monte Serrat, não pôde ser concluído a tempo da defesa do mestrado, de modo que se tornou um projeto autônomo, cujas etapas desenvolvidas antes do fim do mestrado se tornaram parte das interações de campo que compõem este trabalho, e com as demais direcionando-se exclusivamente para a viabilização do projeto como um compromisso assumido com a comunidade. No momento da conclusão desta dissertação, assim, a cartografia ainda está incipiente, e os próximos passos estão sendo dialogados com interlocutoras/es de forma independente do mestrado; sua contribuição para este trabalho, no entanto, deve ser reconhecida.

Feitas essas considerações, o que se segue daqui em diante é uma “ficção persuasiva” (STRATHERN, 2006) na qual espero, além de contribuir para a produção de conhecimento acerca de uma série de temáticas que atravessam este trabalho, contribuir também para a visibilização, frente a uma construção simbólica insistentemente homogeneizante, de grupos inteiros, com seus saberes e os modos como veem, representam constroem e habitam o mundo, lembrando que “se habita quando se constrói, quando se fixam raízes, quando se faz história, quando as identidade e expressões cidadãs na terra ganham lugar” (MÁRQUEZ, 2013, p. 322).

2. A GERAL E AS SERVIDÕES⁶: MALHAS E FRONTEIRAS

Em qualquer pesquisa etnográfica, todo objeto se define por um limite, que o distingue de um exterior e o faz existir. De modo mais geral, é sempre sobre uma fronteira existente, na qual ganha sentido a relação entre identidade e alteridade, que o 'outro' começa a existir para 'mim' ou para 'nós'. (...) Contudo, se quisermos ser coerentes com esta concepção relativa, devemos precisar de saída que as delimitações e as caracterizações de cada cidade estudada em um dado momento não são eternas, nem definitivas. (AGIER, 2015, p. 486)

Diversas situações de campo vêm tensionando as noções de fronteiras e limites a respeito do território estudado, de modo que se faz necessária uma discussão a respeito das formas de limitar o Monte Serrat com relação à cidade, bem como de situar suas subdivisões internas conforme percebida por moradoras/es. Alguns aspectos que antes me pareciam claros foram se confundindo, como o papel exercido pela Mauro Ramos, o pertencimento ou não das *servidões* ao Monte Serrat, a noção de formalidade do acesso à terra como delimitador de territórios, e a contiguidade urbana com comunidades vizinhas que não são percebidas como parte da mesma comunidade. Assim, este capítulo trata de diversas maneiras de caracterizar essas fronteiras simbólicas, tensionando as formas exercidas pelos mapas oficiais com aquelas desenvolvidas no cotidiano, para que possamos, afinal, delimitar nossa área de estudos mais de acordo com a forma como é percebida por suas/eus moradoras/es.

Em minhas primeiras incursões ao Monte Serrat, no âmbito de meu Trabalho de Conclusão de Curso, o que primeiro me chamou a atenção, em parte dada a minha formação em Arquitetura e Urbanismo, foi a forma como o espaço da cidade “informal” era ordenado, em contraste com o da cidade “formal”. Particularmente, observei a forma como os elementos que normalmente caracterizam as centralidades urbanas, adotando aqui a categoria de Castells (1972), encontram-se distribuídos ao longo da malha urbana da comunidade, em uma espécie de ordenamento que, condicionado por variáveis muito distintas daquelas da cidade formal, compunham o que, à época,

⁶ Em Florianópolis a maioria dos bairros estrutura-se através de um tipo de malha urbana conhecida como “espinha de peixe”, em que uma via principal, normalmente uma antiga estrada de ligação entre outras localidades, exerce um papel de centralidade, sendo onde situam-se edifícios de maior porte, comércios e serviços, e em que vias menores, intercomunicantes ou não, partem dessa via principal, abrigando uso predominantemente residencial. Essas vias centrais são normalmente denominadas de “Geral”, e as vias menores residenciais tem sido denominadas “servidões”, tratando-se ambas de categorias acionadas com frequência em quase todos os bairros da cidade.

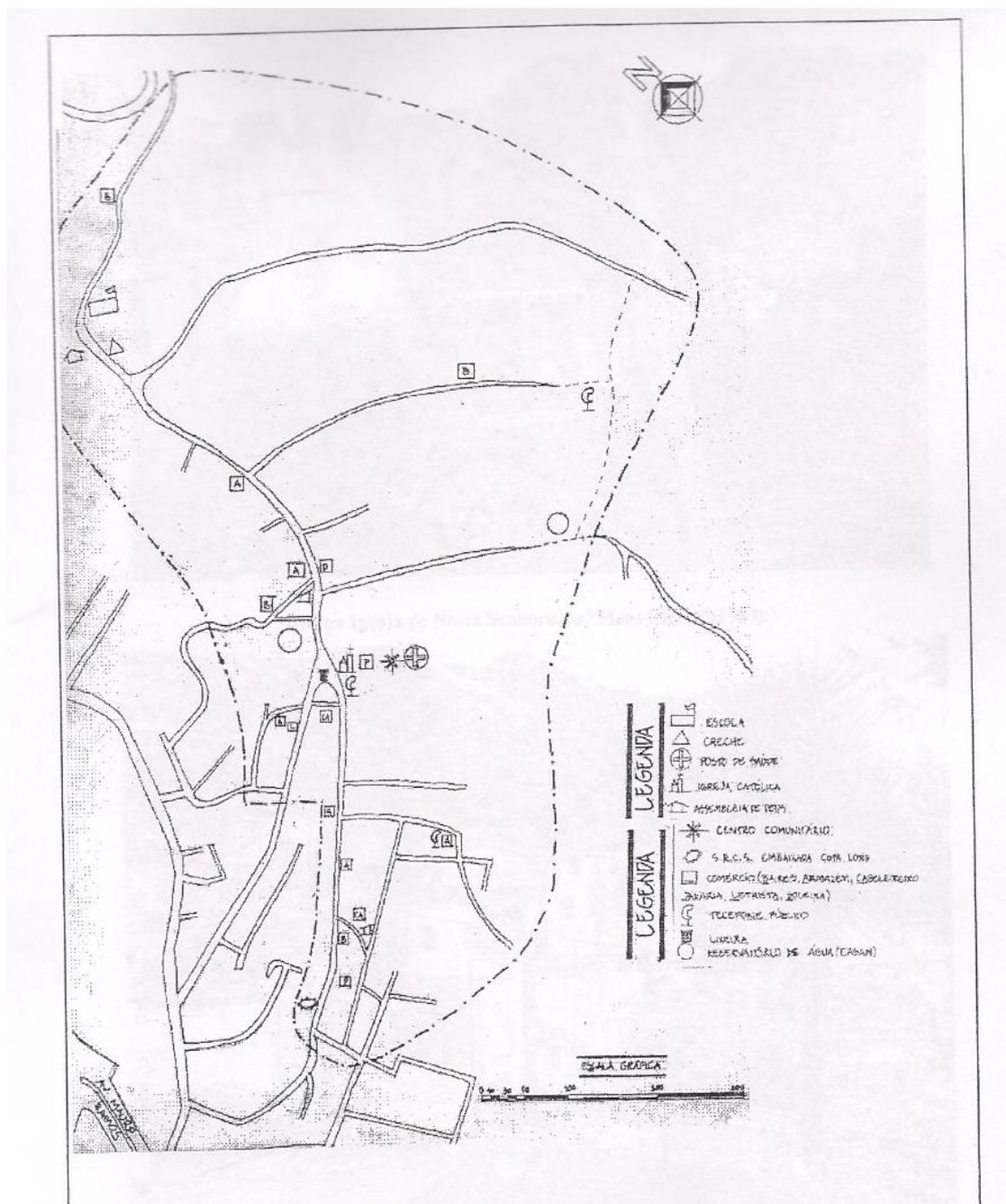
chamei de “centralidade diluída” (RUCHAUD, 2016). Entre esses elementos destacam-se a sede da Copa Lord, de papel simbólico central, a igreja, a Caixa d’Água, a Escola Lucia Mayvorne, o Parque do Maciço e o Posto de Saúde.

A eleição desses elementos como centrais baseia-se em que, por seu papel, eles dialoguem com as categorias propostas por Castells para as centralidades urbanas – níveis econômico, político-institucional, ideológico, simbólico, de ação e interação (CASTELLS, 1972) – mas, mais do que isso, pela forte presença desses elementos no imaginário e nas narrativas locais (SOUZA, 1992). Condicionada pela oferta de terrenos, pela topografia e por eventualidades que se perdem na história, a implantação desses equipamentos não obedece a um planejamento que proponha uma hierarquia urbana, por exemplo, entre áreas comerciais, institucionais e residenciais.

Um aprofundamento da leitura dessa “centralidade diluída”, no entanto, nos permite perceber uma rede de interações entre esses equipamentos em todos esses níveis, com seus papéis se articulando nas memórias da comunidade – por exemplo, a sede da Copa Lord e a Caixa d’Água já comportaram salas de aula antes da construção da Escola, a Copa Lord já sediou reuniões do Conselho Comunitário, que depois teve uma sede atrás da Igreja, que também já foi o local do Posto de Saúde e de reuniões do Fórum do Maciço (associação entre comunidades do Morro da Cruz sobre a qual falaremos mais adiante), a Escola Lucia Mayvorne foi usada por alguns anos para a confecção de alegorias e adereços do carnaval da Copa Lord, além de todos esses espaços já terem sediado festas e eventos diversos. Todas essas entidades operam de formas ambíguas, exercendo, cada uma à sua maneira, um papel de organização comunitária e representação da comunidade perante diversas instâncias da cidade, e é muito frequente que indivíduos envolvidos com uma dessas entidades também participe de outras, ainda que com papéis aparentemente muito distintos no interior da comunidade.

Com base nessa leitura, a centralidade diluída observada em um primeiro momento dá lugar a uma “malha” (INGOLD, 2012), em que, em vez de caracterizarmos essas entidades e equipamentos de uso coletivo como pontos associados, podemos compreendê-las como parte de uma grande articulação de “fluxos” da qual também fazem parte as ruas, as pessoas, as ideias. “Portanto,

quando eu falo de um emaranhado de coisas, é num sentido preciso e literal: não uma rede de conexões, mas uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento”. (INGOLD, 2012, p. 27)



Mapa 9 - Infraestrutura de equipamentos e serviços públicos e privados. Fonte: Souza, 1992



Mapa 10 - Mapeamento dos elementos espaciais mais significativos da centralidade do Monte Serrat, elaborado para o TCC do autor em 2015. Fonte: Ruchaud, 2016

Observe-se que o mapeamento elaborado por Souza (1992), e que discutiremos mais adiante, já indicava os elementos hoje considerados referenciais na comunidade, e que foram mapeados em meu Trabalho de Conclusão de Curso 23 anos depois, sem que eu tivesse tido acesso ao primeiro mapa.

Essa forma de perceber as relações e fluxos no Monte Serrat não nos impede de perceber que a forma como essa malha se organiza no território é, ainda, distinta daquela com a qual costumamos nos deparar nas centralidades urbanas formais, aquelas que, desenhadas pela normatividade, tornam mais fácil apreender o território em função de seus usos e hierarquias, com suas centralidades marcadas em relação às suas bordas que concentram usos residenciais em oposição a usos comerciais e institucionais. Nesse sentido, compreendendo a existência de uma diferença que atua na dimensão sensorial da relação do corpo com o espaço, a Avenida Mauro Ramos parece às vezes exercer o papel de uma fronteira, que delimita essas formas de habitar e tantos outros contrastes que podemos identificar nessa caminhada.

É importante observar que as fronteiras entre o Centro e o Morro da Cruz têm sempre se movimentado. A depender dos critérios adotados para delimitar os

territórios, é possível observar, por exemplo, que as relações econômicas da produção do espaço e o acesso legalizado à posse de terra têm promovido avanços da lógica de produção do Centro Morro acima nos últimos anos. No entanto, essa fronteira simbólica marcada pela Mauro Ramos ainda tem sido percebida no cotidiano da cidade. A avenida tem sido uma espécie de limite do Centro para moradoras/es e frequentadores, como o mar nas baías norte e sul, com a diferença que, no mar, não há, de fato, comunidades inteiras como no Morro da Cruz. “Enquanto representação simbólica, a Avenida Mauro Ramos cumpre o seu papel. Em síntese, ela consegue emitir o seu recado: daqui para lá não pode!” (BARBOSA, 2007, p. 9). A onipresença das comunidades do Morro da Cruz no cotidiano da cidade, por sua visualização possível de quase qualquer ponto do Centro, contrasta com o pouco conhecimento que pessoas que não são das comunidades possuem a seu respeito. Em dados momentos de meu trabalho de campo, deparei-me com alguns indicativos a esse respeito, como quando um jovem morador do Morro da Mariquinha falou da dificuldade em se conseguir um *Uber* (serviço de transporte individual) quando o motorista identifica que o endereço de partida fica além da Mauro Ramos, situação que me foi confirmada por alguns motoristas. Meses depois, um atraso no início de uma das reuniões entre representantes de comunidades e do Estado no Parque do Maciço deveu-se ao atraso de algumas pessoas, entre elas uma liderança histórica de movimentos sociais que subiu o morro a pé após o motorista de seu *Uber* ter se negado a subir o morro, situação que causou indignação entre moradoras/es. Em todos os casos, trata-se de um medo do desconhecido – um taxista me confidenciou, em uma incursão a campo, que somente os motoristas que conhecem os morros ousam colher e levar passageiros às comunidades, beneficiando-se do medo dos demais para atuar em um mercado com pouca concorrência. Essas situações me remeteram, ainda, à época em que eu compartilhava informações sobre meu TCC com colegas, que, ao saber do território que eu abordava, frequentemente me perguntavam a respeito dos riscos de subir o morro, e se surpreendiam ao ver, nas minhas fotografias, a ausência da precariedade pré-concebida como inerente às comunidades do Morro da Cruz. Familiares próximos, mais de uma vez, manifestaram preocupação frente a notícias que indicavam episódios de violência em outros morros muito distantes, indicando que, em sua visão, o desconhecimento, associado às narrativas oficiais cria um senso de homogeneidade entre as diversas periferias da

cidade. De acordo com Valladares (2005) essa característica se trata de um dogma que não se restringe a uma ou outra cidade, dogma que a autora chamou de “unidade da favela”, segundo o qual “é no singular que se pensa a favela, na literatura científica, na ficção, e, sobretudo, na ação. Ainda que todos reconheçam tratar-se de uma realidade múltipla, todos se deixam levar pelo hábito de reduzir um universo plural a uma categoria única”. (VALLADARES, 2005, p. 153)



Figura 31 - Monte Serrat visto em uma noite de outono de 2018 a partir de um dos edifícios localizados na Rua Hermann Blumenau. Fonte: Acervo pessoal

Assim, ao nos depararmos com o Monte Serrat, sendo ele uma das principais e maiores comunidades do Morro da Cruz, deparamo-nos com a necessidade de lidar com a questão das fronteiras simbólicas, tema recorrente particularmente na Antropologia Urbana, uma vez que, nas cidades, lidamos com um grande número de grupos distintos em constante interação entre si, criando e redefinindo fronteiras entre centro e margem, “(...) uma dinâmica, uma dialética, uma relação necessária e, por fim, certa continuidade entre uma e outra” (AGIER, 2015, p. 483). Essas fronteiras, que podem ser entendidas como “fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial” (BARTH, 2000, p. 34), não atuam de modo a limitar grupos isolados – “as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as

atravessam⁷” (BARTH, 2000, p. 26), mas sim como meios de ação e interação entre diferentes grupos, que, assim, participam da produção de significado no interior desses grupos e são constantemente redefinidas por essas interações. Desse modo, talvez seja mais profícuo lidarmos com o conceito de margens, que nos permite, partindo do meio de interação físico-territorial, superar essa dimensão e atingir a da normatividade. Segundo Fontoura Teixeira (2009, p. 220), “a Avenida Mauro Ramos assumiu o papel que deveria ser da Avenida Hercílio Luz, que teria uma inflexão tomar rumo à orla norte, em direção à Praia de Fora. Esse desenho foi modificado posteriormente nos anos 1930. Ficou então a nova Avenida como divisa entre a cidade urbanizada e a informalidade das habitações e arruamentos precários do Morro”.

Em outras palavras, o múltiplo caráter de fronteira da Mauro Ramos está presente desde o seu primeiro momento, com a Avenida sendo mais uma materialização de uma fronteira que já estava se constituindo do que propriamente a origem dessa fronteira.

(...) a etnografia das ‘margens’ ou dos limites é o método ideal para uma antropologia da cidade. Não a margem como fato social, geográfico ou cultural, mas a margem como posição epistemológica e política: apreender o limite do que existe – e que existe sob a aparência oficial e afirmada do realizado, do estabelecido, do ordenado, central e dominante – permite perceber a dialética do vazio e do cheio e descrever o que, a partir de quase nada ou de um estado aparentemente caótico, faz cidade. (AGIER, 2015, p. 486-487)

A acepção da existência de fronteiras, de centro e de margens, embora possa ser imprecisa quando compreendemos a cidade como uma totalidade, em que uma parte não existe sem a outra, possui um papel epistemológico, tanto pela definição de um recorte de estudo, como pela apreensão dessas fronteiras como os “arranjos dos próprios atores sociais” (MAGNANI, 2002, p. 18), assumindo-as, assim, não como fatos objetivos, mas como fatos sociais relevantes para a sociedade da qual a comunidade estudada faz parte. Ao abordar o Monte Serrat pela dialética entre centro e margens, não me interessam fronteiras objetivas produtoras de sujeições e limitações, mas sim fronteiras negociadas, móveis, que compõem as malhas da cidade, que podem ou não ser acionadas e que, quando são, possuem significados diversos. Essas margens expõem os limites de alcance dos modos de habitar

⁷ A presença de Barth neste trabalho não implica em uma adoção de sua acepção de “grupos étnicos” no contexto estudado, mas refere-se à noção das fronteiras territoriais manuseadas pelos grupos configurados por elas.

legitimados pelos grupos hegemônicos que compõem o Estado, os territórios não alcançados pelo rigor da disciplina (DAS e POOLE, 2004), a “cidade ilegal” que “não é conhecida em suas dimensões e características (...), um lugar fora das ideias” (MARICATO, 2002, p. 122). As margens expõem os limites do poder totalizante, das práticas legitimadas, e por isso provocam, instigam, passam por processos de invisibilização e deslegitimação de suas formas – mas nunca passivamente.

Sugerir que as margens são espaços de criatividade não é o mesmo que dizer que formas políticas e econômicas nas margens, às vezes ligadas às necessidades de sobrevivência, não são terrivelmente perigosas. É, no entanto, prestar atenção ao fato de que, apesar de certas populações serem patologizadas através de vários tipos de práticas de poder e conhecimento, elas não se submetem a essas condições passivamente. Enquanto o trabalho de historiadores dos subalternos tem feito muito para enfatizar a agência dos grupos subalternos nas conjunturas históricas mais importantes, o status canônico de resistência nesses estudos obscurece a relação entre esses momentos críticos e o cotidiano. (...) Mesmo quando o cotidiano se torna o foco de análise, (...) parece que a agência é vista primariamente em atos de resistência. Nossa ênfase, no entanto, é nas formas como as fronteiras conceituais do Estado são estendidas e reconstruídas para a garantia da sobrevivência ou da busca de justiça no cotidiano. (DAS e POOLE, 2004, p. 20)

Há que se observar que essas mesmas fronteiras que provocam os limites dos projetos hegemônicos de ordenamento socioespacial nunca foram desconhecidos pelo Estado, que, ao contrário, vem buscando historicamente manter o controle dessas margens, por vezes reforçando os limites simbolicamente como forma “manter a ilusão da cidade apropriada, como princípio de ordem e controle do habitar” (MÁRQUEZ, 2013, p. 330).

Ainda assim, nos dias atuais não é tarefa simples definir espacialmente os limites do Monte Serrat, mesmo quando tentamos fazê-lo baseando-nos nos arranjos locais. Aliás, nem mesmo nomeá-lo é simples, já que ainda há particularidades no uso dos topônimos Monte Serrat e Morro da Caixa, alternados, embora eu tenha a impressão (não confirmada por meus interlocutores) de que o primeiro nome é usado quando em relação a pessoas “de fora”, tendo sido cunhado no âmbito das estratégias de construção identitária nos anos 1980, enquanto o segundo seria o nome usado no cotidiano; algumas interlocuções em campo sugerem que haja também uma diferença geracional, em que moradoras/es mais jovens tendem a utilizar mais o nome “Monte Serrat”.

As diversas formas de mapeamentos existentes podem nos dar algumas pistas sobre as maneiras pelas quais a própria comunidade ordena simbolicamente seu

território, bem como perceber como a comunidade vem sendo tratada pelas instâncias ordenadoras da cidade, particularmente o Estado. Assim recorreremos aqui a um importante mapa produzido por um morador local que, estudando a comunidade para seu Trabalho de Conclusão de Curso na Universidade Federal de Santa Catarina, operou na margem entre as representações locais e as oficiais; bem como a mapas oficiais produzidos pelo Google, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pela Prefeitura Municipal de Florianópolis (PMF), entendendo que “os mapas, associados aos censos e aos museus, são instituições que moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio – a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado” (ANDERSON, 2008, p. 227).

Para começar o assunto da delimitação territorial, até aqui viemos lidando com as duas principais vias de acesso e que organizam o bairro: a Nestor Passos e a General Vieira da Rosa⁸. Mas isso também não é tão simples quando parece. Em primeiro lugar porque a Nestor Passos tem aparecido muito pouco nas minhas falas com moradoras/es locais – ainda não conheci alguém que mora nela ou em suas poucas servidões, e a rua é pouco mencionada quer quando nos referimos ao passado ou às questões atuais, tendo destaque quase somente por seu papel de acesso, por ser a rua pela qual os carros que cruzam a comunidade descem em direção ao Centro, bem como a rua de descida do ônibus. A Vieira da Rosa, inequivocamente a rua principal – ou a “Geral” – do Monte Serrat, continua sua extensão para além das fronteiras simbólicas do bairro, culminando na Caieira do Saco dos Limões, já muito distante do Morro da Caixa. Até que ponto a Vieira da Rosa é a principal do Monte Serrat, e quando passa a ser a principal do Alto do Caieira e depois do Caieira? E o que faz com que a Nestor Passos seja parte do Monte Serrat? Ainda, as já citadas servidões desafiam ainda mais essa noção. Algumas delas, mais extensas, são referidas quase como comunidades, de modo que o Monte Serrat seria não uma comunidade mas um complexo de comunidades, mais ou menos como o Estreito é um bairro para quem não conhece e se subdivide em vários (Fátima, Jardim Atlântico, Balneário, Canto, etc) para quem conhece a região. Assim é que temos o Quebra-

⁸ A via também é chamada de “General Rosinha”, tanto em placas de rua como em mapas atuais. Trata-se de um apelido atribuído à época ao prefeito municipal que dá nome à via, no entanto nunca vi moradoras/es da comunidade ou da cidade referindo-se à rua com essa nomenclatura, que, portanto, não utilizarei.

Pote, a Nova Descoberta, a Laudelina, o Encano e o Pastinho⁹, para não mencionar servidões menores como a Flor de Lótus, a Tio Bento, a Dorival Espezim, a Servidão Teles, entre outras. Ainda, temos que questionar por que a José Boiteaux, que encontra a Vieira da Rosa no acesso do parque, já não é parte do Monte Serrat.

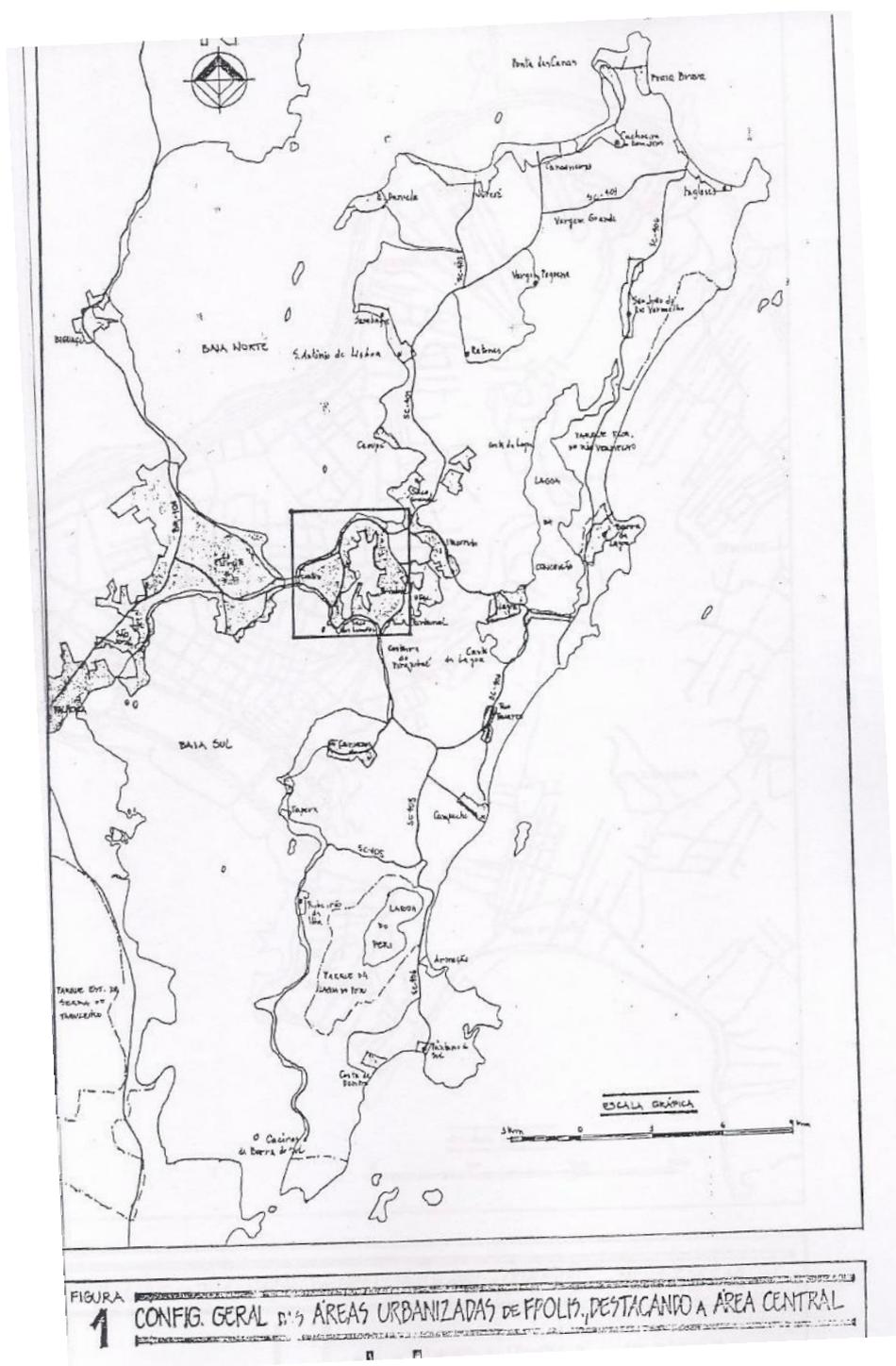


Figura 32 - "Bem-vindo à Nova Descoberta", grafite ao lado da escadaria de acesso à servidão. Fonte: Acervo pessoal

Dito isto, proponho que comecemos a responder pela primeira pergunta, a mais ampla: onde começa e onde termina o Monte Serrat? Embora já tenhamos compreendido o papel da Mauro Ramos de delimitadora entre o Centro e as comunidades do morro, cada comunidade possui suas particularidades em termos de limitações. Para isso vou recorrer, primeiro, a alguns mapas a que tive acesso, e que

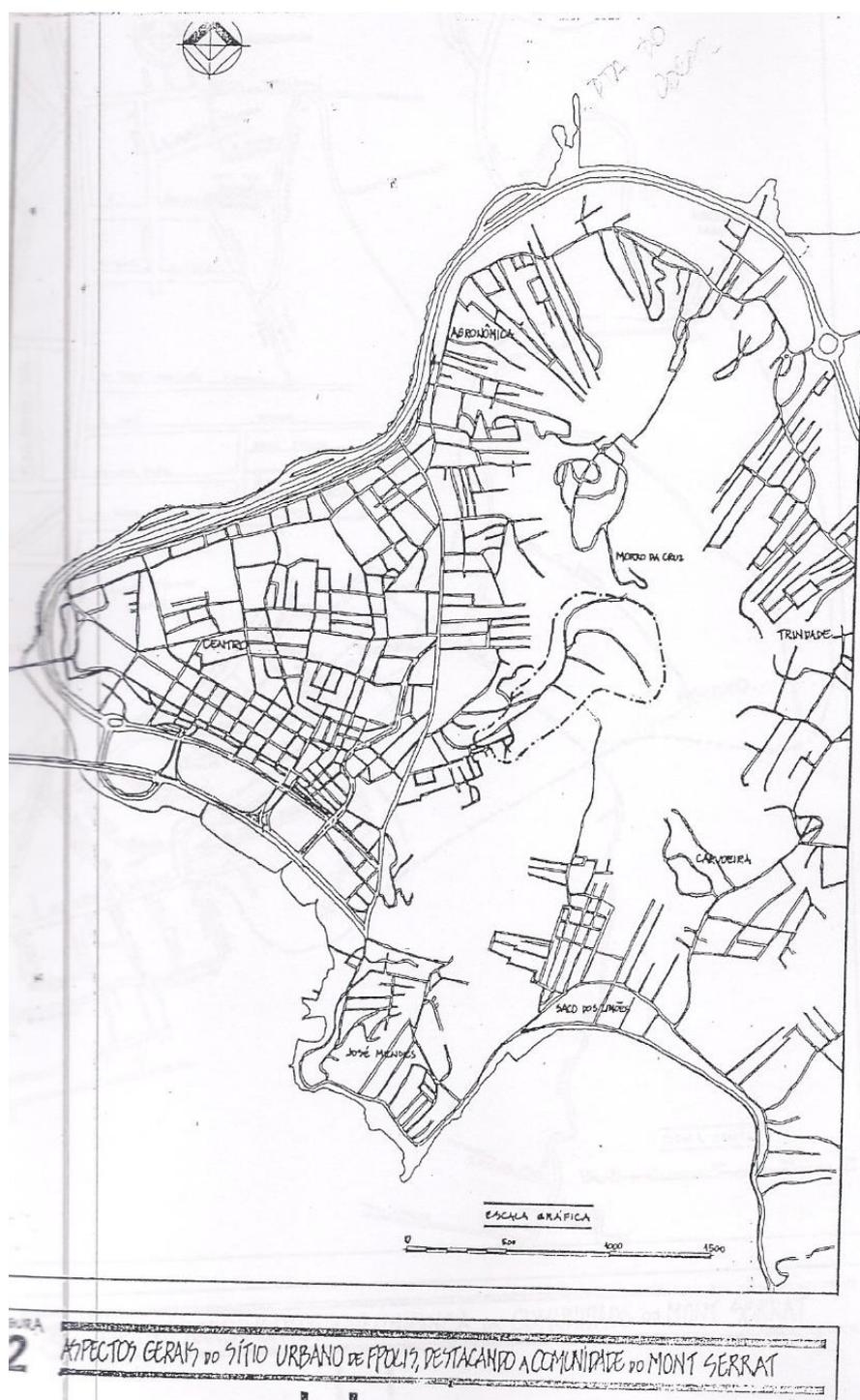
⁹ Uma breve nota sobre os topônimos locais: Um mapa do Google Maps ou da Prefeitura indica claramente os nomes dos logradouros públicos: Rua General Vieira da Rosa, Rua Nestor Passos, Servidão Quebra-Pode, Servidão Nova Descoberta, Servidão do Encano, Servidão do Pastinho, etc. No cotidiano da cidade, os nomes das vias públicas têm sido usado como referência para localização. Por exemplo, Hercílio Luz com Anita Garibaldi, Mauro Ramos quase chegando no shopping, "altos" da Felipe Schmidt, etc. Os nomes das ruas são usados como referência. Mas eu tenho sido levado a acreditar que, no Monte Serrat, os nomes das ruas vêm a posteriori, com as localidades tendo lhes dado seus nomes antes de serem ruas, uma vez que cada localidade, pela topografia acentuada, se constitui ao longo de uma via (originalmente, imagino, uma picada ou uma trilha), que, quando reconhecida pelo Estado, recebe o nome da localidade. Por isso é que, no cotidiano, em vez de se utilizar "Servidão do Encano", tem-se dito, por exemplo, que alguém mora "no Encano", assim como "na Descoberta" ou "no Pastinho".

vou analisar ponto a ponto, sempre encontrando inconsistências entre os mapeamentos e o “descobrir-caminho” (Ingold, 2005) desenvolvido cotidianamente na comunidade. Começo pelo mapeamento de Souza (1992), então morador local e que mapeou a comunidade tendo como finalidade seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Geografia pela UFSC.



Mapa 11 - Configuração geral das áreas urbanizadas de Florianópolis destacando a área central. Fonte: Souza, 1992.

No primeiro mapa apresentado, Souza apenas situa a área central de Florianópolis. Chama a atenção a baixa extensão da área urbanizada na parte continental da cidade em comparação com agora, enquanto a área central permanece semelhante, indicando o baixo crescimento das ocupações no Morro da Cruz nos últimos 25 anos.



Mapa 12 - Aspectos gerais do sítio urbano de Florianópolis, destacando a comunidade do Mont Serrat. Fonte: Souza, 1992.

No segundo e terceiro mapas, Souza define os limites territoriais da comunidade (com a grafia “Mont Serrat”, presente em alguns trabalhos), e de imediato chamam a atenção a abrangência das ruas Nestor Passos e Vieira da Rosa: no primeiro caso ele exclui do território da comunidade quase dois terços da rua, e no segundo ele deixa de fora toda a porção anterior à sede da Copa Lord. A Nestor Passos só é considerada parte do Monte Serrat a partir da esquina com a Servidão Laudelina Cruz Lemos, uma das muitas servidões do Monte Serrat, normalmente chamada apenas de “Laudelina”. A razão apresentada pelo autor refere-se a uma territorialização demarcada à época pelo Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis (IPUF), e referendada pelo autor, morador local. A razão para a abrangência proposta pela Prefeitura não é encontrada no trabalho, e acredito tratar-se de uma questão fundamentalmente jurídica fundiária de legalização de uso do solo, por razões que trarei adiante. A delimitação leste, por outro lado, parece mais difusa. O que mais chama a atenção nesse ponto é que a José Boiteaux ainda não alcançava a Vieira da Rosa, possível razão para que ainda hoje seja vista como uma comunidade à parte, e que a extensão da comunidade abranja o que hoje é o trajeto principal do Parque do Maciço, considerado então, à época, parte do Monte Serrat. Por fim, de maneira análoga ao que venho observando em campo, a Vieira da Rosa só é a principal do Monte Serrat após o acesso ao Pastinho, que à época ainda não continha um arruamento – a linha tracejada demarcada por Souza para definir o Pastinho coincide com a atual Servidão do Pastinho, permitindo presumir que se tratasse, à época, de uma pequena trilha ou caminho no entorno da qual se organizavam as casas da comunidade, acessível também por meio da Servidão do Encano e da Tio Bento. Ainda, o mapeamento de Souza indica a presença de localidades importantes como a Nova Descoberta, ainda muito menor do que atualmente; o Encano, com extensão territorial que supera os limites do Monte Serrat e atinge a Caieira; a servidão Quebra-Pote, caracterizada pelo autor como “Estrada”; além do próprio Pastinho e de um “Pedregal”, coincidente com a localidade hoje conhecida como Laudelina. Antes de olharmos outros mapas, vamos nos debruçar sobre alguns dos aspectos do de Souza, cruzando-o com algumas informações obtidas em campo.

Pela minha experiência, não é possível situar em que ponto da Vieira da Rosa e da Nestor Passos “começa” o Monte Serrat. As poucas referências que tive até agora sobre o início dessas duas ruas indica que elas sejam consideradas, sim, parte

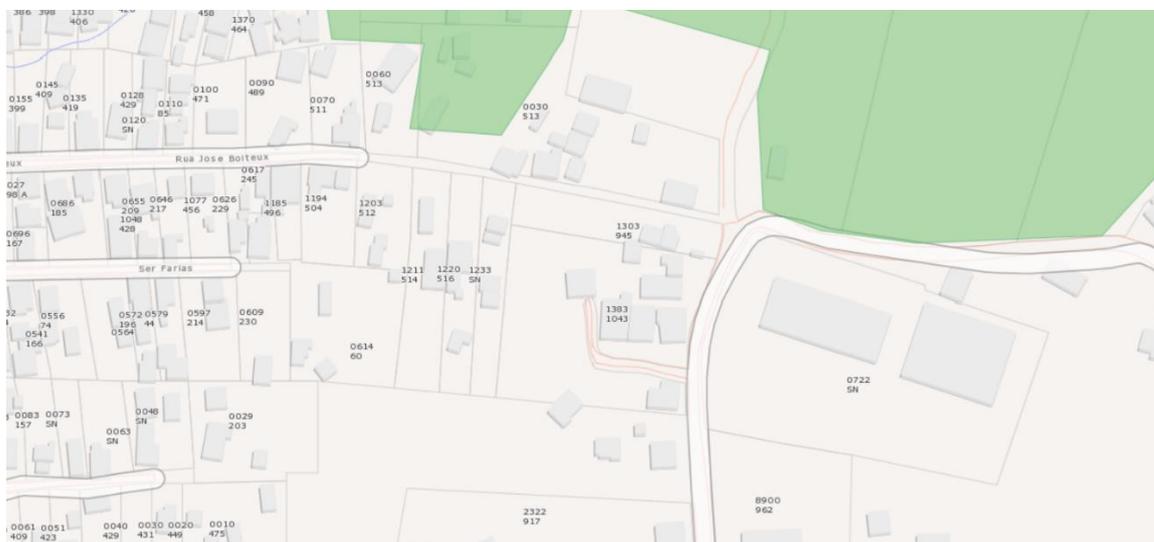
da comunidade, embora não possuam centralidade em nenhum aspecto, incluindo o simbólico e de ação e interação. Em termos simbólicos, a partir do momento em que se dobra a esquina de uma rua que sobe o morro está estabelecida uma relação entre corpo e território muito diferente daquela que se vinha desenvolvendo enquanto se caminhava pelas ruas do Centro, particularmente porque essa esquina só é acessada por pessoas que vão, de fato, acessar o território do morro, enquanto as demais ruas das quais se pode visualizar o morro podem ser percorridas pelos mais diversos motivos, alheios ao morro. Algumas diferenças podem se notar conforme se adentra a Vieira da Rosa, conforme ela vai se estreitando e a declividade vai aumentando, mas o mesmo não ocorre na Nestor Passos, que possui basicamente o mesmo aspecto, em termos de largura, escala das edificações, materialidade e declividade (essa profundamente desconfortável), ao longo de toda sua extensão. Esses trechos foram percorridos por mim diversas vezes, porém poucas em companhia de interlocutores. Pude observar uma situação mais ou menos conclusiva no dia da entrega das fantasias na sede da Escola. Naquela manhã de fevereiro, moradoras/es de diversas partes da cidade dirigiram-se ao morro de carro para pegarem suas fantasias na sede para o desfile que aconteceria à noite. Até um pouco depois da sede da Copa Lord havia carros estacionados onde coubessem, de modo que o início da rua estava com um trânsito atípico e caótico; no restante da via, no entanto, parecia-se com um sábado típico, a não ser por um bloco de carnaval local que se organizava alheio aos visitantes muitos metros acima. Outra situação de campo elucidativa dessa questão é aquela em que eu estive em um bar em uma noite de sábado na Major Costa, portanto no pé do morro, e moradores locais, percebendo meu estatuto de “estrangeiro”, me fizeram algumas advertências sobre comportamentos desejáveis a partir do momento em que eu começasse a subir o morro, indicando a esquina entre a Major Costa e a Vieira da Rosa como uma fronteira que me impunha uma mudança de regras – para eles, o primeiro passo na Vieira da Rosa já significava que eu estava no “morro”, e portanto submetido às regras locais. Assim, é possível que essa parte inicial de ambas as vias, localizadas no pé do morro, configurem-se como margens, zonas de fronteira, entre o Centro e o Monte Serrat.

No que se refere ao outro limite da comunidade, o mapa ajuda a explicar algumas situações atuais, e vice-versa. De fato, mesmo hoje a rua José Boiteaux não alcança a Vieira da Rosa, sendo conectada a ela por meio de uma escadaria após o

término de seu leito carroçável, em uma localidade atualmente conhecida como “Servidão Visual”, arruamento não-oficial. Para o Google Maps as duas vias se encontram, mas para o Geoprocessamento da Prefeitura a continuação da José Boiteaux trata-se apenas de um estreito corredor entre os lotes, sem arruamento.



Mapa 14 - Esquina entre José Boiteaux e Vieira da Rosa. Fonte: Google Maps.



Mapa 15 - Esquina entre José Boiteaux e Vieira da Rosa. Fonte: Geoprocessamento da Prefeitura Municipal de Florianópolis.

A posterior conexão ocorrida entre as comunidades pelo crescimento da ocupação da José Boiteaux não foi suficiente para que esta tenha sido incorporada no imaginário coletivo ou na micropolítica local pelo Monte Serrat.

Quanto ao Parque do Maciço, algumas falas locais têm dado conta da percepção de que o Parque, de fato, se trata de parte do Monte Serrat. Em uma conversa realizada na casa do Padre Jorge com lideranças locais em 2015, o tom era de que o Parque era uma conquista da cidade, cuja responsabilidade, no entanto, recaía sobre a comunidade do Monte Serrat, na qual localiza-se o principal acesso. Na Escola Marista, o parque tem sido caracterizado como “quase uma extensão da escola” (Nísia, Diário de Campo, 2015), frequentemente utilizado pelas crianças, tanto em companhia de professoras/es em ações pedagógicas como em seu tempo livre (Diários de Campo, 2015-2019). No interior do Parque, nas ocasiões em que estive lá, embora a presença de usuárias/os fosse rarefeita, tratavam-se principalmente de crianças usando os equipamentos esportivos mais próximos da Vieira da Rosa. Apenas uma vez vi um casal chegar de carro pela Avenida do Antão, presumindo que sejam visitantes vindos de outra parte da cidade. Embora em termos formais o Parque seja um equipamento público administrado pela Prefeitura, é possível ainda o circunscrever no território do Monte Serrat, na mesma medida em que o Parque de Coqueiros, mesmo utilizado por pessoas de toda a região metropolitana e administrado pelo poder público, é referenciado como uma parte importante do bairro Coqueiros¹⁰. Nos últimos meses, o parque vem sendo cada vez mais apropriado, principalmente para atividades realizadas pelo Conselho Comunitário do Monte Serrat, como cursinho pré-vestibular comunitário, aulas de dança e exibição de filmes, em todos os casos em parcerias com outras entidades.

A respeito do outro limite referenciado no mapa, onde a Vieira da Rosa é cortada pela linha tracejada de Souza, existe uma diferença nítida em termos de ocupação humana ao atingir o limite delineado. Após a esquina com a Servidão do Pastinho, a ocupação torna-se muito rarefeita e a mata aos dois lados da via torna-se mais densa, além de uma nova ladeira reduzir o alcance da visão. Após uma breve caminhada atinge-se a área do Alto do Caieira, em que as construções diferem muito daquelas do Monte Serrat em termos de ocupação do território e materialidade. Alguns aspectos importantes a respeito dessa fronteira apareceram em conversa com um representante do Conselho Comunitário em 2018.

¹⁰ Bairro da parte continental de Florianópolis.

Na ocasião, ele trouxe relatos sobre famílias que, com suas casas em mau estado, ou vítimas de incêndios acidentais, buscavam por vias institucionais obter melhorias como o aluguel social, recorrendo ao Conselho e projetos sociais, e, quando não conseguiam, moravam ‘de favor’ nas casas de parentes e amigos. Em paralelo, falou sobre a origem e crescimento do Caieira, que se desenvolveu por meio de ocupações ilegais de terra. O questionamento de meu interlocutor era o não aproveitamento do espaço ocupado atualmente pelo Caieira – “não to dizendo pra ninguém invadir, não é isso” (Milton, Diário de Campo, 2018). Segundo ele, enquanto a comunidade, mesmo as pessoas precisando mesmo de casas, se apertavam no espaço já existente do Monte Serrat, aquele espaço continuava disponível e não era ocupado por uma questão cultural, de respeito pela natureza e de proximidade com a comunidade. Para ele, se o Monte Serrat tivesse usado esse espaço, seria maior e possivelmente mais qualificado, mas o espaço foi ocupado por uma comunidade externa ao Monte Serrat, indicando que, mesmo com a contiguidade da ocupação, a fronteira é demarcada pela origem da ocupação, se foi feita por pessoas que já moravam no Monte Serrat ou por pessoas vindas de fora – caso do Alto do Caieira.

Outras formas de conflito entre o Monte Serrat e o Alto do Caieira me foram referidos em diversas situações de campo, em que o crescimento da comunidade vizinha, associado às obras de infraestrutura, tem levado a uma maior lotação dos ônibus e a um uso maior da Escola Marista por parte de moradoras/es do Caieira, reiteradamente não reconhecidas/os como parte da mesma comunidade. Ouvidos atentos por poucos minutos na Plataforma C do Terminal de Integração do Centro comprovam que o uso da linha de ônibus do Monte Serrat é feito por moradoras/es do Caieira e da Serrinha com muita frequência, e que o reconhecimento de serem localidades diferentes é compartilhados por moradoras/es dessas outras localidades.

Não deve ser ignorado que, em minhas interlocuções, o Alto do Caieira e a Serrinha têm sido as comunidades vizinhas mais referidas e mais presentes no imaginário e no cotidiano do Monte Serrat, possivelmente em decorrência da transformação da relação com essas comunidades a partir das grandes obras de infraestrutura recentes e do crescimento acelerado do Alto do Caieira. Na mesma medida, é digno de nota que outras comunidades vizinhas, como o Tico-tico, ou com afinidades históricas e culturais, como o Mocotó, tenham aparecido muito pouco nas falas de moradoras/es a que tive acesso nesse período.



Figura 33 - Parte mais alta da Vieira da Rosa, no limite do Monte Serrat, onde a ocupação se torna rarefeita antes de se iniciar a descida rumo ao Alto do Caieira e à Serrinha. Fonte: Acervo pessoal

A ocupação do Pastinho, por sua vez, vem sendo referenciada (SOUZA, 1992; SANTOS, 2009) como paralela ao início da ocupação do Morro da Caixa, por uma das famílias que iniciaram aquele movimento. Apesar de ser referido como um “quilombo¹¹”, uma “comunidade muito fechada”, de “poucas famílias”, o Pastinho é reconhecido como parte do Monte Serrat por sua ocupação se situar no mesmo processo histórico, se tratando de uma localidade no interior da comunidade, e vem desenvolvendo um papel muito importante no imaginário sobre a identidade negra do Monte Serrat. O mesmo pode se dizer sobre a Nova Descoberta. Moradores da Descoberta (o topônimo vem sendo usado com a supressão do “Nova”) com quem pude dialogar relataram inúmeras vezes uma diferença de tratamento que a servidão tem tido com relação às áreas mais centrais do Monte Serrat, principalmente em termos da relação com a Igreja, a Copa Lord e Escola Marista. No entanto, ao relatar sua mudança de casa para mais próximo da Igreja, Milton, ex-morador da servidão

¹¹ Em termos institucionais não é possível referir-nos ao Pastinho ou a qualquer outra localidade do Monte Serrat como quilombo, uma vez que não há um devido processo de reconhecimento pelo INCRA nos termos do Decreto 4887/2003. No entanto, a apropriação dessa terminologia pela população em seu cotidiano é interessante, e não é exatamente incoerente com a definição de quilombo pelo texto do decreto, que se refere a grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

falou sobre como é comum que as pessoas do Monte Serrat se mudem de uma casa para outra no interior da comunidade, situando, portanto, seu local de nascença como parte do Monte Serrat. Dona Narcisa e Dona Benedita, em meu período de campo na Copa Lord, quando questionadas sobre onde moram, ao dirigir-se a mim como um membro externo, explicaram que se trata de uma rua próxima à Copa Lord; quando questionei se era na Nova Descoberta elas assentiram, sorrindo ao perceber que eu conhecia a comunidade melhor do que elas pensavam; em todo caso, é uma postura diferente daquela de moradoras/es de outras comunidades, como Morro do Céu e da Mariquinha, que imediatamente me disseram o nome das comunidades em que vivem quando lhes perguntei, situando-as evidentemente fora do território do Monte Serrat.

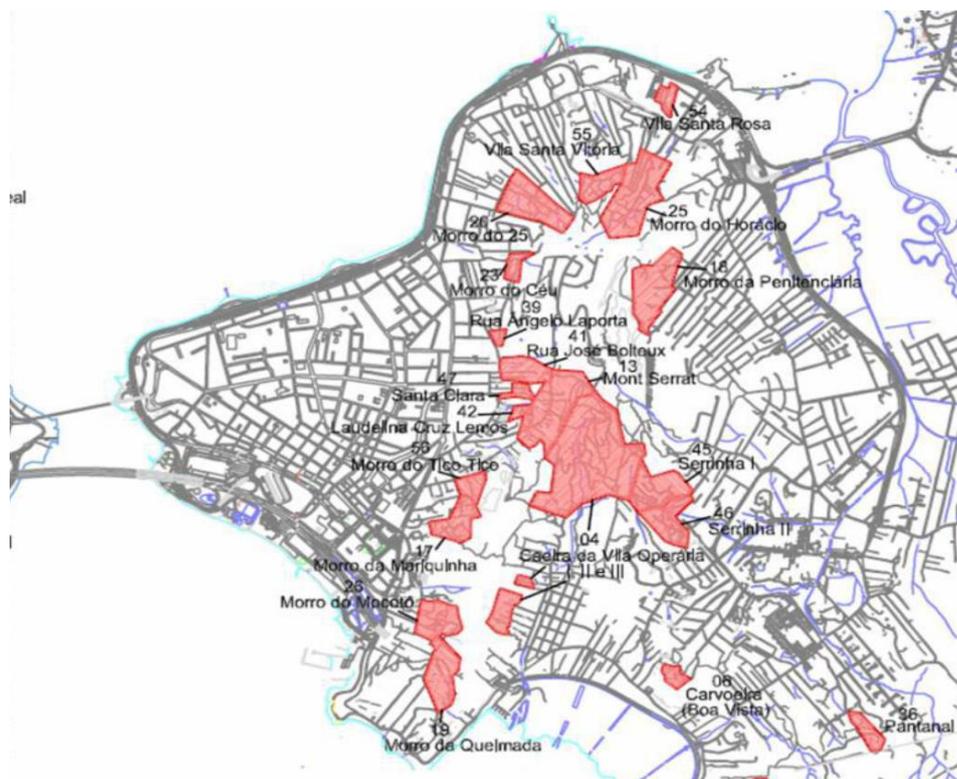
Souza destaca ainda outras localidades em seu mapa. O Encano e o Quebra-Pote me foram relatados por moradoras/es em diversas situações, como localidades do Monte Serrat. Seu Agenor contou-me sobre a origem da “Rua do Encano”, como o nome indica, como uma via que se desenvolveu ao longo de uma grande tubulação de água, em nenhum momento deixando dúvidas de que se trata de parte do Monte Serrat, até por sua localização central, próxima à esquina entre Vieira da Rosa e Nestor Passos. Também ouvi os nomes do Encano e do Quebra-Pote sendo referidos em conversas informais que entreouvi, em que moradoras/es locais falavam do local de moradia de outras/os moradoras/es ou de onde aconteceria determinada festa. Em uma ocasião, enquanto trabalhava na Copa Lord, ouvi o Encano sendo utilizado como forma de diferenciar dois indivíduos com o mesmo nome – “qual ‘Fulano’?”; “o do Encano”.

Assim, ao caracterizarmos essas localidades como pertencentes ao Monte Serrat por sua história, remetemos novamente ao “descobrir-caminho”, em que “(...) os lugares não têm posições e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento. (...) Assim, descobrir-caminho comum assemelha-se mais a contar histórias do que utilizar um mapa” (INGOLD, 2005, p. 76). É menos por conta da localização de seus acessos, e mais pelo papel que ocupam no imaginário do Monte Serrat, que as referidas servidões são percebidas como parte do território da comunidade.

No entanto, o Pedregal, presente no mapeamento de Souza (1992), me chama a atenção por ser um nome que nunca ouvi no Monte Serrat e nem tampouco vi em qualquer outro mapa. Pelo que entendi, trata-se do nome atribuído por Souza ao conjunto de servidões localizadas no entorno da Caixa d'Água e hoje caracterizadas pelo nome da maior delas, a Laudelina Cruz Lemos, ou apenas Laudelina. Nem no Google Maps nem no Geoprocessamento essas vias são nomeadas, com apenas a maior delas, nos fundos do terreno da Caixa, existindo no Google Maps, ainda que sem nome, e aparecendo no Geoprocessamento apenas como um caminho, com a mesma linguagem gráfica utilizada para as servidões Tio Bento e do Pastinho. Acredito que se tratasse de uma categoria local para referir-se à localidade à época do trabalho, mas não parece um termo presente no cotidiano local desde que comecei a me relacionar com a comunidade. Trata-se de uma localidade com um adensamento relativamente alto, em que muitas/os moradoras/es utilizam o terreno da Caixa como caminho para suas casas.

Muito elucidativo dessas subdivisões internas (e de outras tantas questões) é o discurso de EdSoul, morador local que trabalha como repórter na NSC TV, no evento de lançamento do enredo 2019 da Copa Lord em agosto de 2018. Em uma fala emocionada, EdSoul caracterizou o Morro da Caixa como um “gueto” com “sub-guetos”: “E se trata de estarmos dentro de um gueto que tem os seus sub-guetos – nós temos a General Vieira da Rosa, mas nós também temos a Nova Descoberta, o Quebra-Pote, o Pastinho, a Invernada, e, é claro, tudo isso, dentro de uma mesma bandeira, palpitando dentro de um mesmo coração” (Diário de Campo, 2018). Observe-se que à Vieira da Rosa foi atribuído um caráter de centralidade, pouco importando os diferentes trechos da rua, com as demais localidades tendo sido citadas como comunidades menores dentro de uma grande comunidade aglutinada pela Copa Lord. A rua Nestor Passos não foi mencionada.

O mapa elaborado por Souza foi posteriormente utilizado também por Machado (1999). Outros trabalhos, como o de Anjos (2017), optam por situar a comunidade e seu entorno sem, no entanto, traçar delimitações. Ainda outros, como Araújo (2006) e Pinheiro (2014) utilizam mapas da Prefeitura para situar o Monte Serrat em uma escala ampla, com relação ao Centro da cidade.



Mapa 16 - Mapa do Maciço do Morro da Cruz. Fonte: Pinheiro, 2014.

Este mapa, segundo Pinheiro (2014) datado de 2013 e obtido junto à Prefeitura, produz um recuo do território do Monte Serrat com relação ao de Souza. Aqui a Nestor Passos não está incluída, a não ser pela parcela que abriga o muro de acesso à Caixa d'Água, e a Vieira da Rosa só está dentro do Monte Serrat desde a esquina com a Nestor Passos até a esquina com o Pastinho, com a própria Copa Lord ficando de fora das fronteiras, em uma evidente incoerência com o cotidiano local. A Nova Descoberta é colocada de forma totalmente separada do Monte Serrat, como parte do Morro do Tico-Tico, acepção que em nenhuma vez identifiquei em minha inserção em campo – de fato, em uma reunião de que participei na Câmara Municipal com vereadores e lideranças do Maciço para tratar do Orçamento Legislativo Participativo (OLP), o Tico-Tico estava representado por sua própria liderança, enquanto os representantes do Monte Serrat, ainda que fossem moradores de diferentes áreas da comunidade, referiam-se ao Monte Serrat. Tal incoerência evidencia um distanciamento entre os mapas oficiais e a experiência local.

A ideia de que os mapas não dependem de nenhum ponto de vista, de que as proposições neles codificadas são válidas igualmente em qualquer lugar do mundo onde a pessoa esteja, (...), é um mito – embora avidamente cultivado em nome da ciência e da objetividade (...). A realidade é que nenhum mapa, por mais 'modernas' ou sofisticadas que sejam suas técnicas de elaboração, pode ser totalmente divorciado das práticas, dos interesses e da

compreensão de seus elaboradores e de seus utilizadores. Ou, em outras palavras, todo mapa está, necessariamente, embutido em um 'modo de vida'. E na medida em que está embutido, obrigatoriamente falha no critério de ser não indexável. (INGOLD, 2005, p. 81)

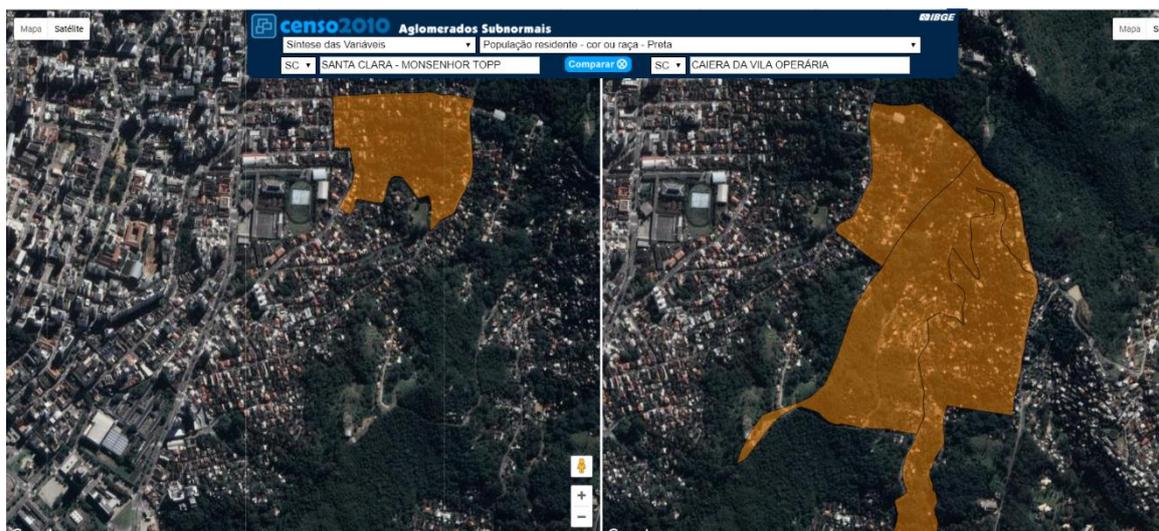
No entanto, esse mesmo mapeamento que parece tão distante da experiência das/os moradoras/es também deve ser compreendida como um dado de campo que ajuda a situar a forma como o Monte Serrat é tratado pela oficialidade. Essa delimitação pode indicar um avanço da formalidade com relação a 1992, em que uma maior parte do território urbano tem passado por processos de regularização fundiária, não sendo considerado, assim, como coerente com um mapeamento de assentamentos precários ou irregulares.

Porque quando você fala de ocupação social, você está falando de um espaço que é fora das fronteiras da cidade, fora da polis, fora do espaço da civilização e que vai levar determinado conjunto de equipamentos, acesso a serviços públicos para que ela, enfim, se incorpore. Está implícita essa ideia também no conceito de cidade partida, como se houvesse uma cidade dos incluídos e uma cidade dos excluídos. (ISER, 2004, p. 50)

Assim chegamos a outros mapas oficiais contemporâneos que nos ajudam a elucidar que elementos produzem essas fronteiras móveis. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mapeou em 2010 os chamados “aglomerados subnormais”.

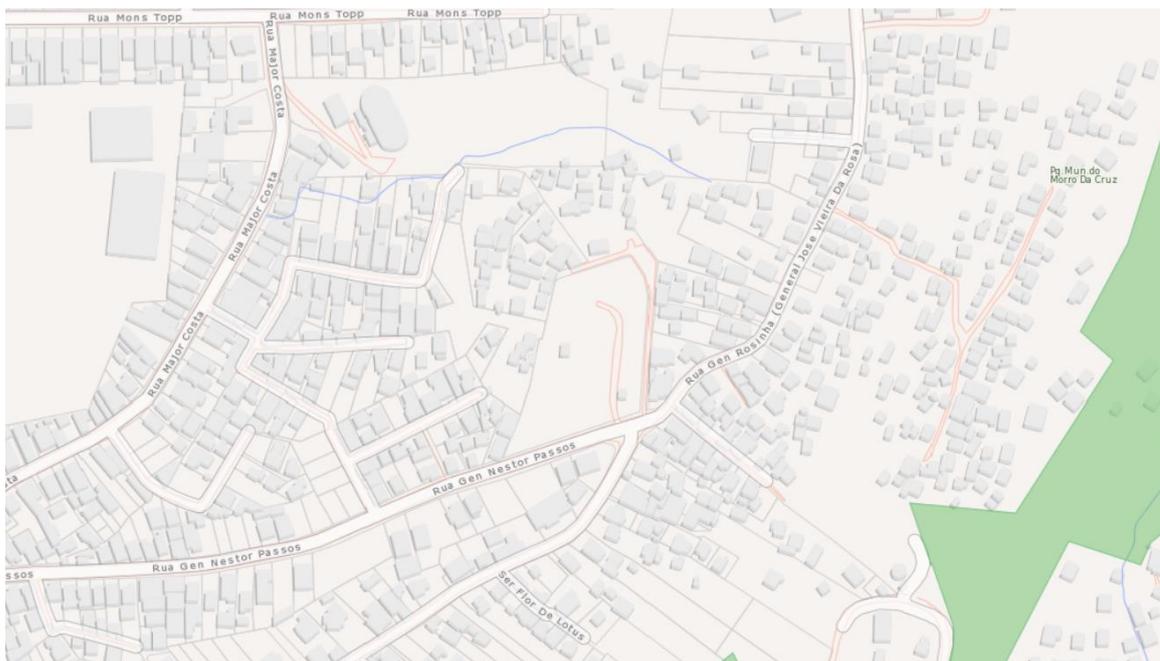
É o conjunto constituído por 51 ou mais unidades habitacionais caracterizadas por ausência de título de propriedade e pelo menos uma das características abaixo: irregularidade das vias de circulação e do tamanho e forma dos lotes e/ou carência de serviços públicos essenciais (como coleta de lixo, rede de esgoto, rede de água, energia elétrica e iluminação pública)”, que inclui “áreas conhecidas ao longo do país por diversos nomes, como favela, comunidade, grotão, vila, mocambo, entre outros. (IBGE, 2010).

Essa categorização também tem de ser analisada com cuidado, e vem sendo objeto de críticas – “O IBGE continua trabalhando com o conceito [de aglomerado subnormal] do mesmo jeito que era na década de 1950, na década de 1920, marcado pela ausência” (ISER, 2004, p. 51). Com base nesses critérios, o Monte Serrat encontra-se dividido: enquanto boa parte de seu território não é considerado um aglomerado subnormal, as partes que o são foram agrupadas com outras comunidades vizinhas, como indicam os mapas:



Mapa 17 - Aglomerados subnormais. Fonte: IBGE, 2010.

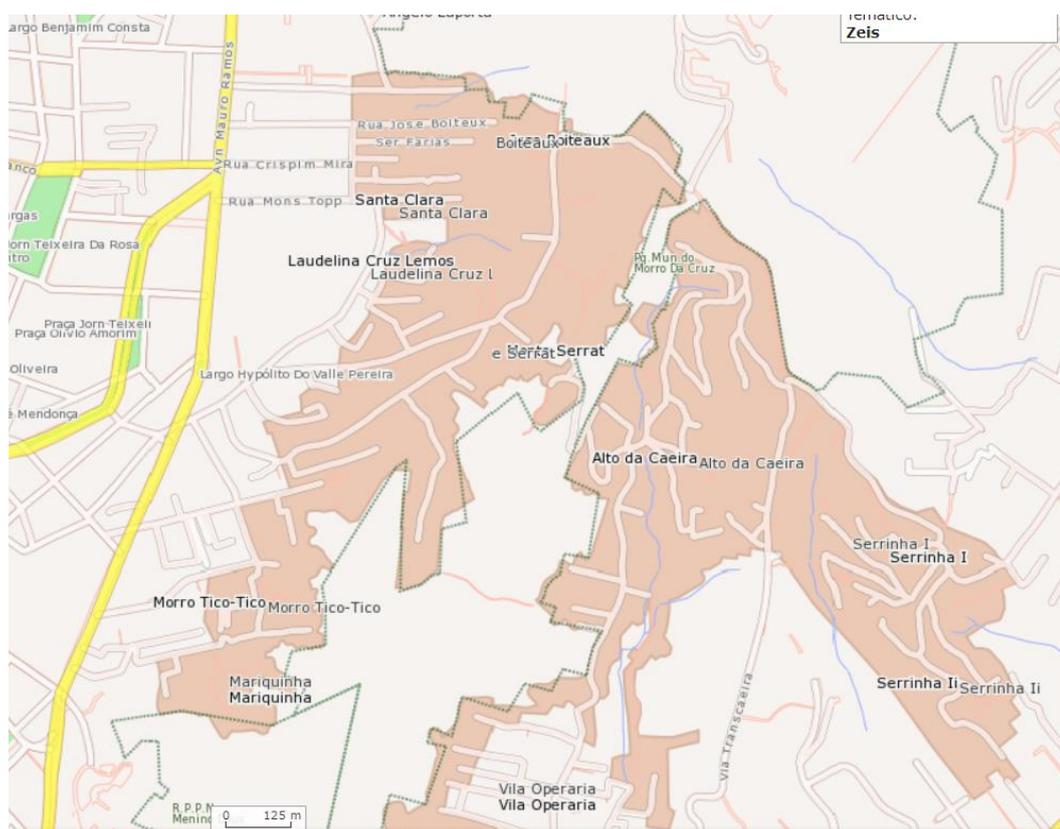
Para o IBGE, o território do Monte Serrat considerado como “aglomerado subnormal” compreende somente aquele situado acima da Caixa d’Água, ou após o encontro da Nestor Passos com a Vieira da Rosa. A porção oeste da Vieira da Rosa foi agrupada no aglomerado “Santa Clara – Monsenhor Topp”, duas comunidades próximas que não são incluídas cotidianamente como parte da comunidade; e sua porção oeste, incluindo o Pastinho, foi agrupada no aglomerado “Caieira da Vila Operária”, incluindo as comunidades da Caieira e do Alto do Caieira. A José Boiteaux também não é considerada um aglomerado subnormal. Esse mapeamento encontra coerência com aquele do Geoprocessamento da Prefeitura Municipal de Florianópolis, em que toda a ocupação urbana localizada na Nestor Passos e no primeiro trecho da Vieira da Rosa está organizada dentro de lotes, enquanto boa parte do trecho superior da Vieira da Rosa ainda não foi objeto de regularização fundiária. Nesse mesmo mapa, no entanto, a Monsenhor Topp também aparece toda regularizada.



Mapa 18 - Edificações e lotes na área central do Monte Serrat. Fonte: Geoprocessamento da Prefeitura Municipal de Florianópolis.

A leitura do Monte Serrat por meio dos mapas oficiais indica uma nítida diferenciação entre dois trechos: aquele abaixo da Caixa d'Água, considerado como parte da cidade formal por meio de seu ordenamento territorial e legalização do uso do solo, e aquele acima dela, em que poucas edificações, incluindo a Escola Marista e a Creche da comunidade, estão circunscritas em lotes. Essa diferenciação pode ser apreendida em termos de ordenamento espacial, particularmente pelo estreitamento da Vieira da Rosa nas cotas superiores à esquina com a Nestor Passos e pela diminuição da densidade de construções. No entanto, não observei, no cotidiano local, uma diferença de tratamento entre essas duas áreas, com a Vieira da Rosa como um todo ocupando um papel de centralidade em relação às servidões, quer sejam aquelas abaixo ou acima dessa área central. Para as/os moradoras/es, qualquer trecho da rua, entre a Major Costa e o Pastinho, parece ser parte da via ao longo da qual se distribui o Monte Serrat. A marcação dessas diferenças entre os mapeamentos oficiais e a experiência cotidiana é esperada. “De fato, posso saber exatamente onde estou e ainda não ter a menor ideia da minha posição geográfica. Pois não é relacionando certas coordenadas espaciais à posição em que estou atualmente que encontro uma resposta para a pergunta do ‘onde’, mas sim situando aquela posição dentro da matriz de movimento constitutivo de uma região”. (INGOLD, 2005, p. 93)

Outra delimitação oficial que abrange o Monte Serrat e que é relevante para compreensão das fronteiras simbólicas são as Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS). Trata-se de um dos instrumentos do Estatuto das Cidades, e que, de acordo com a Secretaria de Habitação de Florianópolis (2006), são “Zonas urbanas que podem conter áreas públicas ou particulares, ocupadas por população de baixa renda ou passíveis de urbanização, onde há interesse público de minimizar o custo do acesso à terra urbana e/ou promover a regularização fundiária, por meio da flexibilização dos parâmetros urbanísticos de uso, ocupação e parcelamento do assentamento”. Observe-se que as ZEIS possuem critérios distintos de delimitação, não excluindo, por exemplo, territórios que já possuem o uso do solo urbano formalizado. De acordo com o Geoprocessamento, o Monte Serrat é uma ZEIS, segundo a seguinte delimitação:



Mapa 19 - Zonas Especiais de Interesse Social. Fonte: Secretaria de Habitação de Florianópolis, 2006.

As fronteiras da ZEIS Monte Serrat são muito similares àquelas trazidas no mapa de Souza (1992). Mesmo sob critérios mais abrangentes do que os utilizados para demarcar “aglomerados subnormais” (IBGE, 2010), a porção inicial da Vieira da Rosa, aquela entre a Major Costa e a sede da Copa Lord, permanece fora da demarcação, que, por outro lado, abrange a maior parte da Nestor Passos e conecta

o Monte Serrat ao Morro da Mariquinha por meio da Nova Descoberta e ao José Boiteaux, além de praticamente agrupar o Monte Serrat com o Alto da Caieira, denominação de uso corrente e que só aparece neste mapeamento.

Uma das reflexões que podemos fazer a respeito desses mapeamentos oficiais é que o Monte Serrat, assim como outras localidades do entorno, só existe por seu papel de excepcionalidade ligado à precariedade: ou como aglomerado subnormal, ou como Zona Especial de Interesse Social, ou como assentamento precário. A depender do critério utilizado, as parcelas do território da comunidade que ficam fora das definições passam a simplesmente integrar um todo mais amplo, seja o Centro, o distrito Sede ou a cidade de Florianópolis. Esses territórios simbolizam os limites dos projetos homogeneizantes de construção de uma sociedade, com suas fronteiras móveis e que variam de mapa para mapa exercendo papéis físicos e simbólicos. “Um território é por definição, então, um espaço sociocultural porque nele se materializa o ‘nós’, e o território é também um espaço político porque nele se definem e estabelecem as fronteiras e os limites do Estado-nação” (MÁRQUEZ, 2013, p. 322).

O reconhecimento da existência dessas comunidades é condicionado por padrões de ordenamento territorial dissonantes, e a ausência desses padrões passa a permitir sua inserção em um todo indistinto, dentro de um projeto hegemônico de cidade e de nação baseado na homogeneização da cultura por meio de suas formas de se relacionar com o território. As “comunidades” colocadas em oposição aos “bairros” inclusive em diálogos desenvolvidos entre lideranças locais e representantes do Estado em reuniões do Orçamento Legislativo Participativo se diferenciam principalmente pela ausência.

O termo favela está marcado por uma lógica estigmatizante, marcado principalmente pelo ‘discurso da ausência’. Tradicionalmente, quando se define favela, define-se por aquilo que ela não teria. ‘Favela é aquele lugar que não tem água, não tem luz, não tem esgoto, não tem saúde, não tem educação, não tem renda, não tem cidadania!’” (ISER, 2004, p. 50)

A ausência que marca a distinção entre as comunidades e os bairros da cidade, assim, se define pelo acesso aos serviços públicos – ou onde “o braço do Estado não chega” (Jornal Hora de SC, 14/11/18), mas também pela formalidade ou legalidade da economia, que inclui aí o próprio acesso ao solo urbano. Na arquitetura e urbanismo tem sido comum observarmos o termo “cidade informal” para referir-se àquelas localidades em que o acesso à terra não é regularizado, frequentemente

redundando na conclusão da necessidade da regularização fundiária. A ilegalidade do acesso ao solo urbano tem sido ligada a diversas outras atividades econômicas ilegais, ou legalmente banidas mas socialmente sancionadas e protegidas” (ABRAHAM e VAN SCHENDEL apud RIBEIRO, 2010).

Reconhecer que as linhas entre o legal e o ilegal são definidas pro relações históricas de poder e pelo exercício de hegemonia não implica uma posição relativista, onde tudo o que é ilegal seja aceitável o que toda legalidade seja absurda. Neste universo, os dilemas da pesquisa antropológica crítica encontram-se no meio de várias tensões cujo fiel da balança é o bom senso do pesquisador. Ao mesmo tempo em que não é possível absolutizar o Estado e a legalidade, tampouco se pode romantizar as práticas ilegais. (RIBEIRO, 2010, p. 26)

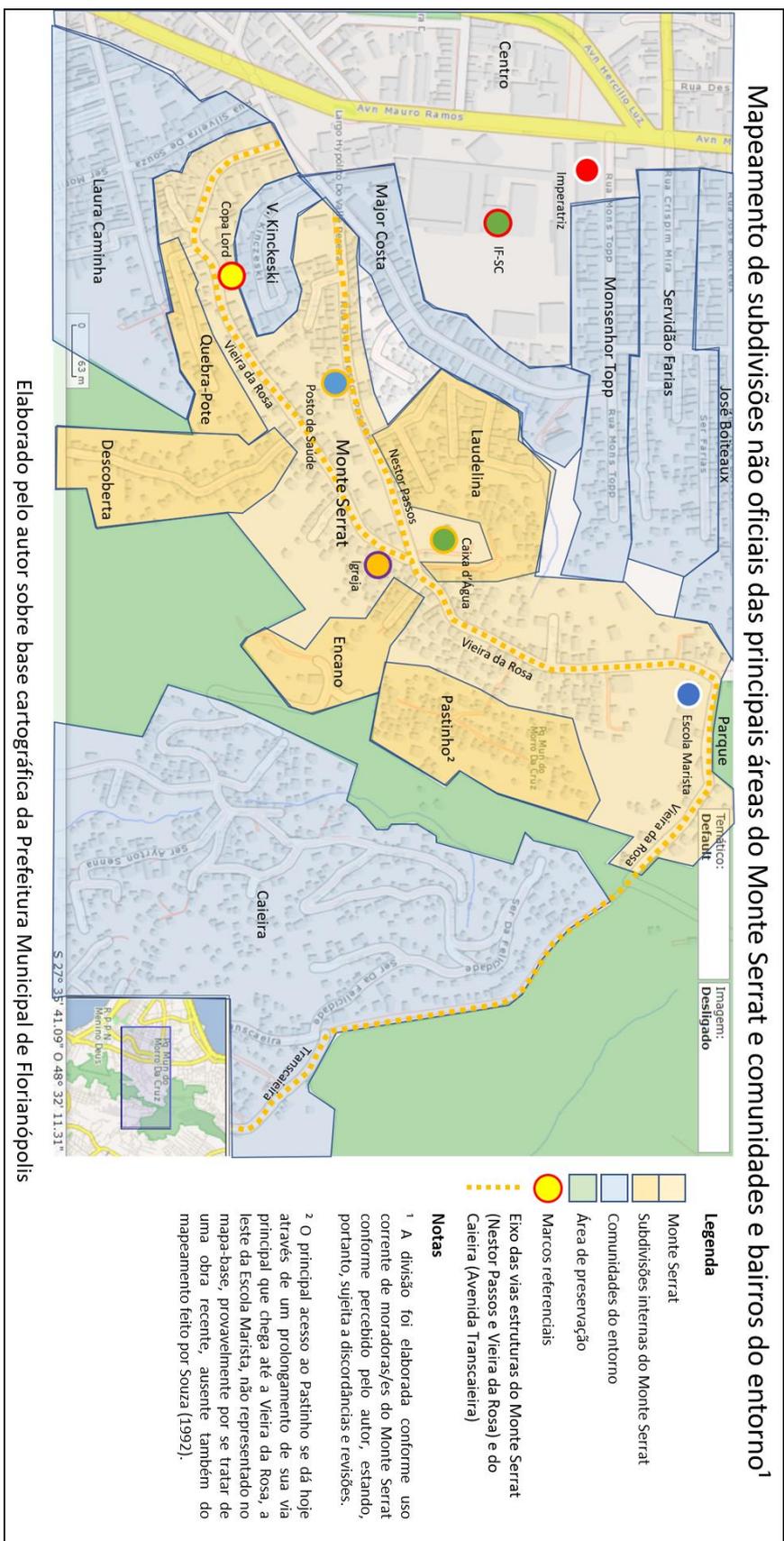
Assim como outros critérios, esses definidores de fronteiras baseados na relação com o Estado (tanto no sentido normativo como do acesso aos serviços e do aparato de repressão) tem se revelado igualmente insuficiente para definir fronteiras, na medida em que “a questão dos limites entre o legal e o ilegal, questão à primeira vista pacífica, quando examinada mais de perto se revela mais complicada do que uma disputa entre honestos e desonestos, entre o bem e o mal, e acerca-se muito mais do problema histórico da distribuição desigual de poder em um mundo econômica, política e culturalmente diferenciado” (RIBEIRO, 2010, p. 23). Essa conclusão parcial remete ao que Valladares (2005) tem chamado, em seus estudos sobre as representações das favelas, de “dogma do território urbano dos pobres”.

Em suma, o que todos afirmam é a forte identidade desses espaços, marcados não apenas por uma geografia própria, mas também pelo estatuto de ilegalidade da ocupação do solo, pela obstinação de seus moradores em permanecer na favela (...) e por um modo de vida cotidiano diferente, capaz de garantir sua identidade. (VALLADARES, 2005, p. 150)

São diversas as formas pelas quais moradoras/es locais e instâncias externas à comunidade organizam e definem essas fronteiras, e todas elas nos importam, na medida em que são acionadas e negociadas a depender das situações, com esses diferentes mapas sendo também agenciadores de relações internas e externas, de diferentes instâncias no interior da comunidade entre si e com a cidade. A intenção aqui não é a de atestar a veracidade dos mapas ou das narrativas locais, e sim compreender de que maneiras os mapas e as narrativas se agenciam mutuamente, sem que qualquer dessas formas de divisões internas possa ser tomada como definitiva ou objetiva, preferindo a ideia de que “(...) a exemplaridade das antropologias enraizadas no campo e sensíveis aos processos pode ser mais eficaz que a ‘representatividade’ dos dados estatísticos que dependem de definições a priori

externas, globais e normativas do que é – e do que não é – a cidade” (AGIER, 2015, p. 486).

Pela minha experiência de campo, a esta altura do trabalho, busquei desenvolver mapeamentos baseados nas formas de ordenamento espacial encontradas nas falas e experiências cotidianas de moradoras/es do Monte Serrat e de seus entornos, e que, no entanto, também devem ser objeto de constante reavaliação conforme novas situações de campo tensionam fronteiras simbólicas e pertencimentos. Assim, é mais com a finalidade de situar a/o leitor/a que proponho o mapeamento que se segue, e que, no entanto, possui diversas limitações, além de uma relevância cada vez menor conforme se percebe a natureza do território estudado.



Mapa 20 - Mapeamento de subdivisões não oficiais das principais áreas do Monte Serrat e comunidades e bairros do entorno. Elaborado pelo autor sobre base cartográfica da Prefeitura Municipal de Florianópolis.

Conforme as diferenças entre o Centro e a Margem parecem diminuir, com a Margem absorvendo muitas das instâncias ordenadoras do espaço do Centro, um primeiro olhar pode indicar uma aparente diluição dessas fronteiras. No entanto, um olhar mais atento pode indicar, em vez disso, uma apropriação do poder de definição dessas fronteiras por parte das Margens, em um processo de afirmação da diferença. Esse aparente paradoxo, em que “(...) uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simples com uma redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras” (BARTH, 2000, p. 59), se pôde observar em diversas comunidades periféricas em cidades brasileiras em décadas recentes, particularmente em processos organizativos engendrados por comunidades das periferias urbanas.

(...) quando grupos são formados ou redistribuídos, seu porta-voz procura desesperadamente maneiras de defini-los. Fronteiras são demarcadas, delineadas, fixadas e conservadas. Cada grupo, grande ou pequeno, requer um limes [sulco] igual ao que, na mitologia, Rômulo cavou à volta da Roma nascente. Isso é muito conveniente para o analista, pois toda formação de grupo será acompanhada da busca de um amplo leque de características, mobilizadas para consolidar as fronteiras desse grupo contra as pressões adversas dos grupos antagônicos que ameaçam dissolvê-lo. (LATOURET, 2012, p. 57)

Ao assumirmos a Avenida Mauro Ramos como uma fronteira simbólica conforme percebida pela população, e portanto conceder-lhe estatuto de objeto de estudo como meio de interação entre diferentes modos de habitar, podemos perceber que não é somente essa linha bem demarcada sobre o mapa que exerce esse papel, de fato não sendo sequer o principal. Os diferentes meios pelos quais esses diferentes grupos interagem não se restringem às fronteiras territoriais, podendo se situar no interior ou no exterior das comunidades, como veremos mais adiante, em entidades públicas ou privadas que promovem interações, ou mesmo em espaços públicos frequentados por membros de diferentes “lados” das fronteiras conforme percebidas por seus habitantes. Embora ainda submetido às mesmas narrativas deslegitimadoras e preconceituosas que tantas outras comunidades do entono, o Monte Serrat, por seu papel no Maciço, pela presença de determinadas entidades, e principalmente por sua recente inclusão em uma ligação viária entre lados do morro, tem recebido um crescente aumento de fluxos de pessoas vindas de outras partes da cidade, na mesma medida em que moradores/es locais tem frequentado cada vez mais o Centro e outros bairros. Pessoas de outras partes da cidade sobem o morro para frequentar a Copa

Lord, o Centro de Saúde, a Igreja, a casa do Padre Jorge, projetos sociais, a Casa de Acolhimento, a Escola Marista, o Parque do Maciço, e, é claro, casas de parentes e amigas/os. Em mais de uma situação, fui surpreendido em campo com pessoas me pedindo informações – “sabe onde tem um mercadinho aqui?”; “sabes me dizer se a escadaria fica ali pra baixo?”; “sabes que horas o ônibus passa?”. Moradoras/es do morro, por sua vez, não ficam restritas/os a seu território, frequentando supermercados, escolas, universidades, postos de trabalho, espaços de atendimento da municipalidade, academia de ginástica, praças, lanchonetes, bares, espaços de lazer, enfim, a cidade. Uma pista útil para compreender essas interações é seguir os cartazes alusivos a festas vindouras na Copa Lord, que podem ser vistos afixados em postes do morro e em determinados lugares, como bares – Cota’s e Rio’s, ambos na Hercílio Luz, esse último muito frequentado por moradores dos morros em noites de jogos de futebol dos times da cidade – e academias, do Centro da cidade. Assim, talvez o mapeamento mais profícuo não seja um que sujeita o Monte Serrat a suas fronteiras internas, mas sim um que compreenda o Monte Serrat na cidade e a cidade no Monte Serrat.

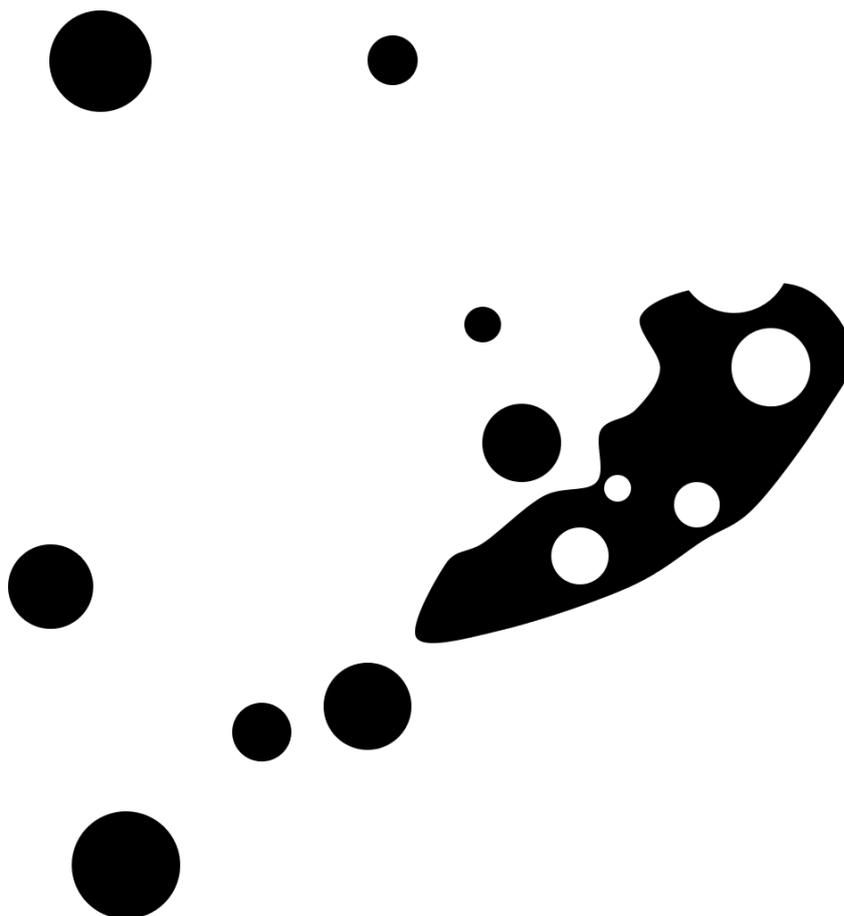


Figura 34 - Ensaio esquemático indicando os espaços do morro frequentados pelo restante da cidade e os principais espaços da cidade frequentados pelo morro. Fonte: Elaborado pelo autor.

Apesar das particularidades do Monte Serrat no que se refere a esses fluxos, é notável que a população do Centro, de um modo geral, dificilmente frequenta as comunidades localizadas além da Avenida Mauro Ramos, obtendo seu conhecimento a respeito não por meio de incursões como a que propus no início deste capítulo, mas sim por outros meios de interação através dos quais ora a própria comunidade se representa a si, ora é representada por outrem.

Embora as formas de mapeamento oficiais e locais já possam ser incluídas como parte importante das múltiplas representações acerca do Monte Serrat, proponho agora que nos aprofundemos nesse tema, discutindo as narrativas que a cidade tem acesso sobre os territórios do Morro da Cruz, produzidas por instâncias que variam entre o Estado, a academia, a mídia e as múltiplas formas de expressão da comunidade por meio de seus espaços de mediação.

3. DO CENTRO À MARGEM

Se compreendemos as narrativas identitárias do Monte Serrat como contranarrativas frente a processos homogeneizantes, é necessário promovermos um contraste entre os lugares ocupados pelo morro perante as narrativas oficiais – Estado, universidade, mídia –, que tendem a guiar sua percepção pela população, e as representações produzidas pela comunidade para si perante a cidade. Esse contraste já foi parcialmente elaborado no capítulo anterior a partir das representações produzidas pelas diversas formas de ordenar seu território, internamente e com relação ao conjunto da cidade. Aqui pretendo aprofundar esse contraste, propiciando uma melhor compreensão do contexto da produção das narrativas locais, para então podermos discutir o papel que essas narrativas têm no interior da comunidade.

3.1. Do “baixíssimo padrão” à “tradição”: A Margem vista do Centro

Para compreendermos que representações a cidade tem à disposição a respeito do morro, devemos recorrer, além do estabelecimento de diálogos com diversos grupos externos ao morro, aos meios que esses grupos acessam. Assim, a etnografia é complementada pelo recurso às fontes documentais, como noticiários e jornais, documentos oficiais de acesso público, trabalhos acadêmicos publicados, além de, particularmente nos últimos anos, as mídias sociais *online*. Cada uma dessas pesquisas demanda discussões metodológicas próprias. Os principais jornais da cidade devem ser compreendidos em seu contexto político, com a trajetória das empresas de comunicação (no caso a NSC, antiga RBS, e a RIC, afiliada local do Grupo Record) e o público a que se destina cada periódico compondo parte do entendimento sobre a forma como as matérias lidam com o campo. De maneira análoga, documentos que embasam projetos de lei, principalmente os dos Planos Diretores e Códigos de Obras, devem ser situados no contexto das práticas e relações políticas dos grupos à frente do executivo e legislativo em cada período histórico. A revisão bibliográfica de trabalhos acadêmicos, em sua dupla função de fornecer informações e analisar as narrativas a respeito da comunidade, também deve levar em conta a trajetória das/os pesquisadoras/es, de modo a situar cada matriz discursiva. Por fim, a leitura das redes sociais possui desafios metodológicos

exploradas mais recentemente pela Antropologia, e devem ser compreendidos no contexto das limitações oferecidas pelo próprio funcionamento de cada *plataforma*, bem como no uso pretendido por seus/as usuárias/os, que varia conforme estejamos lidando com perfis pessoais mais ou menos envolvidos com entidades ou mesmo com páginas representativas de entidades coletivas.

Antes mesmo da ocupação dos morros pelas populações socialmente vulneráveis, os lugares por elas habitados na cidade tinham destaque negativo nas narrativas locais. O historiador Oswaldo Rodrigues Cabral, um dos pioneiros na construção das narrativas oficiais da cidade, relata algumas dessas áreas em fins do século XIX. A respeito do antigo bairro da Várzea:

Casinhas escondidas nos becos escusos, nas vielas perigosas, povoadas de marinheiros de todas as cores, soldados de todas as armas, vagabundos de todas as classes, fêmeas de todos os volumes, paquidérmicas ou éticas, estas já com as rosas vermelhas da tísica queimando as faces encovadas, prenúncio de uma breve entrada para a Caridade dos Pobres, para resgate de uma vida infeliz e torpe – tudo isso de cambulhada, entre discussões violentas, risos debochados, palavrões de uma crueza sem limite e gestos de uma eloquência inexcedível. (CABRAL, 1972, p. 196)

Sobre o antigo bairro da Pedreira, onde se encontrava o Rio de Bulha, atual Avenida Hercílio Luz, antes de sua canalização, Cabral também dá destaque dentro de uma linguagem higienista. Referindo-se ao autor, Veiga (2010, p. 111) confirma que “na sua pena, as zonas que este rio cortava, à medida que ia avançando o seu curso, tornavam-se as piores da cidade”.

A Pedreira (...) foi (sem desconsiderar a Figueira, nem a Toca) o bairro mais sujo que jamais existiu em Nossa Senhora do Desterro. Do outro lado, o beco da Pedro Soares, as casinhas do Campo do Manejo, os casebres do beco Sujo, vizinhança com o Quartel, completavam a paisagem. Cortiços baratos e sem conforto. Lavadeiras. Marinheiros. Soldados. Mendigos. Mulheres de má vida. Gente de má fama. Toda uma favela a marginar um rio imundo. Quando não aparecia, entre as moitas, um corpinho de criança enrolado no umbigo, fruto do erro ou da miséria, era o de algum ‘praça’ cabrocha, com o ventre cozido a facada, os olhos arregalados, querendo já esverdinhar. Amores. Ciúmes. Vida. (...) Lá um dia, entre as lavadeiras, brancas e pretas, estalava a dor de canelas ou o desentendimento surgia de um imprevisto qualquer. Cessavam as cantorias e começava a discussão que, não raro, se generalizava. Tiravam-se satisfações. Faziam-se acareações para tirar a limpo o diz que diz que. Marcavam-se encontros para o desforço. Chamavam-se o nome de mãe. Punham-se chifres em pais, maridos ou companheiros. Autênticos, reais ou imaginários – mas, em todo caso, enfeite por todos recusado, na base do muque. Ao meio do blá-blá-blá, o calão brotava da boca de todo o mulherio. Discutia-se. Gritava-se. Nomes cabeludos. Indecências. Impropérios. Porneia. Então chegavam os homens, os cabra-machos, para entrar no barulho. Gente mais pacata, que chegara para assistir, ia arrumando a trouxa e dando o fora. (CABRAL, 1972, p. 194)

Podemos creditar à época em que Cabral publicou o clássico “Nossa Senhora do Desterro”, em 1972, o emprego do termo “favela”, que não há indicativos de que tenha sido usado antes dos anos 1940 para se referir às localidades pobres; no entanto, seu relato é significativo em mais de um sentido, uma vez que, além de buscar ilustrar as representações dessas localidades perante a cidade em seu período, também ajuda a compreender que narrativas se buscavam para Florianópolis no processo do qual o historiador fez parte, relatando muito pouco a respeito dos morros com o qual Cabral coabitou o território urbano de Florianópolis, e enfatizando a presença desses bairros miseráveis, sujos e violentos no passado de uma Desterro então incivilizada. A associação da pobreza e falta de higiene dos bairros a comportamentos brutais é relatada por Rago (1985) em seu estudo sobre o discurso norteador das vilas operárias de São Paulo no período posterior ao relatado por Cabral, o das grandes obras higienistas que acabariam com os bairros citados por ele.

Novamente, a não-casa que é o cortiço ou a favela é apresentada como lugar privilegiado da origem do mal, imagem que se contrapõe implicitamente à representação do lar, onde se formam indivíduos práticos e felizes no interior da família unida. Pobreza e sujeira são assimilados à ideia de degeneração moral, na representação do cortiço imundo como fonte de aquisição de vícios físicos e morais. (RAGO, 1985, p. 196)

Não há como separar, assim, as discussões sobre a ocupação e ordenamento do território, ou os modos de habitar, dos valores morais ensejados pelos grupos dominantes. A cidade desejada pelas elites locais, oposta à descrita por Cabral, tinha referências bem definidas.

O modelo dessas mudanças vinha do Rio de Janeiro, de Buenos Aires, cidades às quais Desterro esteve historicamente ligada pela navegação - e da Europa, onde parte da elite ia estudar, assim também no Rio de Janeiro, aprender com professores europeus. Desse circuito surgiam as novas necessidades da elite de Desterro. Nesses lugares eram ditados modelos sociais e de consumo, de convivência e de realização de mudanças urbanas que tiveram profunda influência nas transformações sociais e espaciais em Florianópolis. (SANTOS, 2009, p. 346)

Foi no Rio de Janeiro, então capital federal, que a favela ganhou significado, e foi no Rio de Janeiro que outras cidades brasileiras se basearam para produzir os significados e as respostas a seu respeito. Foi também no Rio de Janeiro que, nas décadas seguintes, muitas dessas favelas buscariam suas referências culturais, notavelmente por meio da estética das Escolas de Samba.

A descoberta da favela foi logo seguida por sua designação como problema a ser resolvido. Aos escritos de jornalistas vem juntar-se vozes de médicos e engenheiros, preocupados com o futuro da cidade e sua população. O que

fazer da favela? Debate estabelecido a partir do início do século, que já nos anos 1920 desencadeia a primeira grande campanha de denúncia contra a 'lepra da esthetica' (...), retomada nos anos 1930 através do Plano Agache para remodelação e embelezamento da cidade do Rio, seguido pelo Código da Construção em 1937. (VALLADARES, 2005, p. 36)

Antes que houvesse a remoção forçada desses grupos, o ordenamento do território foi buscado por meio da dimensão normativa do Estado.

A feliz disposição das casas, construídas com bastante afastamento umas das outras, e o constante cuidado nas desinfecções e em obstar-se as comunicações, tem dado lugar ao máximo isolamento possível e isto junto á vacinação em grande escala a que se procedeu parece haver dominado a violência com que a moléstia se apresentou. Effectivamente n'estes últimos dias poucos casos novos apareceram e o pânico da população sedeu conquanto seja da índole d'esta epidemia taes descansos para novas e mais fortes recrudencias. (Ofício 347, de 26 de outubro de 1882. Arquivo Público do Estado de Santa Catarina apud SANTOS, 2009, p. 384)

Santos (2009) destaca, ao longo de seu trabalho, que a preocupação central alegada a respeito das casas mais precárias era a higiene, reforçada pelas epidemias que foram frequentes de meados a fins do século XIX. Foi nesse período que a Rua Felipe Schmidt assumiu sua largura atual e muitas das casas suas feições atuais, atendendo a esses princípios e se tornando uma referência. Ainda segundo o autor, a Avenida do Saneamento acabaria se configurando como a nova fronteira da cidade formal ou legal, e as populações socialmente vulneráveis iniciaram suas migrações para o Morro da Cruz. Essa problemática urbana foi relatada logo em seus primeiros anos.

Continua sem solução o serio problema da excasnez de habitações, máxime de habitações baratas destinadas ás classes sociais de pequenos recursos. O executivo Municipal, attendendo á situação verdadeiramente premente da população, tem permitido a construção sem maiores exigências architectonicas, no Morro do Antão e nas ruas da periferia da cidade, de pequenas casas para moradia de gente modesta. Além disso, na avenida da Paz, dentro da chácara do cessionário d'auella via publica, afastados do alinhamento, permitido fossem conservadas, em character provisório, umas casinhas que já ali existiam. Aquella medida sobre construcções, acolhida com interesse, ainda que tenha produzido seus efeitos absolutamente não resolve o grave problema, principalmente devido ao elevado preço do material de construção e da mão de obra. Esta situação que já vem demasiadamente prolongada e cada vez mais aggravada pelas demolições que tem sido feitas para attender ao saneamento e embelezamento da cidade, pede a vossa iniciativa uma solução imediata e compatível com os recursos financeiros do município." Mensagem apresentada ao Conselho Municipal pelo superintendente municipal capitão João Pedro de Oliveira Carvalho. ("O problema das habitações" jornal República, 24 de abril de 1921, página 2. Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, apud SANTOS, 2009, p. 561)

Observa-se, pela pesquisa de Santos, que não foi a ausência do aparato normativo que permitiu a ocupação das encostas dos morros, com o Estado tendo, de fato, intervindo de modo a permitir esse processo.

“Art. 1ª – Ficam permitidas as construções de casas de madeira, com os requisitos higienicos necessários, em terrenos fóra da zona central da cidade, onde os proprietários possam abrir ruas e praças de forma que as referidas edificações não sejam visíveis das ruas ou praças já existentes”.
(Lei nº 595 de 1927, apud SANTOS, 2009, p. 579)

Assim, as ocupações dos morros se consolidaram com o aval das elites locais, que tinham nos espaços outrora ocupados por suas populações novas áreas de expansão. A relação da cidade com a pobreza, que antes era de conflito entre ideais higiênicos e de ordenamento, passou a ser aquela de uma tolerância alimentada pela destinação aos pobres de terrenos que, *a priori*, não interessavam às elites, com a manutenção de sua proximidade facilitando as relações de mão-de-obra barata, como lavadeiras, pedreiros, carpinteiros, etc.

A ocupação ilegal da terra urbana não é só permitida como parte do modelo de desenvolvimento urbano no Brasil (...). A ilegalidade na provisão de grande parte das moradias urbanas (expediente de subsistência e não mercadoria capitalista) é funcional para a manutenção do baixo custo de reprodução da força de trabalho, como também para um mercado imobiliário especulativo (ao qual correspondem relações de trabalho atrasadas na construção), que se sustenta sobre a estrutura fundiária arcaica”. (ARANTES, 2002, p. 147-148)

Nesse ambiente de relativo equilíbrio, o morro seria novamente relatado pela instância normativa no texto do geógrafo Wilmar Dias, que em 1947 diagnosticaria a cidade no contexto da produção de seu primeiro Plano Diretor (FONTOURA TEIXEIRA, 2009). Dias caracterizou o morro como “áreas residenciais paupérrimas, de aspecto chocante que, visíveis como são à distância e à primeira vista, contribuem para salientar o nível econômico baixo da população e o deficiente ajustamento ao meio, característico das cidades brasileiras em geral” (DIAS apud FONTOURA TEIXEIRA, 2009, p. 202). O geógrafo destaca ainda que “São essas favelas, na sua maior parte, ocupadas pelo elemento negro que, dadas as condições de extremo pauperismo em que vive, não mais podem manter-se na área peninsular supervalorizada da cidade” (DIAS apud SANTOS, 2009, p. 582).



Mapa 21 - Mapa de “organização urbana” produzido no contexto dos estudos para o Plano Diretor de 1952, em que o Monte Serrat aparece entre outras áreas citadas como “Áreas em que se encontram agrupamentos desordenados de habitação de baixíssimo padrão”. Fonte: SANTOS, 2009)

Três anos após os estudos de Wilmar Dias, e no mesmo contexto político, o Recenseamento Geral de 1950 trouxe as favelas a um âmbito de discussão nacional, embora essa categoria já viesse sendo empregada fora da então capital federal anos antes.

Vale ressaltar, no entanto, que o Recenseamento Geral de 1950 teve um impacto para além do caso particular do Rio. De fato, tendo sido as favelas introduzidas no recenseamento nacional foi possível evidenciar a existência de fenômenos semelhantes, sob outras denominações – como os mocambos, já mencionados, do Recife. A existência de lugares comparáveis à favela carioca em outras cidades do Brasil, realidade até então oculta e invisível no plano político, tornou-se visível e mensurável graças a essas novas categorias estatísticas. (VALLADARES, 2005, p. 71)

Há que se compreender, assim, que o olhar de Dias para o morro se enquadrava em um novo contexto histórico, em que a instância normativa objetivava que Florianópolis atingisse uma suposta modernidade condizente com seu papel de capital do Estado, segundo as vocações propostas por Dias de ser “antes de tudo uma cidade insular e portuária” (DIAS apud FONTOURA TEIXEIRA, 2009, p. 49), com a qual as ocupações dos morros, com reforço do “elemento negro”, não era condizente.

A Florianópolis que havia encontrado um equilíbrio a partir da expulsão dos pobres do Centro em direção ao morro passaria a ter de lidar com aquela nova cidade que se fazia presente. A cidade construía para si planos de modernidade e narrativas próprias que esbarravam na realidade da precariedade dos morros.

Aquilo que os elaboradores do Plano Diretor de 1952 definiam como ‘a mais viva expressão do nosso atraso urbanístico’ era, na realidade, uma dissonância dentro de uma orquestra que insistia em se intitular harmônica. E para tentar solucionar o imbróglio, adotava-se o discurso do solidarismo social, no qual os pobres apareciam como receptores passivos dos donativos de uma minoria possuidora de bens. (ARAÚJO, 2006, p. 77)

Os jornais locais passariam a dirigir o olhar a esses grupos como “desgraçados”, “pés descalços” e como pessoas “à mercê da caridade e do populismo de determinados políticos” (ARAÚJO, 2006)¹². No novo contexto, os pobres aparecem destituídos de ação política nos discursos oficiais, mas na prática relacionavam-se com grupos políticos que disputavam o poder local em um contexto de redemocratização, que pressupõe “outras formas de negociação entre Estado e população” (ARAÚJO, 2006, p. 63). Assim, chegamos ao contexto que dá nome ao trabalho de Araújo, dos “pobres em disputa”, em que novas relações seriam tecidas entre o morro e a cidade a partir de seu capital eleitoral e, portanto, legitimador. As novas formas como os morros aparecem perante a cidade devem-se também a novas formas de mediação, com destaque para a atuação do Padre Augusto Stahelin, que, com uma postura de engajamento social, tornou-se um importante mediador de relações entre morro e cidade e teve importante papel em processos de organização social de moradores/es em torno de suas demandas, usando seu papel de conhecedor do funcionamento da normatividade. Seu papel, que condiz com um fenômeno de escala nacional de envolvimento da Igreja nas periferias durante esse período (Valladares, 2005), duraria até 1968, quando, já em contexto de ditadura militar, sua presença tornou-se subversiva frente à nova lógica adotada pelo Estado.

No entanto, de modo geral, e mesmo considerando-se esse breve período de democracia representativa no Brasil, as representações do Morro da Caixa perante a cidade parecem ter sido mais dirigidas pela ausência. Particularmente durante o

¹² O historiador Camilo Buss Araújo, no âmbito de sua dissertação de mestrado, fez pesquisa documental em três jornais que circulavam em Florianópolis no período dos anos 1950 e 60. “Nos três periódicos pesquisados – ‘O Estado’, ‘A Gazeta’ e ‘A Verdade’ – havia perspectivas diferentes, as quais pressupunham afinidades políticas distintas”. (ARAÚJO, 2006, p. 12)

regime militar (1964-1985), mesmo os desfiles da Copa Lord, momento anual em que a comunidade podia se expressar perante a cidade, as temáticas eram controladas pelo Estado, de modo que a expressão ficava mais por conta da criatividade dos carnavalescos. As formas de mediação ultrapassariam pouco a Escola de Samba, contando somente a partir de 1977 com o Conselho Comunitário, também um instrumento do Estado “como forma de aproximação dos governantes, cabos eleitorais e a população. Esse tipo de estrutura foi característica dos governos locais nos anos 1970, e era uma política que buscava uma base de legitimidade social, antecipando ao mesmo tempo mecanismos que possibilitassem um controle das formas de organização da população” (FANTIN apud COPPETE, 2003, p. 64).

Após a redemocratização, o morro voltaria a figurar como problema frente aos novos planos para a cidade. A reinvenção das narrativas oficiais da cidade por meio da ação do Serviço do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural (SEPHAN) do município, que adota novas estratégias para reiterar narrativas consolidadas por meio da seleção e delimitação de estratégias para a preservação de espacialidades do Centro Histórico, volta a ignorar a existência das ocupações dos morros, bem como os estudos do novo Plano Diretor que “ignora sua existência por ocuparem áreas de preservação cujas definições de alteram conforme a marcha das classes mais abastadas morro acima (...) mas nunca pelo movimento dos pobres” (PIMENTA, 2005, p. 127).

A partir dos anos 1980, as narrativas oficiais sobre a cidade passariam a priorizar também a atividade turística, com enfoque nos balneários, mas também guiando ações no Centro Histórico.

O turismo, considerado um dos importantes vetores econômicos mundiais, foi ganhando espaço na economia da cidade. Simbolicamente, o porto mercantil da ilha foi transformado em porto turístico. Houve uma descoberta de que ‘nossa história vale a pena ser apresentada’. Não só como resgate da memória e crescente valorização junto à população, mas porque tem o potencial de representar um ou dois dias de maior permanência de turistas. A noção de identidade foi ganhando adeptos e o impacto da beleza, recuperada, do casario, bem como sua simbologia transformaram o sonho de alguns e o interesse econômico de outros em prática coletiva de muitos. (ADAMS, 2001, p. 210)

Nesse sentido, as ocupações de morros passaram a representar um novo desafio a uma cidade que se apresentava perante o país como a “capital da qualidade de vida”, expressão frequentemente usada para se referir à cidade e endossada por

matérias jornalísticas nos últimos anos¹³. Nesse sentido, mais uma vez as periferias sofreram um processo de invisibilização no contexto da construção de uma identidade para Florianópolis, figurando como um problema a ser resolvido e não como parte da cultura autopromovida e promovida. Em Florianópolis, assim como em tantas outras partes do Brasil, as narrativas oficiais da cidade tem se referido aos territórios onde se concentra a população mais pobre por meio de retóricas deslegitimadoras de seus modos de habitar, com o frequente enfoque nos danos ambientais de suas ocupações, dos riscos oferecidos por elas, e, com reforço nos últimos vinte anos, na criminalidade, praticada tanto pelo crime organizado como por criminosos que agem isoladamente, indicando que a informalidade do uso do solo e uma suposta ausência dos serviços do Estado são elementos indutores da contravenção. É possível observar poucas distinções entre notícias que abordam periferias muito distintas entre si, como as ocupações dos anos 1980 às margens da BR-282, na zona continental da cidade, a Tapera, no sul da ilha, as comunidades da Costeira do Pirajubaé ou as favelas mais precárias do norte da ilha.

Uma análise breve dos três jornais de maior circulação em Florianópolis (Diário Catarinense, e Hora de SC, do Grupo NSC, antigo RBS; e Notícias do Dia, do Grupo RIC/Record) nos permite observar essa diferença de tratamento. As comunidades periféricas da zona continental (Chico Mendes, Monte Cristo, Vila Aparecida, entre outras) tem se destacado pela precariedade, pela ausência e pelo notável incremento da violência; o mesmo ocorre com comunidades localizadas no Maciço da Costeira, ao lado da Via Expressa Sul, que esteve no centro dos noticiários ao longo de 2017 pela prisão do ex-líder do tráfico local, e depois pelas guerras causadas pela disputa de poder resultante; o mesmo fenômeno tem motivado notícias negativas a respeito de localidades pobres do Norte da Ilha, como a Vila União e a Vila do Arvoredo. Entre as comunidades do Maciço do Morro da Cruz, mais antigas e próximas ao Centro, o enfoque tem sido dado na precariedade das habitações, nos riscos de deslizamentos a que se submetem moradores/es, e, com menos frequência, na violência praticada pelo crime organizado. Particularmente no primeiro semestre de 2018 tem se destacado o crescimento de uma ocupação no Alto da Caieira, às margens de uma

¹³ Índice de qualidade de vida de Florianópolis é o terceiro maior do Brasil. Notícias do Dia, 29/07/2013.
Florianópolis é capital mais desenvolvida – veja lista. Exame, 30/07/2013.

nova via aberta pelo Estado no alto do morro, e que tem levado mesmo a ações truculentas da Polícia Militar em ações de demolição promovidas pelo Estado, abertamente defendidas pelos periódicos.¹⁴

A violência urbana, desde os anos 1990, tem tido protagonismo nos noticiários das grandes cidades brasileiras, em paralelo com outros problemas, como o trânsito, que evidenciam o que tem se chamado de desordenamento ou falta de planejamento urbano. Para a opinião pública, os problemas urbanos são decorrentes da falta de planejamento. Rizzo (2005) discorda: para o autor (2005, p. 62), “o tipo de planejamento praticado pelos órgãos institucionais tem contribuído para a deterioração da qualidade de vida”. O autor, que estudou os planos diretores de Florianópolis, tem a companhia de Arantes (2002, p. 147-148):

(...) não é por falta de planos e nem de legislação urbanística que as cidades brasileiras crescem de modo predatório. Um abundante aparato regulatório normatiza a produção do espaço urbano no Brasil – rigorosas leis de zoneamento, exigente legislação de parcelamento do solo, detalhados códigos de edificações são formulados por corporações profissionais que desconsideram a condição de ilegalidade em que vive grande parte da população urbana brasileira em relação à moradia e à ocupação da terra, demonstrando que a exclusão social passa pela lógica da aplicação discriminatória da lei. A ineficácia dessa legislação é, de fato, apenas aparente pois constitui um instrumento fundamental para o exercício arbitrário do poder além de favorecer pequenos interesses corporativos. A ocupação ilegal da terra urbana não é só permitida como parte do modelo de desenvolvimento urbano no Brasil (...). A ilegalidade na provisão de grande parte das moradias urbanas (expediente de subsistência e não mercadoria capitalista) é funcional para a manutenção do baixo custo de reprodução da força de trabalho, como também para um mercado imobiliário especulativo (ao qual correspondem relações de trabalho atrasadas na construção), que se sustenta sobre a estrutura fundiária arcaica.

O recurso à ideia de planejamento ajudou a promover o Planejamento Estratégico como a solução para as grandes cidades (VILLAÇA, 2001; ARANTES, et al, 2002; RIZZO, 2005). Por sua vez, o modelo pretendido se baseia na construção de unidades sociais, consensos, em busca da promoção da imagem da cidade para o exterior em busca de investimentos (ARANTES, 2002), e esse aparato ideológico fortaleceu a busca pelo enquadramento da cidade em determinados padrões.

Embora seja um fato real, a violência urbana e a criminalidade existem como uma representação (FELTRAN, 2010) não necessariamente indexada aos fatos, uma

¹⁴ Prefeitura não consegue conter avanço de ocupação no Alto do Caieira, em Florianópolis. Notícias do Dia, 05/06/2018.
Operações irregulares (editorial). Notícias do Dia, 05/06/2018.

representação construída cotidianamente e que aciona elementos que operam no sentido da deslegitimação de grupos inteiros da sociedade, particularmente as periferias negras, representação reforçada pela política de guerra às drogas empreendida pelo Estado e pela mídia que a relata. Uma matéria do jornal Notícias do Dia de 29 de Junho de 2018, referente a um processo de ocupação do Maciço do Morro da Cruz, é emblemática, com um comandante regional da PM afirmando que “as ocupações têm impacto direto na segurança pública, onde a criminalidade se instala pela falta de controle do poder público”¹⁵.

Se essas características negativas são atribuídas indistintamente às comunidades periféricas da cidade por meio de seus aparatos narrativos oficiais, poderíamos assumir que o mesmo se aplica ao Monte Serrat, que subimos e descemos no início deste trabalho. No entanto, o Monte Serrat se destaca nesse contexto. Uma breve busca por notícias a seu respeito nos principais periódicos da cidade, bem como em *sites* de busca, nos conduz a uma quase ausência de notícias relacionadas à violência ou precariedade, com o enfoque estando muito mais direcionado a características como as tradições locais, as memórias de moradoras/es mais longevas/os e qualidades como a resiliência, a solidariedade e a autonomia da comunidade.

Uma pesquisa feita nas páginas *online* desses periódicos indica, nos últimos cinco anos, determinadas temáticas que se repetem quando relacionadas ao Morro da Caixa: a “consciência negra”, o passado de memórias e conquistas da comunidade (sempre referendado em entrevistas com pessoas com a legitimidade da fala), o trabalho social do Padre Jorge, problemas de mobilidade urbana (normalmente referenciados em áreas da cidade formal), trabalhos sociais promovidos por entidades de caridade internas ou externas à comunidade, a Copa Lord, e mais recentemente até mesmo ações de empreendedorismo locais. A violência tem estado ausente das manchetes, aparecendo somente em uma matéria de 2014 que afirma que “a criminalidade deu trégua” (Notícias do Dia, 02/01/14), situação creditada a uma maior presença do Estado. Chama a atenção que o processo de ocupação do morro, relatado como formas de superação promovidos pela população local em um passado distante, chamados até mesmo de “desbravadores” (Notícias do Dia, 22/10/16), e de

¹⁵ Prefeito de Florianópolis garante direito das famílias em ocupação, mas com respeito à lei. Notícias do Dia, 29/06/18.

“negros [que] procuraram sobreviver” (Hora de SC, 20/11/16), chocam-se com o tratamento dado a famílias que, hoje, ocupam outras áreas do morro em situação análoga. O Monte Serrat é tratado como “comunidade tradicional” (Notícias do Dia, 02/01/14), e frequentemente nos deparamos com as palavras “lutas”, “solidariedade”, “superação”, além de referências à diminuição da violência. Dona Lélia, Seu Agenor e Padre Jorge figuram na maior parte das matérias, rememorando o passado de conquistas e afirmando o orgulho da comunidade da qual nunca desejaram sair – como Seu Agenor me perguntou em entrevista em 2015, “sair daqui pra quê?”.¹⁶

A respeito da relação da comunidade com o território, o morador Milton indica que a maioria das pessoas nascidas no Monte Serrat costumam permanecer na comunidade, mudando-se eventualmente para outras localidades, como é o caso dele, que nasceu na Nova Descoberta e agora mora perto da Igreja. Essa visão me foi confirmada em uma conversa em um bar, quando o morador Joaquim, nascido e criado no morro, vive lá até hoje, e que apenas três de seus onze filhos, todos já adultos, saíram da comunidade. Segundo Nilda, em minha inserção em campo na Copa Lord, o inverso também é verdadeiro, com o Monte Serrat crescendo muito pouco em população, e com a maioria das pessoas que vem de fora para morar no Maciço dirigem-se às comunidades vizinhas do Alto do Caieira e Serrinha, que estão em plena expansão. De fato, as narrativas de “comunidade tradicional” parecem encontrar eco no cotidiano do Monte Serrat, como observado em diversas interlocuções, com mais destaque em reunião entre diversas comunidades e representantes do Estado no âmbito do Orçamento Legislativo Participativo, quando o Monte Serrat, com destaque para o Pastinho, foi relatado como “um povo de

¹⁶ Novos rumos para a escola do Monte Serrat, na capital. Notícias do Dia, 13/01/12.

Migração amplia a ocupação do maciço do Morro da Cruz, em Florianópolis. Notícias do Dia, 02/01/14.

Dona Uda Gonzaga é uma liderança na autoestima do Monte Serrat. Notícias do Dia, 22/10/16.

O Monte Serrat e a consciência negra. Hora de SC, 20/11/16.

Conhecido pelo trabalho na periferia de Florianópolis, Padre Vison Groh completa 35 anos de sacerdócio. Hora de SC, 09/03/17.

Mutirão para revitalizar a comunidade do Monte Serrat. Diário Catarinense, 03/06/17.

Comunidade do Monte Serrat recebe projeto que revitalizou e deu mais cor ao bairro. Notícias do Dia, 01/07/17.

23º Grito dos Excluídos pede um basta à violência contra jovens em Florianópolis. Hora de SC, 07/09/17.

Rolê com EdSoul: estamos chegando no Monte Serrat. Hora de SC, 23/09/17.

Alto fluxo de veículos preocupa pedestres do Monte Serrat. Diário Catarinense, 27/09/17.

resistência que cultiva as tradições e resgata a cultura negra” (Milton, Diário de Campo, 2018).

Os trabalhos acadêmicos que se referem ao Monte Serrat começaram a aparecer em 1992, quando Eronildo Souza, morador do Monte Serrat, defendeu seu TCC em Geografia na UFSC com um relato da comunidade em seus aspectos físicos e humanos. Esse trabalho coincide com um momento, que será detalhado mais adiante, de grandes mudanças nas relações entre o Monte Serrat e a cidade, e em que a comunidade construía para si, por meio de um resgate e ressignificação de memórias, narrativas conflitantes com as oficiais.

3.2. “Quem não tem memória não faz história”: A Margem vista da Margem

Estamos aqui em uma das comunidades mais importantes do sul do Brasil; uma das comunidades mais importantes de Santa Catarina; e uma das comunidades mais importantes de Florianópolis. Aqui a resistência é que se faz presente. Quando nós falamos de resistência, nós estamos falando de cultura. Nós estamos falando do açoite. Nós estamos falando de escravidão e nós estamos falando de liberdade. Viva! Viva os fundadores e os que insistentemente batalharam pela nossa cultura para que nós estivéssemos aqui nesta noite hoje apresentando mais um enredo da Embaixada Copa Lord. A propósito: o carnaval não se resume a campeonato. O carnaval se resume à resistência, à permanência de uma cultura, e claro, à demonstração de toda a resistência de um povo. E se trata de estarmos dentro de um gueto que tem os seus sub-guetos – nós temos a General Vieira da Rosa, mas nós também temos a Nova Descoberta, o Quebra-Pote, o Pastinho, a Invernada, e, é claro, tudo isso, dentro de uma mesma bandeira, palpitando dentro de um mesmo coração. Um coração que bate em uma mesma cadência chamada Embaixada Copa Lord. E, é claro, depois de uma apresentação maravilhosa como essa, não poderia ser diferente. Nós temos que chamar o que faz com que a gente sambe, o que faz com que a gente vibre, o que faz com que a gente volte a arrebenatar as correntes. A nossa Bateria resume a nossa história. Com vocês, a Guerreira! (EdSoul, repórter e morador do Monte Serrat, na festa de lançamento do enredo de 2019 da Copa Lord. Diário de Campo, 2018)

Ao mesmo tempo em que observamos que o Monte Serrat ocupa um papel bastante particular nas narrativas da cidade com relação ao de outras comunidades com características afins, é possível perceber o quanto a imagem da comunidade é impregnada de “ontens”. A história contada é quase sempre a mesma, e quase sempre contada pelos mesmos atores, pessoas com a legitimidade da fala às quais eu também fui direcionado nas minhas primeiras relações com a comunidade. As

poucas referências a eventos recentes no morro referem-se aos carnavais disputados pela Copa Lord, aos problemas de mobilidade urbana e a iniciativas positivas como o Projeto Monte Serrat Cor e outros agenciados pelos mesmos atores, normalmente vinculados a ONGs e entidades que fazem trabalho social. Não à toa, o Padre tem repetido em suas missas que “quem não tem memória não faz história”, relacionando as possibilidades para o futuro à necessidade do resgate à memória de lutas da comunidade.

Esse passado é fácil de ser encontrado sempre que procuremos saber sobre o Monte Serrat. São histórias de lutas e conquistas que ouvi, pela primeira vez, antes mesmo de iniciar meu TCC, em uma excursão pelo Morro da Cruz organizada pelo professor Lino Peres, que acabaria sendo meu orientador meses depois. Nessa ocasião, paramos em frente à casa de Seu Agenor, um dos moradores mais antigos da comunidade, que, com muita disposição, desatou a contar histórias para estudantes universitários que não conseguiam desviar os olhos. Meses depois, já no âmbito de meu TCC, e com um contato agenciado por meu orientador, fui recebido por Seu Agenor em sua casa, onde ouvi precisamente as mesmas histórias, com algumas variações conforme eu lhe fizesse as poucas perguntas que fiz. Depois acabaria me deparando com as mesmas narrativas em tantos trabalhos acadêmicos em minha revisão bibliográfica, e em outros eventos nos quais o morador deteve a fala. Essas histórias, eu entenderia aos poucos, não são apenas memórias isoladas de um morador, mas sim componentes essenciais de uma grande narrativa que a comunidade vem construindo cuidadosamente, em processos de disputa necessários à construção da própria legitimidade da existência de sua forma de habitar o território.

Para contar essas histórias, recorro a diversas fontes. Ao trabalho de campo realizado no âmbito desta pesquisa soma-se uma série de outros dados que não devem ser descartados. As observações de campo feitas em 2015, no contexto de meu Trabalho de Conclusão de Curso, permanecem úteis, mas devem ser lidas de forma crítica, devido à ausência de método apropriado de investigação à época, e, quando passíveis de interpretação no contexto deste trabalho, devem ser reavaliadas dentro da matriz disciplinar da Antropologia. Ainda, a revisão bibliográfica possui aqui uma múltipla função. Além das próprias informações contidas nos diversos trabalhos que tem o Monte Serrat como objeto, esses trabalhos permitem acessar alguns dados de campo obtidos por seus/as autoras/es, passíveis de interpretações alternativas no

âmbito desta pesquisa; e, não menos importante, propiciam leituras críticas sobre as diversas formas pelas quais a comunidade se apresenta a si diante de instituições como a universidade, e as formas como historicamente a instância acadêmica tem contribuído na construção das narrativas a seu respeito a partir do olhar de membros externos. Em mais de uma conversa com interlocutoras/es – na Copa Lord, na Igreja, em entrevistas marcadas fora da comunidade – tem sido relatada a presença frequente de pesquisadoras/es no Monte Serrat, e em uma dessas ocasiões me foi confirmado que “a comunidade está acostumada com pesquisadores, e tem até respostas prontas para as perguntas de sempre” (Laura, Diário de Campo, 2018), eventualmente parecendo seguir um roteiro.

Em 2015, em sua casa em tarde chuvosa, Seu Agenor me contou a mesma história que eu havia ouvido antes e depois ouviria e leria algumas vezes em trabalhos como o de Santos (2009) e Anjos (2016). A pavimentação da Rua General Vieira da Rosa, feita em mutirão entre um número que variou entre 28 e 7 pessoas (Diário de Campo, 2015), é uma dessas histórias que fazem parte do cotidiano do morro, e permite muitas interpretações. A narrativa dos pés sujos de barro é uma das histórias mais lembradas na comunidade até hoje. Segundo Seu Agenor, até então a estrada só recebia manutenção no mês de setembro, por ocasião da festa da padroeira.

Eles mandavam o pessoal da comunidade arrumar o caminho. Aí nós arrumava as valas, e colocava terra. E vinha a procissão. Se chovesse, desse aqueles temporais, daí a vala não aguentava, e ficava desse jeito até o ano seguinte. (Seu Agenor, Diário de Campo, 2015)

A cessão dos materiais e equipamentos por parte da Prefeitura Municipal, ocorrida em 1983, desafia a noção muito permanente nas narrativas locais de “ausência do Estado”, e indica a pertinência da ideia de que a cidade informal, aquela parcela da cidade onde a normatividade da lei não se aplica, faz parte do sistema, não se constituindo em exceção ou falta de alcance das instituições, mas sim sendo direta ou indiretamente estimulada.

Como parte das regras do jogo, a ocupação de terras urbanas tem sido tolerada. O Estado não tem exercido, como manda a lei, o poder de polícia. A realidade urbana é prova insofismável disso. Impossível admitir o contrário, pois se essa gigantesca ocupação de terras não fosse tolerada e a população pobre ficasse sem alternativa nenhuma, teríamos uma situação de guerra civil, considerando os números envolvidos. (ARANTES, 2002, p. 161)

Ainda nesse processo, Seu Agenor se refere a um engenheiro cedido pela prefeitura cujo papel era o de assistência técnica, e esse ator é lembrado de forma

muito positiva em suas falas, uma vez que sua postura indicaria um reconhecimento da capacidade das/os moradoras/es em produzir as melhorias na comunidade, dispondo do engenheiro somente conquanto fosse necessário.

'Quem mora aí são vocês', dizia o engenheiro. (...) E ali todo mundo trabalhava. Aqui tinha pedreiro, mestre de obras, carpinteiro, cada um ajudava como podia. (...) Todo mundo dava coisas, comida, vinho. Cada um dava sua contribuição, né?. (Seu Agenor, Diário de Campo, 2015)

De acordo com as narrativas, o profissional contribuiu de forma decisiva quando afirmou a necessidade da colocação de cintas de concreto a cada cinco metros, ideia *a priori* desrespeitada pela comunidade, e depois abraçada quando, após uma enxurrada, os blocos colocados haviam sido carregados morro abaixo. O equilíbrio entre a autonomia local e a relação com o Estado está muito presente na forma como a Prefeitura e seu engenheiro aparecem nesse relato.

Essa história é repleta de anedotas que conferem particularidade a um fenômeno – a autoconstrução em regime de mutirão – que fez parte da história de tantas periferias urbanas Brasil afora.

A autoconstrução não se limita à construção da casa. Em nossas pesquisas empíricas verificamos que ela abrange a construção de igrejas, escolas primárias, creches, sede de sociedades amigos de bairros, centros comunitários. (...) A autoconstrução se estende portanto para a produção do espaço urbano e não se restringe aos meios de consumo individual. Nos domingos e feriados, nas horas de descanso, os trabalhadores constroem artesanalmente uma parte da cidade. O assentamento residencial da população migrante em meio urbano, fundamental para a manutenção da oferta larga e barata de mão-de-obra, se faz às custas de seu próprio esforço, sem que o orçamento 'público' se desvie de outras finalidades, na aplicação. (MARICATO, 1979, p. 79)

No caso local, Seu Agenor fala de um ex-morador apelidado de Zé Gago, que, muito próximo de Seu Agenor, coordenou as ações para a pavimentação da via. Zé Gago era um senhor branco, dono de uma mercearia, e uma figura de muito prestígio no morro. Imitando a gagueira do amigo de forma satírica e divertida, Seu Agenor conta que Zé Gago indicou que a sequência correta para a pavimentação da rua seria de cima para baixo, apesar da resistência oferecida por outros moradores envolvidos no mutirão. Depois eles entenderiam que a função dessa ideia seria a de evitar que moradores cujas casas estivessem enfim conectadas ao Centro por via pavimentada deixassem de participar do restante da obra, motivando a todos em torno do objetivo de fazer a pavimentação atingir a Major Costa. Nesse processo, segundo Seu Agenor, ao término de cada dia de trabalho as/os moradoras/es das casas em cuja altura a

pavimentação tivesse sido executada até o momento ofereciam aos trabalhadores envolvidos chá, refrigerante e cachaça, reforçando a ideia de que a obra não foi realizada apenas por alguns indivíduos, mas, direta ou indiretamente, por toda a comunidade articulada em uma grande rede de solidariedade mútua. Ao contar essa história, Seu Agenor não hesita em dizer que “isso aqui era uma família” e que “foi tudo feito na base do amor”, de forma saudosista, para eventualmente se lamentar que hoje não seja assim.

Eu perguntei ao Zé Gago por que é que nós não começamos a calçar de baixo para cima. ‘Cala boca, tu só sabe beber cachaça.’ Eu achava que tinha que ser de baixo pra cima, pra não ter que subir material. Então começamos a calçar a rua de cima para baixo. Depois que ele veio me dizer ‘tas vendo o que ta acontecendo? Vou te dizer por que, que quem ta em cima só vai querer fazer o calçamento até chegar na sua casa’. (Seu Agenor, Diário de Campo, 2015)

Os mutirões de moradoras/es também aparecem em relatos como responsáveis pelas construções de muitas das casas, à época em que eram todas construídas de madeira. Segundo Seu Agenor, esse processo era desenvolvido lentamente, somente aos fins de semana, e tinha etapas muito bem determinadas e cheias de particularidades e anedotas. Após a colocação do piso sobre as fundações, segundo esses relatos, as pessoas envolvidas e vizinhas/os “enceravam o assoalho” através de “arrasta-pé”, que tornavam a ser realizados no fim-de-semana seguinte quando a futura casa já possuía paredes externas, e que só eram inviabilizados a partir da construção das divisórias internas. No entanto, o ritmo de mudança na cidade informal é rápido. Perguntado se ainda há alguma casa construída dessa maneira na comunidade, Seu Agenor relata uma, que hoje encontra-se em muito mau estado, quase na divisa com o Alto do Caieira. A mudança é notável: Segundo Souza (1992, p. 51), à época de seu estudo, 78% das casas eram de madeira. Embora um novo levantamento ainda não tenha sido feito, um breve olhar permite notar que as casas de madeira são a exceção, com a alvenaria sendo a regra – de fato, na semana anterior à redação deste parágrafo, observei a demolição de uma dessas poucas casas de madeira.

Chama a atenção a valoração positiva dada a esses processos nas falas de Seu Agenor e de outras/os interlocutoras/es. Embora saibamos que esses grandes mutirões de autoconstrução fundam-se também sobre relações perversas e desiguais, revestidas de um trabalho inseguro e desgastante, e produtor de dor e sofrimento, a

visão positiva e revestida de anedotas desses mesmos processos devem ser entendidos como uma ressignificação dessas memórias na construção de narrativas positivas, em que o sofrimento aparece nas entrelinhas como produtor de valores ainda presentes, como a resistência, a solidariedade e a autonomia da comunidade.



Figura 35 - Antiga casa de madeira localizada no Alto do Morro. Fonte: Acervo pessoal

A importância da memória se fez presente também em uma ocasião em que tive a oportunidade de visitar o Padre Jorge em sua casa, atrás da Igreja, acompanhado de meu orientador, que, por seu envolvimento em causas de grupos em processo de exclusão em Florianópolis, tinha uma reunião agendada com o Padre e com outras lideranças. Mesmo os planos para o futuro, que os membros dos grupos traçaram com relação à apropriação e manutenção do Parque do Maciço por parte das comunidades organizadas, fazia remeter ao passado, pela invocação da figura do Fórum do Maciço, entidade costurada pelo Padre nos anos 1990 para integrar as demandas das diversas comunidades do Morro da Cruz.

Três anos depois, na celebração da missa do Dia de Reis em 2018, o tom do Padre era o mesmo: a referência ao passado como meio de aprendizado para construção do futuro. Na ocasião o pároco dirigiu à igreja lotada falas sobre os significados do dia de Reis Magos, relacionando-os com a escolha de caminhos que não são os dos poderosos, mas sim os dos pobres e excluídos, reiteradamente referidos em suas falas. De forma didática, o Padre Jorge contou de forma breve sobre

como o Rei Herodes tinha como objetivo, ao intencionar matar Jesus em Belém, apagar sua História e memórias, relacionando esse episódio com a importância do objetivo do constante recurso às memórias da comunidade e das pessoas pobres. Fez, assim, um convite a que todas as pessoas da comunidade buscassem lembrar de seu passado de lutas, conquistas e solidariedade, para que pudessem seguir construindo seus caminhos. Em suas falas o Padre Jorge fez ainda reflexões sobre as razões da não despoluição da Baía Norte, de forma bem humorada, fazendo pensar que talvez ela não interesse aos moradores da Beira-Mar por potencialmente atrair os moradores do morro a utilizá-la como lugar de lazer, e falou também sobre os cuidados necessários ao acompanhar as notícias veiculadas pela mídia a respeito da política nacional.

Não é uma casualidade que discussões do âmbito da organização comunitária tenham se dado na casa do padre. A própria Igreja, nos fundos da qual se situa a casa onde se deu a reunião, motivou um dos primeiros momentos de organização comunitária, quando, entre 1926 e 1929, se deram a fundação da Ordem de Nossa Senhora do Monte Serrat e a construção da primeira igreja, no mesmo terreno onde se situa a atual, que é uma obra dos anos 1980 (SOUZA, et al, 1992; MACHADO, 1999; ANJOS, 2016).

Ainda está viva na memória de todos a importância do dia 12 de Abril de 1926, quando os senhores Justino e Amador Gonçalves, com um grupo de amigos, resolveram construir uma pequena capela no morro. Pretendiam dar início à construção da capela para abrigar a imagem de Nossa Senhora do Montserrat, símbolo religioso da irmandade. (SOUZA, et al, 1992)

Nesse período, a comunidade ainda se situava entre o urbano e o rural, com suas poucas ruas de barro dando acesso a poucas casas, situadas em grandes terrenos onde as/os primeiras/os moradoras/es do morro se alternavam entre o trabalho rural no próprio morro e o trabalho para as elites do Centro da cidade, exercido principalmente pelas lavadeiras, que lavavam roupas nas fontes do próprio morro, uma memória distante mas ainda presente nas narrativas de matriarcas como Dona Lélia (FREITAS, 2013; GOMES, 2017), e que seria essencial para a “história de ‘mulheres de coragem’ [que] também compõe o cotidiano do Monte Serrat” (COPPETE, 2003, p. 58). Poucas famílias, solidariedade mútua e luta por sobrevivência são os elementos constantes quando se fala das origens do Monte

Serrat, elementos que seguem presentes até hoje nas memórias locais. Em anos posteriores, a igreja teria um papel central na ativação dessas memórias.

A relação com o passado no Morro da Caixa não tem se dado pela preservação das configurações históricas da materialidade, como pudemos ver nas alterações por que passaram a igreja e a sede da Copa Lord. Entrevistado, Seu Agenor não se lamenta pelo incremento construtivo das casas, bem como membros da Copa Lord não sentem saudades das configurações anteriores da sede e outros moradores com quem falei não questionam o asfalto que ocultou a pavimentação construída em mutirão. O reconhecimento dos valores positivos produzidos pelos processos descritos não implica em seguir vivendo em ambientes precários. O passado é acionado por meio das recordações e das falas. Assim, ao adentrar a Copa Lord, Seu Agenor, acompanhado agora de Seu Carlos, rememora tempos distantes que já não estão inscritos nas atuais paredes que configuram o espaço. Seu Agenor lembra das antigas sedes, desde a primeira, apelidada pejorativamente de “churrascaria”, de carnavais passados, e de um envolvimento da comunidade nos preparativos que ele lamenta que já não exista. O envolvimento na construção da sede é entendido como produtor de valores positivos.

Muita gente fala ‘eu sou Copa Lord’. Aí eu te pergunto. Sabes onde a Copa Lord nasceu? Perdesse noites de sono pra construir a Copa Lord? Então não és Copa Lord. (Seu Agenor, Diário de Campo, 2015)

Assim como a fundação da Igreja nos anos 1920 a fundação da Copa Lord, em 1955, teve um importante significado em termos de organização comunitária, situando-se em um contexto muito diferente daquele que a comunidade conhecia até então.



Figura 36 - Sede da Copa Lord em 2015. Fonte: Acervo pessoal

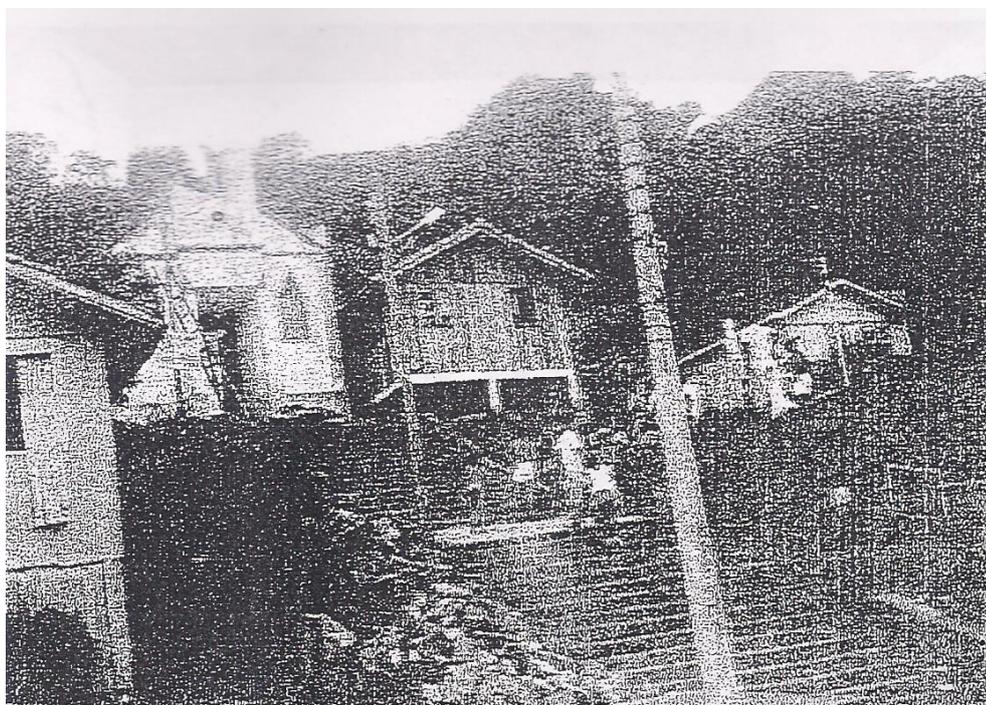


Figura 37 - Igreja de N. Srª do Montserrat antes da reforma, em 1983. Fonte: Machado, 1999

Além da fundação da Escola de Samba Embaixada Copa Lord, em 1955 (BLUMENBERG, 2005), esse foi um período de conquistas históricas, como a implantação do grupo escolar, que funcionou em diversos locais do morro (COPPETE,

2003), e a rede de luz elétrica (SOUZA, 1992; SOUZA, et al, 1992; ARAÚJO, 2006). Eram reivindicações urgentes e da escala da sobrevivência cotidiana, da dignidade humana na cidade. Segundo Araújo (2006), nesse período as relações com o Estado baseavam-se em práticas assistencialistas levadas a cabo pelos diferentes grupos políticos que disputavam a hegemonia da cidade, na busca por boas colocações nas eleições, em uma democracia representativa ainda incipiente e que cristalizaria práticas pelas décadas subsequentes na história política do Brasil. Era a época do primeiro Plano Diretor da cidade, aprovado em 1952, e que trazia planos para modernizar a cidade e coloca-la em destaque frente a cidades do interior catarinense que tinham mais importância econômica do que a capital (FONTOURA TEIXEIRA, 2009; ARAÚJO, 2006). A comunidade, assim, ainda se desenvolvia com relativa autonomia, e se apresentava aos poucos para a cidade por meio da relação com as práticas assistencialistas do Estado e também por meio dos desfiles da Copa Lord, uma vez por ano. Os samba-enredos da época referiam-se pouco à comunidade em si. Chamam a atenção, nesse contexto, os sambas de 1956 e 1965, que, em harmonia com as intenções do poder público naquele momento, faziam uma ode à cidade, tecendo elogios a suas belezas naturais, com os títulos de “Vem, Forasteiro!” e “Florianópolis, Paraíso do Amor”, respectivamente. Outros sambas da mesma época adotaram temas patrióticos, como Tiradentes, Dom Pedro e a vinda da família Real, ou de exaltação a outros lugares do Brasil, como a Bahia e São Paulo (BLUMENBERG, 2005).

Ainda no que se refere aos anos 1950 e 60, há que se mencionar a centralidade do Padre Augusto Stahelin, cuja atuação, segundo Araújo (2006), se situa no contexto de uma “cultura assistencial” praticada pelo Estado em Florianópolis, e que teria tido protagonismo nesse primeiro processo de organização da comunidade, em paralelo com a Copa Lord. Segundo Gröh (1998, p. 49), “as experiências dos anos 57 a 67 foram básicas para o repensar do novo ideário da comunidade”. Araújo refere-se ao período como mais amplo, indo de 1954 a 1968, referindo-se a memórias da comunidade segundo as quais “o sacerdote possuía uma postura de engajamento social e preocupação com a vida das pessoas do morro que o fez ser até hoje muito bem lembrado” (ARAÚJO, 2006, p. 93).

Assim, com os primeiros contatos com o Estado em busca de atendimento das reivindicações, com a fundação da Copa Lord, mediadora entre o Morro da Caixa e a

cidade, e com a organização promovida pelo padre Augusto Stahelin, podemos compreender esse período como de alterações na relação entre a comunidade e seu entorno, e, portanto, como o da construção incipiente de uma noção de cultura e identidade, provocada por essa relação e por uma leitura das experiências pregressas. Esse recurso ao passado, ainda não organizado, pode ser compreendido como uma “prefiguração” das narrativas locais, em que ocorre “a ‘intromissão’ da narrativa na vida, sob a forma da conversação ordinária. Nesse estágio, a narrativa está realmente implicada em nossa própria tomada de consciência mais imediata” (RICOEUR¹⁷, 1998, p. 45-46).

Ao contrário do que ocorria nos anos anteriores, as narrativas que a cidade teria sobre o morro – ou o Centro sobre a Margem – seriam a partir daí disputadas pelas/os próprias/os moradoras/es com o aparato discursivo oficial, fenômeno que seria intensificado nas décadas seguintes com uma reapropriação local do Conselho Comunitário, e justamente da organização, seleção e ressignificação das memórias da comunidade como forma de produção de uma identidade coletiva e da “construção de contranarrativas de cidade, que evocam e apagam suas fronteiras totalizantes, homogeneizantes” (MÁRQUEZ, 2013, p. 330).

Estamos agora nos referindo aos anos 1980, quando a organização comunitária passaria a operar em outra lógica política e relacional. O Conselho Comunitário começou a ser questionado por sua vinculação institucional, e novos métodos foram empregados na busca por autonomia, com a criação de conselhos específicos ligados a demandas locais, e com a reestruturação do Conselho Comunitário (SOUZA, 1992; ARAÚJO, 2004). A comunidade conquistou, na construção de uma relação com o Estado, a água encanada e as ligações de esgoto, o posto de saúde, e o mais simbólico, a linha de ônibus, cantada em prosa e verso nas narrativas de quem se lembra e presente em diversos trabalhos (ANJOS, 2016), sendo um elemento central da costura de novas relações com o Centro. A lógica de ordenamento da cidade formal começou, enfim, a penetrar no morro; o muro, ainda

¹⁷ No artigo “Arquitetura e Narratividade”, o filósofo Paul Ricoeur propõe um paralelismo entre os conceitos de arquitetura e narrativa. O autor faz uso de noções como “imagem” e “memória” que não abordo neste trabalho por ter visões dissonantes sobre o papel desses conceitos; no entanto, os processos pelos quais o autor propõe a construção das narrativas, em processos que relacionam os acontecimentos no tempo à interpretação que se lhes é dada, possui importantes contribuições para a compreensão de determinados processos históricos observados no Monte Serrat no âmbito desta pesquisa.

presente no imaginário da comunidade (SOUZA, 1992), começava a se reconfigurar. Muito dessa reorganização, que encontra pares em diversas periferias urbanas nesse período (MAGNANI, 2009; FELTRAN, 2010), teve uma importante influência do Padre Jorge, que, no contexto das Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs), assumiu a paróquia local e articulou junto a lideranças locais um resgate da memória com fins de construir uma identidade e articular a população em torno de suas demandas (MACHADO, 1999; ARAÚJO, 2004).

(...) no processo de organização da comunidade, as famílias do Morro da Caixa foram despertadas pelo interesse de resgatar as suas raízes, movidas pelo lema 'povo que não tem memória não tem história'. Assim, a partir do ano de 1982, pessoas ligadas a diferentes grupos da comunidade, formando uma comissão de 16 pessoas, entre mulheres e homens, começavam a escrever a sua história através de pesquisa em documentos diversos. Mas sobretudo ouvindo as moradoras e os moradores mais antigos do lugar. (MACHADO, 1999, p. 101)

Esse processo pode ser compreendido hoje dentro de um cenário específico, em que, após o fim do regime militar, diferentes gestões se sucederam, do governo de Esperidião Amin (PP) à Frente Popular de Sérgio Grandó (PPS), com políticas sociais que foram dos mutirões que reproduziam o modelo paulistano à levada de infraestrutura e à construção de conjuntos habitacionais nas periferias. As entidades de bairro, como o Conselho Comunitário, possuíram nesse período um importante papel na política da cidade. Um dos momentos-chave desse processo foi a articulação do Fórum do Maciço, lembrado com carinho até hoje por moradoras/es antigas/os. “A fim de enfrentar e superar as dificuldades comuns a estas comunidades, onze associações de moradores se reuniram formando, a partir de 1999, o Fórum das Comunidades do Maciço do Morro da Cruz” (TOMÁS e SCHEIBE, 2015, p. 166). O Fórum articulava as entidades representativas de todo o Maciço do Morro da Cruz, e se reuniam na Igreja do Monte Serrat, convertido então em uma espécie de “capital” do morro. A percepção do papel de centralidade do Monte Serrat com relação a comunidades vizinhas ainda está presente em muitas falas locais a que tive acesso, que remetem principalmente à qualidade da infraestrutura urbana do local e à frequência das linhas de ônibus, muito superior às de outros morros, segundo me confidenciaram moradoras/es do Morro do Céu e do Morro do Horácio.

Esse período, dos anos 1980 e 1990, particularmente pelas experiências desenvolvidas pelo Conselho Comunitário e articuladas pelo Padre Jorge, situa boa parte das narrativas que são invocadas na caracterização da cultura de luta e

solidariedade do Monte Serrat. Esse período pode ser entendido como a “configuração” das narrativas locais, momento em que, segundo Ricoeur (1998, p. 47), é aquele em que “o ato de contar liberta-se do contexto da vida cotidiana e invade a esfera da literatura. Há inicialmente uma inscrição pela escrita, depois pela técnica narrativa”. Em grande parte por meio do recurso ao passado, a comunidade do Monte Serrat engrossa a disputa pelas narrativas sobre si e sobre a cidade, assumindo o controle das fronteiras simbólicas e da mediação exercida por entidades como a Copa Lord, o Conselho Comunitário e a Igreja, que estão presentes além de suas sedes fixas (quando as possuem), e que operam na dimensão simbólica, agenciando relações mesmo que não sejam de fato acionadas formalmente; entidades que passariam a funcionar como os limites “*através* do que se dão os contatos e interações” (HANNERZ, 1997, p. 16), as vias pelas quais a comunidade é referida, se expressa, e que, por outro lado, também constroem uma identidade em permanente transformação.

Trata-se, assim, de uma cuidadosa seleção e interpretação de eventos passados vivos, no sentido do recurso à longevidade e à noção de tradição como legitimadoras da comunidade frente à cidade, em um contexto em que o Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis (IPUF), fundado na gestão de Espiridião Amin (PP), havia delimitado as poligonais de tombamento do Centro Histórico e criado as leis para proteção do patrimônio histórico e cultural da cidade, constituindo assim suas narrativas oficiais na deliberada “busca de uma identidade, [que] requer, portanto, muito mais do que a manutenção de formas congeladas no tempo e a valorização plena das coisas autênticas, a sua reutilização com um sentido social” (ADAMS, 2001, p. 46). Essa identidade não incluiu os morros, de ocupação tão longa quanto muitos dos referenciais preservados pela iniciativa da municipalidade.

A cidade de Florianópolis, em consonância com outras, buscava recontar sua história oficial, amparada em grande parte no processo de tombamento do Centro Histórico, ocorrido de 1986 a 1989, e que, com instrumentos então inovadores, determinou a partir de leis quais arquiteturas eram ou não representativas da memória, cultura e identidade da cidade. Assim como em outras cidades, priorizaram-se as edificações que traziam elementos arquitetônicos que remetiam aos estilos que preponderaram até as três primeiras décadas do séc. XX, particularmente o ecletismo, dominante no Centro da cidade, muito em parte em função das mesmas reformas

higienistas que agenciaram a formação das primeiras ocupações no Morro da Cruz. Posteriormente seriam adicionadas ao inventário edificações proto-modernas, como aquelas em estilo Art Déco, e outras modernistas. Nesse processo, foram inventariadas mais de quatrocentas edificações na cidade, que, assim, deveriam ser preservadas e conservadas em sua materialidade (ADAMS, 2001).

O fundamento básico consistiu no mapeamento e inventariação do universo dos conjuntos urbanos mais significativos. Esse levantamento ensejou a realização de uma seleção, sendo trabalhada a Área Central da cidade, onde cada unidade cadastrada recebeu uma análise individual, segundo parâmetros preestabelecidos, resultando numa pontuação, com pesos diferenciados, com vistas à seleção. Os critérios utilizados para a seleção privilegiaram a formação de agrupamentos de edificações no espaço urbano. (ADAMS, 2001, p. 124)

Há que se ressaltar que, mesmo tratando-se de uma iniciativa estatal, a equipe técnica responsável pela elaboração das políticas patrimoniais da cidade encontrou grande resistência dentro do próprio Estado, na busca da construção de políticas progressistas e que desafiavam os interesses de elites econômicas locais. De acordo com o discurso oficial, a razão da inscrição dessas edificações no inventário de bens tombados correspondia a uma nova visão na gestão do patrimônio cultural, em que as construções não deveriam ser preservadas somente por seu valor individual, mas sim por compor uma série de relações urbanas históricas. Assim, a exigência legal de preservação restringia-se às fachadas, volumetria e cobertura, com autorização dos proprietários ou locatários para reformar os ambientes internos conquanto não interferissem nas relações urbanas preservadas. Esse trabalho criterioso priorizou as relações entre os bens protegidos e a cidade, tratando-os como parte de um todo e não como bens isolados. De acordo com Adams (2001, p. 183), “os bens culturais estão inseridos no espaço, circundados por um meio natural ou construído que lhes confere ambiência, paisagem e entorno”.



Figura 38 - Casario tombado no Centro. Fonte: Acervo pessoal de Ana Luiza Cartana.

O Monte Serrat, cuja ocupação data dos anos 1920, e que se localiza ao lado do Centro Histórico, podendo ser visto a partir de inúmeros pontos desse mesmo Centro Histórico, como a Rua Hermann Blumenau, não teve qualquer edificação incluída no inventário. Em que pese a fragilidade da materialidade das arquiteturas em seus primeiros anos, que faz com que não haja muitos referenciais do início de sua ocupação, há elementos que, por sua materialidade, corresponderiam aos critérios adotados pelo IPUF nos anos 1980, como a Caixa d'Água, obra eclética construída em 1909, duas casas ecléticas situadas na Rua General Vieira da Rosa e o próprio traçado das ruas, que remete à construção a Caixa d'Água e à antiga trilha que conectava o Centro à Trindade. Assim, a narrativa oficial deu conta de determinadas formas de ocupação do território como relevantes historicamente em detrimento de outras, ainda que datadas de um período muito relevante para a conformação da cidade.



Figura 39 - Casa eclética datada de 1926, próxima à igreja do Monte Serrat. Fonte: Acervo pessoal

As políticas patrimoniais, que estiveram na centralidade dos debates urbanísticos durante os anos 1980 e 1990 em Florianópolis, se situam em um contexto mais amplo de construção de legitimidade de padrões de ocupação e ordenamento territorial por parte de determinados grupos. Esses processos encontraram diversos meios ao longo de nossa história urbana, passando pelas grandes obras higienistas do início do século XX, pelas vilas operárias do período inicial da industrialização das cidades brasileiras (RAGO, 1985), pelas políticas habitacionais do Estado, e mais recentemente pelas intervenções estatais nas comunidades periféricas, em que, em parceria com o capital privado, em que os agentes buscam um enquadramento dessas comunidades na lógica hegemônica (KAPP, et al, 2009). Em todos os casos, temos que “a representação da ‘cidade’ é uma ardilosa construção ideológica que torna a condição de cidadania um privilégio e não um direito universal: parte da cidade toma o lugar do todo. A cidade da elite representa e encobre a cidade real” (ARANTES, 2002, p. 165).

Nesse contexto, a formação de uma identidade cultural nas comunidades das periferias, contexto em que o Monte Serrat tem tido destaque, vem como resistência inventiva por meio da apropriação das estratégias da oficialidade, como uma afirmação de que há diversas formas de se habitar o território, praticadas por diferentes grupos que compõem a cidade, indo ao encontro de críticas que surgiram

no âmbito do patrimônio cultural, por meio de uma afirmação de que “todas essas ações [políticas patrimoniais] encontram-se fundamentadas em critérios não apenas técnicos, mas também políticos, visto que a ‘representatividade’ dos bens, em termos da diversidade social e cultural do país, é essencial para que a função do patrimônio realize-se, no sentido de que os diferentes grupos possam se reconhecer nesse repertório” (FONSECA, 2003, p. 65).

Nesse sentido é que o conceito de identidade encontra a afirmativa de Agier (2001, p. 9), para quem “não existe definição de identidade em si mesma”. De acordo com o autor, “o ponto de partida das buscas de identidade individuais ou coletivas é o fato de que somos sempre o outro de alguém, o outro de um outro (...) É necessário, então, pensar-se a si próprio a partir de um olhar externo, até mesmo de vários olhares cruzados” (AGIER, 2001, p. 9).

Muito embora a comunidade não tenha, naquele momento, recorrido formalmente aos instrumentos de preservação de patrimônio histórico, é possível situar essa referência a um passado longo e de acontecimentos intensos como uma apropriação da noção das formas de legitimidade ligadas a um passado histórico rico. Os eventos históricos são, assim, reinterpretados e transformados naquilo que lhes é dado como interpretação, descolando-se da esfera das ações individuais e adquirindo, assim, significância histórica (SAHLINS, 2006). Esses acontecimentos, vinculados entre si e a sua interpretação, constituem, assim, uma cultura local.

A despeito das datas, dos nomes ou das invenções específicas, a ‘Cultura’ emerge como uma acumulação, uma soma de invenções grandiosas e conquistas notáveis. Equivale, de fato, a uma conexão rigidamente controlada da noção ampla e abstrata de ‘cultura’ com o sentido mais estrito da palavra, minimizando a ambiguidade. (WAGNER, 2010, p. 58)

De fato, as formas que a comunidade organizada do Monte Serrat encontrou para lidar com a preservação e ressignificação de sua memória coletiva vão ao encontro de críticas que seriam tecidas particularmente a partir dos anos 2000 no campo do patrimônio cultural, particularmente no que se refere a uma falsa dicotomia entre o patrimônio material e imaterial. Segundo Fonseca (2003, p. 65), “quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível um suporte físico”. Assim, não é que não haja suporte material para as memórias locais só porque há mudança em sua configuração. A existência do traçado

da rua que um dia foi pavimentada pela comunidade é capaz de acionar essa memória sem que o asfalto tenha de ser removido para revelar as lajotas, na mesma medida, talvez, em que a reforma na sede da Copa Lord indique a grande importância que a Escola tem para a comunidade, mesmo que isso signifique a perda de uma configuração passada. As grandes transformações ocorridas na materialidade local a partir dos anos 2000, em grande parte propiciadas pelas políticas de acesso ao consumo e pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), não se relacionam, nas narrativas locais, a esquecimentos ou ao abandono de tradições. A mudança não significa perda.

Nem todas as mudanças são bem-vindas: em suas histórias, Seu Agenor mais de uma vez demonstrou insatisfação por uma referida perda dos laços de solidariedade pelos quais a comunidade se construiu, acusando um massivo crescimento no número de moradoras/es em determinado período, o desinteresse das/os jovens pelo engajamento comunitário e, sem entrar em detalhes, o profundo desgosto pela criminalidade materializada pelo tráfico de drogas. “Sempre o povo se uniu, mas hoje em dia ninguém mais quer sujar o sapato” (Seu Agenor, Diário de Campo, 2015).

Eventos que põem em cheque as narrativas que a comunidade construiu para si são mais agressivos do que alterações operadas sobre a base material das memórias que as reforçam. Na mesma medida, a “cultura local” narrada pela comunidade não se baseia somente na interpretação dos fatos do passado, mas referencia-se também em outros lugares com histórias e características afins, como indica o recurso a determinadas categorias, particularmente no caso do uso dos termos “comunidade”, “favela” e “morro”, cuja aplicação é discutida por Coppete (2003). A autora traz uma grande diversidade de narrativas locais que discutem o uso desses termos, trazendo como resposta uma grande rejeição à categoria “favela” e a preferência a “morro” e “comunidade”.

A compreensão desta expressão ‘morro’ tem em si uma cultura. Uma cultura do ponto de vista das estruturas organizativas internas, porque eles possuem espaços de organização que lhes são próprios, tais como: a cultura do carnaval, as rezas, os benzimentos, os encontros de mulheres, as bicas d’água onde se lavavam roupa e por aí fora. (GROH apud COPPETE, 2003, p. 34).

Na zona central de Florianópolis parece ocorrer de forma similar ao que ocorre no Rio, onde “existe uma associação entre os termos ‘favela’ e ‘morro’ desde o início

do século XX, época do surgimento das primeiras favelas. As duas denominações são portanto utilizadas como sinônimos há muito tempo” (VALLADARES, 2005, p. 33). A categoria “favela”, no entanto, tem acionado diferentes representações entre diferentes localidades, tanto no Rio como em Florianópolis e em outras cidades, com algumas localidades abraçando essa categoria em sua produção identitária e outras rechaçando-a e preferindo outras categorias como “comunidade” e “morro”, caso identificado por Coppete (2003) e também em meu trabalho de campo.

É claro que esses termos [comunidade e favela] estão associados a todo um conjunto de representações, a uma maneira de se olhar esses territórios, como também a uma maneira de se falar deles. Sem dúvida, há uma forte carga de estigma no termo favela e sua substituição pelo termo comunidade quer exatamente evitar, desconstruir esse estigma. Mas nós também sabemos que não há consenso sobre isso entre os moradores de favelas. Ao contrário, o emprego dessas categorias – favela ou comunidade – depende de quem fala e do que quer afirmar a respeito das favelas, de como o morador de favelas está construindo o lugar de onde fala. O que, certamente, depende da situação específica da fala e também da relação que se quer estabelecer com quem se fala. (ISER, 2004, p. 63)

No caso particular do Monte Serrat, em minha experiência venho observando um contínuo recurso ao termo “morro” no cotidiano, com a categoria “comunidade” sendo acionada com mais frequência em interlocuções com agentes externos como o Estado e a universidade, o que vem ao encontro da percepção de que “falar em ‘comunidade’ significa, então, apresentar a favela como um lugar de sociabilidade intensa, de interação face a face, onde todos se conhecem, se ajudam, se respeitam, tem os mesmos interesses, são solidários. Um lugar onde as relações passam ao largo da violência. (...) Nesse caso, o uso do termo comunidade é parte e uma estratégia de constituição de uma identidade coletiva positiva” (ISER, 2004, p. 64). De maneira análoga, Coppete (2003, p. 48) conclui que

Considerando os diversos depoimentos e evidências, dizer se é morro ou se é favela parece depender muito mais de quem está articulando o discurso, do que propriamente da característica física que possa ser apontada. Tendo em vista que o termo favela é profundamente desprestigiado pela discursividade, a população do Morro reconhece este desprestígio; em razão disso, assim como de outros fatores, não emprega este termo. Em contrapartida, morro parece ser uma palavra mais prestigiada (...). O que busco destacar é a existência de um jogo semântico; os atores sabem muito bem que estão jogando. Eles parecem aproveitar-se dessa possibilidade para dar uma conotação positiva ao lugar onde moram, valendo-se de algumas de suas características. O que se pode observar é que, dependendo das circunstâncias, não há diferença entre morro e favela, embora do ponto de vista discursivo exista essa diferença. (COPPETE, 2003, pp. 48)

A referência em outros lugares distantes mas com características afins, que o uso dessas categorias ajuda a compreender, que é um fenômeno recorrente na

constituição das identidades locais e regionais durante os eventos da globalização (AGIER, 2001; HALL, 2003; BHABHA, 2010). No caso do Monte Serrat, alguns diálogos, principalmente no interior da Copa Lord, indicam um papel referencial exercido pelas periferias do Rio de Janeiro, crescentemente visitado por carnavalescos da Escola nos últimos anos; o incremento, nos últimos anos, do grafite em muros locais, tanto no sentido da indicação de comércios como nas referências à própria comunidade, também indica uma apropriação de referências externas, que não podem ser situadas em uma ou outra cidade, mas sim como uma linguagem das periferias negras. Entre esses grafites destacam-se o do Pastinho e o do muro da Escola Marista, que exibem figuras negras – no primeiro caso Zumbi dos Palmares e Nelson Mandela, e no segundo crianças com livros nas mãos – e o da Nova Descoberta, que faz o papel de um portão de entrada ao lado da escadaria e exhibe casas coloridas “amontoadas” em uma figura alusiva às ocupações de morros, representação presente também em um mural no interior da Igreja e em outro produzido por crianças na Escola Marista.



Figura 40 - "A rua é nossa casa, mantenha limpa", grafite localizado na centralidade do morro, na esquina entre as ruas Vieira da Rosa e Nestor Passos, em 2017. Fonte: Acervo pessoal



Figura 41 - Grafite recente, feito após outubro de 2018, com o recurso à categoria tipicamente paulistana "quebrada", possivelmente feito por moradores ou visitantes naturais de São Paulo, a julgar pela sigla SP que o acompanha. Fonte: Acervo pessoal

Assim, entre os elementos constituintes dessa cultura, é necessário remeter ainda à etnicidade, que, “no tipo de sociedade industrial orientada para o desenvolvimento, (...) é uma das formas pelas quais as pessoas representam a ‘cultura’” (STRATHERN, 2006, p. 66). Não é casual que o Padre Jorge se refira às elites da cidade como a “brancarada” apesar de ele mesmo ter pele branca, e nem tampouco é casual que a página do Conselho Comunitário do Monte Serrat no Facebook tenha feito um grande número de postagens com questionamentos à discriminação racial. Essas referências a uma ‘cultura negra’ também se encontram atreladas a elementos ‘emprestados’ de culturas externas, particularmente outros grupos urbanos formados predominantemente por famílias negras, e que passaram por processos análogos de formação de uma identidade. Assim é que, em sua fala questionando o papel de lideranças consolidadas da comunidade, Kevin, jovem morador do Pastinho e atuante nas causas da comunidade, associou algumas das demandas e problemas locais a elementos desterritorializados, como um alegado coletivismo praticado pelas religiões de matriz africana em oposição a uma centralidade praticada nas religiões cristãs, associada aqui à centralidade do poder político local na Igreja de N. Sr^a do Montserrat em detrimento dos terreiros locais. Esses terreiros, embora pouco referidos na maioria das falas, estiveram presentes em

inúmeras conversas que entreouvi em minha inserção em campo na Copa Lord, com pontos e entidades sendo acionados muitas vezes em tom de brincadeira.

As referências à cultura negra vão além das narrativas oficiais e militantes, estando presentes no cotidiano. Em uma conversa na Copa Lord ouvi as pessoas com quem tomava um café concordarem que “mulato não existe, se passou de branco é preto” (Benedita, Diário de Campo, 2018). Na mesma conversa, o filho pequeno de um casal de um negro e uma branca que participam da Copa Lord perguntou a seu pai sobre sua cor, ao que ele respondeu “tu é negão! Diz: ‘eu sou negão’” (Martinho, Diário de Campo, 2018). As pessoas negras sentadas à mesa concordaram sobre o orgulho de sua cor. Seja pela valorização da cultura negra, do samba, do *hip hop* ou da cultura do morro, nota-se que, muito além dos elementos históricos locais, a constituição de uma cultura identitária local recorre a referências externas, que, associadas a eventos locais, atuam em um processo de legitimação da produção simbólica e espacial do território do morro e intrometem-se em seu cotidiano.

Mais uma vez, os sambas-enredo da Copa Lord nos ajudam a pensar a formação das narrativas identitárias locais. O livro “Quem vem lá?”, escrito por Blumenberg, mais conhecido como “Aves-Vouz”, um dos fundadores da Escola, compila todas as letras dos sambas-enredo, acompanhados de um breve relato do desfile da Copa Lord em cada ano. Durante os anos 1970 e 1980 havíamos observado raríssimas referências à própria Escola ou à própria comunidade, época em que quase todos os enredos faziam referência a elementos identitários recém-construídos da própria cidade de Florianópolis, como os índios carijós, as lendas sobre bruxarias e a figura do pescador (BLUMENBERG, 2005). Chama a atenção, assim, a canção entoada no desfile em 1989, cujo título dizia “É a vez e a voz do morro”. A categoria “morro” já havia sido raramente empregada em anos anteriores, mas aqui ganhava protagonismo. O samba, que acabou logrando apenas um quarto lugar, trazia ainda a palavra “favela” pela primeira vez (“Linda favela, como é belo o teu luar”), além de elementos muito presentes na construção da cultura local, como as lavadeiras (“Vai ioiô, vai ioiô, vai buscar água na bica pra regar o nosso amor, e as lavadeiras estendem suas roupas no varal”), a localidades da comunidade (“Hoje tem pagode no Pastinho, improvisado lá no fundo do quintal”), e a figuras que marcaram a história local (“Lá vai o Noca pra pura do barril, na invernoada o uricongo do Gentil”; “Este sorriso de criança, que embala o sonho, a esperança e a fé que o Dijo traz para a

Avenida”). A mensagem é otimista, e traz em primeira pessoa a voz de um morador, “um sonhador”, e referências à natureza abundante no morro. Segundo Blumenberg (2005, p. 97), o quarto lugar da Copa Lord no desfile se deve a um desconhecimento das “figuras típicas constantes do samba” por parte dos jurados. As referências locais seriam protagonistas novamente no samba de 1995, que homenageava Mariazinha, antiga Baiana da Escola e em cuja casa funcionou uma das salas de aula do grupo escolar do morro no passado (COPPETE, 2003; BLUMENBERG, 2005).

Podemos caracterizar os processos desenvolvidos nessas últimas décadas no Monte Serrat como uma cultura sendo continuamente “inventada” (WAGNER, 2010), ou mesmo como “culturas identitárias em fabricação” (AGIER, 2001), delineadas a partir do contraste com os grupos com que o morro se relaciona.

Quando uma pessoa singular ou um grupo coletivo entra em relação com outro, essa relação se sustenta na medida em que cada uma das partes seja irreduzivelmente diferenciada da outra. Cada uma delas é uma unidade com respeito à outra ou por analogia com a outra. (STRATHERN, 2006, p. 42)

As contínuas alterações nessas relações com os grupos vizinhos fazem parte da permanente construção da cultura do Monte Serrat, que, assim, é percebida de diferentes maneiras por diferentes grupos no interior da própria comunidade, tanto por suas experiências como parte da comunidade como pelas diferentes relações que estabelecem com a cidade. Essas relações compõem a invenção da cultura por meio do realce a diferentes características trazidas à tona a depender do “choque cultural” (WAGNER, 2010) desenvolvido, de modo mesmo que “as práticas culturais são, mais que ações, atuações. Representam, simulam as ações sociais, mas só às vezes operam como uma ação” (CANCLINI, 1997, p. 350), como foi possível observar em diversas situações de campo que indicam que a prática dessa cultura “inventada”, em constante fabricação, está no cotidiano, nas relações interpessoais, nas mesas de café da tarde.

(...) a cultura em que crescemos nunca é realmente ‘visível’ – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes. É apenas mediante uma ‘invenção’ dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna ‘visível’. (WAGNER, 2010, p. 31)

A esse respeito a fala de Jackson em uma conversa que tivemos no Parque do Maciço é muito conclusiva. Segundo meu interlocutor, a tomada de consciência sobre o significado de ser negro na cidade só é possível a partir do momento em que a/o

morador/a desce do morro predominantemente negro e “ocupa a cidade”, lidando com os olhares das pessoas brancas e com a perseguição pouco discreta de seguranças de supermercados. A identidade negra, parte da cultura do Monte Serrat, só é possível pelo contato com a “cidade branca”. A interpretação dos diferentes grupos da comunidade sobre esses eventos e relações é o que vai construir sua representação perante a cidade, bem como a construção de sua autopercepção.

Falar em uma “cultura do Monte Serrat” tecida por relações com a cidade pressupõe a existência de outras culturas com as quais o Morro da Caixa se relaciona, e, portanto, a existência de uma sociedade multicultural. Embora, em uma mesma sociedade, sempre tenham coexistido grupos com diferentes costumes, formas de ocupação do território, esquemas de significação, etc – a ponto de Gluckman (1987) ter trabalhado com as categorias de “sistema social”, “grupo social”, “endocultura” e “exocultura” – a noção de multiculturalismo está muito vinculada à noção de cultura trabalhada neste contexto, como uma construção (ou invenção) desses diferentes grupos. Do mesmo modo, portanto, ocorre com a afirmação dessas culturas por meio do que Hall (2003) chama de “localismo”. De acordo com o autor (2003, p. 61), “esse ‘localismo’ não é um mero resíduo do passado. É algo novo – a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo panorâmico da globalização, mas retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais”. A “invenção” da cultura do Monte Serrat se situa nesse contexto ambíguo do multiculturalismo, onde a valorização das diferentes culturas contrasta com os anseios por uma sociedade baseada na igualdade e nos direitos universais (HALL, 2003). Esse processo coincide com a proposição de Munanga (2014, p. 35), de que “no plano político, o reconhecimento da diversidade cultural conduz à proteção das culturas minoradas”.

Em vez de opor igualdade e diferença, é preciso combiná-las para poder construir a democracia. É nessa preocupação que se coloca a questão do multiculturalismo, definido como encontro de culturas, ou seja, a existência de conjuntos culturais fortemente constituídos, cuja identidade, especificidade e lógica interna devem ser reconhecidas, mas que não são inteiramente estranhas umas às outras, embora diferentes entre si. (MUNANGA, 2014, p. 35)

A afirmação da cultura negra do Monte Serrat vem ocupando um papel essencial nesse importante processo de diferenciação que orientou a produção das narrativas do morro, ganhando uma importância maior no contexto de Florianópolis,

que desde o início do século XX vem passando por processos de uma construção identitária baseada em uma “herança açoriana”, e “que ainda hoje, em pleno século XXI, seja, recorrentemente reconhecida pelos habitantes de outras partes do País como um lugar de cultura e colonização eminentemente branca e europeia por excelência” (SABINO MARTINS, 2018, p. 210-211). Essa afirmação da diferença vem como afirmação do direito a práticas culturais que não se enquadram nos projetos homogeneizantes, de modo a resistir à potencial invisibilização dessas práticas culturais. Nesse contexto é possível situar melhor a centralidade da identidade negra do Monte Serrat: “a cultura negra [...] nada tem a ver com o fato de ser negro, mas sim com as condições históricas que os deportaram a fim de os transformar em máquinas humanas escravizadas”. (MUNANGA, 2007, p. 190)

Na contramão da globalização neoliberal homogeneizante que quer arrastar todos os povos para o mesmo fosso, corre paralelamente, em todo o mundo, o debate sobre a preservação da diversidade como uma das riquezas da humanidade. A questão fundamental que se coloca em toda parte é como combinar sem conflitos a liberdade individual com o reconhecimento das diferenças culturais e as garantias constitucionais que protegem essa liberdade e essa diferença. (MUNANGA, 2014, p. 36)

Nesse processo de afirmação da cultura do morro entra a seleção e interpretação do passado, entram as histórias contadas pelas entidades e pessoas com legitimidade da fala. As histórias de Seu Agenor, bem como os valores nelas contidos, estão em matérias de jornais, em trabalhos acadêmicos, e também em falas de outras/os moradoras/es mais antigas/os, que, assim como ele, engajaram-se politicamente nas causas da comunidade em diversos momentos. As narrativas locais que se desenvolveram em oposição às narrativas oficiais da cidade, por vezes, também assumem ares de oficialidade, chegando a parecer homogêneas para visitantes que tem seu primeiro contato com o Monte Serrat. No entanto, é de se esperar que, em uma comunidade com aproximadamente 5 mil habitantes (MACHADO, 1999; ANJOS, 2016), haja ideias dissonantes. De acordo com Das (1999, p. 10), “não são só os estados-nação que tentam institucionalizar memórias coletivas de modo a fazer indivíduos quererem matar e morrer; são também as comunidades que, no processo de sua emergência como atores políticos, tentam controlar e alterar as memórias da mesma maneira”. Da mesma maneira como ocorre no âmbito das narrativas oficiais, no entanto, essas narrativas locais tem de encontrar oposição. Naquela ocasião de 2015, após entrevistar Seu Agenor, tive a oportunidade de ouvir dissensos, que foram reiterados e esclarecidos em novos diálogos obtidos

em 2017 e 2018. Esses vem de forma muito cautelosa das vozes de jovens envolvidos com o Conselho Comunitário do Monte Serrat, que, apesar de ser a mesma entidade envolvida na produção dessas narrativas, e na qual Seu Agenor se engajou junto de outras lideranças históricas, vem se alternando entre papéis distintos ao longo de sua história no interior da comunidade.

A existência coletiva é necessária, porque a habilidade individual de compreender o mundo pressupõe a existência de tradições coletivas. No entanto, a igualdade por si só depende da capacidade individual de romper as tradições coletivas e viver em seus limites. Assim como as comunidades precisam resistir às imposições do Estado, indivíduos precisam resistir às imposições mesmo das mais vitais comunidades como condição de sua liberdade individual. (DAS, 1999, p. 17)

Não é possível afirmar quanto do engajamento desses jovens, de certo modo, se deve à produção dessa autoproclamada cultura de luta, autonomia e solidariedade, o que não necessariamente é paradoxal com relação a determinadas posturas desses mesmos jovens de oposição a essas narrativas. Em algumas das falas, pude observar que as causas se centram menos delimitadas territorialmente, coincidindo com a redefinição de fronteiras discutida anteriormente, e mais envolvidas por fronteiras simbólicas identitárias, particularmente as causas da população negra e periférica na cidade.

Mesmo a forma positiva como o Monte Serrat aparece representado na mídia foi questionada por alguns desses interlocutores como um apagamento de problemas reais, silenciamento das pessoas afetadas por eles e causador de uma liberdade para que alguns poucos atores com a legitimidade da fala deliberem, às vezes em descompasso com as demandas reais, quais ações deverão ser tomadas junto a atores como o Estado e a iniciativa privada. As tensões estão colocadas, desse modo, na esfera da produção das narrativas locais e seu papel na produção da cidade. Mais particularmente, a disputa pode ser qualificada no sentido da busca pelo protagonismo na produção dessas narrativas, em que as lideranças históricas locais passam a figurar também como instâncias de um “poder oblíquo” (CANCLINI, 1997), em uma malha de relações complexas e muito sensíveis.

O incremento de processos de hibridação torna evidente que captamos muito pouco do poder se só registramos os confrontos e as ações verticais. O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia sobre os receptores. Porque todas essas relações se entrelaçam umas com as outras, cada uma consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria. Mas não se trata simplesmente de que, ao se superpor umas formas de

dominação sobre as outras, elas se potenciem. O que lhes dá sua eficácia é a obliquidade que se estabelece na trama. Como discernir onde acaba o poder étnico e onde começa o familiar ou as fronteiras entre o poder político e o econômico? Às vezes é possível, mas o que mais conta é a astúcia com que os fios se mesclam, com que se passam ordens secretas e são respondidas afirmativamente. (CANCLINI, 1997, p. 347)

A própria inexistência de uma unanimidade no que se refere a essas ideias, por si só, faz parte do processo, colocando em intriga a cultura construída pela comunidade, no processo que Ricoeur (1998) qualifica como a “refiguração” da narrativa, e mesmo reforça essa construção cultural - “Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico” (SAHLINS, 2006, p. 181). Assim, essa cultura local, embora recorra frequentemente aos mesmos elementos materiais e imateriais, tangíveis e simbólicos, “(...) funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 2006, p. 180).

Entre esses dissensos, podemos citar a quase ausência da temática da violência, que, por outro lado, esteve muito presente nos debates no início dos anos 2000, particularmente por meio da figura do crime organizado. Quando acionada, a temática tem sido abordada de diferentes maneiras por diferentes interlocutoras/es, que, no entanto, tem reconhecido a existência do problema, ainda que situando-o numa escala e forma de atuação que distingue o Monte Serrat de outras periferias marcadas pela violência. O silêncio em torno da temática é por si só um importante dado de campo que vai ao encontro da compreensão das narrativas locais como processos legitimadores frente à cidade e também coaduna com as críticas feitas por integrantes do Conselho Comunitário à invisibilização dos problemas locais. Mesmo sendo pouco relatada, a violência se faz presente por meio de falas que reconhecem a existência do tráfico praticado por moradores locais, confirmada por Seu Agenor, a contragosto, por Angela, com naturalidade, e por Milton, de forma crítica, além de um frequentador do bar da Major Costa ter me alertado para me manter longe dos traficantes quando fosse subir.

Embora o tráfico esteja presente, ele já não é diretamente associado com a criminalidade violenta. A esse respeito, assim como muitas narrativas locais, a literatura nos dá algumas pistas para compreender uma suposta diminuição das ocorrências de violência, particularmente a atuação de projetos sociais promovidos

por entidades internas e externas, frequentemente vinculadas ao trabalho social do Padre Jorge (COPPETE, 2003; ARAÚJO, 2004), com a oferta de oportunidades criando um ambiente favorável e de perspectivas para os jovens – ainda de acordo com um morador do morro, no bar da Major Costa, “nesse morro só pega caminho errado quem quer” (Joaquim, Diário de Campo, 2018). Quando nos referimos à diminuição da violência também é possível observar, em narrativas locais e na mídia, um crédito a uma maior presença do Estado nos últimos anos, tanto por meio de obras habitacionais e de infraestrutura como por seu aparato repressor, presença essa também percebida como resultado de articulações políticas engendradas pela comunidade.

Embora essa maior presença do Estado seja questionável em termos efetivos – menos pela presença atual e mais por uma suposta ausência no passado –, essa percepção se relaciona fortemente a grandes mudanças ocorridas nas relações entre o morro e a cidade, nos já citados deslocamentos de fronteiras. Nos últimos anos, em lugar de uma comunidade pacata onde “todos se conheciam”, o Monte Serrat passou a ter um grande tráfego de veículos de moradores/es, além de um intenso movimento propiciado pela construção da Avenida Transcaieira, que permite que moradores/es de outras partes da cidade ocupem o território do morro de modo a evitar as longas filas que obstruem as principais vias de conexão entre os bairros do entorno do campus da UFSC e o Centro. Se esse trânsito de veículos, objeto de muitas reclamações de moradores/es e mesmo de intervenções no sentido de reduzir sua velocidade – como a instalação de uma corda no interior do Parque do Maciço, a demanda reiterada de moradores/es por lombadas e a ação direta de moradores/es que pedem que motoristas reduzam a velocidade –, representa um forte rompimento de fronteiras, essas mudanças também se fazem notar pelo número cada vez maior de trabalhos acadêmicos interessados tanto nas histórias contadas por moradores/es como Seu Agenor e Dona Lélia como pela própria história do resgate de memórias e organização comunitária que colocou o Monte Serrat em evidência como protagonista de suas narrativas.

A relação com o Estado foi tensionada em diversas falas ao longo do trabalho etnográfico. Embora o Padre Jorge reitere o discurso da “ausência do Estado” como responsável pela precariedade e pela falta de perspectivas para a juventude, algumas experiências do cotidiano têm dado conta das responsabilidades da própria

comunidade frente à atuação do Estado. Na Copa Lord a impossibilidade dos ensaios no Largo da Alfândega foi creditada por Nilda à falta de organização da direção da Escola para obter a autorização da prefeitura, e a presença dos fiscais da municipalidade foi tratada com mais respeito e seriedade pela Escola do que pelos próprios fiscais, que agiram de forma muito cordial e com certa informalidade, inclusive com um deles declarando sua torcida pela Copa Lord. No evento de comemoração aos 25 anos da linha de ônibus do morro, o descumprimento das obrigações da prefeitura no que se refere aos abrigos de ônibus foi colocado em perspectiva frente ao não cumprimento das obrigações por parte da própria comunidade, que insiste na prática da “caroninha” em vez de pagar pelo serviço público como o restante da cidade faz. Embora a ideia de “ausência do Estado” aparentemente subsista no imaginário da população, ela não parece ter protagonismo nas causas das problemáticas locais, com a noção de autonomia sendo muito reforçada no reconhecimento das responsabilidades da própria comunidade.

No momento em que escrevo este texto, é possível compreender que o Monte Serrat está integrado à malha da cidade de Florianópolis. Embora o preconceito e as políticas de exclusão prevaleçam, com a Avenida Mauro Ramos ainda operando uma fronteira simbólica (BARBOSA, 2007), o fato é que uma quantidade cada vez maior de veículos atravessa a comunidade diariamente, e pessoas que moram “aqui embaixo” frequentam o morro, onde trabalham nas escolas, creches, obras, postos de saúde, entidades e instituições de caridade. Da mesma maneira, moradoras/es do morro frequentam cotidianamente o Centro e outros bairros, não somente para trabalhar, mas também por lazer, vivenciando a cidade em diversos aspectos. Segundo Nilda, ainda há uma relação de vizinhança, em que “todos se conhecem”, mas a comunidade “não é mais tão fechada quanto era antes”, ainda segundo ela em oposição ao que ocorre no Pastinho (Nilda, Diário de Campo, 2018). Reportagens de jornal trazem com alguma frequência a história da comunidade, recorrendo quase sempre aos mesmos interlocutores, que reproduzem discursos mais ou menos prontos, ou para as equipes de jornais ou para pesquisadores da universidade, contando histórias de lutas e conquistas, de uma comunidade trabalhadora e solidária onde todos se conhecem e se ajudam. Obras de infraestrutura, como a Avenida Transcaieira, o Parque do Maciço e conjuntos habitacionais feitos nas margens da ocupação, aproximaram a comunidade do Centro e das comunidades vizinhas.

Em uma comunidade que constituiu suas narrativas identitárias em momentos chave de mudança de sua relação com o entorno urbano, questiona-se, em um momento em que essa relação tem novamente sofrido importantes alterações, qual tem sido o papel dessas narrativas, e se novas visões tem sido desenvolvidas, principalmente por moradoras/es mais jovens, em um contexto de refiguração, ou de “colocação-em-intriga” (RICOEUR, 1998), das narrativas constituídas nas últimas décadas. As diferenças notáveis entre o Monte Serrat e outras comunidades negras e periféricas de Florianópolis situam-se tanto no âmbito da materialidade como das representações, e não é possível separar esses âmbitos. A diferença de tratamento do Monte Serrat nos jornais com relação àquele dado às comunidades vizinhas não pode ser separada, por exemplo, da oferta de serviços públicos e de uma aparente solidez da materialidade de suas construções. Compreendemos que, no processo de produção das narrativas oficiais da cidade, as instituições constroem a legitimidade de determinados modos de habitar e ordenar o território, bem como de práticas corporais e de relação entre o público e o privado. Por esse meio justificam-se ações de “urbanização” como aquelas que implicam a implantação de determinadas formas urbanas – Segundo Agier (2009, p. 43), “o conceito de cidade formou-se por uma espécie de decalque do modelo da cidade europeia e mais geralmente ocidental. A hegemonia do modelo confundiu-se com a substância do conceito”. Assim legitimam-se tanto ações de produção do espaço como aquelas de repressão a outras formas de produção, como vimos no caso das operações policiais que combatem a ocupação das margens da Transcaieira no Maciço do Morro da Cruz.

Se a produção das narrativas oficiais tem papel central na produção da cidade, o mesmo ocorre com as contranarrativas produzidas por grupos em processo de exclusão. Quando recorrem à memória e a ressignificam na produção de sua própria narrativa, esses grupos estão agindo em um processo de resistência que se dá pela apropriação das estratégias (CERTEAU, 1994) dos grupos dominantes de modo a legitimar suas formas de produção, ordenamento e, em último caso, sua própria existência como parte da sociedade que compõem.

Uma vez que a comunidade se situa em um território mais ou menos bem definido, e que historicamente possuiu um certo grau de isolamento com relação à cidade, é possível pensar que a construção de uma cultura e de tradições fortemente vinculadas a esse território, como é o caso do Monte Serrat, constituiu por si só uma

espécie de estratégia, como aquilo que “postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças” (CERTEAU, 1994, p. 99). Por outro lado, estando o Monte Serrat inserido em uma cidade e um Estado regidos por regras não escritas por moradores/es dos morros, do ponto de vista normativo é possível falar em táticas, “procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, à relações entre momentos sucessivos de um ‘golpe’, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos etc” (CERTEAU, 1994, p. 102). A apropriação, por parte da comunidade, de determinados elementos da linguagem da normatividade, como a construção de suas próprias narrativas para legitimação frente ao Estado e à sociedade, e mesmo a adoção de alguns dos elementos ordenadores conforme percebidos como benéficos, em detrimento de outros, encontra eco em De Certeau (1994, p. 95), quando ele afirma que “aquilo que se chama de ‘vulgarização’ ou ‘degradação’ e uma cultura seria então um aspecto, caricaturado e parcial, da revanche que as táticas utilizadoras tomam o poder dominador da produção”.

Entendemos, assim, que a centralidade das memórias no cotidiano e nas representações do Monte Serrat não é casual, sendo parte essencial da produção da cidade. Nesse contexto, podemos perceber seu papel no deslocamento do “direito à cidade” para o “fazer-cidade” (AGIER, 2015), em que a ideia do acesso a uma urbanidade produzida pelos grupos dominantes, ensejada em muitos projetos de urbanização, dá lugar à própria produção e ordenamento do espaço por parte dos diversos grupos, tanto material como simbolicamente.

A memória, recontada e ressignificada, está entre os elementos que compõem a malha do Monte Serrat, constrói seu território e integra seu cotidiano, agenciando relações internas e externas, deslocando fronteiras, construindo identidades e significados.

As representações de nós mesmos no mundo têm estado intimamente ligadas às maneiras pelas quais ocupamos o espaço e fazemos território. Os indivíduos, as famílias e os grupos sociais não habitam seus bairros e cidades pelo uso que possam fazer deles, mas também porque são lugares de identificação, de distinção e de sonho com mundos possíveis. As práticas espaciais tem sido historicamente uma fonte essencial para a construção de significados identitários. (MÁRQUEZ, 2013, p. 321)

Mesmo quando questionada, como vem sendo por jovens integrantes do Conselho Comunitário, essa memória se faz presente. Que a juventude deseje reescrever as narrativas locais não é um paradoxo, mas sim uma das formas pelas quais essas narrativas se fazem presentes e instigam práticas. Os desafios às narrativas, colocados pelas situações práticas, como a redução da autonomia das entidades locais por meio de processos que discutiremos a seguir, instiga suas reapropriações, com reforços ou com novas escritas, que também podem ser entendidas como parte dos mesmos processos que as produziram, em contínuo movimento. Apesar de, em um primeiro olhar, parecer que as memórias se referem ao “ontem”, o Monte Serrat segue construindo suas narrativas permanentemente, tensionando os “ontens” frente aos desafios colocados pelos “hojes” – o Monte Serrat nunca deixou de estar em movimento.

4. “A GENTE QUER CONTAR A NOSSA HISTÓRIA”: NARRATIVAS EM INTRIGA

As narrativas históricas e identitárias do Monte Serrat, desenvolvidas nos capítulos anteriores e presentes na literatura, na mídia e no cotidiano local, tem sido constantemente postas à prova desde o processo de organização comunitária que permitiu sua construção e consolidação. Embora a ideia que a comunidade passa de si continue a referenciar-se nos mesmos elementos, principalmente em reapropriações do passado, é de se esperar que nem tudo ocorra tal como as instâncias mediadoras transmitem. Não se trata de assumir que essas narrativas são falsas, como já foi debatido anteriormente; recorrendo a Wagner (2010 p. 39), “elas existem em razão do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção”. Nem tampouco essa invenção parte de uma folha em branco, como vimos anteriormente, sendo derivada de uma seleção e reinterpretação de fatos ocorridos ao longo das décadas de existência da comunidade. Vimos também que a produção dessas narrativas não é desassociada da própria produção do território do Monte Serrat, que deriva de uma associação de ações de moradoras/es e entidades locais e entidades externas, como o Estado, as universidades, a mídia e empresas privadas. Assim, as situações que põem à prova as narrativas dominantes do Monte Serrat não as expõem como erros ou imprecisões, mas sim permitem demonstrar quanto dessas narrativas se situa no contexto da produção de uma identidade legitimadora e produtora de relações.

No entanto, se tratando da produção de uma identidade para uma comunidade tão extensa e diversa, e que tem se desenvolvido há tantos anos, não é de surpreender que essa mesma identidade esteja em disputa, com um tensionamento produzido por atores que eventualmente não se identificam nessas narrativas ou em práticas decorrentes delas. Nesse sentido é que eventos recentes observados nas instâncias do cotidiano e também da micropolítica do Monte Serrat demandam uma interpretação diacrônica, associada a eventos de maior escala e a processos que já vinham sendo desenvolvidos no interior da comunidade nos últimos anos. Neste capítulo pretendo discutir situações de conflito em que as narrativas e contranarrativas locais são tensionadas, e compreender alguns desses conflitos no processo de produção do território do Monte Serrat.

4.1. “Hoje não existe mais isso”

A observação etnográfica do cotidiano é muito eficiente para revelar esse tipo de dissenso. O início do ano de 2018 foi particularmente revelador nesse sentido. O trabalho na Copa Lord, em que me envolvi na produção de alegorias e adereços para o desfile de carnaval, é praticado por um número variado de pessoas, das quais, segundo minhas observações, aproximadamente metade não são moradoras/es do Monte Serrat, mas sim pessoas identificadas com a Copa Lord vindas de diversos outros bairros da cidade. A narrativa de que a comunidade toda se envolve não é, no entanto, equivocada. De acordo com Seu Agenor, a redução da participação da população é recente, com a sede tendo abrigado muito mais gente durante a produção do desfile do que atualmente, em um tempo que é rememorado com carinho também por Nilda e Narcisa, aderecistas e moradoras do morro, e outras/os moradoras/es que se envolvem há décadas na Escola, apesar da precariedade de então, tanto na sede física como nos desfiles. A falta de envolvimento na produção do carnaval não indica necessariamente um desinteresse da comunidade, já que bandeiras e camisetas alusivas à Escola estão presentes em todas as épocas do ano. De fato, na reta final, a uma ou duas semanas do desfile, há um grande aumento no número de pessoas envolvidas na confecção de fantasias. No entanto, para a maioria das pessoas a identificação com a Escola não leva ao envolvimento, e nem mesmo a um interesse pelo samba ou pelo carnaval, com a Copa Lord exercendo um papel mais de identificação da comunidade do que somente relacionado às práticas a que se direciona. De acordo com Dona Benedita, moradora da Nova Descoberta, a juventude tem pouco interesse no carnaval, preferindo outras formas de lazer – em minhas caminhadas pelo morro lembro-me de ter ouvido funk e pagode tocando nas casas, ruas e nos celulares das/os jovens aos fins de semana, convivendo com o samba.

Nesse sentido observei uma busca consistente pelo envolvimento da juventude na Copa Lord. Além da presença de crianças (filhas/os e netas/os de integrantes) no cotidiano do preparo do carnaval, que também pode ser explicada pelas férias escolares mas que vem acompanhada de palavras de incentivo a seu envolvimento com a Escola desde cedo (algumas dessas crianças tinham o samba-enredo na ponta da língua), pude observar o depósito de expectativas em integrantes jovens, como Hélio, mestre-sala jovem e presença constante na sede da Copa Lord nos

preparativos, frequentemente envolvido em brincadeiras com alusões a que ele um dia venha a desempenhar o papel que hoje pertence a pessoas mais velhas.

Em outras ocasiões, a força simbólica exercida pela Copa Lord foi submetida ao contraste com desafios institucionais encarados pela entidade uma vez inserida no mercado formal da cidade, como em conversas informais e em assembleias que discutiram situações fiscais e de relações comerciais com empresas prestadoras de serviços fora do morro. A emergência de debates dessa natureza, associada à presença dos logotipos de patrocinadores dividindo espaço com o emblema da Escola em sua fachada, é uma das situações que colocam em intriga narrativas sobre a relação da agremiação com a comunidade. De fato, ano após ano a Escola de Samba não tem mais cabido nas fronteiras cada vez mais etéreas do Morro da Caixa, contando com pessoas de todos os lugares da cidade e contratando serviços diversos, com o barracão sediando uma parcela da produção do carnaval. Essa situação é percebida por lideranças da comunidade, que questionam, por exemplo, que a Copa Lord não invista na formação de aderecistas no morro em vez de subcontratar serviços noutras partes da cidade, enfatizando a relação simbólica e umbilical da Copa Lord com a comunidade. Além dos desafios impostos às narrativas identitárias locais, essas relações de dependência de outros atores se expressam em problemas práticos, como algumas ocasiões em que, ao chegar à sede para trabalhar, deparei-me com as/os aderecistas procurando o que fazer diante da ausência de materiais que ainda estavam para chegar. Em contrapartida, a escola de Mestre Sala e Porta Bandeira Mestre Terry, oferecida pela Copa Lord, tem formado componentes de desfiles de outras Escolas de Samba da cidade, indicando uma relação que é menos de dependência e mais de troca.

Essas situações, percebidas no cotidiano e nas reuniões da escola, nos permitem remeter ao início dos anos 1980, período de grandes mudanças de estatuto que a comunidade teve perante a cidade, inclusive sendo o momento da regularização do imóvel da sede da Copa Lord, que, por outro lado, não redundou em uma significativa mudança nos costumes relacionados à entidade, historicamente gerida de forma autônoma por integrantes da comunidade. Esse momento histórico parece marcante em termos de um choque entre a autonomia que historicamente guiara as ações na comunidade e a costura de novas e necessárias relações com elementos externos e com o próprio Estado. Conforme vieram as conquistas, houve também um

necessário estabelecimento de novas relações que modificam esses princípios de autonomia. É interessante, no entanto, como esses valores seguem presentes. Ao mesmo tempo em que se fala sobre captação de recursos junto ao Estado e à iniciativa privada, e portanto sobre a necessidade de a Copa Lord ter responsabilidade e uma imagem positiva perante o mercado, fala-se sobre a reforma recente em que o presidente da Escola investiu seu próprio dinheiro e trabalhou como servente na obra.

No entanto, nos últimos anos vivemos um novo momento nessa ruptura, que se manifesta em um aperfeiçoamento jurídico e das relações da Escola com elemento externos, bem como na expansão da sede e nas obras recentes de infraestrutura. Parece que a fronteira que eu costumo identificar que se dilui em termos de materialidade, no caso do asfalto, da alvenaria, dos automóveis, etc, manifesta-se também na esfera da normatividade, quando a Copa Lord está definitivamente inserida no mercado formal e reconhece essa condição. Soma-se a essa situação a drástica redução de recursos públicos investidos no carnaval – segundo as falas, a Copa Lord já dispôs de um milhão e meio em carnavais passados, e agora foi campeã com apenas 270 mil reais.

A geração que esteve à frente da construção das narrativas locais, que agenciaram novas relações com a cidade, manteve determinadas posturas com relação a essa autonomia e forma de construir, e outra geração, que já cresceu na comunidade com esse grande processo em andamento, está assumindo de forma diferente essas novas relações. Os pontos de tensão que identifico a seguir no Conselho Comunitário estão também aqui, com críticas abertas do presidente atual a presidentes anteriores de cuja gestão ele mesmo fez parte, ainda que com uma reverência notável a Seu Agenor e à Velha Guarda – em um dado momento ele se referiu à época em que, ainda muito novo, ajudava Seu Agenor em serviços gerais na Copa Lord quando ele ainda era o presidente.

Essa ruptura ficaria mais clara em uma assembleia, em que, nos momentos finais, seu Agenor criticou fortemente quem entra na Copa Lord não por “amor à Escola” ou pra “fazer o serviço social dentro da Escola”, mas sim para “comer dinheiro”. Falou sobre sua gestão em 1988, quando a Copa Lord saldou uma série de dívidas fazendo “serviço social” – “botar presidente e diretorias, pessoas que venham pra cá pra trabalhar no social, e não pessoas que venham pra cá pra comer dinheiro,

peças que passam a mão numa vassoura e quer dinheiro, que vão no supermercado comprar alguma coisa e quer dinheiro” (Seu Agenor, Diário de Campo, 2018). O presidente interveio afirmando que “hoje não tem mais lugar pra isso”, mas Seu Agenor insistiu, apontando Seu Carlos como exemplo. O presidente ouvia tudo de forma muito respeitosa, mesmo quando intervinha. “Nós trabalhava por amor à Escola”; “mas hoje não existe mais isso”. Seu Agenor foi incisivo, embora elogiando o trabalho do presidente – “o que você tá sofrendo hoje é culpa dos outros lá atrás, porque quando a gente pedia prestação de contas vinha só nota furada”. A forma de fazer do passado, essencial para a construção da identidade do morro, na percepção da nova geração, já não cabe no presente, fundado em novas relações com a cidade, e portanto com o morro.

4.2. “Precisa que a comunidade acorde”

Nos últimos anos, desde o desenvolvimento de meu TCC, em 2015, a costura de diálogos e da observação de situações em campo e nas redes sociais *online* tem me propiciado a percepção de fenômenos da micropolítica local que expressam algumas formas como as representações do Monte Serrat tem sido tensionadas pelas constantes alterações nas relações estabelecidas com a cidade. Nesses processos recentes alguns atores jovens, ligados ao Conselho Comunitário, mas não restritos à entidade, tem assumido um notável protagonismo. A primeira vez que lidei com alguns desses dissensos foi em um evento organizado pela Bienal de Design na Caixa d’Água, quando os então membros do Conselho manifestavam-se no sentido da necessidade de o morro ocupar a cidade, em oposição a uma postura identificada por eles que levaria a que “daqui a pouco vão querer fazer até universidade aqui no morro” (Jackson, Diário de Campo, 2015). Em minha percepção inicial, a identidade buscada por essas jovens lideranças não era focada na “comunidade”, mas em âmbitos mais amplos, como o pertencimento a uma identidade negra e periférica que lhes atribuía pertencimento a uma comunidade não necessariamente territorializada, centrada também em outras pautas identitárias.

Postagens da página do Conselho Comunitário no Facebook na época dessa gestão enfatizam essa percepção. No período pesquisado, de outubro de 2016 até

junho de 2017, ocasião da troca de gestão na entidade (assumida por pessoas com afinidade política com a gestão anterior), as temáticas abordadas foram da macropolítica nacional e local (campanha massiva contra a PEC 241, contra a reforma da previdência, sobre o caso Rafael Braga, contra o corte de verbas da saúde pela municipalidade, contra o aumento do IPTU), preconceito contra o candomblé, escravidão, mulheres negras, repúdio a uma agressão racista na UFSC, referência a publicação de Franz Fanon, notícias sobre êxitos de pessoas negras em vestibulares, e denúncias ao racismo com diversas abordagens. Na esfera local, houve apenas uma menção a um concurso do IF-SC e a publicação das informações relativas à eleição do Conselho, além de uma menção crítica a um projeto apresentado “pelo Conselho Comunitário Mont Serrat no final de 2014” (Diário de Campo, 2017), referente ao “Centro de Informações Comunitárias”, projeto que a postagem denunciou ter sido distorcido pelas entidades que assumiram sua execução.

O choque de visões entre as entidades representativas (oficiais e não oficiais) locais estava colocado de forma crescentemente explícita. As postagens do Conselho Comunitário, de modo geral, possuíam um baixo alcance e baixo engajamento, em oposição a postagens, por exemplo, da Copa Lord, com um alto grau de engajamento, principalmente na proximidade do carnaval, expresso em número de “curtidas”, “comentários” e “compartilhamentos”, formas de interação interpessoal oferecidas pela plataforma. Em termos de representatividade perante a cidade, as páginas do Facebook apenas endossam uma noção perceptível no cotidiano de que a Copa Lord exerce um papel central, não necessariamente entre moradoras/es locais, mas perante a cidade como um todo. No entanto, nem só a isso se deve essa diferença. Além de questões relacionadas ao próprio funcionamento da plataforma *online*, capaz de restringir o alcance das postagens, observa-se que uma notável mudança de teor nas postagens após as eleições, com a mudança na gestão do Conselho, produziu também um incremento no engajamento nas poucas postagens, agora quase sempre relacionadas a questões locais como obras de drenagem e pavimentação, coleta de lixo, mobilidade urbana, problemas de infraestrutura urbana, queda de árvore, o projeto É da Nossa Cor, o projeto Monte Serrat Cor e um caso de truculência policial.

A eleição de 2017 opôs duas chapas que parecem representar grupos mais ou menos bem delineados. O grupo que esteve à frente do Conselho ao longo dos anos 1990, e que teve protagonismo em inúmeras conquistas relatadas nesse período,

concorreu na chapa que foi derrotada pela atual gestão, em uma “eleição apertada”, conforme anunciou a postagem da página do Conselho Comunitário no Facebook à época. Embora o grupo que foi derrotado na via institucional não tenha assumido a gestão do Conselho, é notável que, de acordo com narrativas de representantes da gestão atual, alguns de seus membros continuam a exercer um papel de liderança nas questões políticas locais, com uma legitimidade política que não necessariamente se vincula ao envolvimento institucional. A esse respeito, entendo que seria um equívoco não reconhecer entidades como a Igreja, a Copa Lord e a Escola como representativas na política local, compondo com o Conselho Comunitário e com o papel de lideranças individualizadas uma malha complexa da qual os conflitos fazem parte.

A compreensão desse conflito permite entender melhor alguns eventos recentes, ao mesmo tempo em que demanda a organização diacrônica de sua constituição desde décadas atrás. O momento em que o grupo vinculado ao Padre Jorge assumiu protagonismo na política local não pode ser desvinculado de um momento político de escala mais ampla. No Brasil, a redemocratização que ocorreu na política formal se observou também em uma série de bairros e comunidades Brasil afora, em que a reestruturação dos poderes locais se deu em um cenário que fazia acreditar que era possível ter voz e autonomia para a melhoria da vida no bairro. Em alguns casos houve a institucionalização desses processos, notadamente na gestão Sérgio Grando (PPS) em Florianópolis (1993-1996). Em casos como esses, as entidades de bairro foram trazidas para dentro da política formal e suas reivindicações foram incorporadas e adequadas a instrumentos oficiais. No caso de Florianópolis, o Conselho Comunitário foi não somente retomado em 1988 por membros ativos da comunidade após ter sido ocupado por cabos eleitorais desde 1977 (COPPETE, 2003), como também passou a liderar a fundação do Fórum do Maciço, entidade política que agregou associações de bairro de todo o Maciço do Morro da Cruz em torno de demandas comuns (TOMÁS e SCHEIBE, 2015). De acordo com narrativas de Seu Agenor, havia, à época, o direcionamento de verbas municipais a cada uma das comunidades com representatividade reconhecida, e o Fórum do Maciço agia no sentido da centralização dessas verbas e redistribuição conforme a demanda percebida de cada comunidade. Segundo Milton, as entidades locais à época

gozavam de legitimidade institucional, e a isso contribuiu para que tenham logrado tantas conquistas no período relatado nas narrativas da comunidade.

No período da reorganização do Conselho Comunitário, da chegada do Padre Jorge e da articulação do Fórum do Maciço, Florianópolis era uma cidade muito diferente do que é hoje. A oposição entre formal e informal ainda configurava fronteiras territoriais tangíveis, notadamente pela precariedade de serviços públicos e de regularização do solo urbano nos morros. No Monte Serrat ainda não havia asfalto nem rede de esgoto e poucos lotes eram regularizados. De acordo com narrativas locais e com a bibliografia disponível, a luta pela sobrevivência dominava as demandas do Monte Serrat (MACHADO, 1999; COPPETE, 2003; ARAÚJO, 2004; ANJOS, 2017). A comunidade se organizou para reivindicar a ação do Estado, considerado ausente na percepção local, mas também para reivindicar a si própria como produtora da urbanidade, na lógica do fazer-cidade que vai além do direito à cidade (AGIER, 2015). Assim, sob um discurso de autonomia, a comunidade, centralizada nas figuras de Padre Jorge e de moradoras/es mais velhas/os e com histórico de engajamento, organizou seus mutirões, seus projetos sociais, sua própria produção como forma de dinamizar a economia e de empregar os jovens. O olhar era de dentro para dentro: tornar o Monte Serrat aquilo que se acreditava que o Monte Serrat tinha o direito e deveria ser. Conforme as conquistas eram obtidas, tanto na relação com o Estado como na construção do cotidiano, a fronteira se diluía. O asfalto, o esgoto e o ônibus, além do incremento da materialidade local por meio dos mutirões, faziam o Monte Serrat parecer-se cada vez mais com a cidade a que historicamente se opôs, e a fronteira foi sendo redefinida, recriada, e passando ao controle da própria comunidade por meio da agência política e das narrativas locais. Em outras palavras, a redução dos elementos diferenciadores em termos de materialidade e ordenamento espacial permite uma livre apropriação da diferenciação em outros termos, negociáveis no âmbito de estratégias políticas.



Figura 42 – Placa fixada pela Prefeitura Municipal de Florianópolis no muro externo da Caixa d'Água indicando restauração e pavimentação asfáltica na área central do Monte Serrat em 2018. Fonte: Acervo pessoal

Entre as estratégias para a melhoria da vida no morro, principalmente no sentido da articulação com a cidade, está o recurso à produção da cultura local, por meio de uma reinterpretação e ressignificação de memórias trazidas por moradoras/es com histórico de engajamento e legitimidade da fala. Assim, quem nasceu no Monte Serrat a partir do início dos anos 1990 cresceu ouvindo se tratar de uma comunidade marcada por uma história rica de luta, resistência, solidariedade e autonomia da população negra frente ao esquecimento por parte do Estado.

Nos anos 90 e início dos anos 2000, muitos projetos sociais organizados por essas lideranças buscaram dar conta de diversas problemáticas locais, inclusive do crime organizado, com a oferta de alternativas aos jovens para enfrentar a sedução da carreira do crime. Esses projetos foram muito bem relatados por Coppete e Araújo, respectivamente em 2003 e 2004, em cujos trabalhos figuram as narrativas de luta por sobrevivência e ausência do Estado como produtoras de uma cultura de autonomia e resistência. Como, de acordo com inúmeros relatos, as pessoas que nascem no Monte Serrat costumam continuar morando ali na idade adulta, muitos jovens envolvidos nesses projetos no início da década são agora adultos formados e seguem vivendo na comunidade. Alguns desses jovens me deram a oportunidade de ouvi-los. Kevin se formou no Projeto Pinheiro e começou a trabalhar em projetos sociais da igreja a convite do próprio Padre Jorge. Foi no âmbito desse trabalho que

começaram os questionamentos, e possivelmente a formalização da cisão política perceptível hoje. Milton engajou-se em um segundo momento.

Ainda que a experiência de Kevin no projeto tenha guiado seu engajamento, é possível que mesmo jovens que não tenham efetivamente se envolvido em projetos do tipo tenham crescido em um ambiente culturalmente imbuído dos valores propagados pelos agentes promotores desses projetos. Assim, mesmo que o engajamento político desses jovens não decorra de uma participação direta junto aos principais agentes políticos locais, não é possível ignorar o ambiente favorável a esse engajamento, dada a presença permanente das narrativas de lutas e autonomias propagadas por lideranças e percebidas no cotidiano. No caso de Kevin, o questionamento de aspectos específicos dos projetos sociais para o qual trabalhava levou a problematizações mais amplas no sentido da própria eficácia e legitimidade desses projetos, em um meio onde a produção de sentido é constantemente tensionada.

Entre os questionamentos de Kevin, reiterados por Milton em outros momentos, está a forma como a centralidade da Igreja nos processos políticos e sociais da comunidade acaba por distorcer as demandas locais de modo a torna-las exequíveis dentro de determinadas práticas, em um alegado paradoxo que desestimula a agência política tão relatada como elemento formador da identidade do morro. De acordo com as críticas de meus interlocutores, dessa prática decorre um esvaziamento de pautas através de distorções necessárias à obtenção de diálogos e recursos necessários a seu atendimento, muitas vezes redundando no reforço das centralidades já estabelecidas no território do morro em detrimento de outras demandas ou localidades com menos visibilidade.

A ausência de notícias negativas sobre a comunidade me foi citada por Milton e Charles como um problema, que leva à invisibilização de grupos inteiros desassistidos, principalmente moradoras/es de servidões que não podem ser vistas a partir dos espaços centrais. Embora essas pautas tenham mais dificuldade de ser atendidas, moradoras/es locais acabam por não se articular diante da expectativa de atendimento trazida pela centralização das pautas da comunidade. Essa problemática foi trazida em uma das reuniões do Orçamento Legislativo Participativo, em que Milton

se manifestou diante do discurso reiterado de que o Monte Serrat possui menos demandas do que comunidades vizinhas.

Tem uma coisa que o Monte Serrat é visto na mídia e pelas outras comunidades, é que no Monte Serrat é tudo perfeito, que já tem tudo. E não é assim. (...) Então tem ali a Servidão Teles, tem algumas servidões aqui que não tem luz, que tem escada mas não tem um corrimão, ali na Laudelina não tem um corrimão, o que é uma vergonha, então assim, é por isso. Então às vezes ta lá, como Seu Rui fala, a gente precisa fazer um levantamento entre a gente também, mas também às vezes 'ah, porque a comunidade é a mais antiga, que já tem tudo', e não é verdade. (Diário de Campo, 2018)

De forma mais cuidadosa, essa visão foi reiterada também em um evento de festividade alusiva aos 25 anos da linha de ônibus do Monte Serrat, organizada por Anjos como desdobramento de seu TCC em jornalismo (ANJOS, 2016) na escadaria da Igreja e na rua em frente. Na ocasião, embora a adesão da comunidade não tenha sido tão grande, com muitos grupos desenvolvendo suas atividades de lazer habituais de sábado à tarde pelas ruas do morro, houve um importante espaço aberto para falas de moradoras/es, que reuniu um número razoável de pessoas, que foram principalmente espectadoras de falas das jovens lideranças locais, que, assim, vem usando esses espaços como forma de colocar cuidadosamente as demandas que acreditam ser de toda a comunidade.

No dia da celebração dos 25 anos da linha de ônibus 764 fazia muito calor, em um típico “veranico de maio”. Na igreja o espaço estava sendo preparado, com bandeirinhas sendo penduradas e mesas e cadeiras sendo alocadas no outro lado da rua, por Anjos, três amigos, Milton, Charles e Kevin, além da presença da filha e filho de um deles correndo e brincando. A baixa adesão da comunidade no horário marcado para o início do evento pode ser explicada pelo calor e pela concorrência do clássico Avaí x Figueirense naquela tarde; moradoras/es próximas/os à Igreja olhavam curiosas/os pelas janelas de suas casas. Padre Jorge ajudou a ordenar o espaço, tirando seu carro da garagem para que pudesse ser apropriada pelo evento, antes de sair para celebrar um casamento noutra parte da cidade, não sem ser saudado por quem quer que passasse pela frente da Igreja. Nesse momento em que o evento havia sido iniciado mas ainda havia pouca movimentação pude conversar com Milton e entender um pouco das questões locais, expondo sua discordância com as narrativas locais de luta e autonomia frente à centralização do poder político, além da reconfiguração de demandas reais para adaptá-las a formas mais palatáveis frente a entidades como o Estado e empresas privadas dispostas a financiar os projetos. Ficou

perceptível, nessa breve conversa, que a forma diferenciada como o Monte Serrat é tratado na mídia oficial com relação às demais comunidades pode ser entendida como estratégia política que, se por um lado atrai recursos para o atendimento de demandas pontuais, por outro invisibiliza problemas reais, principalmente situados nas localidades da Descoberta, Encano, Pastinho e outras servidões, que aqui assumem um caráter de periferia em oposição ao centro representado pela Vieira da Rosa. Para Milton, assim, aquele evento era, além de uma comemoração, em seus termos, um “protesto”, ou uma busca por visibilizar problemas como a falta de infraestrutura de transporte, exposto na ausência de abrigos de ônibus e na dificuldade que o ônibus encontra para transitar nas ruas do morro, além da ainda baixa presença de moradoras/es da comunidade nas universidades, problema que vem preocupando muito a atual gestão do Conselho Comunitário.



Figura 43 - Participantes do debate no evento citado apertando-se contra o muro para dar espaço para o ônibus passar. Fonte: Acervo pessoal

Na mesma ocasião, além de circular pela comunidade observando um sábado cotidiano para muitas/os moradoras/es, que optaram por suas formas convencionais de lazer com cadeiras de plástico nas ruas ou nas varandas das casas, pude ouvir as falas de lideranças importantes e que hoje estão em conflito entre si. Seu Agenor, além de rememorar algumas falas que eu já havia ouvido sobre a história da pavimentação da Vieira da Rosa, muito cara para ele, relatou os problemas de trânsito, com a Vieira da Rosa absorvendo um fluxo de veículos muito maior do que jamais fora

imaginado pela comunidade, e tentou elaborar possíveis soluções – Padre Jorge, a esse respeito, sugeriu jocosamente “cobrar pedágio”. Dada a presença de um vereador e de um ex-secretário de saúde no evento, a participação de Seu Agenor e de Padre Jorge na política formal por meio de candidaturas foi aventada, mas descartada imediatamente por ambos. Na assembleia que compunha o evento Seu Agenor voltou a contar histórias e a lamentar que a comunidade já não seja unida como era em sua época, e Milton colocou algumas das questões que me havia direcionado, indicando que a conquista da linha de ônibus não devia significar que as mobilizações não devam continuar por condições cada vez melhores, questionando a falta de infraestrutura de transporte.

Nesses conflitos o espaço físico e simbólico da Igreja tem aparecido com destaque, aparecendo em falas de ambos os grupos como um espaço de disputa de legitimidade, expressas desde o início da nova gestão, quando o recém empossado presidente do Conselho teve um espaço da missa de sábado cedido para comunicar-se com a comunidade, situação em que fragilidades do papel da Igreja e da nova gestão do Conselho teriam sido denunciadas mutuamente de forma sutil. De acordo com entrevistas, de um lado teriam sido feitas críticas ao baixo alcance das ações sociais nas periferias do morro, e do outro lado ressalvas ao envolvimento dessas novas lideranças com blocos carnavalescos e festividades que não deveriam ser misturadas com as atribuições da entidade. Posteriormente à disputa simbólica tem se somado uma disputa territorial, em que a Pastoral da Igreja submeteu o uso do espaço atrás do templo pelo Conselho Comunitário a uma série de condições que não foram acatadas pela entidade, como a possibilidade de revogação da cessão de uso em casos julgados inapropriados pela Pastoral. O Conselho, por sua vez, reclama o espaço como seu por direito, por ter sido “construído pela comunidade” e “com verba do Conselho Comunitário” (Diário de Campo, 2018). A possibilidade de adoção de outros espaços, embora mencionada, tem sido preterida diante do valor simbólico de que é revestido o espaço atrás da Igreja.

Essa situação em particular ganhou dimensão pública quando uma postagem no Facebook de uma das lideranças do Conselho denunciou um evento crítico em que a reunião da entidade aconteceu nas escadarias da Igreja após a negativa do uso do espaço. A postagem, que rendeu um grande engajamento com muitas críticas à Pastoral, expôs o conflito a partir de uma questão territorial em que a lógica de

ordenamento espacial da formalidade exerce um papel, conforme foi possível observar na resposta oferecida pela página da igreja no dia seguinte.

Esses questionamentos reiterados pelas lideranças jovens, assim, não indicam um questionamento da própria legitimidade ou uma falta de reconhecimento do papel dessas lideranças históricas. Em minhas conversas, as críticas eram frequentemente intercaladas com ressalvas que indicam a percepção da importância dessas lideranças e de seu papel histórico na comunidade. De fato, a forma como essas lideranças jovens tem se articulado parece ir muito mais no sentido da busca pela continuidade dessas ações, pelo questionamento das contradições, do que no sentido de uma ruptura. A nota de esclarecimento foi acompanhada do Termo de Cessão do Imóvel (Anexo I) e de comentários críticos de jovens atuantes na comunidade. Um dos comentários se refere à construção do espaço nos anos 1980 através de convênios do Conselho Comunitário com a Prefeitura Municipal e com o Governo do Estado, o que daria à entidade o direito ao uso e gerenciamento do espaço. O recurso à lógica da formalidade no ordenamento do território entra em conflito com a forma como historicamente o espaço da igreja tem se constituído, informalmente um lugar de centralidade da comunidade, e que já teve diversas apropriações. Desde 1926 esse terreno tem sido simbolicamente um espaço que remete à organização coletiva, a começar pela própria fundação da irmandade e pela construção da igreja. Foi nesse lugar, por anos ocupado por uma simples casa de madeira, que o padre Augusto Stahelin coordenou ações de mutirão e provocou reflexões, sendo depois afastado pela ditadura militar; que funcionou o primeiro Posto de Saúde improvisado; que o Padre Jorge foi morar em 1983; que o Conselho Comunitário fez suas reuniões; e que diversos projetos sociais foram organizados, desde o Pinheiro até o Integrar, passando por tantos outros.

Em todo caso, a institucionalização e burocratização do uso do espaço expõe uma relação cada vez mais distante e conflituosa entre entidades que antes se confundiam – até porque frequentemente eram compostas pelos mesmos indivíduos. Assim, o termo de seção de uso parece mais um artifício de legitimação da atitude da igreja frente à situação. Segundo Das e Poole (2004, p. 23), “o mimetismo do Estado para atribuir legitimidade a um acordo que foi coercitivo em muitos aspectos pode ser lido como uma forma de instituição do Estado como um fetiche, mas também atesta a fidelidade da comunidade à ideia de lei como instituída pelo Estado, reivindicando

assim cidadania para essas comunidades”. O questionamento de Charles e Luís na postagem da igreja expõe um conflito entre formas de ordenamento do espaço, ao reivindicar a propriedade coletiva do lugar em razão de se tratar de uma construção coletiva, e se tratar o Conselho Comunitário de uma representatividade do conjunto da comunidade, em detrimento de aspectos legais formais que tiveram menos importância ao longo da história do espaço.

Acionando as categorias propostas por DaMatta (1985), é possível observar como as relações entre as entidades do morro fazem com que o Monte Serrat flutue entre ser “casa” e “rua”.

Leituras pelo ângulo da casa ressaltam a pessoa. São discursos arrematadores de processos ou situações. Sua intensidade emocional é alta. Aqui, a emoção é englobadora, confundindo-se com o espaço social que está de acordo com ela. (...) Leituras pelo ângulo da rua são discursos muito mais rígidos e instauradores de novos processos sociais. É o idioma do decreto, da letra dura da lei, da emoção disciplinada que, por isso mesmo, permite a exclusão, a cassação, o banimento, a condenação (DAMATTA, 1985, p. 16).

Nesse sentido, o morro é normalmente referido como “casa”, tanto no cotidiano como nas narrativas colocadas em relação a outras partes da cidade, usando-se de termos como “comunidade” e até “família”. No entanto, uma vez estabelecido o conflito, a “rua” pode ser acionada como um meio de compreender os posicionamentos dos atores envolvidos, que, em discordância sobre as formas como a casa deve ser usada, recorrem a uma linguagem impessoal, objetiva, que exige um dos lados envolvidos de ações condenáveis sob o ponto de vista de uma relação convencionalmente colocada como familiar. Essas instâncias devem ser compreendidas sempre em processos relacionais, em que, por exemplo, o Monte Serrat se coloca como uma casa frente ao ambiente externo da rua, representado pela cidade, mas também pode ser a rua onde se situam diversas casas quando se trata dos conflitos internos.

(...) ela [a casa] também só faz sentido quando em oposição ao mundo exterior: ao universo da rua. Ou seja: o que temos aqui é um espaço moral posto que não pode ser definido por meio de uma fita métrica, mas – isso sim – por intermédio de contrastes, complementariedades, oposições. Nesse sentido, o espaço definido pela casa pode aumentar ou diminuir, de acordo com a outra unidade que surge como foco de oposição ou de contraste. A casa define tanto um espaço íntimo e privativo de uma pessoa (por exemplo: seu quarto de dormir), quanto um espaço máximo e absolutamente público, como ocorre quando nos referimos ao Brasil como nossa casa. Tudo, obviamente, depende do outro termo que está sendo implícita ou explicitamente contrastado. (DAMATTA, 1985, p. 13)

4.3. Do “labirinto” à “cidade branca”: Projetos de morro

O que parece estar em disputa são diferentes projetos de Monte Serrat, de maneira análoga àquela em que diferentes narrativas expressam projetos de cidade. A própria ideia de “comunidade” passa a ser colocada em intriga quando esses projetos entram em conflito e passam a se relacionar de forma mediada, cautelosa, em oposição a uma relação “pessoal” desenvolvida entre entidades que tem o mesmo projeto, como historicamente vinha ocorrendo no Monte Serrat.

Essa situação do uso do espaço físico da Pastoral foi significativa na medida em que publicizou o conflito e expôs diversos pontos de tensão. O fato de a centralidade política da comunidade estar centrada em uma igreja católica em nenhum momento havia aparecido como um problema na minha experiência até então, mesmo se tratando de uma comunidade que possui três ou quatro terreiros de candomblé, a depender da interlocução. O Padre Jorge, praticante da Teologia da Libertação, afirma que a igreja é aberta a todos os credos, realizando inclusive as chamadas “missas afro”, que por sua vez tem sido alvo de críticas de membros da comunidade católica de fora do Monte Serrat, notadamente nas sessões de comentários de postagens da Igreja no Facebook. No entanto, lideranças jovens com quem dialoguei concordam que a Igreja Católica possui um poder simbólico suficientemente grande para coibir a participação das pessoas da comunidade identificadas com as religiões afro e evangélicas. Diálogos recentes tanto com membros do Conselho como com o próprio Padre tem demonstrado que essa questão tem se fortalecido nos últimos tempos, com a Igreja enfrentando barreiras para se estabelecer em determinados territórios como a José Boiteaux e o Pastinho, onde missas tem sido celebradas em um bar.

A laicidade da igreja do Monte Serrat é expressa na Escola Lucia do Livramento Mayvorne, agora Escola Marista, desde que, em 2013, sua gestão foi transferida do Estado para os Irmãos Maristas. A visão da comunidade a respeito da escola é, de modo geral, muito positiva, pelas experiências que tive. Subsistem críticas vindas do Conselho Comunitário, cujos membros reconhecem o importante trabalho dos Irmãos Maristas mas argumentam ser insuficiente, propondo o aprofundamento das interfaces com a comunidade.

Há que se considerar muitas variáveis nesse conflito. As variações no momento político do país desde 1988, “retomada histórica” do Conselho Comunitário, até 2018

produziram grandes mudanças nas relações entre entidades de bairro e Estado, entre periferias e centros, entre moradoras/es e entidades, conforme relatado em diversos trabalhos acadêmicos nesse espaço temporal. Nesse período, passamos de governos de esquerda tidos como “populares”, como é o caso da Frente Popular liderada por Grando de 93 a 96, à ascensão política da centro-esquerda na esfera nacional, que produziu uma crescente presença do Estado nas periferias e uma redução proporcional da agência política e autonomia de seus moradores. Nesse período houve, em muitas periferias urbanas, um notável incremento na infraestrutura, executada pelo Estado, e também na materialidade das construções, levadas a cabo por moradoras/es (não mais em mutirão) no contexto do acesso ao consumo propiciado por políticas públicas do governo federal nos últimos anos. Uma redução da participação comunitária em bairros foi observada em diversas partes do país, e também no Monte Serrat. As demandas também se alteraram muito nesse período, deslocando-se dos incrementos internos à inserção da comunidade na cidade.

As narrativas do Padre Jorge a respeito da comunidade trazem importantes elementos desse momento histórico. Em suas falas, seja na Igreja, em um evento ou em uma reunião com estudantes na varanda de sua casa, fica evidente a existência do binário centro-periferia, bem como o discurso da ausência do Estado. O discurso do Padre constantemente reitera a noção que eu vinha construindo de que a organização comunitária do Monte Serrat é marcada pela afirmação da diferença. Ele fala em uma clara oposição entre a “cidade verticalizada, branca, inodora” e o morro, um “labirinto com cheiros, cor, vida”, indicando que as intervenções do Centro no morro são sempre no sentido de tentar impor um ordenamento igual ao da cidade “inodora” que se vê de sua varanda. Coloca-se como um conhecedor da cultura local, do que interessa e não interessa às pessoas, indicando que o Centro não é capaz de entender a mentalidade dessa população da periferia, e que por isso algumas intervenções bem intencionadas acabam agindo de modo a impor esse ordenamento, como no caso da exibição de documentários ou debates pouco relacionados ao cotidiano local, e que portanto não despertam interesse e nem criam “ganchos”. Usou como exemplo a questão dos terreiros de religiões de matriz africana, explicando que “o Centro”, figura metafórica que representa as instâncias de poder, usa argumentos ordenadores para acabar com essas práticas, por meio da imposição de modos de fazer (principalmente providências higiênicas para o abate de animais) que, na prática,

inviabilizam os terreiros, em um claro uso da noção de ordenamento para promover o silenciamento dessa população.



Figura 44 - Vista dos fundos da igreja em 2015, com a "cidade verticalizada, branca e inodora" ao fundo.
Fonte: Acervo pessoal

Entendo que aí está uma das grandes dissonâncias entre o discurso do Padre (que é, por extensão, aquele das lideranças mais antigas, e o mais difundido) e o da juventude à frente do Conselho Comunitário: a marcação da diferença. Quando Milton reitera que quer ver o morro na universidade, questiona a prioridade dada pela Igreja a projetos de formação para empregos considerados subalternos. Para a juventude, o morro é parte da cidade e tem que ser visto como tal; para o Padre Jorge, a diferença tem de ser reconhecida; assim, projetos de Monte Serrat se colocam frente a frente, em um conflito que é apenas esperado que aconteça em processos que se definem por relações em permanente mutação entre morro e cidade. O papel do território parece ser decisivo nesse processo que vem opondo projetos, entre a relação enraizada da cultura com o território e processos de “desterritorialização”, ou de uma “perda da relação ‘natural’ da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas”. (CANCLINI, 1997, p. 302)

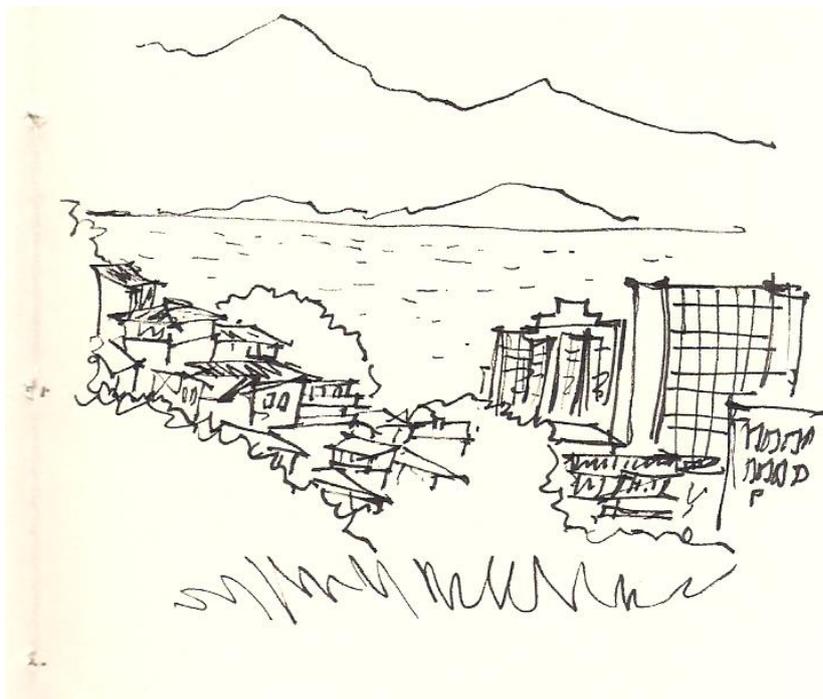


Figura 45 - Croqui do contraste e da proximidade entre o Morro e o Centro, feito em 2018 no terreno da Caixa d'Água. Fonte: Produzido pelo autor

Os tipos de demandas existentes no período dos anos 1980 e 90 parecem ser, por motivos internos e externos à comunidade, muito diferentes daquelas que fazem sentido para a juventude atual. Assim, a manutenção das lideranças que atenderam às demandas de sua época vai fazendo menos sentido em termos práticos, mantendo seu valor simbólico, uma vez que o próprio momento da construção da identidade local pelo acionamento das memórias já se tornou ele mesmo uma memória acionada na construção da identidade local. Ainda, há que se observar que as mudanças observadas nas práticas dessas lideranças por vezes entram em conflito com elementos caros às narrativas que elas próprias construíram. A centralidade do poder de decisão e uma eventual inércia produzida por essa centralização, como já discutido acima, vão de encontro aos princípios de autonomia, solidariedade e luta tão proclamados.

Esse movimento, que possui analogias com a “retomada” do Conselho em 1988, não deve ser desvinculado de um processo histórico, no qual as lideranças questionadas pela juventude possuem um papel central. Com ou sem o envolvimento dessas/es jovens nos projetos liderados pelas entidades como a igreja e os projetos sociais, é possível associar o momento atual ao crescimento dessa juventude em uma comunidade com uma autoproclamada cultura de autonomia e engajamento, e

portanto de questionamento. Que essas pessoas estejam em busca de trilhar seu próprio caminho, responder a suas próprias demandas, sem a mediação de uma liderança centralizada, não pode ser desvinculado de todos os processos observados a partir de 1983. Que rumos esse conflito tomará não posso e nem devo tentar prever. O que me cabe agora é entender algumas relações das quais esse conflito é partícipe.

Eu acreditava, no início de meu TCC, que o “resgate” e “valorização” das memórias da comunidade, em oposição às memórias oficiais da cidade, poderia render-lhes frutos em termos de conquistas, autonomia e legitimação de seus modos de habitar. Ocorre que os processos desenvolvidos de 1988 pra cá são uma possibilidade não para eu atestar se essas relações de causa e consequência procedem objetivamente, mas sim se isso ocorre nas percepções da comunidade – até aqui, tudo indica que sim. No entanto, os conflitos colocados entre esse “resgate” e “valorização” e outras visões existentes no interior da comunidade tem me levado a novas questões.

5. QUITINETES E ESPAÇOS DE LAZER: PARA ONDE CRESCE O MORRO?

Neste capítulo farei algumas breves observações sobre dinâmicas observadas na atualidade no que se refere à produção do território do Monte Serrat, associando-as com as discussões que fizemos até aqui. Minha permanência em campo ao longo do último um ano e pouco, normalmente em busca de respostas para perguntas pré-concebidas, me propiciou algumas observações e anotações que eu não esperava, e que parecem dar sentido a outros questionamentos que foram aparecendo ao longo do trabalho. Principalmente a impossibilidade de separar um estudo com um olhar voltado para a materialidade de outro voltado para as narrativas do passado, por exemplo. Da impossibilidade de separar as práticas culturais cotidianas das grandes performances sociais desenvolvias em reuniões com agentes do Estado. Da indissociabilidade entre as tantas linhas que vão compor a malha do Monte Serrat. Assim, vou falar de cidade, vou falar de tijolos, argamassa e asfalto, sem que deixe de estar falando das representações, das formas como se sente e se vive o morro no momento em que escrevo este quinto capítulo.

Um olhar atento para o morro hoje denota a importância de se olhar ao mesmo tempo para a Geral e para as Servidões, mas com olhares distintos. Isso porque as formas pelas quais o território tem se transformando na Geral e em cada uma das Servidões tem se tornado cada vez mais distintas, e ao mesmo tempo reveladoras de narrativas e conflitos locais. Embora a narrativa dominante de que o território do Monte Serrat cresce pouco encontre eco na realidade, isso não quer dizer que não haja um crescimento. Na Geral observa-se um tímido, mas destacado em algumas interlocuções, processo de adensamento com verticalização; em algumas Servidões, chama a atenção seu crescimento ainda linear. E assim a percepção da Geral, principalmente de um determinado trecho, como a centralidade, ou o *centrinho* do morro, vem reforçando a distinção entre um centro e margens no interior do morro. É possível observar a Geral crescendo em mais consonância com a lógica da cidade formal, inclusive em termos econômicos, em processos mais individualizados, em oposição às Servidões em que se observa ainda uma forte necessidade de organização coletiva para obtenção de melhorias. Diferentemente do que fizemos no início deste trabalho, quando caminhamos pela Geral observando seus referenciais topológicos e as esquinas de acesso das Servidões, agora a ideia é que consigamos

adentrar os becos e vielas repletos de vida das Servidões, percebendo suas particularidades e contrastes entre si e com a centralidade do Monte Serrat.

O acompanhamento de reuniões de moradoras/es entre si e com o Estado tem demonstrado, nos últimos anos, uma lógica de produção do território muito distinta daquela presente nas narrativas históricas do Monte Serrat, em que a comunidade organizava seus mutirões de construção. As conquistas coletivas hoje têm se dado de modo geral pela mediação com o Estado, e a luta política tem sido revestida de narrativas de superação e dificuldades diversas. Essa forma de produção do território tem demandado uma apropriação, principalmente por parte de lideranças locais, de todo um vocabulário institucional. Nas reuniões do OLP (Orçamento Legislativo Participativo) foi possível observar discussões sobre a abrangência das ZEIS (Zonas Especiais de Interesse Social) e um amplo conhecimento do funcionamento das obras do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) do governo federal. Esse conjunto de siglas tem de estar na ponta da língua para que a comunidade possa reivindicar o que hoje são entendidos como direitos: infraestrutura física, mas também segurança jurídica para permanência no território; obras de contenção de encostas, mas também espaços de lazer apropriados para a reprodução das práticas culturais locais, principalmente os esportes.

A apropriação por parte das próprias lideranças da comunidade de instrumentos do Estado parece prevenir intervenções externas que ajam de modo a impor modos de habitar por meio dos grandes projetos urbanos. Embora as limitações institucionais estatais ainda resultem em obras com resultado distinto daquilo que foi discutido com as comunidades, a percepção geral é de que, quando essas obras e intervenções respondem a demandas das comunidades organizadas, existe a possibilidade de um controle sobre esses processos. Por outro lado, como me comentou um líder comunitário do Alto do Caieira, resultados negativos nesses processos recaem sobre as lideranças comunitárias mais do que sobre o Estado. Assim, a forte presença do Estado na transformação do território do Monte Serrat nos últimos anos não parece ser por si só um desafio às narrativas de autonomia locais, na medida em que as próprias histórias invocadas por moradoras/es que se envolveram nessas relações com o Estado são também narrativas de conquistas por meio da organização comunitária.

Por outro lado, as dificuldades enfrentadas nessa forma de construir o território também são diversas. É muito frequente, principalmente a partir de pessoas ativas nas reivindicações locais, a reclamação de pouco engajamento da comunidade, que produz também um sentimento de nostalgia de outros tempos. Em algumas interlocuções tem sido possível perceber que, entre as razões percebidas para esse envolvimento reduzido, há aspectos que vão desde subjetividades percebidas na cultura local até ações desastradas por parte de atores externos. Entre moradoras/es da Nova Descoberta que se reuniram em um bar de um morador local em uma noite de verão parecia haver o consenso de que antigamente havia mais engajamento, atribuído aos mutirões de construção. O próprio incremento da qualidade do morro foi apontado nessa conversa como causa da redução da participação nas reuniões e reivindicações.

Mas acho que a gente, puxando da memória, vê que é em tudo na vida, né? A gente vai se acomodando muito com as coisas. É uma televisão que a gente tem, e aí a gente hoje em dia a gente já pega o ônibus pra subir, ou pega um taxi, ou Uber, que é mais barato, a gente já não sobe mais a pé. Eu não vejo ninguém no morro subir de sacola. (...) A mãe lavava roupa pra fora, a gente vinha buscar água pras roupas, pegava, voltava, essa era a nossa vida, né? E se a gente não fizesse quem ia fazer? Ninguém. Então hoje ta muito fácil. Ta muito fácil, mas é isso, é despertar na comunidade de novo esse sentimento de que não 'tas' morando em apartamento isolado, tem que olhar o próximo". (Milton, Diário de Campo, 2018)

Essa análise, no entanto, era complementada pelas experiências frustradas que espantavam pessoas desses processos organizativos. Esse discurso de 'gato escaldado' esteve presente entre lideranças mais antigas do Monte Serrat e de comunidades vizinhas nas reuniões do OLP que frequentei, em que Seu Rui expressou abertamente seu receio em ver mais esse projeto não dar em nada, e, com isso, desestimular futuros envolvimento das/os mais jovens que agora participavam. De fato, esse risco tem sido percebido e alertado a pessoas de fora que, como eu, se propõem a um envolvimento com potencial retorno para a comunidade. Em todos os casos, as narrativas heroicas dos mutirões de outros tempos são frequentemente invocadas quando moradoras/es lamentam a baixa frequência a reuniões internas ou com entes externos.

Essa transformação do território a partir da relação com o Estado é perceptível tanto em elementos mais centrais como nas extremidades mais distantes das servidões. Não é que o Estado estivesse ausente dos processos de mutirão, como já foi constatado na história da pavimentação e na conquista da linha de ônibus, mas a

relação se complexificou em um período mais recente, com um deslocamento do papel de cada entidade. A história do Parque do Maciço ajuda a entender em boa medida como se dá essa relação. De acordo com o Padre Jorge – não sem antes afirmar que “por isso é tão importante recuperar um pouco a memória” – o Parque “nunca teria sido uma iniciativa do poder público” (Diário de Campo, 2018). A demanda pelo equipamento teria se originado por problemas ambientais, como forma de possibilitar a drenagem de um volume muito grande de água que descia por aquela parte do morro, atingindo a rua em forma de enxurradas que causavam grandes problemas. A necessidade da drenagem foi associada a demandas por espaços de lazer, e assim tornou-se objeto de reivindicação junto ao governo federal, entrando nas verbas do PAC. O projeto e execução foram feitos pelo Estado, assim como a manutenção do espaço é feita por uma empresa terceirizada contratada pela prefeitura. Nada disso impede que o Parque seja continuamente relatado como uma conquista da comunidade, e, mais que isso, objeto de apropriação de moradoras/es inclusive em termos de reivindicações de melhorias, como quando um coordenador de projeto social local reclamou das quadras disponíveis, sugerindo um campo maior para que o projeto esportivo pudesse se desenvolver no morro e não no Centro. Nas narrativas sobre o Parque do Maciço, o Estado aparece como tendo cumprido uma obrigação após reivindicações justas da comunidade, com seu papel sendo reconhecido mas destituído de protagonismo.

Importantes intervenções recentes obtidas pela mediação do Estado incluem também a Transcaieira, via que conecta o Monte Serrat ao Caieira e à Serrinha, e a pavimentação da parte mais alta da Nova Descoberta, além de dois pequenos conjuntos de habitações também no alto da servidão e ao lado do acesso do Parque do Maciço – ambos os conjuntos se destacam na paisagem por suas casinhas coloridas e pela ausência de vegetação no entorno imediato.



Figura 46 - Parte mais alta da Nova Descoberta vista de dentro do Parque do Maciço em 2018. Fonte: Acervo pessoal

Nesses casos, as obras bem sucedidas têm sido tratadas como conquistas da comunidade, com reconhecimento ao trabalho do Estado, particularmente quando moradoras/es como Dona Jurema, que participou dos processos do PAC na Nova Descoberta, se referem a profissionais responsáveis pelos projetos das casas, sempre em interlocução com a comunidade. Obras consideradas malsucedidas, por outro lado, aparecem como objeto de críticas ao poder público, como o não atendimento a diversas demandas que estavam incluídas no orçamento do PAC, com destaque para um campo de futebol e praça que deveria ter sido construída ao lado das habitações do alto da Nova Descoberta, e mesmo às lideranças comunitárias. Moradoras/es dessa servidão em particular têm tido bastante história para contar acerca do PAC, já que se trata de uma das áreas mais atendidas pelo programa. Uma interrupção na escadaria, seguida por uma longa e inclinada rampa de concreto, marca uma espécie de fronteira entre o trecho da Descoberta que foi construído em mutirão por moradoras/es, que é a escadaria visível da Vieira da Rosa, e a parcela que foi construída pelo Estado, a rampa de concreto que foi feita sobre um antigo caminho de terra, e que dá acesso às casas coloridas que se vê no alto da Figura 46. Essa via,

segundo Milton e Dona Jurema, se tornou um eixo de crescimento, em que muitas casas de novas/os moradoras/es têm sido construídas.

Esse eixo de crescimento da Descoberta é que nos permite retomar a percepção de distinção entre formas de transformação do território na centralidade e nas margens do morro. Ainda que com uma importante participação do Estado por meio dessas obras de infraestrutura, servidões como a Nova Descoberta ainda tem observado um espraiamento, mesmo que lento, do território do Monte Serrat. As obras de infraestrutura e habitação aparecem como indução de um crescimento que depois é complementado por moradoras/es que constroem suas casas ainda na lógica da autoconstrução que historicamente predomina no morro. Com o crescimento de seus territórios, e com o reforço da percepção da distinção com a centralidade do morro, tem se observado processos de organização comunitária nas próprias servidões, que já não se sentem atendidas pelas formas de organização que abarcam todo o Monte Serrat - “é tudo sempre lá pra cima, pra nós ninguém olha!”; “Quando tem uma reunião lá ninguém avisa nós!” (Moradoras/es da Descoberta, Diário de Campo, 2018). Esses processos são mais notáveis na Descoberta e no Pastinho, mas também tem sido relatado na Laudelina. E, assim, em seus processos de organização, quase sempre informais, as servidões tem tratado de produzir suas próprias narrativas. O Pastinho é o lugar da tradição negra, uma comunidade quase quilombola, muito fechada mas muito unida; a Descoberta há poucos anos ainda abrigava lavadeiras e atividades rurais, tendo crescido muito rápido nos últimos anos; cada pedaço das margens do Monte Serrat vai reforçando suas práticas culturais, construindo sua identidade, se colocando perante a centralidade.

O crescimento das servidões vem encontrando também o crescimento da comunidade vizinha do Alto do Caieira e provocando importantes reconfigurações nas noções de ordenamento do território do Monte Serrat. Embora a Vieira da Rosa ainda seja vista como o principal acesso e a centralidade que reúne todas as servidões, hoje a Descoberta, o Encano e o Pastinho se encontram lá no alto, em uma via que corre paralela à Vieira da Rosa e que margeia o vasto território do Alto do Caieira em contínuo crescimento. Não há consenso sobre se moradoras/es dessa via moram no Monte Serrat ou no Caieira, mas é possível perceber que ainda há pouca interação entre essa nova região de fronteira e as servidões. Ainda.



Figura 47 - Croqui de incursão a campo em 2018, com meu interlocutor, na via paralela que conecta a Nova Descoberta ao Encano e ao Pastinho, indicando o crescimento do território do Alto do Caieira.
Fonte: Produzido pelo autor



Mapa 22 - Conexão alternativa entre as três maiores servidões pelo alto do morro, na divisa com o Alto do Caieira, com trecho destacado tendo sido percorrido na incursão representada na Figura 47. Fonte: Elaborado pelo autor

Os processos observados nas Servidões contrastam com as transformações por que a Geral vem passando. Uma caminhada atenta às transformações na Vieira da Rosa evidencia muitas reformas. Tijolos empilhados, montes de areia e brita, homens sem camisa misturando argamassa aos fins de semana, símbolos de um território em permanente transformação. Mas que transformação é essa? Que demandas estão sendo respondidas com essas obras? Não hesitei em perguntar ao Milton em uma dessas tardes em que nos dirigíamos a uma entrevista. “Isso aqui é tudo quitinete”, ele me disse com a segurança de quem conhece o lugar. Milton, assim como muitas/os outras/os moradoras/es, possui uma casa além daquela em que mora, que aluga para terceiros, que é de onde tira sua renda. Mas é diferente da situação das quitinetes. Segundo meu interlocutor, alguns tem investido em construir pequenos prédios de apartamentos muito pequenos para alugar para novas/os moradoras/es, tirando mais do que um complemento de renda. Ele mesmo disse já ter recebido oferta por sua casa, de um investidor da própria comunidade que tinha o interesse em demoli-la para construir quitinetes. A proposta não foi feita de forma ameaçadora, e ele recusou, gosta da casa onde mora. Um olhar rápido pode indicar que a lógica construtiva da cidade formal predomina na Vieira da Rosa, mas uma

leitura um pouco mais profunda indica uma lógica econômica e de uso do solo que reproduz outras partes da cidade.

Na maior parte dos casos trata-se de moradores locais, mas Angela, da José Boiteaux, apontou, em reunião do OLP, o avanço do capital imobiliário vindo do Centro em direção aos morros, também por meio de edifícios baixos de apartamentos pequenos. O olhar do morador identifica diferenças entre os tipos de construções. Olhando o Alto do Caieira da via que conecta a Descoberta ao Pastinho pela parte de cima do morro, Milton aponta para pequenas construções “quadradas” de tijolos, com subdivisões muito pequenas e geométricas, e afirma tratar-se também de predinhos de quitinetes. De fato, a penetração dessa lógica econômica de produção do território tem sido mais perceptível nos últimos anos em comunidades vizinhas como a Serrinha e o Alto do Caieira, embora esteja presente no Monte Serrat.

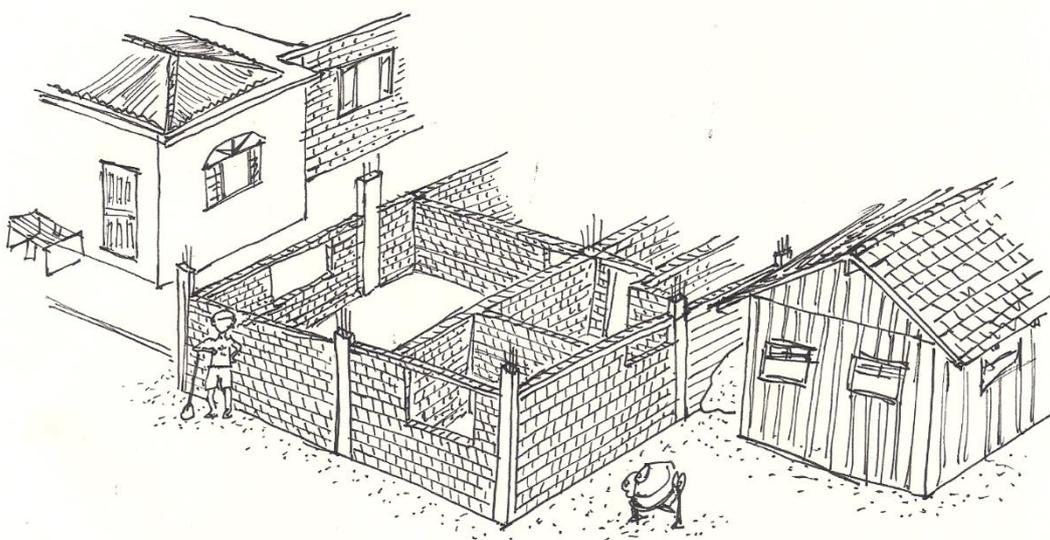


Figura 48 - Croqui representativo das características das novas quitinetes em relação a casas mais antigas do morro. Fonte: Produzido pelo autor

Sem aprofundar-nos muito nesse aspecto, que sugere uma possível abordagem para estudos futuros na área, a ascensão desse mercado pode atuar de modo a produzir novas relações de poder locais, remetendo a períodos anteriores relatados por Jackson em que os comerciantes detinham o poder político local, e pode ser atribuída em parte como consequência da inserção do Monte Serrat na formalidade em termos de uso do solo urbano. Segundo Sugai (2009, p. 167), “se o

mercado da informalidade reproduz a pobreza, muitas vezes são os próprios programas oficiais de regularização, promovidos para buscar resolver essa situação de precariedade, que acabam encarecendo o custo de vida das populações pobres e agravando o processo de opressão”.¹⁸

O adensamento do território que me havia sido indicado ao longo do trabalho, em que moradoras/es que saem da casa de seus pais ou que se casam constroem novas casas nos mesmos terrenos, passa a ceder espaço para uma lógica de uso do solo especulativa e que abre o Monte Serrat a novas/os moradoras/es dispostas/os a pagar alugueis. Não é que a cidade invada o morro, pura e simplesmente, por meio de intervenções externas; o morro também se abre à cidade. O que o olhar para a materialidade indica, um processo de diminuição das diferenças com relação ao Centro, as novas relações econômicas ajudam a endossar. Por outro lado, o reforço da diferença subsiste por meio de uma contínua produção simbólica da identidade negra, do samba, dos terreiros, da comunidade que lembra as/os visitantes de pisarem no freio porque estão na comunidade. A caracterização da diferença com relação à cidade segue sendo um recurso, ainda que, como vimos, não seja uma narrativa em que boa parte do morro se identifica.

¹⁸ O livro que o artigo da prof.^a Maria Inês Sugai integra, “favela e mercado informal”, coordenado pelo prof. Pedro Abramo, dá algumas pistas importantes para o estudo desse fenômeno, mas deve-se reconhecer que a abordagem possui importantes particularidades no caso do Monte Serrat. Por ter sido um fenômeno identificado com mais atenção nas semanas finais do mestrado, e se tratando de uma discussão complexa, optei por não desenvolvê-la aqui, trazendo apontamentos de possíveis abordagens. Assim, embora eu entenda que essa assertiva dê uma pista, não acredito que essa situação em particular se limite a essa relação, devendo ser estudada mais a fundo com metodologias apropriadas a dessa situação em particular.



Figura 49 - Atenção: devagar, comunidade. Fonte: Acervo pessoal

Podemos perceber que, neste capítulo, o olhar tem se dirigido, no caso da Vieira da Rosa, menos ao espaço público da rua e mais aos espaços privados. Esse direcionamento pode soar paradoxal quando notamos que boa parte das transformações que impactam no cotidiano e nas dinâmicas sociais do Monte Serrat nos últimos anos tem se dado exatamente na configuração dos espaços públicos. Como a necessidade da placa acima indica, a Transcaieira trouxe um fluxo de veículos em alta velocidade que ocupa os espaços públicos do morro, participando diretamente do processo de reconfiguração das fronteiras do Monte Serrat, no caso tornando-as aparentemente mais porosas. Embora também possamos nos referir ao Parque como um espaço público, o ambiente das ruas é que tem sofrido as transformações mais impactantes no dia a dia. Também sobre as ruas as narrativas locais buscam sua referência no passado. Jackson e Milton brincavam nas ruas quando eram crianças. Na época de Seu Agenor os vizinhos se reuniam nas ruas. Mesmo com as transformações trazidas pelo asfalto e pelas conexões com o restante da cidade, ainda é nas ruas, principalmente na Geral, que vizinhos/os se encontram casualmente em seus trajetos e se cumprimentam; ainda é nas ruas que, aos fins de semana, grupos de jovens reúnem-se com cervejas ao redor de carros com alto-falantes tocando pagode ou funk no último volume; então o que mudou?

Assim como as construções, o espaço da rua deve ser compreendido nas suas dimensões material e simbólica. A rua encontra-se particularmente sujeita aos mais diversos discursos, que também devem agenciar sua ocupação. Em conversa no Parque, Jackson fez uma breve regressão histórica remetendo aos anos 1990, em que houve uma massiva entrada de ONGs nos morros. Pela visão crítica de meu interlocutor, a atuação das ONGs vinha de modo a impor modos de vida, assumindo que as práticas culturais dos morros fossem um tipo de precariedade a ser corrigida, mais ou menos como os projetos de urbanização lidam com os espaços construídos. Nessa conversa, Jackson deu conta de que as ONGs operavam então um forte discurso desqualificador do espaço da rua, ainda presente em muitos projetos sociais. As crianças, de acordo com esses discursos, não devem permanecer na rua após o término do horário escolar, mas sim no interior de escolas e outros espaços construídos onde possam desenvolver atividades coordenadas por profissionais ou voluntárias/os. Essa desqualificação do uso das ruas pelas crianças é tratada com desdém por meu interlocutor, que afirma ter se criado brincando na rua, memória também acionada por Milton, Nina e por outras/os moradoras/es com quem conversei. Nessa crítica, subsiste, além da busca por se contrapor à desqualificação do espaço da rua, também uma contrariedade à ideia de que as crianças do morro, se não forem tuteladas dentro desses projetos, não serão capazes de desenvolver atividades saudáveis por conta própria. A própria agência das crianças do morro acompanha diretamente o debate sobre o uso da rua, e em uma escala mais ampla, a capacidade de agência do morro como um todo.

A oposição às tentativas de tutelar as crianças em espaços fechados não implica, no entanto, em que não se questione as condições atuais da rua. Junto do desejo de que as crianças possam se apropriar dos espaços públicos vem as reivindicações pela requalificação desses espaços. Fazem-se presentes assim as críticas aos veículos em alta velocidade que cruzam o morro como forma de escapar dos engarrafamentos, bem como à ausência de infraestrutura como calçadas e pontos de ônibus cobertos. A partir de uma ótica distinta, baseada na experiência local, essas/es moradoras/es reproduzem a ideia de que a rua, em sua configuração atual, não é qualificada, podendo mesmo expor as crianças a perigos. Parece existir uma diferença muito marcante entre a rua que foi palco das brincadeiras de Jackson, Milton e Nina e a rua atual, não só em termos de materialidade e fluxo de veículos, mas

também simbólicos. Em tempos de uma comunidade menor, e principalmente mais fechada, com reduzido fluxo de veículos, e menor ainda de moradoras/es de outras partes da cidade, a rua exercia um papel de extensão da casa, quase como um quintal, situação que minhas incursões a campo indicam subsistir em localidades menores e mais fechadas como o Pastinho. Nas ocasiões em que estive na servidão em questão, senti-me realmente atrapalhando as brincadeiras de crianças em seus quintais, onde jogavam bola e soltavam pipa apesar da minha presença, com algumas lajes sendo extensões da rua e borrando as fronteiras entre público e privado, dentro e fora, casa e rua. É difícil observar esse tipo de relação ao longo da Vieira da Rosa, o que ajuda a reforçar ainda mais essa aparente dicotomia entre a centralidade e as servidões. Para moradoras/es da Geral, os espaços públicos para as crianças parecem mais circunscritos: a Caixa d'Água e o Parque do Maciço, principalmente. Assim, a centralidade do morro acaba por adotar mais essa característica da cidade formal, que é a setorização funcional, em oposição a fronteiras ainda muito móveis nas servidões.

A busca por uma requalificação dos espaços públicos de lazer não remete, no entanto, a uma recriação da rua do passado. Quando observamos os espaços em que se dão as reivindicações, seja em reuniões entre moradoras/es, seja com entes externos como o Estado, o que se observa é uma forte demanda por espaços públicos de lazer, como parquinhos e quadras esportivas, que reforçam a busca por um ordenamento espacial funcional. Nas reuniões do OLP que frequentei, além da qualificação dos espaços públicos por meio de corrimãos e abrigos de pontos de ônibus, foi possível identificar a forte demanda por esse tipo de espaço, com a busca por terrenos livres indicando uma área plana no topo da Nova Descoberta como candidata a receber um projeto que a qualifique como espaço de esporte e lazer. Na ocasião, lideranças do Alto do Caieira, da Serrinha e da José Boiteaux também reiteraram a demanda por esse tipo de espaço. A esse respeito, a fala de um dos moradores do Alto do Caieira é conclusiva. Ele aludiu a uma situação em que a presença de entulhos de uma obra no campinho de futebol da Serrinha foi apropriada por jovens locais em brincadeiras perigosas, associadas à “baderna”, quebrando coisas e atirando uns nos outros. Segundo o morador, a retirada desses entulhos fez “a gurizada voltar a jogar bola de forma saudável” (Diário de Campo, 2018). A associação entre a qualidade do espaço e o comportamento das pessoas tem aparecido com frequência em discussões sobre outras reivindicações, como quando

se argumenta que a oferta de espaços qualificados para projetos sociais ligados ao esporte atua de modo a afastar a juventude da criminalidade. Assim, a rua passa a ser dotada de uma importante dimensão simbólica ligada a um papel de contribuir para a construção não só da coletividade, mas dos indivíduos. Se, por um lado, projetos sociais e ONGs buscam tirar as crianças do espaço ameaçador das ruas, por outro, lideranças locais, ao buscarem a qualificação dos espaços públicos acabam por endossar a noção da rua como o lugar da ameaça, embora optando por outra frente em busca de soluções.

A observação dessas reivindicações também indica uma possível abordagem ligada à atribuição de papéis. Entre os tantos problemas com que os morros ainda têm de lidar, a qualificação dos espaços públicos tem sido a transformação mais elencada quando moradoras/es se referem a reivindicações junto ao poder público. Temos que, por um lado, os espaços privados seguem sendo produzidos individualmente, seja por meio da construção e reforma de casas para moradia nas servidões, seja na construção de quitinetes de aluguel na Geral; e, por outro, os espaços públicos aparecem como dever do poder público, cabendo à comunidade o papel de se organizar para reivindicar e cobrar, diferente do que ocorria na época dos mutirões de construção de escadarias e pavimentação de vias. A percepção dessa atribuição de valores parece andar junto da percepção de que o Monte Serrat não é um território à parte, mas sim parte da cidade, com suas lideranças exercendo as estratégias (CERTEAU, 1994) de manusear os elementos da cidade formal que são coerentes com a forma como o morro deve seguir construindo seu território. Essas estratégias são acionadas de modo que o reconhecimento da necessidade de acionar o poder público para obter melhorias na infraestrutura, notadamente dos espaços públicos, não ocorra sem um reiterado respeito às dinâmicas locais, reiteradas por meio de palavras como “tradição” e “cultura”.

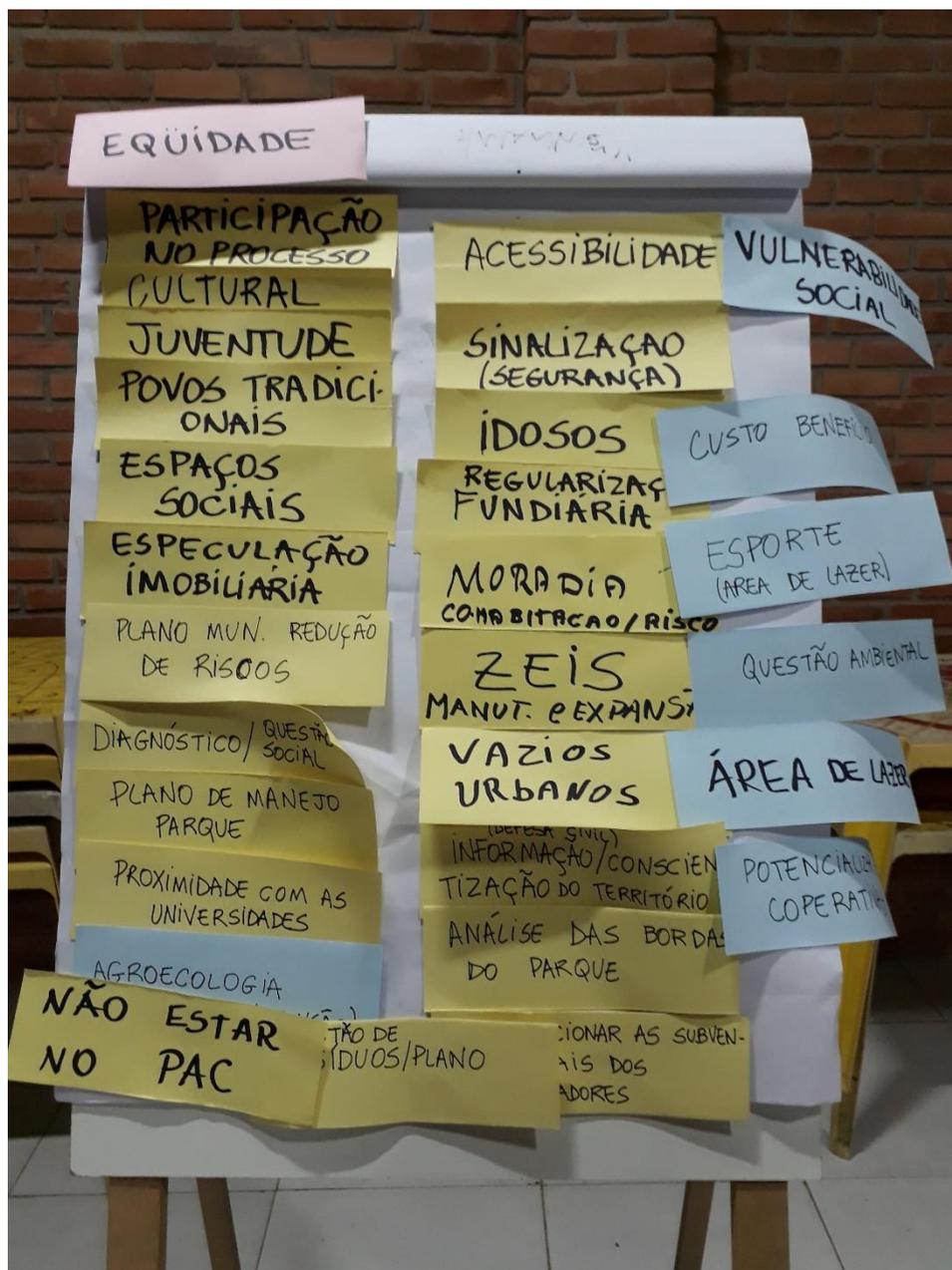


Figura 50 - Apontamentos tirados por lideranças de diversas comunidades do Morro da Cruz em reunião do Orçamento Legislativo Participativo, que ajuda a sintetizar muito do que vem sendo discutido neste capítulo. Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Como indicado no início do capítulo, esses são apenas alguns apontamentos de elementos que caracterizam as formas pelas quais o território do Monte Serrat vem sendo construído nos últimos anos, em associação com o que foi discutido até aqui, sobre as representações que o morro constrói de si e suas constantes transformações baseadas nas relações estabelecidas com o Centro e com a cidade como um todo. São tendências, que, assim como outras formas de construção do passado, estão sujeitas a modificações pouco previsíveis em um contexto de grandes e rápidas

transformações sociais produzidas em diversas escalas que vem ocorrendo na cidade.

Em todos os casos, o que a observação desses fenômenos recentes, com o olhar proposto ao longo deste trabalho, indica é que o Centro e as Margens constituem uma relação dialética, em que para entender um pólo dessa dicotomia continuamente reforçada é necessário compreendê-lo sempre em suas relações com o outro (AGIER, 2015). Quando lidamos aqui com as relações entre o Centro e o Morro, não está implicada uma noção de causa-consequência, em que as ações de um lado condicionam a construção do outro, mas uma relação mútua e orgânica em que constituem um todo composto de partes cujas fronteiras são continuamente redefinidas e renegociadas. Assim é também que, quando relacionamos as narrativas e representações simbólicas da cidade à construção físico-material de seus territórios, temos que compreender essas diferentes dimensões da cidade como partes do fenômeno urbano, com suas fronteiras complexas promovendo mais ação e interação do que limites propriamente ditos, de forma análoga ao que ocorre entre diferentes bairros da cidade. A construção de um edifício residencial na Hermann Blumenau reverbera no Monte Serrat, a construção de casas no Alto do Caieira reverbera na Mauro Ramos; assim também é que os olhares da Hercílio Luz em direção ao adensamento das casas na Nova Descoberta, e do morro em direção ao trânsito das pontes, têm seus papéis no movimento que constitui a malha (INGOLD, 2005) da cidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora esta dissertação seja o resultado de um mestrado iniciado quase dois anos antes da redação deste capítulo final escrito a poucos dias do carnaval de 2019, entendo que este trabalho vem desde muito antes. Para compreender todo o processo que levou a estas páginas, devemos reportar-nos a meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Arquitetura e Urbanismo, defendido em março de 2016. Mas talvez devamos olhar ainda mais para trás, quando, em algum momento indefinido, vieram as primeiras inquietações que me conduziram a primeiros passos ainda apreensivos pela Geral do Morro da Caixa. Nas considerações finais trago alguma reflexões que podem parecer bastante pessoais, mas que espero que contribuam com os estudos do fenômeno urbano, a partir dessa intensa incursão pela Antropologia. Assim, é provável que, ao longo dessas considerações finais, eu comece adotando mais a primeira pessoa do singular, e depois vá expandindo para o plural.

Pela minha trajetória pessoal, era esperado que meu primeiro olhar para o morro fosse um olhar que vê problemas a serem resolvidos. Mesmo o campo autointitulado progressista da política tem incorrido nessa visão, como indica a bibliografia, com destaque para os trabalhos de Carlos Nelson Ferreira dos Santos (1980) e de Licia Valladares (2005), que abordam as representações sobre as favelas de um modo geral. No campo da Arquitetura e Urbanismo subsistem diversas visões que acabam indo nesse sentido, que abarcam aí as discussões sobre planejamento urbano, grandes projetos habitacionais, regulação do uso do solo, e mais recentemente prolíficas discussões sobre a Assistência Técnica em Habitação de Interesse Social (ATHIS). Podemos perceber que o uso do termo “social” tem sido frequentemente empregado em discussões no âmbito da Arquitetura e Urbanismo como forma de nos referirmos a ações direcionadas às periferias, ou à pobreza de um modo geral, como se a própria Arquitetura não fosse por si só uma ciência social, e como se outros projetos, incluindo os grandes edifícios corporativos, fossem menos “sociais”.

Muitas das discussões desenvolvidas nas últimas décadas em torno desses grandes temas têm trazido resultados muito prolíficos, é verdade. Talvez mais do que os resultados práticos (projetos urbanos e habitacionais, mesmo os mais premiados), os debates têm levado a alguns caminhos muito interessantes para compreendermos

o fenômeno urbano no Brasil e na América Latina, particularmente a formação das periferias urbanas – a parte da cidade que merece o adjetivo “social”. No entanto, ainda é frequente um olhar dirigido pela ausência, pela noção de exceção, a parcelas da cidade que, talvez, constituam sua maioria em nosso país. Ora, o olhar de exceção tem necessariamente um referencial de normalidade, que é a cidade que habitamos, na qual nós, acadêmicas/os e arquitetas/os, na maior parte das vezes nascemos, crescemos, estudamos e trabalhamos. Seguimos sendo nosso referencial, ainda que de maneira crítica. Ainda que critiquemos seguidamente nossos padrões de ordenamento territorial, muitas vezes acabamos olhando para as periferias unidimensionalmente como problema e pensando em soluções que partem desses mesmos padrões de ordenamento territorial.

Quando vemos no morro somente problemas a serem resolvidos, acabamos incorrendo em uma desqualificação ou presunção de falta de agência de suas/eus habitantes. Tem sido recorrente na literatura e nos debates afirmações que desqualificam a capacidade de habitantes dos morros de produzir seus territórios, com expressões como “falta de escolha”. Se, de fato, muitos desses territórios se originam da pouca possibilidade de escolha de suas/eus primeiras/os habitantes, notadamente morros, várzeas, beiras de rio, etc., os trabalhos realizados em campo indicam que há, sim, processos decisórios e de planejamento em sua construção no território. Não se trata aqui de ignorar a precariedade e problemas causados pela ausência de redes de infraestrutura ou do acesso a materiais e a conhecimento técnico na construção das periferias, assim como não podemos ignorar os inúmeros problemas urbanos das partes da cidade que são alvo de planejamento urbano, como engarrafamentos e espaços altamente hostis. Não se trata, assim, de afirmar que está tudo bem. Trata-se, na verdade, de indicar que a ignorância da capacidade de agência de moradoras/es das periferias urbanas é um erro essencialmente metodológico (além de, diriam alguns, um erro moral), e que condiciona uma série de visões tortas e incapazes de lidar de forma apropriada com o fenômeno urbano. E não acredito que haja maneira melhor de não incorrer em visões desse tipo do que vivenciar a realidade das periferias.

Não posso afirmar em que momento minha visão sobre a cidade se transformou, até porque durante todo o período da graduação tive contato com inúmeros estímulos (livros, textos, debates em sala de aula ou nos bares) que vão

transformando visões aos poucos. Mas posso elencar dois episódios de diferentes durações que foram decisivos para me convidar a conhecer melhor os morros de Florianópolis. Como já foi mencionado no capítulo inicial deste trabalho, o estágio na área do patrimônio cultural me levou a questionar nossa legitimidade e capacidade de selecionar que elementos da cidade respondem por uma suposta memória coletiva; e incursões a morros centrais de Florianópolis conduzidas pelo professor Lino Peres contribuíram para a desmistificação e o aumento do interesse pela forma como as pessoas produzem partes tão extensas da cidade no dia a dia. A percepção da possibilidade de existirem múltiplos valores, sejam eles históricos, culturais ou técnico-construtivos, e principalmente a percepção de que eu ignorava territórios inteiros da cidade com os quais me confrontava no cotidiano do Centro, me trouxeram inquietações que levariam a meu TCC. Ver o morro como solução em vez de como problema me pareceu um bom ponto de partida.

Mesmo julgando ter um olhar sensível para a realidade, esses pontos de partida ainda estavam fortemente influenciados por valores culturais que venho discutindo até aqui, o que é esperado. Com um olhar sensível para a noção de “memória”, por exemplo, eu esperava organizar e visibilizar as memórias do morro como produtoras de valores positivos e como partes essenciais da história da cidade – como pudemos perceber ao longo desta dissertação, eu cheguei com algumas décadas de atraso, já que o próprio morro já vinha fazendo esse movimento sem parar havia muito tempo. Mas, se essa premissa estava equivocada, esses primeiros passos e interlocuções trouxeram novas inquietações e inúmeros aprendizados. E, ao término desse TCC, percebi que ainda havia muito por ser feito. Lembrei-me, então, de atividades ministradas pela professora Louise Alfonso em um evento acadêmico a que eu havia comparecido na distante cidade de Pelotas anos antes, e que haviam sido parte da inspiração para esse trabalho. Talvez, afinal, eu devesse sair um pouco da Arquitetura e Urbanismo para conseguir ver a realidade de outras perspectivas. E, assim, em 2017 me distanciei do Morro da Caixa para vê-lo mais de longe, mais precisamente 800km ao sul, onde iniciei meu mestrado.

Algumas desconstruções que se haviam iniciado em minhas incursões a campo no âmbito do TCC puderam ser mais qualificadas a partir do olhar da Antropologia. O desmanche da ideia de favela como unidade, indicada por Valladares (2005) como frequente nas representações a respeito das periferias; a impossibilidade da

separação entre elementos da cultura material e imaterial dos territórios da cidade, bem como a impossibilidade de separar a cultura do morro das muitas culturas da cidade e mesmo de lugares distantes. Às vésperas de concluir a etapa das disciplinas do mestrado, e prestes a começar a escrita da dissertação, eu ainda me via me perguntando se ia olhar mais para as narrativas de memória, para a materialidade, ou para as relações com o Centro, sem perceber que é tudo uma coisa só, como eu espero ter conseguido deixar mais ou menos nítido para a/o leitor/a.

Minhas novas incursões a campo, agora acompanhadas de metodologias, de novos conhecimentos acadêmicos, mas principalmente do deslocamento de formas de ver o mundo, indicaram a cultura do morro como múltipla e em permanente transformação, tendo a construção da materialidade do território como um entre tantos aspectos dessa(s) cultura(s). Percebi que a arquitetura que se constrói no morro é produto de uma complexa malha (INGOLD, 2005) de relações que envolvem particularidades locais e referências de outras partes da cidade e de outras cidades, em que não é possível separar as partes. O olhar para as construções, para as ruas, para os muros de contenção, para as reformas, faz muito mais sentido quando imbuído das relações percebidas lentamente a partir de uma inserção em campo que parte de uma busca sincera de compreender o fenômeno urbano, o fenômeno social. O significado de cada tijolo, telha de fibrocimento e monte de areia no canto do terreno muda completamente quando nos permitimos compreender, cientes de nossas limitações, as culturas e representações do morro sobre o morro. A materialidade também é uma parte da forma como percebemos nosso lugar no mundo, como ordenamos a realidade, e isso só é possível compreender no cotidiano do campo, nas interlocuções, na permanência no território.

Talvez a maior contribuição deste trabalho para meu olhar, e para o olhar da Arquitetura e Urbanismo, seja, afinal, a desnaturalização de formas de ordenar a realidade. Percebo que há uma grande quantidade de arquitetas/os, como eu, realmente preocupadas/os em aplicar seus conhecimentos técnicos e teóricos na busca por melhorar nossas cidades tão problemáticas, desiguais e formadas pela segregação, mas não acredito que seja possível realmente obtermos sucesso em empreitadas do tipo até que consigamos desnaturalizar formas de ordenar o mundo, e, portanto, o território. Pois mesmo esse olhar sensível, disposto a compreender e contribuir, tem seus pontos de partida, a própria realidade vivenciada pela/o

arquiteta/o até aqui em suas trajetórias pessoal, acadêmica, profissional, e assim acabamos assumindo algumas formas de fazer não só certas e erradas, mas naturais e excepcionais – que o diga a nomenclatura dos “aglomerados subnormais” (IBGE, 2010). O movimento inverso, de desnaturalizar essas relações, é essencial para que possamos contribuir de forma a inserir-nos como parte dessa malha complexa das culturas da cidade, reconhecendo o lugar do nosso papel nesse processo. E essa desnaturalização requer a construção de uma relação que não pode se dar senão aos poucos, com um olhar e uma postura que reconhece o tempo todo a capacidade e a agência das pessoas com quem estamos lidando, as pessoas que constroem no cotidiano o território com o qual estamos lidando.

A naturalização de determinadas formas de produzir território, que me parece hoje um ponto de partida do qual devemos buscar nos distanciar o tempo todo, é, penso, o que vem levando a que quase todos os projetos arquitetônicos e urbanos realizados por arquitetas/os nas periferias urbanas incorram na imposição de relações socioespaciais, baseadas em nosso quadro de referência que vem de nossa vivência e dos estudos acadêmicos. O erro existente nessa imposição, por sua vez, não é apenas moral, mas propriamente um erro estratégico: a imposição de modos de habitar não é somente condenável, mas impossível. As formas como as pessoas produzem seu território, como discutimos, são partes de culturas em constante transformação, em movimentos orgânicos e complexos; intervenções externas que trazem novas lógicas de ordenamento certamente estão entre os movimentos que fazem parte dessa transformação, mas as formas como se imagina que as pessoas vão se relacionar com o território objeto da intervenção nunca se darão da maneira que foi idealizada no ato do desenho, e tanto menos quanto menos o/a autor/a do desenho busca relacionar-se com o território e conhecer sua cultura. Em outras palavras, buscas por impor formas de ordenar o território tem falhado historicamente, e tendem a seguir falhando, na medida em que têm como pontos de partida a existência de formas naturais ou corretas de fazer cidade e a pouca capacidade de agência das/os moradoras/es dos territórios objeto de intervenção.

A pesquisa desenvolvida no Monte Serrat nos últimos dois anos dá algumas pistas importantes sobre formas pelas quais se manifesta a agência de produção do território por parte dessa comunidade. Narrativas de moradoras/es como Seu Agenor trazem detalhes sobre a autoconstrução de espaços públicos e privados, em que o

envolvimento de vizinhas/os nos mutirões produziu, além dos próprios lugares habitados, valores percebidos como positivos – autonomia, solidariedade – que depois seriam essenciais na construção de narrativas identitárias, que, por sua vez, seguiriam agenciando a produção do território de outras maneiras. É possível observar uma intensa transformação na lógica de produção do território a partir da produção de novas relações com o entorno urbano, principalmente a partir dos anos 1980. É principalmente a partir desse marco temporal que se costuram novas relações entre o Monte Serrat e seus entornos urbanos, mediadas por espaços físicos e simbólicos de fronteiras que, delineadas pelo próprio morro, exercem um intenso papel de ação e interação. É a partir desses lugares que o morro busca expressar suas narrativas identitárias, essenciais na costura dessas relações.

É muito importante aqui observar o reconhecimento da existência de instâncias com legitimidade social para a construção das narrativas oficiais da cidade, mas, mais importante ainda, a capacidade de apropriação, por parte da comunidade organizada, dessas mesmas instâncias como forma de legitimação de seus modos de habitar e produzir o território. Não é casual, assim, o volume de matérias jornalísticas a respeito do Monte Serrat, em que a mídia formal, uma dessas instâncias, reproduz narrativas heroicas e poéticas sobre a Copa Lord, a Igreja, a Caixa d'Água, os mutirões de construção. No mesmo contexto podemos compreender os muitos trabalhos acadêmicos, a maioria aqui referenciados, que representam uma apropriação da linguagem da Academia por parte da comunidade para expressar essas mesmas narrativas. Na relação com o Estado, é notável a apropriação de linguagens que variam desde um discurso de memória que tensiona as políticas ligadas ao patrimônio cultural, até instrumentos de acesso a políticas públicas de infraestrutura e habitação, como a delimitação de Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS) e a conquista de obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Em um complexo jogo de relações, a agência da comunidade do Monte Serrat na produção de seu próprio território passa por uma dialética entre uma construção identitária baseada na afirmação da diferença com a cidade legitimada pelas narrativa oficiais e uma apropriação de processos de composição do território dessa mesma cidade legitimada. A primeira das conquistas é o próprio reconhecimento do direito da comunidade a existir e a ter protagonismo na construção de seu território, em um movimento que nos remete novamente ao “fazer-cidade” (AGIER, 2015). Esse

reconhecimento é tensionado continuamente, de modo que a construção e expressão dessas narrativas locais, em disputa com as narrativas oficiais, é um movimento permanente. Assim, podemos compreender que aparentes conflitos internos, em que diferentes grupos disputam as representações sobre o morro e sua relação com a cidade, são parte do mesmo processo, em que as narrativas sobre autonomia e resistência sempre presentes estimulam os grupos a se apropriarem da construção de território do Monte Serrat.

Também nas instâncias acadêmicas o debate sobre a produção dos territórios de periferia vem se reconfigurando. Nos últimos anos, têm se desenvolvido na Arquitetura e Urbanismo discussões prolíficas em torno do que vem sendo chamado de Assistência Técnica em Habitação de Interesse Social, ou apenas ATHIS. Do ponto de vista desenvolvido ao longo deste trabalho, parece-me um avanço com relação às discussões das últimas décadas, com o deslocamento do enfoque das grandes intervenções urbanas e habitacionais para uma colocação do conhecimento técnico de arquitetas/os e engenheiras/os à disposição das populações das periferias urbanas, em uma relação que se propõe a ser mais de troca em pequenas intervenções que buscam qualificar o espaço construído existente a partir de demandas locais. Minha participação em eventos ligados a essa temática, no entanto, tem me levado a acreditar que, para que a ATHIS possa ser um instrumento útil a nossas cidades, ainda é necessário qualificar nosso olhar para o fenômeno urbano. Nosso papel não é o de “levar dignidade” ou o de “inclusão”, muito menos o de “fazer o bem”, citando trechos de palestras ou debates a que compareci nos últimos anos. Pelo contrário, o reconhecimento das periferias urbanas como partes da cidade, que tem seus problemas, como todas as partes têm, mas que têm valores positivos, e, principalmente, que têm o direito a existir. As práticas da ATHIS só serão possíveis na medida em que a cidade que desejamos não seja uma cidade homogênea, mas sim uma cidade multicultural, que comporte inúmeros modos de habitar e se relacionar com o território, produto de inúmeros conhecimentos e culturas complexas em permanente transformação. Os diferentes modos de habitar a cidade têm que ser possíveis nas formas como pensamos a cidade – até porque, como já observamos no cotidiano, os diferentes modos de habitar vão se intrometer de um jeito ou de outro. A atuação de arquitetas e arquitetos deve partir, assim, da cidade real, que nunca será homogênea, que não terá um modo certo de fazer. Nosso conhecimento técnico e

teórico só fará sentido para um território na medida em que sejamos capazes de realmente reconhecê-lo sem diretrizes pré-concebidas de como deveriam ser. É um exercício difícil, já que nossas noções de como as cidades deveriam ser nos acompanham cotidianamente, tanto mais quanto mais estudamos Arquitetura e Urbanismo; mas acredito que o único ponto de partida possível é a cidade real, aquela que existe, múltipla, expressão de inúmeros saberes e formas de se colocar no mundo.

Com essas reflexões dou encaminhamento ao fim desta dissertação, mas não deste trabalho, que continua, já que a relação estabelecida com a comunidade do Monte Serrat é feita de compromissos, mas também de afetos. Mais do que a suposta visibilização da cultura do Morro da Caixa, que prescinde deste trabalho, espero contribuir para a nossa possibilidade de olhar para a cidade, olhar para as pessoas que a habitam e a constroem no cotidiano, e aprender antes de ensinar.

7. REFERÊNCIAS

ADAMS, Betina Maria. **O patrimônio de Florianópolis**: Trajetória da gestão para sua preservação. 2001. 228 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, n. 2, p. 7-33. Rio de Janeiro, 2001.

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: Lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: O antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 21, p.483-498, jan. 2015.

ANDERSON, Benedict. Censo, mapa, museu. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 226-255, 2008.

ANJOS, Priscila dos. **Próxima Parada: Monte Serrat**. 2016. 4 v. TCC (Graduação) - Curso de Jornalismo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em: <<https://readymag.com/jorufsc/proximaparadamonteserrat/>>. Acesso em: 07 jun. 2018

ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia (Org.). **A Cidade do pensamento único**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ARAÚJO, Camilo Buss. **A sociedade sem exclusão do Padre Jorge Groh**: A construção dos movimentos sociais na comunidade do Mont Serrat. Florianópolis: Insular, 2004.

ARAÚJO, Camilo Buss. **Os pobres em disputa**: Urbanização, política e classes populares no Morro da Caixa d'Água, Florianópolis - anos 1950 e 1960. 2006. 170 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

AZEVEDO, Aina. Um convite à antropologia desenhada. **Metagraphias: Metalinguagem e outras figuras**, Brasília, v. 1, n. 1, p.194-208, mar. 2016.

BARBOSA, Mário Davi. **Comunidade, identidade e exclusão**: Uma abordagem da luta dos moradores da comunidade Monte Serrat pelos Direitos Humanos. In: Colóquio latino-americano interdisciplinar de direitos humanos e cidadania, 2007, Videira. Mostra Latino-americana de ensaios jurídicos sobre direitos humanos e cidadania. Florianópolis: Cesus, 2007.

BARTH, Frederick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 222-232, 1987.

BLUMENBERG, Abelardo Henrique. **Quem vem lá?: A história da Copa Lord**. Florianópolis: Garapuvu, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v.10, n.1, p.11-27, 2007.

BRASIL. Constituição (2003). Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasília, 2003.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. P. 283-350.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

CASTELLS, Manuel. Os Elementos da estrutura urbana. In: CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1972. p. 200-325. Tradução de Arlene Caetano.

CERTEAU, Michel de. Relatos de espaços. In: **A invenção do cotidiano**. V. 1 Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **O Que é ideologia**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CHUVA, Marcia Regina Romeiro. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n.34, 2011, p. 147-165.

COPPETE, Maria Conceição. **Janelas abertas**: Uma experiência de educação no morro Mont Serrat. São Paulo: Secretariado Interprovincial Marista, 2003.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAS, Veena. Introduction. In: **Critical events**: An anthropological perspective on contemporary India. 3. ed. New Delhi: Oxford University Press, p. 1-23, 1999.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: Comparative ethnographies. In: **Anthropology in the margins of the State**. Santa Fe: School Of American Research, p. 3-34, 2004.

DINIZ, Débora. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 13, n. 2, p. 417-426, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". **Cadernos de Campo**, n.13, p.155-161, 2005.

FELTRAN, Gabriel. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. **Revista de Antropologia**, v. 53, n. 2, p. 565-610, 2010.

FLORIANÓPOLIS, Prefeitura Municipal de. **Geoprocessamento Corporativo**. Disponível em: <<http://geo.pmf.sc.gov.br/>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

FLORIANÓPOLIS, Secretaria de Habitação e Saneamento Ambiental de. **Habitação de Interesse Social**. 2006. Disponível em: <http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/20_04_2010_15.35.00.2c77097831c5ee4d29d3a6d07d23bead.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018.

FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de Patrimônio Cultural. ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 56-76, 2003.

FONSECA, Claudia. O anonimato no texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia feita em casa. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1-2, 2008.

FONTOURA TEIXEIRA, Luiz Eduardo. **Arquitetura e cidade: A modernidade (possível) em Florianópolis, Santa Catarina, 1930-1960**. 2009. 377 f. Tese

(Doutorado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC Editora, p. 13-41, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. SP: Global, p. 227-344, 1987.

GOMES, Rodrigo Cantos Savelli. Práticas musicais femininas no morro do Mont Serrat. In: **MPB no Feminino**. Curitiba: Appris, p. 67-94, 2017.

GROH, Vilson. **Labirintos de Esperanças**: o significado pedagógico das histórias de vida de lideranças populares na trajetória comunidade, CEDEP, orçamento participativo na cidade de Florianópolis (dissertação de mestrado), Florianópolis, UFSC, 1998.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1. P. 7-39. Rio de Janeiro, 1997.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, T. (Ed.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 9-24, 1997.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=P15&uf=00>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

IBGE. **Censo 2010**: Aglomerados Subnormais. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/agsn/>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – Mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, v.25, n.1, p. 76-110, 2005.

INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.7, n.2, p. 10-25, jul/dez. 2013.

ISER, COMUNICAÇÕES DO. Rio de Janeiro: ISER, n. 59, 2004.

KAPP, Silke et al. **Arquitetos nas favelas**: Três críticas e uma proposta de atuação. In: Congresso Brasileiro e Congresso Ibero-Americano Habitação Social: Ciência e Tecnologia “Inovação e Responsabilidade”, 4., 2012, Florianópolis. **Arquitetos nas Favelas**. Florianópolis: Pós-Arq/UFSC e ACE/SC, 2012.

KUSCHNIR, Karina. A antropologia pelo desenho: Experiências visuais e etnográficas. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 5, n. 2, p.5-13, 2016.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador-Bauru: EDUFBA-EDUSC, 2012.

MACHADO, Marta Magda Antunes. **Palavra feminina na periferia da igreja**: A participação das mulheres na organização da Comunidade "Mont Serrat", Morro da Caixa d'Água, em Florianópolis/SC. 1999. 321 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

MAGNANI, J.G.C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, ANPOCS/Edusc, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MARICATO, Ermínia (Org.). **A Produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-omega, 1979.

MÁRQUEZ, Francisca. De territorios, fronteras e inmigrantes. Representaciones translocales en la Chimba, Santiago de Chile. Chungara, **Revista de Antropología Chilena**. V. 45, N. 2, p. 321-332, 2013.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 2009**. Brasília: IPHAN, p. 25-39, 2012. (Anais; v.2, t.1).

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil: Entrevista de Kabengele Munanga. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 50, n. 18, p.51-56, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Trânsitos África-Brasil: Entrevista com Kabengele Munanga, por Silvio Luiz de Almeida. **Revista Observatório Itaú Cultural: Política, transformações e identidades**, São Paulo, v. 1, n. 21, p.169-190, maio 2007.

MUNANGA, Kabengele. A questão da diferença e da política de reconhecimento das diferenças. **Crítica e Sociedade: Revista de cultura política**, Uberlândia, v. 4, n. 1, p.34-45, jul. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ARRUABARRENA, Héctor. **Mito y significado**. 1987.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA,

Liliana da (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 17-31.

PECHMAN, Robert Moses. **Os excluídos da rua**: ordem urbana e cultura popular. In: BRESCIANI, Stella (org.) *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cultura e representações, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p.45-58, jan-dez 2006.

PETONNET, Colette. A observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica**, Niterói, n.25, p.99-111, 2008.

PIMENTA, Luís Fugazzola; PIMENTA, Margareth de Castro Afeche. Habitação e qualidade de vida urbana no Maciço Central de Florianópolis - SC. In: PIMENTA, Margareth de Castro Afeche (Org.). **Florianópolis do outro lado do espelho**. Florianópolis: UFSC, p. 123-148, 2005.

PINHEIRO, Hilton Fernando da Silva. **Enredos da vida**: Entre memórias e histórias da Velha Guarda da Escola de Samba Embaixada Copa Lord. 2014. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

RAGO, Margareth. A desodorização do espaço urbano. In: **Do cabaré ao lar**. A utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 163-206, 1985.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 74, p.21-38, out. 2010.

RICOEUR, Paul. Arquitetura e narrativa. In: **Urbanisme**, n.303, Nov/dez., p. 44-51, 1998.

RIZZO, Paulo Marcos Borges. A natimorta Tecnópolis do Campeche em Florianópolis: Delírio de tecnocratas, pesadelo dos moradores. In: PIMENTA, Margareth de Castro Afeche (Org.). **Florianópolis do outro lado do espelho**. Florianópolis: UFSC, p. 61-84, 2005.

RUCHAUD, Guilherme Galdo. **Cidade, memória e narrativa**: Reflexões e propostas para a leitura e reconhecimento da história não-oficial. 2016. 74 f. TCC (Graduação) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SABINO MARTINS, Marcelo. **Entre a pena e o bisturi**: Oswaldo Cabral e a colonização da memória em Santa Catarina (1929-1972). 2018. 404 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. RJ: Jorge Zahar, 2006.

SANTOS, André Luiz. **Do mar ao morro**: A geografia histórica da pobreza urbana em Florianópolis. 2009. 658 f. Tese (Doutorado) - Curso de Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. Como e quando pode um arquiteto virar antropólogo?. In: VELHO, Gilberto (org.). **O desafio da cidade**: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980, p. 37-57.

SOUZA, Eronildo Crispim de. **Estudo da estrutura interna e das relações sócio-espaciais da comunidade do "Mont Serrat" - Florianópolis-SC**. 1992. 71 f. TCC (Graduação) - Curso de Geografia, Departamento de Geociências, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1992.

SOUZA, João Ferreira de et al. **Comunidade Monte Serrat – Memórias.**

Florianópolis: Edição da Comunidade, 1992.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da dádiva.** Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas/SP: Editora UNICAMP, 2006.

SUGAI, Maria Inês. Há favelas e pobreza na "Ilha da Magia"? In: ABRAMO, Pedro (Org.). **Favela e mercado informal:** A nova porta de entrada dos pobres nas cidades brasileiras. Porto Alegre: Antac, 2009. Cap. 6. p. 162-199.

TOMÁS, Elaine Dorighello; SCHEIBE, Luiz Fernando. O Maciço do Morro da Cruz (MMC) em Florianópolis: de não território a território do PAC. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 49, n. 1, p.165-180, jan-jun 2015.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela:** Do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VEIGA, Eliane Veras da. **Florianópolis:** Memória urbana. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes Publicações, 2010.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VILLAÇA, Flávio. **Espaço intraurbano no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WEIMER, Günter. **Arquitetura popular brasileira.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

8. ANEXO

Anexo I – Termo de Cessão do Imóvel

TERMO DE CESSÃO DE IMÓVEL

Pelo presente instrumento, cedemos o espaço físico de 01 (uma) sala – denominada sala 4 – no 2º piso do Espaço de Convivência do Centro de Pastoral, prédio situado aos fundos da capela Nossa Senhora do Mont Serrat, localizada a rua General Vieira da Rosa, 610, Mont Serrat, Centro, município de Florianópolis/SC, em perfeitas condições de uso e conservação, de propriedade da Igreja Católica, representada pelo Centro de Pastoral e Espiritualidade Nossa Senhora do Mont Serrat, CNPJ 13.238.291\0001-00 por seu presidente.....portador do RG nºe CPF nºdoravante denominado CEDENTE. Para Conselho Comunitário Mont Serrat, CNPJrepresentado por seu presidente....., portador do RG.....e CPF nºdoravante denominada CESSIONÁRIO, com a finalidade única de atendimento comunitário sem distinção de vínculo partidário e ou religioso através de serviços gratuitos a comunidade local, pelo prazo de um mandato – 2017/2018, sob as seguintes condições de uso: zelo, preservação e manutenção do espaço físico utilizado; respeito e cumprimento das regras internas de utilização coletiva Salão Paroquial conforme cláusulas abaixo; rateio de água e luz proporcional aos dias e ao espaço utilizados; rateio de material de limpeza (vassoura, rodo, detergente, pano) e material de banheiro (papel toalha, sabonete e papel higiênico) proporcional aos dias e espaço utilizados. Os rateios deverão ser realizados diretamente e somente com a tesouraria do Centro de Pastoral mediante recibo. O pagamento do rateio deverá ser feito mensalmente e o valor será acordado entre ambas partes a cada mês. Toda e qualquer modificação na estrutura do espaço físico somente será concedida pelo Centro de Pastoral através de reunião com ambas as diretorias com atas registradas em seus livros.

CLAUSULA1: Este termo refere-se exclusivamente a utilização da sala 4, situada no segundo piso. A sala 1 do piso térreo será destinada exclusivamente ao IVG e a sala 2 à secretaria do Centro de Pastoral. As demais salas são de uso comum e a utilização das mesmas deverá ser agendada com 15 dias de antecedência em caso de atividades esporádicas.

CLAUSULA2: O hall central do 2º piso poderá ser utilizado eventualmente desde que agendado com 15 dias de antecedência em caso de atividades esporádicas.

CLAUSULA3: O piso térreo do Espaço de Convivência – sito hall central, cozinha e refeitório com banheiros – deverá também ser agendada com 15 dias de antecedência em caso de atividades esporádicas.

CLAUSULA4: No caso de atividades regulares ou semanais a serem realizadas nos espaços de uso comum, deverá ser entregue a diretoria do Cento de Pastoral um projeto por escrito contendo objetivos, público alvo, cronograma, horários e responsáveis pela execução. Cabe exclusivamente à diretoria do Centro de Pastoral a decisão de autorizar ou não o uso dos espaços comuns de acordo com a pertinência, regimento interno e estatuto da instituição. Todo o espaço físico do Centro de Convivência (térreo e 2º piso) é de uso comunitário e exclusivo para atividades religiosas, educativas e culturais. Não será cedido nem locado o espaço para eventos particulares, como aniversários, festas e reuniões familiares, eventos fechados, eventos com cobrança de ingresso. É vetada a venda e consumo de bebida alcoólica no interior do Centro de Convivência, exceto nas festividades comemorativas da padroeira Nossa Senhora do Mont Serrat. Ao término de cada atividade O CESSIONÁRIO deverá deixar banheiros, cozinha e hall central limpos e em condições de uso. Os fundos da parte térrea é de utilização e responsabilidade do Grupo Marista. Em caso de conflitos não solucionados referente ao uso do espaço, os conselheiros do Centro de Pastoral avaliarão a situação e definirão.

CLAUSULA5: após término da vigência deste termo, o mesmo fica renovado automaticamente até que uma das partes rescinda o acordo.

CLAUSULA6: por ser uma cessão sem finalidades lucrativas, o Centro de Pastoral pode rescindir o termo a qualquer momento, sem necessidade de aviso prévio ou justificativa, sem qualquer ônus para o CEDENTE. Após a rescisão, o CESSIONÁRIO tem até 15 dias para a desocupação.

CLAUSULA7: Casos omissos neste termo serão resolvidos pela diretoria do Centro de Pastoral.

Florianópolis,dede 2018.