



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA

NATHAN NGUANGU KABUENGE

OS MORADORES DE BELÉM E SUAS RELAÇÕES COM A CIDADE: tessitura de uma  
cartografia comunicativa

BELÉM-PARÁ  
2023

NATHAN NGUANGU KABUENGE

OS MORADORES DE BELÉM E SUAS RELAÇÕES COM A CIDADE: tessitura de uma  
cartografia comunicativa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade  
Federal do Pará como parte dos requisitos para obtenção  
do título de Doutor em Ciências da Comunicação.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Alda Cristina Silva da Costa

BELÉM-PARÁ  
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

K11m Kabuenge, Nathan Nguangu.  
Os moradores de Belém e suas relações com a cidade :  
tessitura de uma cartografia comunicativa / Nathan Nguangu  
Kabuenge. — 2023.  
351 f.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Alda Cristina Silva da Costa  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-  
Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, Belém,  
2023.

1. Belém-Pará. 2. Cartografia comunicativa. 3.  
Medo. 4. Narrativa. 5. Outro. I. Título.

CDD 301.14

---

NATHAN NGUANGU KABUENGE

OS MORADORES DE BELÉM E SUAS RELAÇÕES COM A CIDADE: tessitura de uma cartografia comunicativa

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como um requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação.

**Data de defesa:** 12/04/2023

**Resultado:** APROVADA COM LOUVOR E INDICAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO

BANCA EXAMINADORA



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Alda Cristina Silva da Costa  
(PPGCom/UFPA – Orientadora)



Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro  
(PPGCom/UFPA – Membro)

*Kátia Mendonça*

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kátia Marly Leite Mendonça  
(PPGCR/UEPA, PPGSA/UFPA –  
Membro)

*Mara Roveda*

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mara Roveda Martini  
(PPGCC/UNISO)

*Otacílio Amaral Filho*

---

Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho  
(PPGCom/UFPA – Membro)

*Ao meu Deus e Pai eterno,  
À minha amiga e esposa Ana Cláudia Nascimento,  
À minha mãe Jacquie Tshiela  
Dedico esta tese*

## AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer coisa, gostaria de agradecer a Deus que me guardou e protegeu durante esses quatro anos de curso de Doutorado em Ciências da Comunicação no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCom/UFPA), sem permitir que nada de ruim me atingisse e nem permitir que passasse necessidade.

À minha família tanto da República Democrática do Congo quanto do Brasil, também dirijo meus agradecimentos em especial, à minha mãe Jacquie Tshiela, à minha esposa Ana Cláudia e à minha filha de coração Nicolle pelo apoio recebido.

Gostaria de agradecer neste momento, minha orientadora Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Alda Cristina Silva da Costa e através da qual agradeço todos os meus professores (as) que tive, durante a minha jornada de formação no PPGCom/UFPA por me ajudarem na construção, desconstrução e reconstrução da minha humanidade humana.

Também agradeço a todos os meus interlocutores que se disponibilizaram para participar na pesquisa do campo que possibilitou a elaboração da presente tese.

Por fim, agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa de estudo que viabilizou a minha pesquisa no PPGCom durante quatro anos e a elaboração da presente tese de doutorado.

*“Um novo mandamento dou a vocês: Amem-se uns aos outros. Como eu os amei, vocês devem amar-se uns aos outros.”*  
*(JOÃO 13: 34).*



## RESUMO

A presente tese analisou as construções narrativas que os moradores de Belém fazem de si, do outro e de Belém. Considerando as construções imaginárias que se estabelecem entre os moradores da capital paraense, o medo se constitui como um dos tensionamentos na tessitura das narrativas. Na análise, indagou-se: Como a cartografia de Belém permite observar os processos comunicativos de construção de si, do outro e da cidade? A pergunta instigou a buscar saber como os moradores de Belém se percebem numa relação entre o eu e o outro. No contemporâneo, a compreensão dessa relação Eu-Tu se justifica porque tal relação tem-se configurado como calculista, na medida em que faz do outro um Isso, e não o eu exteriorizado determinante no entendimento do agir humano. Como percurso metodológico, elaborou-se uma cartografia comunicativa, com a finalidade de tecer os sentidos atribuídos pelos indivíduos a si mesmos e ao outro, assim como aos espaços por eles vivenciados. A cartografia foi apreendida como relação de poder, tensões e força na negociação de sentidos e no controle do espaço enquanto produto das práticas e relações sociais. Nessa construção, 15 entrevistas narrativas foram realizadas com moradores de 14 bairros de Belém, de janeiro a outubro de 2022. As análises de tais entrevistas tiveram inspirações nas aberturas teórico-metodológicas: da narrativa-hermenêutica de Ricoeur, e as explicações sobre o desdobramento das *mímesis* I, II e III; da cartografia de Deleuze e Guattari; da dimensão ontológica da relação Eu-Tu em Buber; e da dimensão ética da relação face-a-face de Lévinas. A partir das histórias dos interlocutores sobre e de Belém, identificou-se como foi formado um quadro geral, denominado de “quadro afetivo”, com ramificações em outros quadros: urbanístico, sociocultural e de segurança. No quadro afetivo, os moradores cartografam a cidade de Belém de forma afetiva e pessoal. Em todos os quadros, emergiram experiências comunicativas categorizadas em três dimensões: a) no centro da cidade – uma forte relação da comunicação enquanto possibilidade ou incomunicação; b) na periferia, a comunicação como diálogo; e c) em Belém como um todo – a comunicação enquanto relação de alteridade. Os resultados da pesquisa apontaram para uma cartografia das relações, dos afetos, das intensidades, dos conflitos, das disputas de sentidos, das resistências, da territorialidade, desterritorialidade e da reterritorialidade, que cotidianamente os moradores de Belém vivem e fazem para tornar a cidade um lugar do possível, pois este mesmo lugar comporta, ao mesmo tempo, o sentir-se seguro e em perigo, em que há riqueza e pobreza. Apesar desses problemas, os moradores de Belém se esforçam, através das manifestações culturais, para vibrarem junto em torno da cidade.

**Palavras-chave:** Belém-Pará. Cartografia comunicativa. Medo. Narrativa. Outro.

## ABSTRACT

A present thesis analyzed the narrative constructions that the residents of Belém create about themselves, the other and Belém. Considering the imaginary constructions that are established among the residents of the capital of Pará, fear constitutes one of the tensions in the fabric of the narratives. The question was asked in the analysis: How does the cartography of Belém allow us to observe the communicative processes of constructing the self, the other and the city? The question instigated the search to find out how the residents of Belém understand themselves in a relationship between the self and the other. In contemporary times, understanding this I-Thou relationship is justified because this relationship has been configured as calculating, to the extent that it makes the other an It, and not the externalized self that is decisive in understanding human action. As a methodological approach, a communicative cartography was developed in order to weave together the meanings attributed by individuals to themselves and to others, as well as to the spaces they experience. Cartography was understood as a relationship of power, tensions and force in the negotiation of meanings and the control of space as a product of social practices and relationships. In this construction, 15 narrative interviews were conducted with residents of 14 neighborhoods in Belém, from January to October 2022. The analyzes of such interviews were inspired by the theoretical-methodological openings: Ricoeur's narrative-hermeneutics, and his explanations of the unfolding of mimesis I, II and III; Deleuze and Guattari's cartography; Buber's ontological dimension of the I-Thou relationship; and Lévinas' ethical dimension of the face-to-face relationship. From the interlocutors' stories about and from Belém, we identified how a general frame was formed, called the "affective frame", with ramifications in other frames: urban, socio-cultural and security. In the affective frame, residents map the city of Belém in an affective and personal way. In all the frames, communicative experiences emerged that were categorized into three dimensions: a) in the city center - a strong relationship of communication as possibility or miscommunication; b) in the periphery, communication as dialogue; and c) in Belém as a whole - communication as a relationship of otherness. The results of the research pointed to a cartography of the relationships, affections, intensities, conflicts, disputes over meanings, resistance, territoriality, deterritoriality and reterritoriality, which the residents of Belém live create daily to make the city a place of possibility, as this same place holds, at the same time, a feeling of security and danger, where there is wealth and poverty. Despite these problems, the residents of Belém strive, through cultural manifestations, to vibrate together around the city.

**Keywords:** Belém-Pará. Communicative cartography. Fear. Narrative. Other.

## LISTA DE QUADROS

<b>Tabela 1</b> - Instituições e pesquisas em cartografia .....	2133
<b>Tabela 2</b> - Instituições e cartografias comunicativas .....	2133

## SUMÁRIO

	<b>ESSE É O CAMINHO QUE EU ESCOLHI</b> .....	<b>14</b>
	<b>NO MEIO DO CAMINHO PARA BELÉM</b> .....	<b>18</b>
<b>1</b>	<b>NO CAMINHO PARA A CIDADE DAS MANGUEIRAS</b> .....	<b>33</b>
<b>1.1</b>	<b>Belém, dos seus primórdios até a influência pombalina</b> .....	<b>33</b>
<b>1.2</b>	<b>Belém dos “bons tempos”</b> .....	<b>40</b>
<b>1.3</b>	<b>Belém atual, uma cidade que nasceu das cinzas da borracha</b> .....	<b>46</b>
<b>1.3.1</b>	<b>Belém do capital imobiliário</b> .....	<b>50</b>
<b>2</b>	<b>QUE SÃO ESSAS PALAVRAS QUE ESTÃO NO CAMINHO?</b> .....	<b>63</b>
<b>2.1</b>	<b>Cartografar o caminho da pesquisa</b> .....	<b>63</b>
<b>2.1.1</b>	<b>Tateando o cartografar</b> .....	<b>70</b>
<b>2.1.1.1</b>	<b>Cartografia como o traçar de mapa</b> .....	<b>73</b>
<b>2.1.1.2</b>	<b>A cartografia como acompanhamento de processos</b> .....	<b>76</b>
<b>2.2</b>	<b>O narrar como forma de construir o mundo capaz de ser habitado</b> .....	<b>81</b>
<b>2.3</b>	<b>A comunicação como o religar-se ao outro</b> .....	<b>86</b>
<b>3</b>	<b>COMO CARTOGRAFIAR O CAMINHO</b> .....	<b>89</b>
<b>3.1</b>	<b>Cartografando o caminho, indo do <i>Hódos</i> a <i>Metá</i></b> .....	<b>89</b>
<b>3.2</b>	<b>Como me comportar no caminho para a cidade das mangueiras?</b> .....	<b>91</b>
<b>3.3</b>	<b>Narrativização do caminho que leva para a cidade das mangueiras</b> .....	<b>113</b>
<b>4</b>	<b>QUEM SÃO ESSAS PESSOAS QUE NARRAM A CIDADE DAS MANGUEIRAS?</b> .....	<b>120</b>
<b>4.1</b>	<b>“Apesar dos problemas serem muito grande, eles já estão acostumados”</b> .....	<b>121</b>
<b>4.1.1</b>	<b>Diferença é a diferença em si</b> .....	<b>121</b>
<b>4.1.2</b>	<b>O Eu é a diferença</b> .....	<b>125</b>
<b>4.2</b>	<b>O ser como uma possibilidade</b> .....	<b>134</b>
<b>4.3</b>	<b>Ser como aquilo que se sabe sem explicação</b> .....	<b>142</b>
<b>4.3.1</b>	<b>Como possibilidade o ser é uma pergunta autorreflexiva</b> .....	<b>142</b>
<b>4.3.2</b>	<b>Como possibilidade, o ser só deve ser o si-mesmo como outro</b> .....	<b>145</b>
<b>4.3.2.1</b>	<b>Sendo o si-mesmo como outro, o ser só pode ser um <i>eu</i> obcecado pelo outro</b> .....	<b>151</b>
<b>5</b>	<b>LÁ É PERIGOSO, AQUI NÃO!</b> .....	<b>154</b>
<b>5.1</b>	<b>Periferia como o lá, e o centro como o aqui da cidade</b> .....	<b>156</b>
<b>5.2</b>	<b>“Eu conheço meus vizinhos, às vezes, eu não sei o nome, mas eu sei quem são”</b>	<b>162</b>
<b>5.3</b>	<b>“A gente fica na porta de casa sentada até meia noite conversando”</b> .....	<b>179</b>

<b>5.4</b>	<b>“Um dia que eu morrer tu vais sentir falta, tu vai ver” .....</b>	<b>192</b>
<b>6</b>	<b>COMO ANDEI NA CIDADE DAS MANGUEIRAS? .....</b>	<b>211</b>
<b>6.1</b>	<b>Andei revertendo o caminho: do fim para o início .....</b>	<b>214</b>
<b>6.2</b>	<b>Andei cambaleando nas ruas da Cidade das Mangueiras .....</b>	<b>216</b>
<b>6.3</b>	<b>Andei perguntando aos que moravam na Cidade das Mangueiras .....</b>	<b>220</b>
<b>6.3.1</b>	<b>Quem são os moradores da Cidade das Mangueiras a que perguntei? .....</b>	<b>222</b>
<b>6.4</b>	<b>O que fiz para que aqueles que moravam na Cidade das Mangueiras me falassem algo .....</b>	<b>229</b>
<b>6.5</b>	<b>O que aqueles que moram na Cidade das Mangueiras andaram me falando ....</b>	<b>233</b>
<b>6.5.1</b>	<b>Análise do quadro afetivo .....</b>	<b>236</b>
<b>6.5.2</b>	<b>Análise do quadro urbanístico .....</b>	<b>252</b>
<b>6.5.3</b>	<b>Análise do quadro segurança .....</b>	<b>266</b>
<b>6.5.4</b>	<b>Análise do quadro sociocultural .....</b>	<b>286</b>
<b>7</b>	<b>ENFIM, NA CIDADE DO POSSÍVEL, AGUENTANDO O CALOR E PEGANDO A CHUVARADA DA TARDE, QUE DÁ VONTADE DE TOMAR TACACÁ .....</b>	<b>329</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>345</b>

## ESSE É O CAMINHO QUE EU ESCOLHI

A maneira pouco usual que encontrei para apresentar este texto era cartografar a minha relação com o outro desde que cheguei a Belém até o momento da minha entrada no Doutorado em Ciências da Comunicação, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Contudo, a expectativa de quem viaja para outro país, diferente daquele em que você nasceu, faz emergir uma certeza de que a sua cosmovisão até então vai conflitar com os saberes e as visões do país que o acolhe, considerando que essas visões e saberes foram (des)construídos a partir de práticas sociais, políticas, econômicas e culturais dos moradores daquele país – que agora, de uma forma ou de outra, passam a ser vizinhos, colegas, amigos até mesmo famílias adotivas para o recém-chegado. Em grande parte, essas práticas têm os ditos e não ditos, os interditos e os permitidos, e, sobretudo, valores, costumes e crenças, de um sistema simbólico de criação de sentidos e significações que, implicitamente, tende a hierarquizar, por exemplo, acontecimentos, lugares e indivíduos.

Apesar das particularidades, todos os sistemas simbólicos são marcados por significações e conferência de sentido ao sistema simbólico de um determinado povo que, normativa e regularmente, determina ou define o “estar-junto-para-com” dos indivíduos, que, infelizmente, dependendo do contexto, se dividem entre o “Nós” e o “Eles”, entre o “Eu” e o “Ele”. Também, esse mesmo sistema regulamenta e normatiza “o que deve ser”, que sempre corre o risco de se padronizar e entrar em conflito com “o que é” ou “o que está acontecendo” de fato. É neste sentido que se justifica a formulação “porque não se faz assim” ou “não se diz assim” ou “não se comporte assim”.

Esse “não se diz assim” ou “não se comporte assim” que, antes de vir para o Brasil, eu vivia na pele de um “Eu” foi aquilo que interiorizei, para não dizer naturalizei enquanto regra de vida, já que se constituiu ou se constitui como normas a que todos os cidadãos congolezes deveriam se submeter. Agora, com a minha chegada a Belém, me submeto ao “não se comporte assim” até então alheio, uma vez que se apresenta a mim como uma obrigação de integração à sociedade belenense – e, deste fato, eu me submeto a ele na pele de um “Outro”. Enquanto um “outro”, serei suspeito de não seguir, ao pé da letra, todas as normas organizantes e organizadoras dessa sociedade, já que sempre sou submetido ao conflito permanente entre o meu sistema simbólico nativo e o meu sistema simbólico adotivo que, atualmente, tem o mérito de me permitir o mergulho na vida belenense.

Assim, é através do sistema simbólico<sup>1</sup> dos meus anfitriões em Belém, que em 2011, comecei a fazer uma cartografia – conforme veremos adiante – que chamo de uma “cartografia comunicativa” da cidade de Belém. Ao sair da República Democrática do Congo para o Brasil, no intuito de continuar a graduação, junto com os outros amigos congolezes, planejamos, entre outras coisas, morar no bairro perto da UFPA, como forma de economizar com as despesas de deslocamento. No primeiro momento, economicamente, iríamos depender de ajuda financeira das nossas respectivas famílias. Mas, antes de exteriorizar o nosso plano, os nossos anfitriões (congolezes que moravam já em Belém) nos deram uma “cartilha de boas maneiras<sup>2</sup>”, que facilitaria a nossa aceitação nessa nova cidade, onde passaríamos mais de um ano.

Entre as recomendações, estavam: não deveríamos deixar de comprar desodorante mesmo que “chovesse canivete”, pois, de acordo com as experiências de nossos convidados, de uma forma absurda, nos meios que eles frequentavam consideravam-se os africanos como ‘fedorentos’. Assim, para evitar as reclamações, deveríamos ter, no mínimo, um desodorante. Uma recomendação que foi confirmada no nosso primeiro contato com um integrante da equipe do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G<sup>3</sup>) no Pará que, sabiamente, nos aconselhou a ser elegantes e cheirosos a fim de provar o contrário do que se pensava a respeito dos africanos.

Outro ponto marcante na ‘cartilha’ foi a recomendação de não morar nos bairros periféricos da cidade, considerados perigosos e violentos. Confesso que ouvíamos o que eles diziam, mas não entendíamos o que eles queriam dizer com isto, pois, no dia seguinte, quando fomos levados para conhecer a universidade, apesar de nos surpreendermos com os tipos de habitações próximo ao campus da UFPA de Belém, anunciamos ao nosso guia que alugaríamos o apartamento no mesmo bairro da ‘federal’. Surpreso e de uma forma didática, ele nos disse, “se vocês quiserem voltar um dia só de cueca para casa, então, vos aconselho a alugar o apartamento perto da universidade”. Neste momento, a mensagem começou a ficar mais clara, uma vez que entendemos naquele momento que não bastava somente a nossa vontade para morar em um determinado lugar na cidade em que nos encontrávamos. Mas essa

---

<sup>1</sup> Enquanto congolês, tal sistema simbólico dos meus anfitriões me pareceu ser um sistema que nasceu do conflito entre seu sistema nativo e o sistema encontrado na cidade de Belém, ou seja, um sistema híbrido.

<sup>2</sup> Eu chamo metaforicamente de “cartilha de boas maneiras”, mas foi um conjunto de conselhos que nossos compatriotas nos deram a partir de suas experiências de vida na sociedade belenense, para não dizer paraense.

<sup>3</sup> Para mais informações, acessar: << <http://portal.mec.gov.br/pec-g> >>. Acessado em 25 jul. 2020.

compreensão foi audível quando ouvimos tanto dos nossos anfitriões quanto da equipe do PEC-G, de que não poderíamos andar em qualquer lugar e em determinados momentos na cidade; andar com coisas valiosas como, por exemplo, celular, relógio, entre outros objetos. Evitar falar com desconhecidos na rua ou no ônibus, sob a pena de ser visto como estrangeiro e sofrer violência. Ou seja, em nome do “o que deve ser”, deveríamos nos assimilar aos ‘costumes’ brasileiros, nos tornando como eles como forma de escapar à violência, principalmente, o assalto.

Essa seria a primeira cartografia de Belém, observada nos primeiros dias de minha estada no Brasil. Uma cartografia ou uma representação da capital paraense como violenta, ou, literalmente, como uma “cidade de risco”. Risco de perder a propriedade no sentido que John Locke (1998) deu a este conceito, isto é, enquanto conjunto de bens materiais e a própria vida humana. São essas as minhas primeiras imagens da cidade de Belém. Imagens, como se pode ver, repletas de indicações de violência e que passaram a guiar o meu “estar na cidade”, que, naturalmente, povoou meu imaginário de medo, de ser surpreendido, a qualquer momento do dia, pela violência urbana. Justamente a partir desse imaginário, elaborei uma cartografia dos lugares que podia ou não frequentar na capital do Pará.

Para concluir essa apresentação, eu não poderia deixar de mencionar o contexto sociopolítico do Brasil em que eu elaborei a presente tese. Assim, quando fui aprovado no PPGCom para realizar meus estudos de doutoramento, no Brasil aconteceu a mudança do governo federal com a eleição, em 2018, do Jair Messias Bolsonaro (PSL), 68 anos, o 38º presidente da República Federativa do Brasil. Eleições que a maioria dos apoiadores das pautas progressistas temiam, já que Bolsonaro, durante seus 27 anos da vida pública enquanto deputado federal, ficou conhecido por diversas controvérsias e declarações que seus opositores consideravam e consideram como de extrema direita. Postura essa que fez de Bolsonaro, após eleito, o fomentador de discurso de ódio no Brasil. O então presidente se destacou na esfera política brasileira por defender o regime militar que se caracterizou com práticas de tortura e assassinatos de seus opositores.

Eleito sob a bandeira do antissistema, em defesa da família, de Deus, da pátria e do mercado, a gestão administrativa do então presidente Bolsonaro caracterizou-se, por exemplo, por políticas antiambientais, de liberalização de armas, ataque contra outros poderes do Estado, mas principalmente, contra o poder judiciário. Paradoxalmente, o governo do hoje ex-presidente também se destacou pela queda da criminalidade e do desemprego em relação aos números deixados pelo presidente anterior, Michel Temer (MDB). Mas a macabra característica do governo Bolsonaro, que afetou milhares de pessoas, foi sua resposta ineficaz



no combate à pandemia de COVID-19, assim como seu negacionismo anticiência (antivacina) e a sua obstinação no esquema de tratamento da pandemia sem eficácia comprovada. Ineficácia que, infelizmente, vitimizou mais de 687 mil brasileiros.

Enquanto figura polêmica, durante o seu mandato (2019-2022), Bolsonaro imprimiu a sua marca baseada no que a grande mídia massificou como polarização do Brasil, entre os brasileiros que o apoiavam e os que apoiavam os seus opositores. Claramente, durante os quatro anos do mandato de Bolsonaro, observou-se a divisão do país entre o “Nós” e o “Eles”. Uma divisão que, partindo das simples trocas de palavras, passou pela instauração da violência simbólica no Brasil, indo até a materialização da violência física com a morte, por exemplo, de Benedito Cardoso dos Santos (42 anos), em 08 set. 2022, no município de Confresa, Mato Grosso, depois da discussão com seu colega de trabalho Rafael Silva de Oliveira (24 anos). Os dois se desentenderam por causa da política, uma vez que a vítima apoiava Lula e o agressor, Bolsonaro. Também cito a morte do Valter Fernando da Silva (36 anos) em 19 mar. 2023 em Jaciara, Mato Grosso, que foi morto por seu amigo Edno de Abadia Borges (60 anos). O desentendimento ocorreu também por causa de política, já que a vítima apoiava Bolsonaro e o agressor, Lula.

O clima no qual realizei a pesquisa que resultou na presente tese foi este, marcado pela morte de vários brasileiros devido à ineficiência do governo Bolsonaro em enfrentar a pandemia de COVID-19, e pela de violência tanto simbólica quanto física, sendo cristalizado pela desconfiança total entre os brasileiros, não só entre amigos, colegas, conhecidos ou desconhecidos, mas também nas famílias brasileiras. Além disso, esta tese foi apresentada e defendida alguns meses depois da eleição presidencial de 2022, com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva (77 anos) e a derrota de Bolsonaro, fazendo com que Lula venha a governar o Brasil pela terceira vez, como o 39º presidente da federação brasileira.

## NO MEIO DO CAMINHO PARA BELÉM

Nossa cartografia, como se pode ver, orbita entre o tempo, o espaço e o outro. Nas recomendações recebidas dos meus anfitriões, não era todo tempo que poderia experimentar a cidade nem em qualquer lugar da cidade. Em relação ao outro, principalmente o desconhecido, a situação se apresentou mais interessante, considerando que, mesmo com a sensação de medo que esse “estranho” causasse em mim, devido às imagens construídas sobre e dele (KABUENGE, 2019), eu precisava dele para minha adaptação na cidade e a aprendizagem da língua portuguesa, a qual a condição *sine qua non* à entrada na Universidade para todos os participantes do PEC-G e falantes de outra língua que não a portuguesa. Isto justificou a minha participação, de 2011 até o início de 2012, no curso de língua portuguesa e cultura brasileira que foi oferecido pelo PEC-G, a fim de conseguir a proficiência nessa língua.

É evidente que esse processo não foi fácil, já que além de me adaptar com o novo espaço, bem diferente daqueles em que fui criado e nos quais tenho raízes saudosas, eu era levado a me adaptar também a uma nova cultura (valores, crenças e costumes), do outro que acabei de conhecer e que, potencialmente, poderia ser perigoso para mim de acordo com a imagem que me foi repassada dele. Vale destacar que naquele momento o outro – que é categoria que vai marcar minha trajetória e discussões acadêmicas que perpassam por compreender esse outro – ainda me era estranho. Estranho na medida em que, ao mesmo tempo em que a minha adaptação na cidade dependia dele, ele supostamente apresentava, de acordo com a cartografia da cidade adquirida, uma ameaça para o meu estar e ser em Belém.

Um estar que, de uma forma geral, era ameaçado não somente pela suposta violência da cidade, mas – e sobretudo – pelo “o deve ser” estruturante e estruturador do “estar-junto-para-com-outro” na capital paraense, já que deveria reaprender novamente tudo, portanto, outras simbólicas, mesmo que elas conflitassem com as minhas. Eis aqui a verdadeira ameaça que “o que deve ser” da minha nova morada me apresentava.

Reaprender tudo de novo, mais precisamente quanto a esse novo sistema simbólico significa, por exemplo, reaprender a simbólica da cor da pele. Embora, venha de um continente chamado de “África preta”, não tinha a consciência do peso que a cor da pele tinha sobre o “estar-junto-para-com-outro”. Infelizmente, a minha estada em Belém me fez perceber que a cor consegue classificar alguém como sujeito detentor de direito ou não, em certos lugares, como na rua, nos supermercados, nos bancos e outros espaços afins. Recordo que, ao caminhar pelas ruas da cidade, principalmente à noite, me deparava com pessoas, na

maioria mulheres, que ao me olhar ou vir em minha direção, desviavam para o outro lado. No início, essa atitude me incomodava muito, até ser informado de que elas o faziam como forma de cautela contra possíveis assaltos, já que a pele preta é potencialmente considerada como perigosa. Quer dizer, o outro desconhecido no contexto em que a violência urbana parece determinar o sentido e significado da vida cotidiana, passa a ser julgado a partir da cor da sua pele. Isto me leva a considerar a problemática da violência urbana em Belém, para não dizer, no Pará ou no Brasil, como questão da pele, sobretudo, da pele preta.

Contudo, mesmo ressaltando o mapeamento cartográfico dessa relação que tive com Belém por intermédio da cor da pele – e tantas outras relações que a minha aprendizagem de novas simbólicas que formavam ou formam a constelação simbólica estruturante e estruturadora da cosmovisão do outro que, ao mesmo tempo me ameaçava e completava a minha alteridade –, não o faço para que se torne algo exaustivo nem dramático nem sequer romântico, tampouco uma autovitimização através dos exemplos dados acima. Observo que minha adaptação ao novo sistema simbólico belenense não foi tão simples, pois sentia que o outro não me considerava como humano *tout court*.

Diante dessa situação, a reação humana normal seria de eu me fechar em um “Nós<sup>4</sup>” enquanto o plural de “EUS”, mas depois de quase um ano percebi que isso não levava a lugar nenhum. Sendo assim, me engajei em uma busca hermenêutica do entendimento de si, do outro e do universo. Mas, antes de explanar um pouco mais sobre esta *démarche* que considero como redentora, no sentido judaico-cristão do termo, da minha humanidade humana, cumpre voltar um pouco mais no tempo do meu presente e passado próximos, falando ricoeurianamente, no período da minha aprendizagem de português, que chamo do período “pré-universitário”, em que realizei o Celpe-Bras<sup>5</sup> como condição para ingressar na Faculdade de Comunicação Social (Facom/ UFPA).

No período “pré-universitário”, o fato mais importante que marcou o meu estar ser na cidade foi o “despertar-se” para a alteridade tanto do outro quanto a minha. Isso, porque durante este período teci relações intersubjetivas, além de com os congoleses e meus professores de língua portuguesa, com outros colegas de turma de Língua Portuguesa: um jamaicano, um equatoriano, um japonês e um beninês. Também me relacionei com outros brasileiros para além dos professores. No entanto, cumpre destacar que esse “despertar-se” para a alteridade era, como Buber (2003) nos lembra, instrumental, uma vez que o outro era

---

<sup>4</sup> Por exemplo, em grupo de interesse.

<sup>5</sup> Para mais informações a respeito, acessar: <<<http://portal.inep.gov.br/acoes-internacionais/celpe-bras>>>.

para mim, naquela época, um meio que utilizava para apreender a língua e a cultura alheia; o outro era um instrumento, portanto, um Isso, no olhar buberiano.

Entretanto, apesar de ser instrumental a minha relação com o outro naquela época, o “despertar-se” para a alteridade, com o tempo, aprimorou a minha consciência do outro, uma vez que aprendi a conhecer seu sistema simbólico de significação e de representação do mundo. E também, cada vez que me relacionava com o outro, entendia que a vida deveria ser vivida na sua banalidade no sentido maffesoliano de viver por viver. Ou seja, um viver alérgico a todos os cálculos racionalizantes do “*Cogito, ergo sum*”, pois, a única e preciosa coisa que escapa da razão cartesiana, para nossa sorte, é a vida. Nossa sorte, porque não precisamos de conceitos ou categorias científicistas para viver.

Viver banalmente é viver cotidianamente como pedras arremessadas ao nada, que não se preocupam em saber onde elas vão cair, já que nem sabem de onde elas foram lançadas, mas aproveitam banalmente de suas trajetórias até ao ponto do impacto sobre uma espacialidade que passará a moldar seus “estar-arremessadas-no-nada”.

Foi através desta banalidade que me redimi totalmente do “Eus” e comecei a desenvolver em mim a arte do “estar-junto-para-com-outro”, mesmo sabendo que este outro<sup>6</sup> é tudo que eu não sou e que a sua presença me sufoca, já que a completude da minha alteridade sempre dependeria da sua bondade, enquanto meu senhor, no dizer lévinasiano. Ou seja, comecei a desenvolver uma socialidade baseada em um desafio de sobrevivência enquanto humano que se responsabiliza para com o outro, detentor de um rosto que me lembra do meu engajamento para com a sua vida e dignidade humana (JONAS, 2006).

O despertar para a alteridade durante o curso de Português trouxe em mim uma busca de si, em razão do choque provocado pelo outro sistema simbólico, isto é, outra forma de codificar e interpretar o mundo que, em certa medida, me levou a colocar entre parênteses o meu sistema simbólico, que até então me auxiliava na minha interpretação do mundo, por outro sistema, aquele disponibilizado pela língua portuguesa e que me levou a me apropriar da velha indagação filosófica “quem sou eu?”, não para determinar a minha essência no sentido existencial cartesiano do “*Cogito, ergo sum*” (eu penso, logo existo), uma vez que Nietzsche já tinha-nos avisado sobre sermos cautelosos com esta afirmação dogmática de consagração

---

<sup>6</sup> O outro aqui era o brasileiro ou outros estrangeiros (não os congolezes) moradores de Belém, que encontrava na cidade ou na universidade.

de uma crença na existência de ser autossuficiente<sup>7</sup>; antes, isso ocorria no sentido de perceber que a minha existência depende do outro<sup>8</sup>. Esse entendimento influenciou a minha graduação na Facom, pois me fez perceber que, enquanto humano, dependo do outro. Humano no sentido de eu ser capaz de “voltar-me-para-com-outro”, como dizia Buber (1982).

Assim, dizemos que o “voltar-se-para-com-outro” é uma microsociologia do inter-humano, fundadora de todas as socialidades entre pessoas que, juntas, formam um “Nós”, diferente daquele enquanto conjunto de “Eus”, uma vez que nele a humanidade é composta por duas faces e significa o término certo da interioridade. Por exemplo, em mim, falando lévinasianamente, tudo “está aberto” e estou prestes a experienciar outras realidades que a banalidade da vida no quotidiano pode me proporcionar.

A busca de si me levou primeiro a buscar o entendimento do outro e do universo ao meu redor. Busca que foi possível com as disciplinas teóricas realizadas na Facom e na Faculdade de Ciências Sociais da UFPA, já que elas, disciplinas, me permitiram entrar em contato com vários pesquisadores e autores que contribuíram para aprimorar o entendimento de mim mesmo, do outro e do universo. E também, de entender a Comunicação enquanto relação (FRANÇA, 2001) ou cola do mundo ou um religar-se ao outro (MAFFESOLI, 2003), e como chave indispensável na minha busca hermenêutica de si.

Entretanto, vale dizer, que o aporte teórico adquirido durante a minha graduação em Comunicação aguçou meu interesse sobre a temática da sociedade, entendida aqui como “fluxo contínuo de interações entre indivíduos. Mesmo triviais, essas interações são os fios

---

<sup>7</sup> “Seamos más cautos que Descartes, que quedó atrapado en la trampa de las palabras. *Cogito*, ciertamente, es sólo una sola palabra: pero puede significar varias cosas: algunas palabras significan varias cosas y nosotros echamos mano de ellas alegremente, creyendo de buena fe que sólo significan una. En el *cogito* famoso está incluido 1) que se piensa 2) y yo creo que soy que está pensando, 3) pero se supone también que este segundo punto está en el aire, como asunto de fe, ya que aquel primer “se piensa” contiene una creencia: a saber, que “pensar” es una actividad para la que tiene que pensarse un sujeto, al menos un “se” - ¡y eso es todo lo que significa el *ergo sum*! Pero esto es la fe en la gramática, ahí están puestas ya las “cosas” y sus “actividades”, y nosotros estamos lejos de la “certeza inmediata”. Suprimamos, por tanto, también ese problemático “se” y, sin entremezclar artículos de fe, digamos que la situación de hecho es *cogitatur*: así nos engañamos otra vez, porque también la forma pasiva contiene artículos de fe y no sólo “hechos”: *in summa*, es la situación de hecho la que no puede presentarse desnuda, el “creer” y el “opinar” se hallan incluidos en el *cogito* del *cogitat* y *cogitatur*; quién nos garantiza que con el *ergo* no estamos sacando algo de ese creer y opinar y que lo que queda es: se cree algo, luego algo se cree - ¡una forma falsa de inferencia! Por último habría que saber de antemano qué sea “ser”, para extraer del *cogito un sum*, así como habría que saber también qué sea saber: se parte de la fe en la lógica - ¡ante todo, en el *ergo*! - ¡y no sólo de la posición de un *factum*! - ¿Es posible la “certeza” en el saber? ¿no será la certeza inmediata acaso una *contradictio in adjecto*? ¿Qué es el conocer con relación al ser? Para aquel que en todas estas preguntas lleva consigo artículos de fe ya dispuestos, la cautela cartesiana no tiene sentido alguno: llega demasiado tarde. Antes de la pregunta por el “ser” tendría que estar decidida la cuestión del valor de la lógica” (NIETZSCHE, 2010).

<sup>8</sup> O outro aqui pode representar o homem, Deus, o universo, animais, árvores, casas, entre outras coisas (BUBER, 2003).

com que as sociedades são tecidas” (SIMMEL, 2010, p. XV). Temática que justificou a minha participação no Projeto de Pesquisa “Mídia e Violência: as narrativas midiáticas na Amazônia paraense<sup>9</sup>”, no intuito de entender se a mídia paraense, em suas produções diárias, possibilitava um debate público sobre a violência urbana enquanto fenômeno social que, geralmente, culmina na exclusão do outro<sup>10</sup>.

A “exclusão do outro” foi um tema que me levou naquele momento a pensar sobre o significado da cidade, principalmente nas narrativas televisivas sobre a violência urbana. Nessas narrativas de violência, a cidade era apresentada a partir de uma categorização idealizante denominada de “sociedade de bem” e baseada na vitimização do cidadão chamado “de bem ou trabalhador”. Além disso, a cidade se configuraria como uma idealização de um tipo de socialidade baseado na exclusão do outro<sup>11</sup>.

Nessa perspectiva, a categoria “Outro” se tornou tão importante para meu percurso acadêmico a ponto de alcançar a sua maturidade no trabalho de conclusão de curso<sup>12</sup>. Cumpro destacar que, a partir deste trabalho, buscando aprofundar meus estudos sobre as narrativas jornalísticas, passei a integrar, em 2015, o grupo de estudo e pesquisa Narrativas

---

<sup>9</sup> O projeto de pesquisa foi desenvolvido de 2012 a 2015, na Faculdade de Comunicação/Universidade Federal do Pará, em parceria com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Sua estruturação se deu em três etapas: análise dos jornais impressos paraenses, *Diário do Pará*, *O Liberal e Amazônia*; análise de 08 (oito) programas televisivos paraenses das emissoras Record e Rede Brasil Amazônia de Televisão, ligada à RBA; e análise das mídias sociais Facebook e Twitter, especificamente a chacina de Belém, ocorrida em novembro de 2014, quando do assassinato do policial militar Antônio Marcos da Silva Figueiredo, chamado de “Cabo Pet” e no dia seguinte a execução de 10 pessoas.

<sup>10</sup> Tal participação resultou na elaboração de trabalhos ainda seminiais em relação à problemática de violência urbana, principalmente, por exemplo, sobre a construção narrativa das pessoas envolvidas na criminalidade, revelando alguns importantes aspectos: a violência urbana se configuraria, nas narrativas jornalísticas de violência, como elemento definidor da cidadania paraense, com a exclusão do outro e como sustentáculo da economia do medo e da arquitetura do medo (KABUENGE; COSTA, 2015); assim como o uso do corpo do acusado como peça fundamental na construção da narrativa jornalística de violência (KABUENGE; COSTA, 2014, KABUENGE et al., 2015).

<sup>11</sup> Também observei que a (des)construção da “narrativa do outro nos programas policiais aponta para uma estratégia comunicacional de convencimento para o consumo de produtos jornalísticos ou não, e um procedimento sociopolítico de ‘chantagem’ e denunciamento” (KABUENGE; COSTA, 2015) dos veículos de comunicação paraenses junto às autoridades públicas, visando nesse contexto a garantir de seus interesses econômicos e políticos.

<sup>12</sup> O trabalho denominado “A construção/fabricação da imagem pública: análise das narrativas jornalísticas impressas sobre os presidentes da República Democrática do Congo e do Brasil”, em que busquei entender como, politicamente, o outro era objetivado – uma objetivação que não é diferente de como o outro é objetivado na temática de violência urbana. O TCC resultou, já na minha entrada no mestrado em Ciências da Comunicação, na publicação do artigo em conjunto com os colegas na Revista *Estudos em Comunicação*, nº 26, vol. 2, intitulado “Neofeudalização da política mediatizada e a construção narrativa sobre a corrupção no Brasil”. Tal comunicação refletiu sobre como a construção narrativa sobre a corrupção, antes do impeachment da presidente Dilma Rousseff, no Brasil, em 2016, com o intento de configurar o Partido dos Trabalhadores (PT) como o único e o mais corrupto do país.

Contemporâneas na Amazônia Paraense (Narramazônia), registrado junto ao Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil, na Plataforma Lattes, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Nesse entendimento, a maturação do meu percurso acadêmico acima citado me fez compreender que o entendimento de si, do outro e do mundo ao redor passa pelo entendimento da cidade enquanto casa humana. Assim, surgiu a necessidade de avançar na minha busca hermenêutica no Mestrado, para entender o sentido da cidade construído pela mídia em suas práticas narrativas cotidianas, uma vez que nessas narrativas a cidade nos parecia não ser mais o espaço comum, da convivência ou do compartilhamento, de encontro com os diferentes e com práticas sociais, mas o lugar do medo. Portanto, um “não-lugar”, ainda que não no sentido augéano de ser um lugar sem referências vivenciais, históricas e culturais, ou seja, um lugar desprovido de identidade, portanto, de afeto<sup>13</sup>, já que sempre é um lugar de passagem<sup>14</sup>. Mas sim, um “não-lugar” no sentido lévinasiano, que, na imagem de um café, é um lugar em que indivíduos não se responsabilizam por ou para ninguém. Um lugar “para uma sociedade sem solidariedade, sem amanhã, sem compromisso, sem interesses comuns” (LÉVINAS, 2001, p. 45); uma sociedade onde impera o “cada um por si e Deus por todos”.

Menciono que meu interesse pela temática da cidade no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia/UFPa se deu pelo fato de a cidade ser, na nossa concepção, um espaço ou lugar de encontro dos desconhecidos, motivo pelo qual, em certa medida, ela determina os tipos de relações ou práticas sociais que podem ser realizados nela. Assim, na dissertação *O imaginário sobre a cidade: entre experiências e socialidades nas narrativas de mídia e dos indivíduos*, além da consciência de si e do outro, percebi uma exasperação da objetivação do outro. Uma exasperação que se cristaliza na busca da segurança contra a criminalidade e insegurança. Uma busca que culminava sempre na exclusão do outro, considerado como um potencial malfeitor. Essas discussões motivaram

---

<sup>13</sup> O sentido de afeto é tomado como “sentimento” (LAROUSSE DO BRASIL, 2009, p. 17). Portanto, como a disposição de expressar sentimentos até mesmo humores ou emoções. Deste fato, os afetos podem ser de alegria ou de tristeza, de amizade ou de hostilidade, de conflito ou de compreensão, positivo ou negativo, entre outros afetos.

<sup>14</sup> Penso na impossibilidade de tal lugar, mesmo que seja de passagem, sempre haverá alguém que se identificará com tal espaço seja por motivo de trabalho, seja por motivo de uma determinada experiência de alegria ou de tristeza que se tem durante a breve passagem por tal lugar.

minha proposta para o Doutorado, no intuito de estabelecer uma “cartografia comunicativa” da cidade de Belém.

Para isso, optei por um percurso teórico-conceitual e metodológico<sup>15</sup> que orbita em torno do que chamo da hermenêutica do entendimento de si, do outro e do universo, e que se baseia na conexão entre a Comunicação com as teorias da narrativa e do imaginário, uma vez que busco entender o homem e o seu agir, com o objetivo de perceber se ele (homem) tem vocação ética de se responsabilizar pelos efeitos de seus atos, por exemplo, no combate contra a violência urbana ou no seu surgimento na cidade.

Eis aqui a cartografia da minha relação com a cidade de Belém desde 2011 até os dias da elaboração da presente tese. A cartografia tem como sentido o mapeamento da minha passagem do “voltar-se-para-consigo-mesmo” para o “voltar-se-para-com-outro”, “para-com-outro” e não “com-outro”, porque, interpretando Lévinas (1998, p. 112), é um voltar que se faz não ao lado ou à frente ou atrás do outro, mas “em face do Outro”. É esse voltar-se que me fez sair da solidão de “Nós” enquanto conjunto dos “Eus”. Solidão essa que se aparenta com a solidão do *Dasein* heideggeriano, mesmo parecendo evoluir para o *Mitsein* (ser-com-outros) no mundo em comum (*Miteinandersein*) – mundo em comum que, na verdade, é um mundo em que a socialidade define-se no indivíduo só –, e da pretensão de identificar-se com o outro que não é outra coisa que o produto do pensamento do *Dasein*. Assim, estar em face do outro é relacionar-se com outro enquanto outro. Em tal relação, o Eu não cobiça ou quer tomar o lugar do outro ou considerar o outro como produto de seu pensamento.

Contudo, para não considerar o outro como produto de nosso pensamento ou cobiçar ocupar o seu lugar ou de se parecer com ele, precisa-se estar em sua frente no face-a-face e não ao seu lado, pois, estando em face do outro, podemos perceber que ele tem um rosto que nos interpela. Um rosto marcado pelas temporalidades e espacialidades que se foram ou que são ou que serão. É destas espacialidades e temporalidades que se pode cartografar o jogo de disputas e negociações de sentidos, significações e poder deste outro no seu estar/ser na cidade. Disputas e negociações estas que, até então, ainda não foram diretamente explanadas

---

<sup>15</sup> Destaco também que, pelo percurso teórico-conceitual e metodológico trilhado, foi possível aprofundar minha produção acadêmica, conforme citei acima, assim como a partir da elaboração e participação coletiva e individual, publicar alguns capítulos de livros, entre eles: *Medo e violência no espaço midiático: reflexões sobre as narrativas jornalísticas paraenses*; *Todo fenômeno pode ser um espetáculo?*; *O texto sob as lentes da hermenêutica: afastamentos e aproximações*; *A hermenêutica de profundidade e os apontamentos teórico-metodológicos de análise das narrativas jornalísticas*; e *Narrativas Jornalísticas e Representações Sociais da Violência na Amazônia Urbana*.



nas minhas discussões acadêmicas. Neste sentido, na pesquisa de Doutorado, enfrento a elucidação dessas disputas e negociações entre moradores da cidade de Belém.

Assim, para acompanhar esse jogo de disputas e negociações, é necessário considerar, além da comunicação, tomada aqui como uma relação ou um “religar-se a”: a) a narrativa, que nos possibilita ver como os seres temporais agenciam suas ações, negociam sentidos e significados que passam a (des)construir um mundo em comum ou cognoscível e inteligível a todos; b) o imaginário, como “a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos em que o homo *erectus* ficou em pé na face da terra” (DURAND, 2010, p. 117); c) a cidade, enquanto definida pelo espaço e tempo moldados pelas formas físicas e práticas sociais –práticas e formas que, por sua vez, previamente, foram moldadas pelo tempo e o espaço na construção da cidade enquanto morada de homens e mulheres. Além da morada, a cidade passa a determinar o agir, o sentir e o pensar humano. Tal determinação tem como base uma ação política enquanto arte organizacional, por exemplo, do nosso “estar-junto-para-com-outro”, que cada vez mais se estrutura na atualidade pelo imaginário do medo, entendido aqui como dispositivo de controle ou dominação do outro e também como meio de experimentar a cidade contemporânea.

Contudo, ressalto que o acompanhamento do jogo de disputas e negociações de significações e sentidos me permitirá entender, primeiro, como, através da temática da violência, se constrói a objetivação ou não do outro. Depois, será possível entender como os processos comunicativos podem participar na busca do agir humano que pode reduzir os efeitos da violência urbana. Isto implica dizer que esses processos comunicativos, configuram-se como brechas na tentativa de resolver certas preocupações da vida humana contemporânea.

Assim, a presente pesquisa caminha no sentido de compreensão das relações comunicativas estabelecidas entre os indivíduos moradores da cidade de Belém, procurando entender as experiências entre o eu e o outro nos espaços urbanos da capital paraense. Esta pesquisa se justifica quando busco perceber, de um lado, como, através de processos comunicativos, os moradores da cidade de Belém, criam, representam e apreendem o espaço urbano, entendido de acordo com Caiafa (2000, p. 62) enquanto conexões, arranjos reais de “elementos heterogêneos (de linguagem, de poder, formas sociais etc.) que se inscrevem e se estabilizam num meio, mas que mergulham numa zona incerta que os pode desestabilizar”; de outro, como esses moradores (re)estruturam, imaginativamente, suas memórias e lembranças, angústias e alegrias, desejos e medos, falas e silenciamentos, sonhos e desvios.

Nesta perspectiva, suponho que os moradores de Belém, ao elaborarem as paisagens urbanas, pautam suas percepções a partir do medo da violência urbana que assola a vida cotidiana belenense. A violência se configuraria, assim, como um fenômeno social, preocupante para todos os moradores da cidade e exige uma resposta, no sentido de saber como esses moradores, a partir da violência, (des)constróem representações da cidade e de uns sobre os outros no sentido de saber se essas representações tendem a reduzir a ocorrência da violência na cidade através do pensar, agir e sentir (RICOEUR, 1988).

Paradoxalmente, enquanto fenômeno social, a violência se configura a partir do medo da violência urbana, portanto, do imaginário do medo, um dispositivo que produz outros modos de relação com o espaço social. O imaginário do medo faz da violência um fenômeno que, além de ligar o objetivo com o subjetivo, aponta também a sua inseparabilidade e justaposição quando se quer pensar ou tentar lidar com a problemática da violência urbana. O cotidiano não desmente esta inseparabilidade ou justaposição, já que se elaboram imagens ou grupos de imagens sobre os indivíduos e os espaços. Portanto, o imaginário (DURAND, 1997) que apresenta a violência urbana como uma tragédia da raça humana e de sua depravação se caracterizaria na destruição dos laços sociais entre os indivíduos, ou seja, na destruição da sociedade humana enquanto um acontecer (SIMMEL, 2006).

Assim, esta pesquisa busca cartografar as relações sociais ou os processos comunicativos que se configuram, entre outros fatores, a partir da violência urbana enquanto fenômeno social na cidade de Belém. A cartografia é entendida aqui, primeiramente, na perspectiva geográfica de elaboração física dos espaços e territórios, indo desde a repartição da população nesse espaço, assim como de uma perspectiva simbólica que,

[...] trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade. [Uma] estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência (PRADO FILHO; TETI, 2013, p. 47).

Fuga, resistência e ruptura que se cristalizam, na disputa e negociação de sentido entre os moradores de Belém. Sentido que determina ou define o estar e ser no mundo ou “estar-junto-para-com”. Sentido que, em certa medida, os levam a mutuamente se subjetivarem, em grande parte, e a se objetivarem enquanto elementos de experiência que podem ser nomeados, avaliados, quantificados, dominados, controlados e disciplinados. No entanto, enquanto seres pensantes (DURAND, 1997, 2010), esses moradores não sofrem passivamente esta

objetivação, já que negociam entre si sentidos ou significados que determinam seu estar no mundo.

Se o imaginário possibilita a elaboração de imagens ou grupos de imagens que intervêm nas negociações e disputas de sentido, essas negociações e disputas se realizam a partir da construção de narrativas que organizam e dão significados ao agir humano e suas ações no mundo. Enquanto construções socioculturais e psicológicas, as narrativas, segundo Ricoeur (2010a), fazem com que o homem viva narrando, e que sua vida seja essencialmente estruturada pela narrativa, pois é através da narrativa que o homem organiza, por exemplo, biograficamente a sua vida, sua experiência de vida e do mundo cósmico que o circunda.

Através da narrativa, o homem integra temporalidades e espacialidades tanto do passado quanto do porvir no presente. Unifica épocas e faz com que os tempos se choquem no intuito de tornar concreta a experiência humana. Para Jovchelovitch e Bauer,

Não há experiência humana que não possa ser expressa na forma de uma narrativa. [Assim, para os autores] as narrativas são infinitas em sua variedade, e nós as encontramos em todo lugar. Parece existir em todas as formas de vida humana uma necessidade de contar; contar histórias é uma forma elementar de comunicação humana [...] através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam vida cotidiana normal (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 91).

Assim, por meio da narrativização do cotidiano, quer individual ou socialmente, construímos a nossa vida e organizamos a nossa experiência enquanto comunicação a distância. Nessa organização, a narrativização do cotidiano deve-se configurar como uma experiência comunicativa entre dois indivíduos ou grupos de indivíduos, envolvidos em um determinado processo comunicativo. Processo comunicativo que, no contexto desta pesquisa, tem, entre outros elementos determinantes, o medo. Melhor dizendo, trata-se do imaginário do medo que assusta no convívio dos moradores de Belém e passa a ser configurado como uma estratégia de controle do indivíduo sobre outro indivíduo. Paradoxalmente, esse medo se constitui como estruturador do “estar-junto-para-com-outro” na cidade e como estratégia de enfretamento contra a violência urbana.

## Questão de investigação e objetivos

O medo que paralisa e que assalta os corações passa, portanto, a pautar a forma do estar e do sentir-se junto na cidade. A partir das perspectivas traçadas acima, delinheiro a questão de investigação que estrutura esta pesquisa: *como a cartografia comunicativa de Belém permite observar os processos comunicativos de construção de si, do outro e da cidade?*

Nessa construção do eu ou do outro, considero a ideia segundo a qual os processos comunicativos entre duas ou mais pessoas se estabelecem entre elas na forma de diálogo, de interpretação e de relação. Assim, emerge como hipótese de trabalho a afirmação de que, nos processos comunicativos estabelecidos entre os moradores da cidade de Belém, a comunicação se configura como: a) uma relação dialógica no sentido buberiano do Eu-Tu, enquanto relação ontológica, e no sentido Eu-Isso, em que o Outro é apreendido, compreendido e apresentado através de uma relação calculista baseada na razão instrumental de ganhos e benefícios individuais. Neste contexto, o Eu endereça a palavra ao Tu, não como humano de duas cabeças, tendo um rosto que nos responsabiliza por sua humanidade (LÉVINAS, 1998), mas sim como objeto a experienciar, portanto, a objetivar; b) como uma relação de alteridade no sentido lévinasiano, em que o Outro é absolutamente outro; e, por fim, c) a comunicação como uma relação do possível, no sentido deleuze-guattariano da incomunicação.

Sendo assim, a presente pesquisa tem como **objetivo geral**: analisar as narrativas de si e do outro dos belenenses sobre Belém. Já os **objetivos específicos** são: Elaborar uma cartografia comunicativa de Belém a partir dos sentidos que seus moradores lhe atribuem no dia a dia; realizar, através de uma inspiração cartográfica, entrevistas narrativas com os moradores de Belém, para entender suas interações com a cidade e entre eles mesmos; e, por fim, analisar os enunciados narrativos presentes nos processos de construção do outro, de disputas e negociações de sentido de Belém.

Entretanto, para cumprir esses objetivos, realizei a pesquisa bibliográfica e adotei seguintes procedimentos metodológicos. Inicialmente, comecei com a pesquisa bibliográfica sobre o tema estudado, elaborando o estado da arte sobre as pesquisas realizadas em Comunicação sobre a cartografia comunicativa. Depois, eu defini e delimito o campo da pesquisa a fim de realizar entrevistas narrativas com alguns moradores de Belém. Essas entrevistas me permitiram ver como os entrevistados atribuem sentidos e significados a si e

aos espaços em que viviam, respectivamente. Com as entrevistas realizadas, eu passei a analisá-las e apresentá-las.

Contudo, vale informar que durante o processo de construção da presente tese eu enfrentei dificuldade na definição da amostragem, já que se abriram na minha frente duas abordagens de análise: de um lado, a abordagem sociológica e, de outro, a abordagem antropológica. Entretanto, depois das ponderações que recebi na minha banca de qualificação do projeto de pesquisa, eu optei pela abordagem antropológica, de acordo com a qual entrevistei de forma aleatória 15 moradores de 14 bairros de Belém: Jurunas, Guamá, Cidade Velha, Batista Campos, Sacramento, Marambaia, Barreiro, Curió-Utinga, Marco, Pedreira, Reduto, Nazaré, Umarizal e Terra Firme.

Também tive o problema em relação a qual técnica utilizar para a construção, análise e apresentação dos dados. Sendo assim, descartei a realização da etnografia combinada com a observação participativa, optando pela entrevista narrativa como técnica que, combinada com a atenção cartográfica, me permitiu alcançar os objetivos da presente tese, já que acessei, além de elementos processuais dos territórios existenciais pesquisados, os fragmentos de experiências dispersos nos circuitos da memória coletiva ou individual dos entrevistados. Isto foi possível porque, com a atenção cartográfica, não se pergunta “o que é isto?”, mas sim, diz-se “vamos ver o que está acontecendo aqui”. Esse “vamos ver” aproxima o cartógrafo do etnógrafo, já que os dois não buscam representar os processos pesquisados, mas acompanhá-los.

Ao todo, entrevistei oito homens e sete mulheres; entre esses entrevistados, a pessoa mais jovem tinha 29 anos e a mais velha, 75 anos. Percebi haver uma heterogeneidade de realidades, já que, entre eles, havia morador sem renda e outro com mais de 10 salários-mínimos; morador com segundo ano de 2º de ensino e outro com ensino superior completo. Além disso, metade dos entrevistados nasceu em Belém, ou seja, oito dos 15 entrevistados.

Eu comecei as entrevistas no dia 23 de janeiro de 2022 e realizei a última entrevista no dia 20 de outubro de 2022. De acordo com a disponibilidade dos entrevistados, realizei seis entrevistas por parte da manhã e nove, à tarde. A entrevista mais curta tinha 24 minutos e 57 segundos. A entrevista mais longa tinha uma hora e 57 minutos e 29 segundos.

Dito isto, destaco que a tessitura da tese parte de uma apresentação sociocultural, geográfica e histórica de Belém, com o objetivo de captar e entender a sua formação sociocultural. Entretanto, delinhei a construção deste tecer entre introdução, seis capítulos e conclusão. No primeiro capítulo, “No caminho para a cidade das mangueiras”, traço um panorama sociocultural, geográfico e histórico de Belém, não de uma forma cronológica, mas

mapeando a produção espacial da capital paraense, desde a chegada dos europeus até os dias atuais. Considerar a chegada dos europeus na Amazônia não significa ignorar a produção espacial de Belém desde seus primeiros moradores, os indígenas, porém, aqui se toma como uma escolha teórica que se fundamenta na ideia de que, durante este período, houve uma distinção entre os novos chegados, europeus, e os indígenas, antigos moradores desse espaço que se chama hoje Belém. É a partir desta distinção que passo a perceber como o espaço urbano belenense foi (des)construído naquele período, no sentido de constatar como o padrão europeu de hierarquização de espaços da cidade ainda se mantém até os dias de hoje em Belém.

No segundo capítulo, “Que são essas palavras que estão no caminho?”, tece-se uma discussão teórico-conceitual de compreensão sobre a cartografia, a comunicação e a narrativa. Assim, a cartografia é utilizada aqui como método de pesquisa e o traçar de mapa; a narrativa, como dispositivo de agenciamento dos fatos para que façam sentido; e a comunicação é tomada como cultura com três dimensões: a comunicação como relação de natureza ética e ontológica e, por fim, como uma possibilidade. Sendo assim, para captar os processos comunicacionais entre os moradores de Belém, eu optei por dialogar com possíveis pensamentos comunicacionais de Buber, Lévinas, Deleuze e Guattari, no intuito de elaborar a cartografia comunicativa ou cartografia intersubjetiva de Belém.

No terceiro capítulo, “Como cartografar o caminho”, eu faço um apanhado teórico-metodológico, com delineamento de minha *démarche* metodológico-conceitual, que me permitiu acompanhar os processos comunicativos entre os moradores de Belém. Assim, neste capítulo, eu destaco a minha atitude procedimental que me possibilitou cartografar a cidade de Belém. Contudo, o meu fazer pesquisa se realizou a partir da direção que não vai do *Méta* a *Hódos*, mas de *Hódos* a *Méta*, uma vez que a cartografia que utilizei com base em Deleuze e Guattari é o método de estudo da subjetividade que não se baseia nas metas pré-estabelecidas, mas define suas metas enquanto pesquisa-se. Entretanto, eu preciso informar que, através desta atitude, eu suspendi toda hierarquia que normalmente coloca-se entre o pesquisador e o pesquisado, no intuito de permitir que, junto com os meus interlocutores, fosse possível construir a cidade de Belém que aqui apresento. Uma construção que me levou a dialogar com a teoria narrativa do Ricoeur (2010a, 2010b) para entender e perceber como os entrevistados se colocavam como seres temporais que realizam ações quando me narravam as suas histórias de e sobre Belém. Sendo assim, no capítulo, refaço o arco das operações a partir das quais os entrevistados construíam a cidade de Belém. Algo que faço colocando a mimesis II entre a

mímesis I e a mímesis III, buscando fazer surgir o concordante na discordância que, em certa medida, as histórias dos meus interlocutores sobre e de Belém traziam.

O quarto capítulo, denominado “Quem são essas pessoas que narram a cidade das mangueiras?”, apresenta um panorama conceitual-analítico a partir da compreensão das entrevistas, procurando entender ou determinar o “Eu” e o “Outro” que surgem permanentemente nas conversas com os entrevistados. Assim, se empiricamente parti da ideia segundo a qual o Eu remeteria a todos os entrevistados e o Outro a todas as pessoas que apareciam na fala dos entrevistados, eu realizei neste capítulo um esforço teórico-conceitual que partiu do empírico, passando para a filosofia, para chegar ao pragmatismo do uso da linguagem até no domínio ontológico e ético, para fixar a ideia sobre o eu e o outro. Contudo, eu preciso informar que precisei fazer esse esforço porque me pareceu que o “Eu” que me vinha da pura investigação filosófica do “Eu penso” não tomava conta do “Eu” empírico que me foi sugerido pelo campo pesquisado. Neste sentido, lancei a mão do “Eu” da investigação da linguagem de Nunes (2012), em que o ser aparece como uma pergunta autorreflexiva, e na investigação gramatical ou mediação reflexiva de Ricoeur (2014), em que o eu é considerado como o *si-mesmo* como outro e o outro como *outro que não é o si-mesmo*. Uma consideração que eu achei se aproxima do Eu ou do outro ontológico buberiano ou ético lévinasiano. Sendo assim, o entendimento do eu e outro que considerei na tese foi tomado a partir do Ricoeur, Buber e Lévinas sem, no entanto, deixar de lado as considerações filosóficas de Nunes, Deleuze e Guattari.

No quinto capítulo, “Lá é perigoso, aqui não!”, também de perspectiva conceitual-analítica destaca-se o surgimento de duas “Beléns” nas conversas dos entrevistados. Assim, neste capítulo, eu tentei entender a cidade de Belém a partir dos entrevistados que me apresentaram a cidade como violenta. No entanto, em comum e de uma forma valorativa, todos eles consideravam alguns lugares na cidade mais violentos do que outros. Assim, a “periferia” de Belém era considerada mais violenta do que o “centro” da cidade. Neste capítulo, abordei a questão da diferença entre o centro e periferia de Belém, não somente em termos de, por exemplo, pobreza da “periferia” e riqueza do “centro”, da falta de infraestrutura na periferia e da omnipresença de infraestrutura no centro, mas também a partir das experiências comunicativas entre o “centro” e a “periferia”. Experiências em que percebi que a grande diferença entre o centro e a periferia era a vida que queria ser vivida banalmente. Vida que, de acordo com todos os entrevistados, em grande parte era vivida na “periferia”, já que nela a vida não tinha hora para começar nem parar, pois na periferia sempre era constante o movimento, que fazia que suas ruas não ficassem desertas tanto de dia quanto de noite –

como acontecia no centro da cidade, em que a maioria dos moradores, por causa do medo da violência urbana, preferia ficar em seus apartamentos em prédios cercados com cercas elétricas. No capítulo, destaquei também o fato de que a cidade de Belém já surgiu hierarquizando espaços na sua espacialidade urbana, equipando urbanisticamente os lugares da cidade habitados pela elite da época, em detrimento dos lugares onde moravam os cidadãos mais pobres. O tratamento desigual dos espaços na espacialidade urbana de Belém, que se originou desde a sua criação e que persiste até nos dias de hoje, me fez perceber a coexistência de duas “Beléns”: uma rica e outra pobre. Além disso, destaquei no capítulo, a periferia, além de ser um espaço urbano desvalorizado e abandonado pelo poder público, se apresentava como um lugar criativo em que acontecia ação política e manifestação de resistência enquanto sociabilidade. Por fim, destacou-se que, em Belém, a natureza da relação entre seus moradores dependia de lugares onde eles moravam, pois os moradores da “periferia” tinham um tipo de relação entre si diferente do tipo de relação que eles estabeleciam com os moradores de centro. E vice-versa.

Por fim, no sexto capítulo, “Como andei na cidade das mangueiras”, apresento a análise, interpretação e apresentação de dados. Contudo, depois de realizar todos esses esforços conceituais, teóricos e metodológicos, neste capítulo, além de delinear a *démarche* de como construí os dados analisados, eu operacionalizo a análise narrativa considerando como texto todas as entrevistas realizadas e transcritas. Texto que eu analisei da seguinte forma: considere que tal texto foi escrito pelos entrevistados a partir de suas cosmovisões de mundo que constituíam suas pré-compreensões e pré-explicações de Belém. Pré-compreensões e pré-explicações essas que representavam seu mundo prefigurado ou a *mímesis* I. No mundo da configuração – portanto, na *mímesis* II –, os entrevistados construíram uma narrativa ou uma intriga na qual Belém era o lugar do possível. É a partir dessa intriga que eu no mundo da refiguração – portanto, na *mímesis* III –, analisei refigurando o texto dos moradores sobre e de Belém.



## 1 NO CAMINHO PARA A CIDADE DAS MANGUEIRAS

Neste capítulo, traço um panorama sociocultural, geográfico e histórico de Belém, não de uma forma cronológica, mas mapeio a produção espacial da capital paraense, desde a chegada dos europeus até os dias atuais. Considerar a chegada dos europeus à Amazônia não significa que se ignore aqui a produção espacial de Belém desde seus primeiros moradores, os indígenas. Antes, é uma escolha teórica que se fundamenta na ideia de que, durante este período, houve uma distinção entre os novos chegados, europeus, e os indígenas, antigos moradores do que se chama hoje Belém. É a partir desta distinção que busco perceber como o espaço urbano belenense foi (des)construído, no intuito de constatar que o padrão europeu de hierarquização de espaços da cidade ainda se mantém até os dias de hoje, em Belém.

Em 2023, a cidade de Belém completou 407 anos de idade, portanto, de história, melhor dizendo, de temporalidade e espacialidade gravadas, por exemplo, nos seus monumentos, ruas, praças, prédios, casas, mercados, rios, mas, principalmente, na memória de seus moradores ao longo dos tempos. Quando digo que vou mapear os aspectos socioculturais, geográficos e históricos de Belém, aponto, a partir de uma vasta literatura, o recorte do caminho traçado por alguns pesquisadores, como Miranda (2006), Sarges (2010), Castro (2010), Trindade Jr. (2016), Ventura Neto (2015) e Nunes (2012). Essa escolha se fez a partir de minha proximidade com a leitura dos autores citados; ainda assim, destaco que a realização de uma cartografia comunicativa sobre Belém não está presente nos autores consultados. No entanto, os rastros e pegadas deixados por esses pesquisadores ajudaram a entender, traçar e fazer o mapa da cidade aqui pesquisada.

Contudo, interpretando Miranda (2006), para tentar mapear os aspectos socioculturais, geográficos e históricos de Belém, eu pensei melhor sobre seguir as pegadas da história da chegada dos portugueses até a época pombalina de um lado, e os traços da *Belle Époque*, de outro. Evidentemente, esse traçado não foi feito de uma forma sistemática e conclusiva, mas atrelado aos aspectos indicados nas pegadas e traços dos pesquisadores.

### 1.1 Belém, dos seus primórdios até a influência pombalina

Junto com Sarges, dizemos que a fundação de Belém – considerando que a cidade foi fundada pelos portugueses – se deu com “o estabelecimento de uma fortificação militar [...] no século XVII, com a finalidade de defender a entrada da Região Amazônica contra possíveis invasões estrangeiras” (SARGES, 2010, p. 61). Isso leva a considerar que a

fundação de Belém se configurou como uma resposta portuguesa contra a ameaça de penetração de outros europeus na região amazônica.

Segundo Arruda (2003, p. 17), a cidade de Belém nasceu “sobre Mairi, para os índios Tupinambás, como baluarte de grande importância estratégica para Portugal e destinada a ser a base principal da grande conquista do Norte ou do Grão-Pará”. Ou seja, para os portugueses, era indispensável a conquista do Norte, uma vez que essa conquista viabilizaria a ampliação dos interesses e territórios da coroa portuguesa nas Américas. Em Nunes (2012, p. 12), percebe-se que a construção da fortificação militar pelo então capitão-mor português, Castelo Branco, em 1616, se configurou como “o núcleo inicial de Belém, como posto avançado da dominação do Reino Unido de Portugal e Castela sobre o Norte do Brasil, para resguardá-lo da expansão estrangeira, principalmente a francesa, já debelada em São Luís do Maranhão”.

Demarca-se que não se deve perder de vista que essa expansão de territórios e ampliação dos interesses econômicos e do poder da coroa portuguesa nas Américas se deu com a subjugação e exterminação dos povos indígenas, principalmente, os Tupinambá e os Pacajá, que sofreram a crueldade do homem português, embriagado na sua irracionalidade de maximização de lucro e de expansão do poder na Amazônia.

Assim sendo, junto com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 1957), Arruda (2003) e Sarges (2010) percebem que a espacialidade do que seria a Belém de hoje começou a ser traçada com a chegada em dezembro de 1615, da expedição de ocupação do Pará, saída de São Luís e encabeçada pelo capitão Francisco Caldeira Castelo Branco, que aportou com a sua tropa de ocupação ao Pará nos fins do mês de janeiro de 1616.

Se para o IBGE (1957, p. 193), “ignora-se, porém, a data certa de quando Belém se fez oficialmente município”, o Instituto considera o dia 12 de janeiro de 1616 como o dia da fundação da cidade de Belém, pelo então capitão Francisco Caldeira Castelo Branco, que, ao escolher edificar o Forte de Presépio no local onde desembarcou a sua expedição no Pará, foi estratégico para o sucesso de sua missão. De acordo com Sarges (2010, 61), apesar de o local ser de difícil acesso, oferecia segurança à expedição de ocupação e se configurava como “ponto de resistência a futuros ataques e defesa das terras conquistadas”.

Essa discussão também é apontada por Trindade Jr. (2016, p. 21), para quem “o leitmotiv da fundação de Belém fez com que seus fundadores escolhessem como sítio original um promontório na confluência do rio Guamá com a baía de Guajará”. A escolha desta confluência seria motivada, segundo Arruda (2003, p. 17), por certas características de segurança que oferecia o local, por exemplo, “a singularidade da baía do Guajará, de águas calmas e abrigadas”, favorecia a “navegação militar e comercial em relação à costa Atlântica,

com seus ‘baixios’ e agitações de ondas, correntes e ventos fortes e da mesma maneira, em relação à baía do Marajó” (ARRUDA, 2003, p. 17). Essas singularidades indicavam que o “Paraná-Guaçú, denominação nativa para o Guajará, como local adequado às condições do transporte e interligações fluvio-marítimas com todo o estuário que compreende os rios Guamá, Tocantins, Amazonas e outros” (ARRUDA, 2003, p. 17).

Com essas singularidades e por ser uma ponta elevada da terra quase toda cercada pela água, para Castelo Branco, o local do seu desembarque no Pará era adequado para nele construir, de acordo com Sarges (2010, p. 62), “um forte de forma quadrada, sendo que do lado do mar era apenas cercado de gabiões sobre uma muralha de pedra alta, e entre os gabiões e sobre o resto da muralha foram colocadas peças de canhões”.

Com a ocupação das terras indígenas pelos portugueses, a Mairi Tupinambá passou a ser chamada, como aponta o IBGE (1957, p. 193), “Feliz Lusitânia” e depois consagrada a Nossa Senhora de Belém. Vale destacar que o primeiro forte construído por Castelo Branco foi “de madeira com cobertura de palha recebeu então a denominação de forte do Presépio, atualmente Forte do Castelo, dando início à formação do primeiro aglomerado urbano” (SARGES, 2010, p. 62). Em diálogo com Miranda (2006, p. 61), constata-se que esse aglomerado era o “núcleo inicial de Belém” e compreendia o Forte do Presépio e a ermida da Nossa Senhora da Graça, erigida dentro dele. Assim, Belém nesta época seria, simplesmente, interpretando Nunes (2012), um ajuntamento de construções, portanto, de pau a pique e enchimento, cobertas de palha; na sua espacialidade, preponderava a palhoça e a caiçara. Nesta época, o Presépio, para o autor, se assemelhava mais a uma paliçada do que a uma fortaleza. Ele circundava tanto as casas dos colonizadores e conventos quanto as aldeias dos indígenas, que o autor considerou como “gentios pacificados”.

Com o tempo, o nome “Feliz Lusitânia” foi trocado e a cidade passou a ser chamada de “Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará, para a qual Felipe da Espanha concedera os foros de Capitania” (IBGE, 1957, p. 194). Precisa-se ressaltar que, de acordo com Nunes, o “Feliz Luzitânia” avançava até o igarapé alagadiço do Piri, que separava o Forte do continente, fazendo fronteira com “à baía do Guajará, e que se desenvolveria em direção oposta, para o sul pela margem do Guamá” (NUNES, 2012, p. 12).

Assim sendo, historicamente, o Forte do Castelo hoje pode ser considerado como o marco zero da cidade de Belém, uma vez que o povoamento da região se deu no entorno desta fortificação que, na época, segundo Sarges (2010, p. 62) abrangia, pelo lado da terra firme, a “parte da área que veio a ser a Praça da Matriz (depois Largo da Sé) e tinha do lado do norte um portão para a Piri próxima, onde havia desembarcado Francisco Caldeira Castelo Branco”.

No entanto, Arruda nos lembra de que “a localização do Forte que deu origem a cidade de Belém foi questionada quanto à natureza do solo, com alagadiços ou pantanais em sua volta, decorrentes das águas do igarapé e alagados do Piri e das marés do estuário fluvio-marítimo” (2003, p. 22).

A natureza do solo alagadiço fez com que, de acordo com a historiografia de Belém, as primeiras ruas da cidade partissem do Forte, como resultado do aterramento<sup>16</sup> de áreas alagadas que eram, principalmente, paralelas ao rio. Na época, os caminhos transversais levavam ao interior do povoamento. Assim sendo, Belém ganhou a sua primeira rua em 1650. Para Valente, a cidade construiu, no século XVII, a sua primeira rua logo após a construção do Forte de Castelo. Rua que “foi denominada de Rua do Norte. Essa artéria beirava toda a margem do rio e terminava onde começava a floresta bruta. [...] hoje, essa rua denomina-se Siqueira Mendes” (VALENTE, 1993, p. 9-10).

De acordo com Miranda (2006), Siqueira Mendes, na época denominada Rua do Norte, partia da Praça d’Armas dos Soldados e ia até a igreja do Carmo. Paralelamente à Rua do Norte, de acordo com a autora, os portugueses construíram a Rua dos Cavaleiros, atual Dr. Malcher; a Rua do Espírito Santo, atual Dr. Assis; a Rua de São João, atual Tomásia Perdigão. Para a autora, na época, a paisagem de Belém era composta principalmente,

[...] de ruas estreitas e tortuosas, destacando-se igrejas e convento do casario de um pavimento, de taipa ou de barotes revestidas de tijuco. Segundo João de Souza Ferreira, em fins do século XVII compunha-se a cidade de Belém de quinhentos moradores, uma matriz, uma misericórdia, quatro conventos, Colégios de Santo Antônio, Mercês e Carmo, Igreja do Rosário, Igreja de São João e uma ermida de Santo Cristo. No século XVIII foi reformada a catedral (1748-55), a igreja de Santana (1761), construída a cadeia (1737-1751) e o Palácio do Governo (1762) (MIRANDA, 2006, p. 62).

Vale destacar como, nesse período, a expansão da espacialidade de Belém se deu, de acordo com Sarges (2010, p. 68), “através de doação de terras a colonos portugueses e ordens religiosas, sendo que os primeiros ocupantes da parte sul da cidade foram os religiosos da Ordem dos Capuchos de Santo Antônio, no bairro da Campina”. Além disso, a cidade cresceu consideravelmente para o lado Norte, com a construção de casas habitacionais que hoje compõem o complexo “Feliz Lusitânia”.

---

<sup>16</sup> Aterramento que, de acordo com Nunes (2012), comprometeu nos fins do séc. XVII, a ambição do Gaspar João Gronfelts de transformar a cidade de Belém em uma Veneza. O Plano do Gaspar era, de acordo com o autor, a abertura de canais no Piri e a construção de “um lagamar, em cujas entradas, providas de um cais de pedra, se plantariam árvores fecundas e de ornato. A favor da Natureza, a solução, contrária ao aterramento, predisporia Belém a tornar-se, segundo ponderava o engenheiro, uma **nova Veneza**” (NUNES, 2012, p. 16).

Esses aspectos geográficos e geológicos de Belém vão influenciar, de acordo com Arruda (2003, p. 24), o processo de povoamento da cidade

[...] exigiu que nas terras baixas, hoje denominadas “baixadas” fossem/sejam realizados sucessivos aterramentos, drenagens, saneamentos, edificações que pedem soluções de fundações adequadas à morfologia do lugar. Essas áreas baixas além da orla, se localizam nos pontos de menores cotas das bacias hidrográficas, do então igarapé do Piri, que foi posteriormente aterrado; a do Reduto, também aterrada; a do igarapé das Almas, idem e posterior e correspondente a da “Doca” (já inexistente) da Avenida Souza Franco; a do Una; a do Tucunduba; a da Quintino; a da Estrada Nova e outras, que se encontram de maneira parcial ou totalmente aterradas, em nossa época.

A ocupação das baixadas, segundo Trindade Jr., é recente e se deve à tendência de Belém de não ocupar “suas áreas de baixadas, consideradas insalubres, sem infraestrutura, ainda que centralizadas no conjunto do espaço construído” (2016, p. 97), que eram, portanto, “terrenos de cotas mais elevadas [o que] conferiu à cidade, por muito tempo, uma malha urbana irregular, ajudada pela implantação das áreas institucionais no início da década de 1940 à altura dos limites da Primeira Légua Patrimonial” (TRINDADE JR., 2016, p. 97).

É relevante destacar que, se a não ocupação das baixadas atrasou a expansão da espacialidade de Belém por muito tempo, conforme sustenta Trindade Jr., não se pode também perder de vista o fato de ter havido resistência dos indígenas contra a ocupação ilegal de suas terras pelos portugueses. De acordo com a histografia, devido a essa resistência indígena, durante muito tempo, a cidade de Belém só teve dois bairros, algo que Sarges (2010, p. 68) atribui “à presença dos alienígenas, pela luta contra invasores, como também pelo próprio desinteresse que os metropolitanos apresentavam em relação ao Norte, por desconhecerem a existência de minas de ouro” na parte norte da área. Isso explica, segundo Valente, o porquê de Belém ter na época, somente “dois bairros: o da Cidade (hoje Cidade Velha) e o da Campina” (1993, p. 9). Sua população, “até a primeira metade do século XVII, [...] se resumia a 80 moradores, excluindo os religiosos, militares e nativos” (SARGES, 2010, p. 70). No entanto, este número é contestado, pois segundo Sarges, o estudioso Azevedo indicou que, naquela época, a cidade de Belém somava 700 habitantes. Independentemente de números<sup>17</sup>, Sarges destaca que, na segunda metade do século XVII, o processo de povoamento de Belém se acelerou com a chegada de 234 pessoas, agrupadas em 50 famílias

<sup>17</sup> “[...] por volta de 1685, Belém já possuía quinhentos habitantes e, ao final do século XVIII, a cidade já registra 10.620 habitantes e 1.083 fogos. Ao findar o século XVII, já era possível distinguir os dois núcleos iniciais da cidade, separados pelo Piri, sendo que o da ‘cidade’ ficava junto ao Forte do Presépio e o da ‘campina’ em torno da Rua dos Mercadores (atual Conselheiro João Alfredo)” (SARGES, 2010, p. 74).

de colonos açorianos. Essa aceleração obrigou a cidade a se expandir, fazendo com que fosse criada a Rua São Vicente, atual Manuel Barata. Assim, “a urbe começa a se distanciar do litoral e apresentar um aumento populacional” (SARGES, 2010, p. 72).

Isso implica dizer que o aumento populacional de Belém, na época, determinou que a cidade adquirisse a sua segunda légua no final do século XIX, depois do Decreto Estadual nº 766, de 21 de setembro de 1899, assinado pelo então governador do Estado, Paes de Carvalho. Assim, a cidade começou a se expandir fora do seu inicial sítio, já que avançava na direção do bairro atual da Campinas. Essa nova expansão da cidade foi marcada principalmente pelas “construções religiosas como a Catedral da Sé (1748/1755) e a Igreja de Santana (1716) e [também, por] alguns prédios públicos como a Cadeia e o Palácio do Governo” (SARGES, 2010, p. 77).

No entanto, vale lembrar que a expansão da cidade de Belém em termos urbanísticos e populacionais se deu em 1751, conforme indica Sarges, com a sua transformação em sede da então Província do Grão-Pará e Maranhão<sup>18</sup>. Economicamente, a cidade dependia das culturas de café, canela, cacau, cana-de-açúcar, arroz, algodão. Entretanto, destaca-se “entre 1840 e 1920, toda atividade econômica da região passou a girar em torno da economia extrativista da borracha. Em decorrência da nova economia que se instala, novos contingentes chegam à cidade, imprimindo uma ampliação e a modificação” (SARGES, 2010, p. 82) da sua paisagem urbana.

A expansão de Belém também se deu com as “reformas pombalinas” do então secretário de Estado português (1750-1777), Marquês de Pombal, com impactos em Portugal e também no Brasil, colônia de Portugal. Contudo, cumpre dizer, em relação aos objetivos dessa tese, o que nos interessa aqui são os impactos dessas reformas na cidade de Belém.

Assim, para Miranda,

A atuação de Pombal no Norte do Brasil fez a organização das capitanias subalternas ao Grão-Pará e Maranhão, com sede em Belém; criou a Capitania de São José do Rio Negro; construiu fortalezas; introduziu sementes não nativas e fomentou a indústria extrativista; melhorou a técnica agrícola; introduziu negros na região; atuou com rigor contra o boicote e o desvio dos quintos da arrecadação; criou a Companhia de Comércio,

<sup>18</sup> “[...] em 1833, a cidade de Belém compunha-se de 1.935 fogos e de 13.247 habitantes. Na freguesia da Sé, existiam 699 domicílios, e na Campina, 1.236. A cidade já apresentava 35 ruas, 31 travessas e 12 largos. Em 1848 [...] “a população atual da cidade de Belém com suas três freguesias da Sé, Sant’Anna e Santíssima Trindade, contém 16.092 habitantes, sendo livres 5.103 homens e 5.904 mulheres e escravos 2.496 homens e 2.589 mulheres”. [...] o censo de 1872 estimou a população da capital em 61.997 habitantes, daí deduzir-se que ocorreu entre 1848 e 1872 um aumento considerável da população belenense e que o período compreendido entre 1872 e 1890 apresentou um decréscimo demográfico da cidade” (SARGES, 2010, p. 80).

intensificando o comércio entre as capitanias através dos rios amazônicos (MIRANDA, 2006, p. 65).

É importante destacar que a introdução de negros na região pela atuação de Pombal, conforme enfatiza Miranda, se fez com a Companhia de Comércio do Maranhão, de acordo com Nunes. Os negros foram trazidos para trabalharem “como remadores, pescadores, caçadores, homens de guerra, plantadores de tabaco, carregadores, trabalhadores na construção civil e nas obras públicas – e depois, no séc. XIX, extratores do *látex* das seringueiras” (NUNES, 2012, p. 12).

Contudo, em relação às “reformas pombalinas” em Belém, Nunes destaca que

O refinamento da arquitetura europeia, tanto nas edificações religiosas quanto nas civis, somente se implantou entre nós no séc. XVIII, à época pombalina, [sob o impulso do] Giuseppe Landi [qui] abriu a rota de um estilo único que não teve continuadores: o do ciclo arquitetônico das principais igrejas, do Palácio do Governo que se erguera em 1748, e das capelas por ele originalmente traçadas ou reformadas<sup>19</sup> (2012, p. 14).

No entanto, a partir da confiança das narrativas de viajantes, Miranda (2006, p. 69) destaca que as reformas pombalinas – principalmente o projeto de urbanização de Belém – não alcançaram seus objetivos, apesar de “sua magnificência teatral que não se fez acompanhar do desenvolvimento da povoação e das atividades produtivas na Capitania do Grão-Pará e Maranhão”. Ou seja, para a autora, as intervenções pombalinas em Belém objetivavam transformar a cidade em entreposto comercial da exportação dos produtos do cultivo do açúcar, do café, do cacau e dos produtos extrativos, mas não tiveram o sucesso almejado pelo Marquês de Pombal devido às dificuldades encontradas. Esse insucesso se concretizou com as mudanças políticas ocorridas em Portugal que, infelizmente, tiveram impactos diretos na Capitania do Grão-Pará, desarticulando assim “a rede de desenvolvimento da economia local, restando a Belém a aparência de um cenário abandonado” (MIRANDA, 2006, p. 70). De acordo com Nunes (2012), a paisagem urbana de Belém naquela época se aparentava mais com a paisagem de Portugal, isto é, com Lisboa.

<sup>19</sup> “O ciclo começa pela reconstrução desse Palácio, provido de capela, a fachada posterior dando para jardins internos, prossegue na recomposição da Catedral – fronteira à barroca igreja da Companhia de Jesus, São Francisco Xavier, e depois Santo Alexandre – e cuja fachada o bolonhês recompôs, sob a influência paladiana dos Bibiena, de quem tinha sido discípulo, acrescentando-lhe torres e frontão; continua na capela de São João Batista, com nave oitavada, o sino em torreão ao lado, sua obra-prima, atrás do Palácio; e, dentro da Cidade Velha, atinge a Igreja do Carmo, dos Carmelitas calçados e atualmente dos salesianos. Na direção das principais vias do Centro, para o lado da então Campina, que o Piri separava do Forte, o ciclo abrange a capela particular da família dos Pombo – para obrigatória da procissão dos Passos, outrora –, a de Sant’Ana, onde Landi terá sido sepultado, e, bem mais longe daí, na periferia da cidade, chega à capela do Murutucu, às margens do Guamá, de que não restam senão ruínas” (NUNES, 2012, p. 14).

## 1.2 Belém dos “bons tempos”

Com as riquezas da economia extrativistas da borracha, que se instalou na Amazônia entre 1840 e 1920, como lembrou Sarges, a cidade de Belém ganhou uma nova aparência, com a construção de prédios públicos a partir de padrões europeus ditos modernos e o calçamento de ruas. Para Sarges, essa transformação da cidade de Belém era “a materialização da modernidade expressa através da construção de obras, urbanização, formação de elites, na construção de ‘um modelo ideal de sociedade moderna isento de’” desordem (SARGES, 2010, p. 87). Na mesma abordagem, Miranda destaca,

Em fins do século XIX, as cidades cresceram na Amazônia como símbolos da Modernidade e do progresso: o auge da exploração gomífera conduziu ao incremento da infra-estrutura urbana e ao seu embelezamento aos moldes franceses. A visão da paisagem de Belém no início do século XX já aponta a conformação de uma metrópole: iluminação a gás, serviços de bonde, rede parcial de água e esgoto, telefones, casas pré-fabricadas em ferro, coretos, postes e relógios de origem francesa, inglesa, alemã e belga. E a configuração moderna se expandia ao longo da estrada de ferro, na regularidade do traçado do bairro do Marco com seus amplos terrenos, ocupados por casas que atingem novos padrões estéticos e ambientais, e o exuberante Bosque Municipal remodelado ao estilo eclético romântico (MIRANDA, 2006, p. 70).

Assim, com as riquezas em abundância, Belém buscava se parecer com as grandes metrópoles europeias, principalmente, com a capital francesa, Paris – que emprestou o nome de *petit Paris* a Belém na época –, a partir da sua transformação espacial. Em certa medida, pensamos na transformação de seus moradores a partir do “código de posturas, baseado em ideias liberais” (SARGES 2010, p. 158).

A transformação dos moradores da cidade teve o seu auge com a expulsão dos pobres do centro da cidade, pois foram considerados como fonte potencial e ambulante de graves doenças transmissíveis e, ao mesmo tempo, símbolo do atraso, uma vez que para “a construção de uma sociedade moderna, a presença de uma pobreza indigente será considerada um desvio no macrocosmo social” (SARGES, 2010, p. 193).

Contudo, afirmamos que a economia extrativista de borracha exigiu, em certa medida, “a reorganização do espaço urbano em função da nova condição da cidade transformada em principal porto de escoamento desse produto para o mercado externo” (SARGES, 2010, p. 21), considerando que a transformação da espacialidade de Belém, naquela época, era uma



resposta às exigências do capital e à demanda da elite paraense movida pelo gosto da modernidade. Assim,

[...]. Esse reflexo se expressa na construção de prédios como o Theatro da Paz, o Mercado Municipal do Ver-o-Peso, o Palacete Bolonha, o Palacete Pinho, a criação de uma linha de bondes, a instalação de bancos (em 1886, já funcionavam quatros estabelecimentos bancários) e companhias seguradoras, estas últimas intimamente ligadas ao sistema financeiro estabelecido na região (SARGES, 2010, p. 114).

No entanto, Castro (2010, p. 133) nos adverte que não podemos perder de vista que essas mudanças eram como “um antimundo, uma modernidade falsante conquistada, uma experiência urbana irregular, uma experiência social vacilante, uma experiência econômica distorcida e, sobretudo, uma experiência política flagrantemente”, que avançava ao fracasso.

No mesmo tom de crítica, mesmo com Nunes reconhecendo a participação da economia da borracha na reestruturação da espacialidade no urbano de Belém, ele também critica certas análises que tendem a considerar como Belém obteve a sua relevância enquanto grande centro econômico da Amazônia somente com a extração da borracha. Para ele, já no século XVIII, Belém foi uma cidade cêntrica no sentido de que “centralizava a paisagem do estuário amazônico num cenário, entre rio e floresta; ‘boca de sertão’ e porto, centralizava as atividades produtivas das demais cidades e vilas do interior na moldura” (NUNES, 2012, p. 17); portanto, era marcada pelo intercâmbio comercial, principalmente, com o estrangeiro e em certa medida, com o resto do Brasil. Além disso, Belém foi o mercado de pretos feitos escravos e representava o braço armado do Portugal na Amazônia, depois da subjugação e destruição das civilizações e culturas indígenas. Assim sendo, para o autor, que dialoga com La Condamine e Henry Walter, a cidade de Belém,

[...] antes de fadada pelo ciclo da borracha a um enriquecimento extremamente problemático, benéfico sob certos aspectos, mas prejudicial e até calamitoso por outros, sua posição geográfica, entre rio e floresta, entre a foz do rio e o Oceano – [...] – já a predestinara também a centralizar a cultura na região amazônica (NUNES, 2012, p. 18).

Se, obviamente, a economia da borracha impulsionou a transformação espacial de Belém, Sarges destaca também o crescimento da população com a migração dos nordestinos, sendo um dos elementos fundamentais dessa transformação. Com esse crescimento populacional, a estrutura urbana da época foi colocada em xeque<sup>20</sup>, obrigando assim as

---

<sup>20</sup> “[...] a taxa de crescimento correspondente ao período de 1890 a 1900 foi de 0,3559, sendo que a taxa de crescimento médio anual ficou em torno de 0,0310. Torna-se evidente que este crescimento populacional

autoridades a tomarem iniciativas direcionadas à expansão urbanística da cidade, ao passo que as mudanças sociais e políticas aconteceram em 1880. Para a autora,

[...] a ação dinamizadora do “embelezamento do visual da cidade” estava à associada à economia, à demografia, mas também aos valores estéticos de uma classe social em ascensão (seringalistas, comerciantes, fazendeiros) e às necessidades de se dar a determinados segmentos da população da cidade segurança e acomodação, além da colocação em prática da ideia positivista de progresso enfatizada pelo novo regime republicano (SARGES, 2010, p. 152).

Esse “embelezamento” da cidade foi impulsionado pelas ações de Antônio Lemos, que, para Castro,

[era o] Principal líder político paraense entre 1897 e 1912 e que realizou tantas reformulações na cidade que, não raro, associa-se à sua figura a própria “Era da Borracha”, como se tivesse sido o principal responsável pela riqueza amazônica da época. A Belém-látex pré-lemista, tanto a capital do Grão-Pará imperial quanto a cidade dos primeiros tempos republicanos, já apresentava uma série de avanços modernos. No entanto, para dizer o que “foi”, modernamente, a Belém-látex, seria melhor ir a 1912, ano da débâcle – a falência da economia seringueira –, para que se tenha a somatória das cartografias das suas modernidades, seja a parte de Belém que foi de inspiração “lemista”, seja a parte dela que surgiu de outras inspirações, tanto públicas quanto particulares (CASTRO, 2010, p. 138).

Segundo Miranda, Antonio Lemos ficou gravado na memória dos paraenses em virtude dos bons momentos pelos quais a cidade teria passado durante a sua gestão. Para realizar a sua obra, Lemos, de acordo com a autora, se inspirou da reforma realizada em Paris pelo Barão de Haussman. Desta forma, realizou a expansão da cidade de Belém “em um quadriculado mais ou menos regular, que paralelamente à Estrada de Ferro de Bragança, foi vencido pelo curso natural dos alagados, que impediram a continuidade da estrutura racional” (MIRANDA, 2006, p. 72).

Interpretando Tocantins, Sarges (2010) destaca que Lemos possibilitou que a cidade de Belém tivesse a sua Renascença. Renascença que observo na “cartografia” de 1905 da capital paraense, traçada por Castro em relação às ações do então intendente Lemos. Naquela época,

[...] o município de Belém possuía uma área de 40.156.568 m<sup>2</sup> de área edificada, o que correspondia a 53 ruas e avenidas, 52 travessas, um número incalculável de “corredores” e pequenos caminhos atualmente chamados de

---

determinou um impacto na cidade, na medida em que o aparelho urbanístico mostrou-se insuficiente para atender às demandas da população” (SARGES, 2010, p. 146).

estivas, 22 largos, 790 construções assobradadas, inclusive os “palacetes”, 9.152 prédios, 2.600 pequenas casas e onze grandes trapiches nos portos (CASTRO, 2010, p. 138).

De acordo com Nunes, Lemos era considerado como o Hausmann do Norte e construiu também o “orfanato, asilo de mendicidade, montou forno crematório, matadouro e sistema de esgotos, reorientando o traçado da cidade, que ampliou até o Marco da Léngua patrimonial, dividido em extensos blocos retangulares de terreno” (2012, p. 27).

Assim sendo, para Miranda (2006), Antonio Lemos buscou embelezar a cidade de Belém, expandindo-a na direção de terrenos altos em detrimento das baixadas. Para Sarges (2010, p. 158), durante a gestão de Lemos “uma série de melhoramentos foi realizada no espaço urbano de Belém, como pavimentação das ruas, construção de praças e jardins, usinas de incinerações de lixo, limpeza urbana”. Melhoramentos que fizeram com que, interpretando Nunes, a fisionomia da capital paraense apresentasse uma cartografia na qual,

Ao antigo monumento da Igreja jesuíta barroca, aos templos de Landi, à arquitetura civil lusitana dos sobradões, das lojas e botequins assobradados, à maneira de Lisboa, e às casas de platibanda com fachada de azulejos e puxada, [...], acrescentam-se à arquitetura, os lampadários, os relógios públicos fin de siècle, as ruas calçadas, ajardinadas, arborizadas, higienizadas, que reconfiguram a estética metropolitana, remoldando a sua fisionomia (2012, p. 29).

Fisionomia que, interpretando o autor, seria múltipla e estaria repartida entre vários estilos de períodos ou tempos diferentes convivendo no mesmo espaço, portanto, e se harmonizando.

Interpretando Miranda (2006), vale destacar que, se a modernidade de Belém, fomentada pelo intendente Lemos, pode ser observada nos monumentos de ferro que começaram a serem construídos como o Mercado do Ver-o-peso e avançou na direção do Largo da Pólvora até a Estrada de Nazaré, essa mesma modernidade foi concentrada na parte central da cidade de Belém, “onde habitava a elite local e parte da classe média nascente” (SARGES, 2010, p. 158). Aquela era uma classe que não queria conviver com o atraso, o qual tinha entre suas representações o pobre, que deveria ser afastado do centro da cidade. Com isso, nasceu a política de higienização da cidade, hoje muito criticada entre todas as ações de modernização de Belém feitas por Lemos, pois atingiu duramente os mais pobres.

Baseada nos Códigos de Posturas Municipais e leis, a política de higienização se cristalizou na expulsão dos pobres das áreas centrais da cidade com o objetivo de fazer de Belém a *petit Paris* da Amazônia. Para Castro (2010, p. 157), a Belém de Antônio Lemos “quis ser a moderna *Paris* em todos os sentidos e, para isso, desatinou nos artifícios mais

desvairados. Não satisfeitos em seu vocabulário, trejeitos em francês tomavam a cidade. *Merci, je vous remercie, madame*". Seguiu, de acordo com Nunes (2012, p. 27),

[o gosto do] Art Nouveau, que se implantou entre nós. Ergueu-se o Mercado de Peixe, todo de ferro; apareceram belos edifícios públicos de requintados gradis e palacetes residenciais, mobiliados no mesmo estilo, aos quais não faltavam vasos de Gallé, mesas de bronze, jarras e vitrais.

No entanto, de acordo com a histografia, a busca de transformar Belém em *Paris* da Amazônia foi paralisada a partir da queda do comércio da borracha no mercado internacional. De acordo com Miranda, a modernização de Belém esmoreceu por volta de 1912, com a queda de preço da borracha da Amazônia no mercado internacional diante da concorrência da borracha da Ásia. Neste cenário de falta de recursos financeiros, Belém ficou contemplando suas edificações executadas no momento da fartura “como marcos de uma época de dinamismo econômico e cultural. Esse surto desenvolvimentista redundou no abandono da cidade após a queda da borracha brasileira no mercado internacional” (2006, p. 72).

Para Castro,

Em 1912, quando se renunciou, no final do mês de agosto, a extensão que as perdas alcançariam, renunciou-se também o final de toda uma “Era”, um período de opulência, fausto e fastígio, de incrível liberalidade nos costumes e de experimentações e maneirismos na vida privada. Nos dias que se seguiram, cerca de 160 estabelecimentos comerciais fecharam as portas. [...] Dias que marcaram também a queda dramática de uma oligarquia, a dos “Lemistas”, no poder desde 1897 e uma procura nunca antes registrada por passagens de navio e fretes de embarcações. A situação atingia gravemente, também, a administração pública. A prefeitura de Belém devia mais de 2 milhões de libras esterlinas e o governo do Estado devia quase a mesma quantia (2010, p. 17).

Já Sarges demarca que, em

[...] 1920, configura-se fim de um “ciclo” de crescimento, em razão da redução da produção do látex amazônico determinada pela concorrência asiática e pela produção da borracha sintética em laboratórios europeus e norte-americanos. Belém deixou de ser a “capital da borracha” (2010, p. 85).

O fim da fartura em Belém foi acompanhado, de acordo com Sarges (2010, p. 133), pelas “falências de casas aviadoras, na queda de produção dos seringais, no caos das finanças públicas. No plano social, ocorreu a pauperização da população e a deposição social de famílias instaladas com base no aviamento da borracha”<sup>21</sup>. Essas falências, para Castro em

<sup>21</sup> “[...] para ter uma ideia do colapso, basta ver que em 1910 a exportação da borracha atingia uma soma de 134.958 contos de réis, traduzida em 34.248 toneladas, e três anos depois não atingia sequer 70.000 contos de

diálogo com Cointe, só no ano fiscal de 1913, “alcançaram o valor de 100 milhões de francos [...]. A renda interna da região caiu de 485.833 contos de réis em 1910 [...] para 153.568 contos em 1915” (2010, p. 17).

Contudo, essa brusca parada na transformação urbanística de Belém provocada pela queda do preço da borracha amazônica não perdurou por muito, como deixa transparecer o relato de Penteado (1968) sobre Belém de 1948, que não estava em uma decadência aguda naquele momento. Em seu diálogo com Pierre Gourou, o autor destaca que a cidade oferecia aspectos opostos que refletiam de um lado uma atividade persistente, e do outro lado, as crises de negócios, como o marasmo da economia de borracha, que não tinha se recuperado da sua queda. A oposição de tais aspectos, na visão do autor, poderia ser observada, por exemplo, nas ruínas das velhas ruas situadas entre o Arsenal da Marinha e a belíssima catedral, ou na insuficiência da energia elétrica, que dificultava a utilização dos bondes elétricos, ou na limpeza insuficiente da cidade. Em oposição a essa situação grave, o autor destaca o que se via “nas imediações do Cais, onde os edifícios têm bons aspectos, e no desenvolvimento do aeroporto, que procura restituir a Belém o interesse internacional” (PENTEADO, 1968, p. 180).

O relato do autor faz com que observemos “duas Beléns”, que já se desenhavam com a chegada dos portugueses no Pará. Entretanto, se essas “duas” demarcavam, nos primórdios da construção da cidade, uma área que era habitada por indígenas, e outra área ocupada por portugueses, teremos tempos depois novamente “duas Beléns”, agora demarcadas durante a economia extrativista da borracha: uma em que moravam as elites paraenses, e outra habitada pelos pobres.

Essa existência dupla também será observada, por nós, nos relatos de nossos interlocutores para esta pesquisa e isso levará à constatação de que, desde a criação da cidade de Belém até os dias atuais, há uma espacialidade hierarquizada em áreas, que se manifesta na divisão entre os moradores que têm o poder aquisitivo e os que não têm.

Para Penteado, a capital paraense parecia “estagnada na sua evolução, à espera de que um novo surto de progresso, consequência de fatores que até então desconhecia, lhe trouxesse condições socioeconômicas para transformá-la em uma grande cidade” (PENTEADO, 1968, p. 183).

---

réis, o que significou uma queda de mais de 2.000 toneladas, face aos baixos preços do mercado internacional” (SARGES, 2010, p. 133).

### 1.3 Belém atual, uma cidade que nasceu das cinzas da borracha

Nessa perspectiva, Belém renasceu das cinzas da borracha, conforme nossas interpretações a partir de Sarges (2010, p. 85), quando assinala como a transformação espacial de Belém que vinha sendo realizada “ao longo dos séculos permaneceu sob novas condições e com outras características”. Já Penteadó (1968) mostra que a Belém de 1948 aguardava um novo “surto de progresso” para se transformar uma grande cidade. Por isso, precisamos considerar que a transformação espacial de Belém se inscreve na lógica da produção e acumulação industrial capitalista. Desse modo, fica mais fácil entendermos a Belém de Penteadó (1968, p. 180) enquanto “‘poderoso mercado de consumo’ [a], capital econômica da Amazônia”.

Assim como todas as cidades contemporâneas que estão sob a influência do capital imobiliário, a espacialidade de Belém se organizou a partir dos impulsos econômicos (economia da borracha, por exemplo). Neste sentido, para Soja (1993, p. 195), a organização do espaço urbano na contemporaneidade se configura “como sendo a mais recente tentativa de reestruturar as matrizes espaciais e temporais do capitalismo, mais uma busca de um ‘arranjo’ espaço-temporal voltado para a sobrevivência”.

Essa é a forma como a cidade se configura, na concepção de Ventura Neto (2015, p. 17, nota de rodapé), “como um nó de interseção na economia do espaço, como um ambiente construído que surge da mobilização, extração e concentração geográfica de quantidades significativas de mais-valia”. Concentração de mais-valia que, na nossa avaliação acentua a hierarquização dos espaços nas cidades contemporâneas. Hierarquização que observamos na cartografia que Penteadó (1968, p. 180) fez de Belém de 1948, quando “a cidade possuía duas áreas funcionais: a comercial e a residencial”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> “Eram bem nítidos os limites que existiam entre elas, assim, como a presença de um centro comercial representado pelo bairro do Comércio, cujo ritmo de vida pulsava como o coração de Belém, passando de um centro ativo no período diurno, a uma área deserta, durante as noites; não eram iluminadas por questão ligadas à falta de equipamento da companhia de luz. Assim, reconhecemos que, na zona comercial: a) o velho centro com seus “velhos edifícios, becos e vielas, sem arborização de espécie alguma”, onde se encontravam “as principais lojas e armazéns de Belém, o comércio de miudezas em geral, e também vários escritórios...”; b) o Ver-O-Peso, tão característico de Belém, mercado “estabelecido ao ar livre, junto a uma espécie de pequeno cais, onde atracam embarcações a vela (vigilengas)”; sua extensão para o norte formava o chamado Mercado da Praia, no qual se esparramavam “pelo chão”, em um enorme caos, mercadorias dos mais variados tipos e procedências. Verduras, frutas (bananas), cuias, moringas, paneiros de carvão, paneiros de farinha, chapéus de palha, panelas e outros utensílios de latão...; também nos despertaram a atenção os “tabuleiros pertencentes a vendedores de água de cheiro, roupas, pães, sapatos, quinilharias, etc. enfim, tudo ali é comércio, só comércio”; c) a zona portuária ao norte do Mercado da Praia, com seu cais, armazéns e equipamento muito razoável; d) o novo centro, que correspondia “praticamente à av. 15 de Agosto, a grande artéria da nova Belém do Pará, ...”, “avenida larga, moderna”, nela, já existiam “uma pequena série de arranha-céus e se encontravam

Considerar a cidade de Belém como lugar de produção capitalista nos obriga a considerar a “relação orgânica entre o processo de urbanização e seus efeitos avassaladores no atual estágio de acumulação do capital, como o da busca territorializada da produção da mais valia no espaço urbano” (SILVA, 2011, p. 19). Só assim seremos capazes, de acordo com Ventura Neto (2015, p. 17), de entender como “as dinâmicas de reprodução de algumas frações do capital que são próprias do negócio imobiliário, definiram e vêm definindo [o] espaço intraurbano [de Belém] ao longo de sua história” mais atual. Essa definição se deixa observar, talvez, nas contradições presentes na urbanização espacial de Belém, em que uma parte da cidade parece ser construída para atender aos desejos de consumo da classe média, que quer morar em moradias consideradas modernas ou em arranha-céus que cada vez mais modificam a paisagem de Belém. A outra parte é abandonada pelo poder público e econômico, e se configura como lugar de morada para a grande maioria dos moradores de Belém que lutam por uma moradia digna. Por isso, para a Belém que surge das cinzas das falências da economia da borracha, é importante, em diálogo com Trindade Jr. (2016, p. 31), “analisar o sentido da redefinição dos espaços de assentamentos em Belém e as tendências contemporâneas de expansão urbana no contexto metropolitano”.

Para tanto, lembramos o processo de criação da capital paraense, iniciado pelos portugueses e mais tarde, com os brasileiros, graças à economia da borracha, que transformou o cenário urbano de Belém. Foi uma transformação que, segundo Castro (2010), não será só positiva, mas também negativa, uma vez que, ao invés de propiciar a melhoria de vida para todos os belenenses, essa transformação criou desigualdades sociais entre esses mesmos moradores. São desigualdades que nos obrigam, como pontuam Schmink e Wood (2012, p.

---

os melhores hotéis, os escritórios das grandes companhias de navegação, algumas repartições públicas e vários consulados de repúblicas andinas”; notamos ainda que começavam a surgir, ao longo dessa avenida, “bares, cafés e restaurantes e algumas casas comerciais mais requintadas”. O que era bem típico daquela época, é que a zona comercial ainda muito restrita às velhas ruas do bairro do comércio, em cuja periferia se fazia sentir a deterioração urbana: casas onde se jogavam abertamente, frequentadas por menor de idade (engraxates e jornaleiros, por exemplo), casas suspeitas e pensões alegres, casas de cómodos, entremeadas com pequenas oficinas, etc. A segunda área funcional que distinguimos foi a residencial, dentro da qual reconhecemos a existência de um bairro residencial elegante, em Nazaré e S. Brás, arborizado, com “numerosas mansões cercadas por grandes jardins”, localizadas ao longo das avenidas de Nazaré, São Jerônimo e Independência; de outro, bairro residencial modesto, ocupado pela classe média, contornando o bairro do Comércio, caracterizado pelas residências “no alinhamento da rua, algumas com pequenos jardins laterais”; e de um terceiro setor ocupado pelos bairros residenciais pobre, que se estende pela periferia da cidade, onde são frequentes as “casas de madeira cobertas por folhas de palmeiras, algumas edificadas em terrenos muito úmidos e, por isso mesmo elevadas sobre estacas; outras assentadas diretamente sobre o chão”. Não havia até então, uma zona industrial bem definida em Belém; os poucos estabelecimentos industriais espalhavam-se pela cidade; já se explorava ativamente o ramo de artigos regionais, graças ao turismo que se incrementava cada vez mais” (PENTEADO, 1968, p. 180, 181, 182).

32), a “[acompanhar] as mudanças que estavam ocorrendo à nossa vista, rastreando as várias forças e contraforças que reconfiguraram os espaços [...] urbanos”.

Dessa forma, para entender a transformação da espacialidade de Belém hoje, é importante entender o processo de ocupação da Amazônia<sup>23</sup>. Esse entendimento nos possibilitaria compreender, conforme Silva (2011), o processo de deslocamento da força de trabalho vinda de outras regiões do Brasil e fora do Brasil para trabalhar na Amazônia, bem como o impacto dos interesses capitalistas do Estado no Norte do Brasil, com a transformação das cidades amazônicas, particularmente Belém. Por isso, constatamos que a construção da rodovia Belém-Brasília viabilizou, em certa medida, a vinda dos brasileiros de outras regiões do país para a Amazônia, para trabalharem nas minas e indústrias.

A outra política da ocupação da Amazônia pelo Estado brasileiro foi também a renúncia estatal de 50% dos impostos sobre lucros para os empresários que atuavam na Amazônia no século passado, motivando a vinda dos grandes investidores na região. Para Schmink e Wood (2012), no início da década de 1970 do século XX, o regime militar,

[...] pôs-se a povoar a região e explorar seus recursos naturais por meio de uma série de esquemas de desenvolvimento, amplamente divulgados. O governo federal promoveu créditos e incentivos fiscais, visando atrair o capital privado para a região e financiou a construção da rodovia Transamazônica – uma estrada não pavimentada que se estendia por cerca de cinco mil quilômetros, parindo do Maranhão e Pará no Leste, cruzando a inexplorada bacia amazônica, chegando até o estado do Acre no extremo oeste, na fronteira com a Bolívia (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 35).

Ainda segundo Schmink e Wood, o empenho do governo federal em modernizar a Amazônia se baseou na meta do Plano de Integração Nacional (PIN), que objetivava a colonização da Amazônia por intermédio de pequenos agricultores ou produtores que recebiam lotes de 100 ha (cem hectares) ao longo da nova rodovia construída. Ao distribuir gratuitamente esses lotes, o governo federal visava criar uma classe próspera de pequenos

---

<sup>23</sup> Nesta perspectiva, de ocupação e invasão, Silva vai listar quatro momentos da invasão da Amazônia. O momento exploratório, de acordo com a autora, começa no século XVI e durante este período, a Amazônia foi invadida pelas expedições, por causa dos obstáculos do rio e floresta, todas foram derrotadas. O momento colonial, começa também no século XVI com a Inglaterra e a Holanda que se mostraram, relata Silva, “como potências mercantis, e começam a se concentrar na Amazônia. Como os holandeses adentraram no Xingu, com as feitorias de Orange e Nassau, os portugueses ocupam e fundam Belém, em 1616” (2011, p. 63). O momento de vinculação às economias ditas capitalistas hegemônicas, durante este período, com a consolidação do capitalismo como modo de produção, fez com que a Amazônia tornasse-se objeto da ciência, portanto, o objeto a explorar não só pelo avanço da ciência, mas, sobretudo, para o enriquecimento dos europeus invasores. Por fim, o momento da atualidade recente marcado pelo controle, segundo Silva, da Amazônia pelo imperialismo. Durante esse período, o Brasil se inseriu “no processo da nova Divisão Internacional do Trabalho e com tal inclusão, facilitam o acesso a ocupação da Amazônia e a exploração de seus recursos naturais” (SILVA, 2011, p. 64).



produtores. Destacamos que esse plano acabou atraindo, em grande parte, os pequenos agricultores nordestinos empobrecidos da região Nordeste do Brasil.

A ocupação desordenada da Amazônia, junto com o grande capital incentivado com a renúncia fiscal do governo federal, originou disputa de terras entre os pequenos produtores e os grandes investidores vindo do centro e sul do Brasil. Com essas disputas, a violência, para Schmink e Wood, se tornou lugar-comum entre pecuaristas, grileiros e camponeses agricultores. Essa violência se intensificou quando os recém-chegados colidiram entre si (pequenos agricultores e grandes investidores) e também “com os nativos da região, os quais resolveram defender seu modo de vida contra os invasores. Os ferozes confrontos que se seguiram ceifaram a vida de milhares e conferiram ao Pará sua desafortunada notoriedade como o ‘faroeste’ [da Amazônia brasileira]” (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 36).

A transformação das cidades na Amazônia não as faz somente grandes núcleos de atração, mas também, problema para a região, por exemplo, quanto a desmatamento, poluição do ar e dos rios e sua periferização<sup>24</sup>. Isso, porque, interpretando Schmink e Wood, com problema de violência e miséria nos campos, os pequenos agricultores que perderam suas terras e não tinham dinheiro para voltar aos seus lugares de proveniência (outras regiões do Brasil) se refugiaram nas vilas que proliferavam ao longo das rodovias.

Essa migração para grandes cidades, como Belém e Manaus, ocasionou o aumento populacional considerável em pouco tempo, como se poderia esperar, já que o movimento da população dos campos para as cidades fez com que lugares que tinham somente um punhado de cidadãos se configurassem de um dia para o outro como grandes centros “de quinze a vinte mil habitantes. A maioria desses centros urbanos carecia de serviços médicos, educacionais e de saneamento, e não oferecia aos agricultores despossuídos e aos novos migrantes nem empregos regulares” (SCHMINK; WOOD, 2012, p. 38) – tampouco se ofereciam meios para que eles pudessem se sustentar. Só para destacar dados atuais, de acordo com estimativa do IBGE para 2021, a população belenense era de 1.506.420 habitantes<sup>25</sup>.

Assim, pensamos que o urbano belenense atual, depois do colapso da economia da borracha e da política do governo federal de ocupação da Amazônia, cada vez mais se

---

<sup>24</sup> Para Trindade Jr., o sentido desse termo está relacionado ao processo de segregação socioespacial das frações sociais de baixa renda no espaço urbano. É uma dinâmica que expressa a espacialidade e a condição social desses agentes, independentemente da localização (próximo/distante) em relação ao núcleo central da cidade (2016, p. 27, nota de rodapé).

<sup>25</sup> Informação tirada no site da instituição: <<<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/belem/panorama>>>. Acessado em 14 nov. 2022.

metamorfoseou com a participação do capital imobiliário, já que Belém como todas as cidades contemporâneas, se alinhou na política capitalista de apropriação do espaço. Aliado a isso, a densidade demográfica de Belém também teve um papel importante na redefinição do espaço urbano da cidade.

### 1.3.1 Belém do capital imobiliário

Tomada pelo capital imobiliário, a apropriação do espaço urbano belenense no final de 2010 se deu, segundo Ventura Neto, através da transformação da espacialidade de Belém sob a influência de incorporadoras tanto nacionais quanto regionais. Para o autor, naquela época,

[...] a cidade vivia transformações cruciais na sua forma urbana que norteariam seu desenvolvimento futuro. Era o momento em que a possibilidade de consumir a vista da Baía do Guajará tinha sido definitivamente incorporada à planta e ao preço dos imóveis, transformando terrenos próximos à orla da cidade em ativos ainda mais valiosos para a classe proprietária local. Em paralelo a isso, também se vivia uma época em que a “velha” Belém parecia ter se tornando descartável em favor de uma “nova” Belém, que surgia imponente na mais recente frente de expansão imobiliária, [...]. Longe de se tornar uma cidade de duas cabeças, aos moldes da Los Angeles dos anos 1970 e 1980, [...], parecia que Belém vivia dois processos/ciclos imobiliários distintos, mas que se interconectavam de um modo ainda desconhecido (VENTURA NETO, 2015, p. 19).

A reestruturação de Belém ampliou o processo de “periferização” da cidade, conforme apontado por Trindade Jr., num claro processo de urbanização que evidencia conflitos, resistências, lutas e negociações entre os moradores, o estado e o capital imobiliário. Conflitos que se cristalizam no que Ventura Neto considera como a existência de duas Beléns, em uma “Velha” e outra “Nova”, que se materializou com a expansão da capital paraense em direção ao trecho da rodovia Augusto Montenegro.

Entretanto, analisando as explicações de Ventura Neto e a realidade empírica, tanto das pessoas que participaram como interlocutores desta pesquisa, quanto minha experiência como congolês, morador e pesquisador de Belém, percebemos<sup>26</sup> que sim há “duas Beléns”,

---

<sup>26</sup> Assim que cheguei a Belém, fui, junto com outros amigos, aconselhado a não morar nas áreas consideradas como periféricas da cidade. De fato, uma parte da minha vida, em mais de 10 anos morando na capital paraense, morei em algumas áreas consideradas como centrais, como o bairro Batista Campos; em segundo lugar, morei na Cidade Velha, depois retornei ao bairro de Batista Campos. Na atualidade, estou morando no Jurunas (cerca de dois anos), área considerada periférica. Desta minha vivência, observo a existência de uma Belém rica e outra pobre. Primeiro, um dos fatos que me permitiram perceber a Belém central e a Belém periférica foi a aplicação da Lei Municipal nº 7.990, de 10 de janeiro de 2000, que dispõe a controlar e combater à poluição sonora em Belém. Por exemplo, no Art. 2º da lei, encontra-se a proibição de perturbar o

mas não no sentido de uma “velha” e uma “nova” – até pode ser o caso se considerarmos as novas construções modernas em oposição às construções antigas –, mas no sentido, conforme interpretação de Silva (2011, p. 15), de uma Belém situada nas áreas centrais “com maior concentração de equipamentos e serviços” e outra, nas áreas sem infraestrutura ou equipamentos urbanos. Ou seja, uma Belém onde, para o senhor Jairo (70 anos, informação verbal<sup>27</sup>)<sup>28</sup>, há pobreza. Segundo o morador, na periferia<sup>29</sup> de Belém, “está a pobreza; [e no centro] **o povo tem o poder aquisitivo melhor!** É o poder aquisitivo que faz o diferencial, né, do quem tem alguma coisa e quem não tem nada, que tem muito, quem tem pouco”.

O próprio processo de periferação de Belém, de acordo com Trindade Jr., se amplificou com a participação do governo federal nos processos de urbanização da Amazônia na década de sessenta. Para o autor, a urbanização ou a metropolização de Belém se realizou em quatro fases,

[...] a cidade se expandiu acompanhando a orla fluvial, para, em seguida, se interiorizar e se continentalizar, definindo, de acordo com Moreira (1989), as três primeiras fases de seu crescimento: a ribeirinha (da fundação da cidade em 1616 até meados do século XVIII; a de penetração ou interiorização (de meados do século XVIII a meados do século XIX); e a de continentalização (de meados do século XIX em diante). [por fim, vem a fase] de metropolização, que se iniciou ainda na década de 1960 e se consolidou nas décadas seguintes. Essa fase pressupõe a incorporação de cidades, vilas e povoados próximos de Belém, definindo uma malha urbana única ainda fragmentada (TRINDADE JR., 2016, p. 22).

---

bem-estar e o sossego público com os sons excessivos, com ruídos incômodos e vibrações de qualquer natureza e produzidos por qualquer forma e que ultrapassem os limites estabelecidos na lei. Assim, nos tempos que morei nas travessas Dr. Moraes e São Francisco, na Batista Campos e Joaquim Távora, na Cidade Velha, em geral, os moradores desses bairros respeitavam a lei. No caso da violação, como aconteceu, em 2015, durante a festa de aniversário da Casa do Estudante Universitário do Pará – CEUP (assinalo que fui morador da CEUP quando aconteceu isto), localizada na travessa São Francisco, a CEUP conseguiu o licenciamento, mas não se atentaram em baixar o som da música e de desligar o aparelho de som depois de meia noite. Houve uma denúncia anônima, e fomos surpreendidos por uma ronda da polícia militar que exigiu desligar o som. A rapidez com que operou a Polícia Militar contra a violação da lei acima citada não é o mesmo que observei na minha nova morada no Jurunas. Nessa nova travessa em que moro, no Jurunas, há uma constante competição de aparelho de som, em desrespeito à lei. Um dia desses, um desavisado cobrou no grupo de whatsapp dos moradores do prédio, providências da síndica junto às autoridades. No entanto, ele foi informando por outros moradores que era impossível que a polícia atendesse ao pedido, pois “estamos no Jurunas”. Nestes dois casos exemplificados, evidenciamos uma Belém em que se aplica a lei e outra, onde a lei não se aplica.

<sup>27</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>28</sup> Cumpre assinalar, por motivo de confidencialidade, que trocamos os nomes dos participantes na pesquisa por nomes fictícios, começando com a primeira letra do verdadeiro nome do entrevistado.

<sup>29</sup> Informamos, mais à frente, que retornaremos o assunto para mostrar que o sentido da periferia, de acordo com os moradores de Belém, vai além da pobreza e riqueza, da concentração de infraestrutura e falta de infraestrutura.

Salta aos olhos esse cenário, uma vez que essa incorporação de terras não se fez sem passar por cima dos direitos dos moradores das terras incorporadas. Isso, porque os moradores – em grande parte, os mais humildes – deveriam, como na época do Antonio Lemos, deixar suas moradias próximas das áreas centrais e ir para áreas mais afastadas e sem infraestrutura. De acordo com a literatura consultada, esse deslocamento dos mais humildes se operava seja pela violência, indenização ou mesmo voluntariamente, já que, com a especulação imobiliária, essas pessoas vendiam suas terras por um bom preço e compravam outras mais em conta, longe do centro. De fato, para Trindade Jr., a metropolização de Belém se realizou por ambiguidades, pois foi um processo que consolidou o modo de vida considerado moderno das elites e também favoreceu o crescimento da favelização da cidade e, com ela, o déficit habitacional para os mais pobres e a insuficiência ou mesmo falta de equipamentos e serviços urbanos.

Para essas duas “Beléns”, observadas também na Belém de Trindade Jr. a partir do processo de metropolização da cidade, há duas fases marcantes para o autor: a primeira, com a conquista do espaço vertical da cidade, ou seja, a verticalidade do espaço construído; e a segunda fase, com o crescimento horizontal da cidade. Assim, a partir da década de 1960 até 1990, cerca de um milhão de pessoas ocuparam a cidade

[e] passaram a incrementar a dinâmica do espaço urbano de Belém. Num primeiro momento do processo de metropolização, grande parte desse contingente se concentrou nas áreas centrais da metrópole, em espaços sem infraestrutura e de péssima qualidade ambiental, as chamadas áreas de baixadas. Mais recentemente, esse segmento da população urbana passou a ocupar efetivamente a periferia distante, anexando de maneira definitiva à malha urbana espaços de municípios vizinhos até então considerados rurais. Em contraponto, as áreas centrais definem outra paisagem, que, [...], acaba por ser uma identidade expressiva do processo de metropolização: a paisagem dos arranha-céus, simbolicamente, uma barreira física e social no conjunto do espaço urbano de Belém (TRINDADE JR., 2016, p. 26).

Contudo, a periferação que continua marcando a segunda fase da metropolização de Belém se operou em 1980, a partir de um processo que, ao mesmo tempo em que valorizou as áreas centrais, inclusive suas baixadas em prol da elite, também definiu, longe do centro, novos espaços de assentamentos para a realocação no urbano dos cidadãos de baixa renda; isso provocou a desconcentração do espaço urbano belenense. Esse processo de desconcentração aconteceu no contexto em que a Amazônia era cobiçada pelo capital e estava no processo de sua “integração”, de acordo com a visão do governo federal para o resto do Brasil. Neste contexto, “o novo significado da urbanização, enquanto instrumento de ocupação, está relacionado, assim, a três papéis fundamentais exercidos pelos núcleos

urbanos: a atração dos fluxos migratórios, a organização do mercado de trabalho” (TRINDADE JR., 2016, p. 41) e, por fim, o controle da sociedade ou controle social.

Com esse novo significado da urbanização e com a aceleração da concentração urbana, se consolidou o processo de metropolização de Belém e a reestruturação da sua rede hídrica, que, por exemplo, assegurava a circulação de bens e de pessoas. Assim sendo, houve ruptura dos antigos modos de organização espacial da capital do Pará; com isso, Belém se tornou o destino final da mão de obra polivalente e móvel no espaço amazônico, já que o processo de ocupação da Amazônia “foi traçado no sentido de rearrumar a organização espacial da divisão inter-regional do trabalho” (TRINDADE JR., 2016, p. 77). Deste fato, o determinante fator da dispersão dos assentamentos no urbano belenense não foi, como pode parecer, a indústria, mas, sobretudo, as habitações de baixo custo.

Portanto, a reestruturação do espaço urbano de Belém remeteria, para Trindade Jr. (2016, p. 82) em diálogo com Soja, a “uma ideia de reconstrução, de desconstrução e de tentativa de reconstituição socioespacial”. Entretanto, durante todo o processo de reestruturação espacial da Amazônia em geral e de Belém, em particular, a população mais humilde, sem condições de se manter nas áreas mais centrais da cidade, encontrou refúgio nas áreas periféricas, sem infraestrutura, provocando a periferização da cidade, que é uma expressão empírica da dispersão de assentamentos no urbano, acompanhada por conflitos, lutas, resistências, e que envolve muitos atores. Para o autor,

A dimensão que tomou, então, os espaços de assentamentos da população de baixo poder aquisitivo, passou a estar imbricada em uma teia de relações que fazem parte dos esquemas políticos em jogo. Não se trata aqui de um simples cooptação ou manipulação dos agentes não hegemônicos, mas de uma cadeia de articulação, em que a dimensão territorial do urbano/metropolitano passou a adquirir importância relevante (TRINDADE JR., 2016, p. 87).

Entretanto, lembramos como esse urbano se deu a partir de doações de terras, dando origem na capital paraense a grandes latifúndios urbanos que, nas décadas de 1960 e 1970, se tornaram alvo de ocupações, principalmente, nas baixadas. Essas ocupações foram feitas por movimentos populares que demandavam direito à moradia, apesar de as baixadas, na época, serem consideradas insalubres. Com o tempo, essas áreas se transformaram em favelas por causa do movimento migratório de pessoas vindo do meio rural para a cidade em busca da sobrevivência. As baixadas, neste caso, se tornaram dispositivo de sobrevivência na cidade, em que terras da Primeira Légua Patrimonial eram supervalorizadas por sua escassez. O

movimento de ocupação de movimentos populares também se deu, além das baixadas, de acordo com Trindade Jr., na periferia distante da cidade.

[...] a apropriação dos terrenos das baixadas, do tipo espontâneo, não se realizou sem conflitos entre aquelas famílias e grupos que se auto-intitulavam proprietários e os novos ocupantes. Estes últimos, inclusive, foram os que efetivamente definiram a produção do espaço nas áreas de baixadas para fins urbanos. [...]. Os conflitos desencadeados a partir desse momento estiveram vinculados à relação que os diversos agentes passaram a estabelecer com a terra urbana: a municipalidade detinha a propriedade, os foreiros ou enfiteutas detinham a utilidade e os ocupantes detinham a posse efetiva (TRINDADE JR., 2016, p. 107).

Assim, o processo de metropolização de Belém, segundo Trindade Jr., foi uma perversão que se cristalizou na flagrante disparidade urbanística entre as áreas centrais e áreas periféricas da capital do Pará. Além disso, para o autor, positivamente, esse processo quebrou limites colocados pelo “cinturão” das instituições, situado na Primeira Léngua Patrimonial, fazendo como que a cidade se expandisse na direção de bairros centrais de Val-de-Cães, distrito de Belém. Neste sentido, a dispersão de assentamento que originou a periferização da cidade de Belém pressupõe, em certa medida, “a redefinição das localizações no âmbito intraurbano, uma vez que a dispersão induz a um processo de reestruturação, em que está em jogo a apropriação da terra urbana e das acessibilidades produzidas” (TRINDADE JR., 2016, p. 141).

Contudo, com a metropolização de Belém, que originou periferização da sua espacialidade urbana, passamos a entender o processo de segregação e hierarquização de áreas no espaço urbano da capital paraense. Essa hierarquização, portanto, não pode ser considerada como restrita somente ao processo de metropolização de Belém, como apontado por Trindade Jr., uma vez que já estava presente, como visto antes, na fundação mesma da cidade, em que determinadas áreas situadas no centro de Belém eram habitadas por portugueses e outras, por indígenas. Essa mesma hierarquização se manteve também, depois da ocupação portuguesa de Belém com a elite paraense que, aspirando à modernidade europeia, embelezava as áreas que habitava em detrimento das áreas habitadas pelos pobres.

Eis aqui a cartografia de Belém que encontramos nas leituras consultadas. Uma cartografia que mostra Belém como uma cidade que nasceu e cresceu sob as lutas, resistências e negociação entre seus moradores e o poder público ou econômico em torno das terras. Terras que se configuraram, ao longo da história de Belém, como dependentes de interesses envolvidos, como meio de controle social, como mercadorias e, por fim, como meio de sobrevivência. São lutas, resistências e negociações que podem ser observadas na existência

das contradições no processo de metropolização de Belém, reveladas pela existência de duas “Beléns” em uma: uma Belém rica e equipada, e outra pobre e sem equipamentos urbanísticos básicos.

Nessa cartografia, encontramos mapas de conflitos mumificados entre os que lutaram por sua sobrevivência e os que queriam acumular riquezas ou controlar política ou militarmente os outros. Também encontramos relações de conflitos, de resistências, de disputas, de negociações, de fugas, de territorializações, desterritorializações e reterritorializações no sentido deleuze-guattariano. No entanto, por estarem mumificados e presos às temporalidades e espacialidades das literaturas consultadas, esses conflitos não nos permitiram fazer outra leitura, por exemplo, da questão de sobrevivência, que não seja no “âmbito capitalista do vencer na vida” (AMARAL FILHO, informação verbal<sup>30</sup>).

Assim, é preciso captar o sentido de sobrevivência, enquanto sociabilidade, por exemplo, quando os mais humildes moradores de Belém resistem contra o capital imobiliário. Contudo, para captar a vitalidade pulsante desses conflitos nas relações de fuga de seus moradores envolvidos no jogo frenético de territorializações, desterritorializações e reterritorializações da espacialidade atual de Belém, resolvemos, a partir de uma inspiração cartográfica, realizar entrevistas narrativas com alguns moradores de Belém, com o objetivo de captar a cidade de Belém não somente do âmbito capitalista de reapropriação da sua espacialidade urbana, mas também a partir da tríade formada pela comunicação, cartografia e narrativa, em que Belém se apresenta como, “o mal necessário [...] porque digo que me vou embora, mas acaba ficando” (Sr. Barroso, 60 anos, informação verbal<sup>31</sup>).

O senhor Barroso não que sair de Belém para não sentir a mesma saudade da “sacanagem<sup>32</sup>” que a cidade oferece, como sentiu “o urubu do sul<sup>33</sup>”, quando este saiu do Ver-

---

<sup>30</sup> Obtida durante a banca de qualificação de Doutorado em 28 out. 2021.

<sup>31</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

<sup>32</sup> “[...] veio [...] para cá sabe. Aí ficou lá no Ver-o-Peso, aí [...] o urubu do Sul queria comer uma [um peixinho que acabou caído no chão, pela a sua surpresa, já tinham 30] urubus em cima do peixinho, [como ele não se adaptava com o ritmo de outros urubus que disputavam a comida, sempre ele] ficava com fome. Aí, tinha uma lixeira, corria para lixeira, 40 urubus em cima [da lixeira. Como ele não se adaptava,] ele chegou com urubu daqui [lhe sugerindo para ir em] bora lá por o Sul [dizendo que para ele era] muito complicado viver [já que não tenho a habilidade de disputar comida com os outros. Pela sua sorte] o urubu do Norte [disse que] “tá bom eu vou contigo” [quando chegaram lá no sul, uma fartura, pois, tinha] um boi para cada um, todinho. E o urubu do Norte, daqui [um tempo] ficava [muito] triste. [percebendo isso], o urubu do sul perguntou para ele “o que foi cara? Tu tens aqui a qualidade de vida muito melhor, aqui não tem aquela confusão toda, todinho”, [com voz de tristeza, o urubu do norte respondeu] “eh, concordo. O clima é bom, comida é farta, mas o que eu gosto é daquela sacanagem” (SR. BARROSO, 60 anos, informação verbal).

o-Peso. Mas qual seria a sacanagem? A sacanagem a que se refere o senhor Barroso não remete a imoralidade ou patifaria, nem a brincadeira de mau gosto ou maldosa, tampouco a travessura ou safadeza – ainda que possa também ser tudo isso –, mas é uma sacanagem enquanto interação com os outros, que se cristaliza na luta pela sobrevivência. Luta pela sobrevivência dos moradores que faz da capital paraense uma cidade “**surreal!**”, como declarou o senhor Nildo (49 anos, informação verbal<sup>34</sup>). Surreal porque ele, vindo do interior do Pará sem nada, conseguiu construir a sua “**vida** que atrás eu não tinha! Então, [surreal é no sentido] da oportunidade que Belém me deu para construir a minha vida”.

Dar oportunidade é isso que parece encantar o senhor Nildo. No entanto, Belém não encanta somente por ser o lugar de oportunidade, ela encanta também pela sua beleza, que leva os seus moradores, como o senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>35</sup>), a declarar o seu amor pela cidade. Assim, na entrevista realizada, ele desabafa para nós da seguinte maneira: “eu amo Belém [...] eu estava até acompanhando [...] na televisão com a minha esposa, uma reportagem e [nela] mostrava Belém na vista aérea né e eu falei, ‘olha como a nossa Belém é linda!’. Ela tem a sua beleza! **Belém** tem a sua beleza que **encanta**”. Mesmo assim, os moradores de Belém não declaram seu amor à cidade somente pela sua beleza, mas também, e sobretudo, pela sua diversidade. Para o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>36</sup>), ao declarar durante a entrevista que amava a cidade de Belém, disse que a cidade era “rica com a diversidade, inclusive, [de] imigrantes, [sendo assim, para ele, Belém] **é uma cidade diversa** também, [e] **acolhedora**”.

Nem todos os moradores de Belém declaram esse amor pela cidade. Citamos, por exemplo, a senhora Ângela (61 anos, informação verbal<sup>37</sup>), que considera Belém violenta, não tendo “paixão [de morar em Belém], [eu], moraria em qualquer outro lugar tranquilamente que [me] oferecesse melhores condições, tranquilamente, principalmente se tivesse o clima melhor [em que eu me] sentisse mais segura, moraria”.

---

<sup>33</sup> Na verdade, seria o Urubu malandro do Ver-o-Peso que foi tema da música “No meio do pitiú”, da mais conhecida Dona Onete, uma cantora, poeta e compositora brasileira nascida no Pará em 1939, com o nome de Ionete da Silveira Gama.

<sup>34</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

<sup>35</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>36</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>37</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.



Isso implica dizer que Belém é uma cidade que desperta diversos sentimentos em seus moradores, sentimento de amor e de ódio, encanto e desencanto. Sentimentos opostos que Belém desperta em seus moradores que, filosoficamente, foram bem resumidos pela senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>38</sup>) da seguinte maneira: “a cidade de Belém é boa, mas é ruim. É ruim, mas é boa. Eu diria tom Jobim né, ‘Brasil é ruim, mas é bom. Lá fora é bom, mas é uma merda’. [...], Belém é uma merda, mas é bom! Lá fora é bom, mas é uma merda”.

É essa Belém “diversa” e que desperta sentimentos opostos que queremos captar, através da cartografia, da comunicação e da narrativa, nas experiências de seus moradores. Sendo assim, posso dizer que a cidade de Belém foi, portanto,

[...] fundada por portugueses, alguma hora, franceses, espanhóis e que a economia que nós tínhamos da seringa foi que alavancou muito o Pará, né, com em relação às cortes portuguesas [e que o bairro da Cidade Velha foi onde tudo] **começou, onde tudo foi gerado daqui para lá**. Tudo começou aqui. Você pode observar as arquiteturas que existe em..., esses casarões, muitos já foram deteriorados, mas têm muitos conservados. É uma beleza, gostoso! Casarões dos séculos passados. Você tem nas aquelas ruas pequenas, você tem lá na beira, a casa de 11 janelas, você tem o Forte do Castelo né, tanto de lá para cá você vê a igrejas seculares né. Você vem andando você vê que é uma arquitetura bonita! Você não vê uma arquitetura de um prédio de 20 andares, não tem! (JUNIOR, 64 anos, informação verbal)<sup>39</sup>.

Depois, sobre a Cidade Velha, posso afirmar que Belém começou a crescer com a construção dos bairros de:

[...] Campina, [Batista Campo] e o Reduto para ali. [bairros que], basicamente formam [hoje] o centro de Belém. Depois começou crescer, Jurunas, começou crescer Guamá. Olha, por exemplo, aqui Paulo Joelheiro, era penitenciário de Belém porque já era considerado como interior para a Cidade Velha (silêncio) aquele mercado de São Brás **bonito**, mercado de carne, peixe tal, ali era periferia. Hoje é centro ali era periferia. [...] hoje, tudo foi mexido, tudo foi reformado, tudo mundo tem carro. Então, isto mostra que? Aquilo, a cidade cresceu e a periferia foi para lá para dentro (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>40</sup>.

Depois que a cidade cresceu por dentro da periferia, que cada vez mais foi empurrada para fora das áreas centrais da cidade, o crescimento da cidade, como destacou a senhora Marta (75 anos), fez com que não houvesse mais terreno “*no miolo da cidade de Belém*”, que

---

<sup>38</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>39</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

<sup>40</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

“já ficou... cheio”, levando a cidade a crescer para “*Marambaia, Augusto Montenegro, BR*”. Mesmo que eu dissesse tudo isso e desenhasse um cenário completo, não seria suficiente para subsumir o que é Belém, pois ela não só é feita de prédios e casas, mas também é feita de e faz histórias de pessoas e coisas que nela se encontram e vivem. Histórias como a do leite, como explica a senhora Marta:

[...] agora nós bebemos leite de caixa né, pasteurizado, né, **na minha época de criança eu bebia leite da vaca tirado...**, [...], lá por final da Cidade Velha pela [avenida] 16, 16 não, perto da Arsenal da Marinha. O leiteiro vinha na carroça para fornecer o leite na vasilhão de alumínio, sabe? Aí, a gente pegava nossa jarra e levava na hora, leite na hora que a gente bebia bem fresquinho, não era leite congelado nem pasteurizado. Era leite mesmo tirado, extraído da vaca [...], o leiteiro na carroça puxado, né, por um cavalo, ele batia lá em casa, ele era o fornecedor de leite. Todo dia de manhã cedo ele batia na casa para entregar o leite (MARTA, 75 anos, informação verbal).<sup>41</sup>

Essa história não pode ser lida só a partir do saudosismo do tempo passado memorável, em que se tomava leite “*fresquinho*” tirado da “*vaca*”, e da preocupação do tempo presente em que só há “*leite congelado*” e “*pasteurizado*”, mas a partir do que nela acontecia, a relação. A relação entre o bairro, da rua, da família da senhora Marta e o leiteiro junto com o seu cavalo, a sua carroça, o leite no vasilhão de alumínio e a vaca que, mesmo ausente no local de venda, era chamada à presença, já que todo mundo sabia que aquele leite era extraído dela. Mas essa relação não existe hoje? Existe, mas ela é congelada, pasteurizada, e não fresquinha. Não é fresquinha porque não é mais o leiteiro que vai bater nas portas para entregar o leite – mesmo que existam hoje ainda serviços de entrega em domicílio, mas sob demanda e por pedidos. Claro que o leiteiro também ia às casas das pessoas que já sinalizavam que precisavam de leite todos os dias, cedo de manhã. Entretanto, a diferença entre o leiteiro e os serviços de entrega de hoje é a surpresa. A surpresa também que os entregadores de hoje têm, mas a diferença é que, no caso do leiteiro da senhora Marta, era a do contato social. Claro que hoje também há contato social entre os que entregam coisas e os que as recebem, mas esse contato não é da ordem da relação, no sentido ontológico buberiano ou ético lévinasiano, pois ele é o contato essencialmente de compra e venda. Sim, também a senhora Marta se relacionava com o leiteiro através da venda e compra do leite, mas isso não era o importante, já que a entrevistada só nos informou quase no final do trecho que aquele leiteiro era “fornecedor de leite”, informação que mostra que aquela entrega e recepção se

---

<sup>41</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

faziam mediante o dinheiro. Porém, antes dessa informação, a senhora Marta, com saudosismo afetuoso, nos apresenta o processo de entrega e recepção de leite.

Diante disso, falar de Belém não se limita somente a destacar a organização da sua espacialidade urbana ao longo do tempo, mas também das histórias que nela se criam, se contam e se fazem. Portanto, é também destacar das práticas socioculturais de sua gente. Melhor dizendo, da cultura de seus moradores, que faz de Belém uma cidade diversa e peculiar. A peculiaridade de Belém pode, por exemplo, ser observada na sua culinária, a qual faz com que,

[...] quem vem para Belém, por exemplo, Logino, vem para Belém, ele me disse “porra! Vou voltar aí, gostei daí, gostei da arte culinária de vocês”, [...]. Rapaz a culinária como diz o paraense, não tem uma coisa melhor como o açaí com peixe frito (risadas), [...] **o açaí com o peixe frito**, não tem coisa melhor, coisa mais gostosa..., [...]. Nós temos coisas saborosíssimas né na nossa arte culinária né e são coisas que..., **um peixe bem preparado ao molho**, tem coisas melhores com **jambo** tal e por aí vai. [...]..., as nossas frutas são frutas regionais que..., **Cupuaçu, Bacuri, o açaí** [...] cara, não tem como ter isso em outro lugar! Tu tens o açaí lá em Goiás, mas não é o açaí que você toma aqui..., lá eles põem leite, **põem granola, põem banana**, aí! Não é o açaí, então são **peculiaridades** que existem aqui..., só paraense sabe! Ou então a pessoa que vem conviver aqui para saber (JUNIOR, 64 anos, informação verbal)<sup>42</sup>.

Peculiaridades que fazem da culinária de Belém,

[...] imbatível. Imbatível pelos sabores. Vamos falar de frutas, tu que vem da África, tu já viu uma coisa parecida com Cupuaçu por lá? Bacuri? Começa por aí né! [...] as frutas e os temperos da Amazônia que fazem diferença na comida, primeiro ponto. Outra coisa, não desmerecendo o resto dos peixes do mundo tudo, isso é uma área mais minha. Não existem peixes com os sabores dos rios brasileiros, dos rios da Amazônia que batem isso daqui surubim né, que chama por surubim pintado. Tu tens um..., subindo da América Central e tudinho algo parecido, mas bem como ele é de mar, ele não tem o mesmo gosto. Os peixes de mar não têm o gosto que os peixes de rios (BARROSO, 60 anos, informação verbal)<sup>43</sup>.

As peculiaridades da culinária em Belém não se dão somente em relação às frutas ou aos peixes, mas também à farinha.

[...] a farinha é uma comida do paraense em si né! Então, outro dia estava aqui na minha mesa, peguei mamão, cortei, botei no prato (risadas), botei um pouco de leite em pó e por cima uma farinha e comecei comer e minha sogra disse “que isso?”, “isso é mamão com leite e **farinha!**”. Então, o paraense

<sup>42</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022

<sup>43</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

ele tem uma natureza né, de ser conhecido por comer tudo com **farinha**. Qualquer fruta, banana com farinha, abacate com farinha, mamão como eu comi com farinha né, até vitamina..., nós quando criança, para encher a barriga, botava aquela vitamina de abacate, vitamina de banana, botava a farinha dentro, fazendo tipo mingau e comia! Por quê? Era para matar a fome. Então, isso é paraense. Se você for no interior aqui dentro do Pará aqui nesta área..., vou te falar mais no interior de Salgado, de Vigia, Colares aqui, São Antônio do Tauá, o povo, por exemplo, não tem tanto..., que não tem tanto recurso para **feijão, arroz** e essas coisas, pesca o seu **peixinho** ou compra o seu peixinho ali, ele não **faz** frito, ele faz geralmente um **caldo** (silêncio) é o que ele adiciona neste caldo? Farinha! Então, eu me criei um bocado da minha parte de vida assim, indo no interior de Colares com a minha mãe e que quando chegava lá, garoto de cidade, acostumado de comer arroz, feijão, quase todos os dias, chegou e tu Vês lá (silêncio) o que é o almoço na casa dos parentes lá, dos desconhecidos? **É o peixe cozido e uma vasilha de farinha na mesa**, uma cuia. Então, se jogava farinha para fazer aquele pirão e **tu enchias a barriga daquilo...**, oh! Feliz (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>44</sup>.

Contudo, a culinária em Belém é imbatível, portanto,

[...] melhor do que qualquer culinária de qualquer estado (silêncio) porque vem da área indígena, [...], o **indígena** estudou, ele não estudou, mas ele conhece as coisas e passou para a gente! Então, a nossa culinária é maravilhosa, a nossa **comida** não tem por aí! Você vai por Nordeste é buchada disso, buchada daquilo, olha aquele peixe, pelo amor de Deus! Aquele peixe de Recife mete até medo! (silêncio) a cara do peixe. Aqui não, você vê os peixes parecem gente bonito mesmo, aí para fora, meu Jesus! (silêncio) (ELZA, 70 anos, informação verbal)<sup>45</sup>.

Nas narrações, os interlocutores lembram que a culinária em Belém não tem só a influência indígena, mas também africana e europeia. Belém não só tem a diversidade de comida, mas também a diversidade da sua gente. Diversidade que testemunhou a invasão dos portugueses na Amazônia – principalmente, de Belém – e dos processos repetitivos de imigração das pessoas que vinham buscar sua sobrevivência na cidade. Por isso, Belém atualmente é uma cidade com a diversidade rica de pessoas, “inclusive, de imigrantes, né, que a gente teve a colonização de japoneses, de italianos, aqui especialmente, na Cidade Velha teve muito árabes, tem uma cultura árabe forte, [...]. Então assim, é **uma cidade diversa**

<sup>44</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>45</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

também, sabe” (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>46</sup>. Uma diversidade que senhor Barroso (60 anos, informação verbal)<sup>47</sup> entendeu como uma bagunça, já que para ele,

[...] a colonização passa por várias culturas miscigenadas, pode virar uma coisa evolutiva ou como pode virar uma **bagunça** (silêncio) né. Eu estou no meio desses dois (risadas) no meio desses dois né, porque (silêncio) [...] você nem é tanto com algo nem tanto com outro. Puxa! Eu sou..., eu tenho a descendência **tua** meu irmão! (silêncio) né, eu tenho a tua descendência africana, claro!..., [...]. O meu avô passou aqui, Marapanim! (risadas) pegou a minha avó (risadas) e eu junto. [...]. Cara! Olha, vamos ser sincero, eu tenho..., na minha família por parte de pai (silêncio) existe familiares da terceira geração (silêncio) que mudou os filhos completamente! Para serem brancos mesmos de olhos claros. Eu sou um deles. [...], sabe qual é o grande lance? Grande bacana disso daí? A minha filha, ela é uma falsa branca (silêncio) como eu sou também! É... , quando eu fico assim, eu adoro praia né (silêncio) desde a época da Marinha principalmente, então, eu adoro praia! Quando eu fico muito tempo na praia bicho eu fico igual a tu cara (risadas). Fico negro mesmo. A Taís também sabia! Agora meu irmão, tem uma coisa que é **inquestionável** (silêncio) essa nossa origem, os nossos ossos são fortes né! Mulher que tem essa origem não tem osteoporose cara! Não tem! Os dentes são fortes, meus não são brancos são amarelos né (risadas) [...] meus filhos herdaram. Tudo que eu herdei negativamente vem do branco! Psoríase (sorriso) tudo vem do branco cara incrível! (risadas) incrível!

De sua gente, Belém herdou tanto o negativo quanto o positivo; herança que faz que hoje ela seja uma cidade diversa. Belém é também diversa em manifestações culturais: festa de São João (quadrilhas), a roda de Samba, Carnaval, Círio, Boi Bumbá, festa de aparelhagem, brega, culinária, forró, carimbó, Circular, Arraial do Pavulagem, merengue, curimbó, etc. diversidade de manifestações que revela, por exemplo, na parte musical, a diversidade de artistas como: “Sebastião Tapajos [...] Dona Onete, [...], Pio Lobato, Paulo André Barata” (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>48</sup>. A cultura de Belém, entretanto,

[...] é muita peculiar! O que a gente come só come **aqui**, o que a gente ouve que tem de música só tem **aqui**, [a dificuldade de encontrar comida de Belém em outros lugares criou a] cultura de isopor né, que normalmente pessoas que, são de Belém, mas não moram em Belém, veem para Belém e aí, trazem seus isoposinhos e enchem de açaí congelado, Tucupi, Tapioca, tudo que der lá dentro né, Caranguejo. Então, normalmente quando a gente vê voo na maioria das vezes **partindo** de Belém ou **vindo** de Belém, quando a gente vê na esteira das malas bando de isopor a gente sabe que aí é Belém porque nenhum outro lugar as pessoas fazem isso! Então, eu acho que é a

<sup>46</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>47</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

<sup>48</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

maior prova de como a cultura daqui é peculiar e diferente do restante (BETO, 29 anos, informação verbal)<sup>49</sup>.

É essa Belém “diversa” por sua gente, por sua cultura, que ao longo da história viu o seu espaço se transformar urbanisticamente, aquela que queremos captar, tanto através da cartografia quanto da comunicação e da narrativa nas experiências de seus moradores. Por isso, no capítulo dois, a seguir, tecemos de forma teórico-conceitual o sentido da cartografia, da comunicação e da narrativa, que nos auxiliaram na compreensão de Belém que, ao mesmo tempo, se ama e se odeia.

---

<sup>49</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

## 2 QUE SÃO ESSAS PALAVRAS QUE ESTÃO NO CAMINHO?

Neste capítulo, tecemos uma discussão teórico-conceitual de compreensão sobre o sentido da cartografia enquanto método e o traçar do mapa; da narrativa enquanto processo de agenciamento dos fatos aparentemente isolados para lhe darem sentido para o entendimento do universo, do outro e de si mesmo; e da comunicação, que se articula aqui sob três dimensões nas quais a comunicação é ao mesmo tempo uma relação de natureza ontológica, um diálogo que se estabelece entre seres intersubjetivos e, por fim, uma possibilidade de, apesar dos obstáculos, os envolvidos no processo comunicativo conseguirem dizer algo.

### 2.1 Cartografar o caminho da pesquisa

Consideramos duplamente o sentido da cartografia: como carta desenhada e também, e, sobretudo, como método. Um método que, interpretando Passos e Barros (2015a), se configura como um caminhar que não visa alcançar metas preestabelecidas no seu final, mas um caminhar de percurso – ou seja, um *Hódos-Metá*. Este entendimento da cartografia não foi um devaneio que assaltou o nosso espírito durante o tempo de descanso deitado na rede balançante. Um balançar que tenta atenuar a quentura no meu apartamento causada pelo sol da tarde, característica da cidade das mangueiras, que parece dar vontade de tomar tacacá nas barracas de Ver-o-Peso, uma das grandes feiras abertas da América Latina. Antes, é fruto de muito exercício de leituras sobre a cartografia<sup>50</sup> e de reflexões de como esta poderia nos ajudar a captar, sem deixar escapar das mãos, os processos comunicativos da cidade de Belém e de entender como seus moradores ressignificam os seus “estar-junto-para-com-outro” na cidade.

Trata-se de um estar junto que me parece fazer de Belém um lugar do possível; um possível que pode ser captado na multiplicidade, sem citá-los, de sentidos dos “éguas” no

---

<sup>50</sup> Leituras realizadas nos sites da internet, nos arquivos armazenados nos computadores e dispositivos móveis e nos livros físicos da minha pequena biblioteca de casa. Destacamos isto, simplesmente, para mostrar a dificuldade que tivemos para realizar a pesquisa bibliográfica no contexto da pandemia do novo coronavírus, cientificamente chamado de SARS-CoV-2 e popularmente de Covid-19. Com a pandemia, todas as atividades humanas foram e até hoje, em parte suspensas, e no nosso caso, atividades presenciais na Universidade Federal do Pará, assim como outras instituições. Por isso, houve o impedimento de consultar a Biblioteca Central da UFPA. Assim, quase todo o material utilizado foi gerado no ambiente digital. Essa consulta, decorrente da nossa postura física diante do ambiente tecnológico, causou alguns transtornos de saúde física. Assim, podemos dizer que a pesquisa cartográfica foi realizada em mútua afetação entre o pesquisador e o campo de pesquisa.

linguajar cotidiano de seus habitantes ou na Belém “diversa” do senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>51</sup>). Através desta multiplicidade ou diversidade, nós percebemos que a cidade de Belém do Pará ainda é um lugar onde a vida e a dignidade humana continuam ambas existindo. É essa existência que nos convoca a ter uma atitude política, estética e ética em relação aos outros e à cidade, para não dizer ao universo e a si mesmo.

Contudo, para chegarmos a essa compreensão da cartografia, consultamos teses de doutorado que levaram às pegadas e traços deixados pela escavação conceitual da cartografia por Deleuze e Guattari. Por isso, precisamos consultar a obra que esses dois autores escreveram em conjunto, *Mil platôs* (MP), principalmente o primeiro volume, em cuja introdução encontramos pela primeira vez o substantivo cartografia e o sentido que esses autores deram a esse substantivo no âmbito das Ciências Sociais e Humanas.

Assim, o sentido da cartografia aqui utilizado vem de Deleuze e Guattari através de sua obra *Mil platôs*<sup>52</sup> que, na tradução brasileira, é dividida em cinco volumes. De acordo com François Ewald (1995), que apresenta *Mil platôs*, esta obra tem como eixos temáticos a psicologia, a moral, a política, a ontologia, a física e a lógica, temas que são os mesmos de um clássico tratado filosófico. No entanto, a diferença entre MP e o clássico filosófico é que os autores não seguem uma lógica para abordar esses temas. Assim, o livro se apresenta como uma crítica a essa forma de escrever e ao cientificismo ocidental que fundamenta o seu saber na razão científica, tomando a ciência como única fonte do conhecimento. Por fim, a obra se apresenta também como crítica à psicanálise e, de acordo com Deleuze e Guattari, é anti-hegeliana e tem a ambição pós-kantiana. Neste sentido, enquanto construtivista, *Mil platôs* se apresenta como

[uma] teoria das multipheidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo, [...]. Em *Mil platôs*, o comentário sobre o homem dos lobos [...] constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como as multipheidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. As multipheidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não

<sup>51</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>52</sup> Para François Ewald (1980), “*Mil platôs* é um grande livro, porque com ele a filosofia alcança um de seus devires improváveis. *Mil platôs* desenvolve uma filosofia verdadeira, quer dizer nova, inaugural, inédita. Duas grandes filosofias jamais se assemelham; pois elas jamais são da mesma família. A filosofia não se desenvolve seguindo uma linha arborescente de evolução, mas segundo uma lógica dos múltiplos singulares. A questão que Deleuze e Guattari retomam é a seguinte: de que se ocupa, então, a filosofia, se ela só pode se exprimir de uma maneira incomparável? Evidentemente não daquele que poderia ser comum a todas as filosofias: do universal, do verdadeiro, do belo e do bem. Deleuze e Guattari respondem do múltiplo puro sem referência a um qualquer um, da diferença pura, das intensidades que individualizam, das hecceidades. *Mil platôs* é um evento na ordem da filosofia. E ler *Mil platôs* é se perguntar: 1980, *Mil platôs*, o que é que aconteceu?”.



entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multipheidades. Os princípios característicos das multipheidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 8).

Por isso, diferentemente das obras clássicas, *Mil platôs* não seguiu uma linha cronológica da evolução da humanidade, que sempre parte dos supostos selvagens, passando pelos bárbaros, até chegar aos civilizados que, em geral, são europeus da parte ocidental do continente. A motivação dos autores foi não seguir uma ordem cronológica, uma vez que todas essas formações sempre coexistiram. Não seguir a ordem estabelecida dos fenômenos comprova que os autores se opuseram frontalmente ao pensamento dominante eurocentrado, que busca sempre organizar o caos do universo através de procedimentos artificiais que, por intermédio da mágica da objetividade e neutralidade, levam o universo ou as coisas a se desvelarem e, assim, permitirem as suas representações.

Enquanto anti-ordem do pensamento dominante europeu, *Mil platôs* se apresenta como um “Livro-multiplicidade” em oposição ao Livro-raiz que, para Passos et. al. é,

[um] livro que se estrutura como se fizesse o decalque do que quer tratar; que se aprofunda para desvelar a essência do que investiga; que trata da realidade de “seu objeto” como se só pudesse representá-la. Livro-raiz que se inocenta de qualquer compromisso com a gênese da realidade, com o alibi de representá-la (ou re-apresentá-la) de maneira clara e formal (2015, p. 9).

Entretanto, para Deleuze e Guattari, o livro não deve ter objeto nem sujeito, mas ter matérias distintamente formadas, de datas e velocidades diferentes. É por isso que, em um livro – e não somente no livro, mas em qualquer coisa – há sempre linhas de articulação, segmentariedade, estratos, territorialidades sem esquecer, linhas de fuga, movimentos de desestratificação e desterritorialização. Por isso, Passos et. al. assinalam,

[...] *Mil Platôs* não se quer como “imagem do mundo”. A diversidade que é matéria do pensamento e carne do texto é descrita, então, como linhas que se condensam em estratos mais os menos duros, mais ou menos segmentados e em constante rearranjo – como os abalos sísmicos pela movimentação das placas tectônicas que compõem a Terra. (2015, p. 9).

Deste fato, os autores nos advertem que jamais devemos perguntar sobre o que um livro quer dizer, ou seja, seu significado ou significante. Isso, porque qualquer livro existe

somente pelo fora e no fora. Assim, para Deleuze e Guattari, “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 12-13).

Assim sendo, a partir de Passos e outros, a obra *Mil platôs* nos convoca para adotarmos práticas de pesquisa que não operam por unificação ou totalização ou homogeneização das coisas, mas por multiplicidade, que acontece com a subtração do único, n-1, ou seja, menos o Uno ou menos o Todo. Com base neste fato, a realidade das coisas se apresentará como plano de composição, de função heterogênea e de elementos heterogêneos. Melhor dizendo, como “plano de diferenças e plano do diferir frente ao qual o pensamento é chamado menos a representar do que a acompanhar o engendramento daquilo que ele pensa” (PASSOS et al., 2015, p. 10).

Nessa perspectiva, o contexto em que surge a cartografia é marcado pela crítica contra o cientificismo ocidental do pensamento único sobre a realidade das coisas. Logo, a cartografia surge como método de acompanhamento de processos, pois ela não se baseia nas mesmas práticas do método científico clássico de predefinição de metas a serem alcançadas ao final da pesquisa.

Para entender o sentido de cartografia, observamos como o substantivo cartografia foi utilizado pela primeira vez pelos autores, aparecendo pela primeira vez na introdução do primeiro volume da obra na forma verbal, cartografar. Uma coisa que atraiu nossa atenção, uma vez que o verbo cartografar se apresenta em oposição ao verbo significar; essa oposição foi feita quando os autores abordaram a questão do escrever. Assim, para eles, escrever não é significar, mas cartografar. Contudo, supomos que, em Deleuze e Guattari, há dois tipos de escrever: um escrever enquanto significar e outro escrever como cartografar. O primeiro escrever seria aquele utilizado na escrita do Livro-raiz, que busca desvendar a essência do que investiga a partir de sua representação. O segundo escrever é aquele utilizado na escrita do Livro-multiplicidade, como *Mil platôs*, que não representa a realidade, mas a constrói.

Assim, o sentido da cartografia em Deleuze e Guattari vem da oposição entre o significar e o cartografar. Segundo o dicionário Larousse do Brasil (2009, p. 759), o verbo significar figura como verbo transitivo, com várias definições. Mas aqui escolhemos a definição do significar, o representar, em consonância com os dois autores. Ainda em Larousse do Brasil (2009, p. 714), o representar também é um verbo transitivo que tem vários sentidos, entre eles: mostrar claramente, evidenciar, patentear. O significar aqui remeteria à existência de algo (objeto) que deve ser evidenciado por alguém (sujeito).

Contudo, o significar remete a objetividade e neutralidade no ato de escrever, portanto, a uma política cognitiva<sup>53</sup> de separação do sujeito e do objeto da pesquisa. Melhor dizendo, ao “regime cognitivo organizado no par sujeito-objeto” (KASTRUP, 2015, p. 39). Nesse regime, a relação sujeito-objeto é o eixo principal em torno do qual se organiza o conhecimento, ou seja, a política cognitiva realista deste regime apresenta a ideia da preexistência de um sujeito cognoscente ou sabedor, que se presta a estudar um mundo também preexistente ou dado que se oferece para ser conhecido, um mundo cognoscível. Porém, enquanto princípio do conhecimento, a neutralidade e a objetividade seriam garantidas com a separação do sujeito cognoscente do seu objeto cognoscível. Assim, o “sujeito e objeto se distinguem e se separam, constituindo-se uma política cognitiva assentada na perspectiva de terceira pessoa do conhecimento: conheço à distância, conheço porque me distancio” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 115).

O cartografar, sendo o verbo transitivo, remete ao traçar, ao elaborar ou ao fazer algo, no caso, o mapa. Como o elaborar, o traçar e o fazer trazem a ideia de fazer algo, decidimos escolher a definição do verbo fazer que tem várias definições, dentre as quais aquelas que se enquadrariam no nosso contexto são: 1) dar existência a, criar; 2) fabricar, construir; 3) produzir (LAROUSSE DO BRASIL, 2009, p. 358). Assim, o cartografar, apresenta uma ideia não de preexistência de um mundo ou objeto cognoscível e de um sujeito cognoscente, mas de um objeto e de um sujeito que, ambos, se produzem ou se criam ou se constroem mutuamente e em permanência. Aqui, destacamos nossa perspectiva construtivista em que todo o conhecimento é uma construção, e que tanto o sujeito quanto o objeto coemergem no processo de construção ou invenção do conhecimento. Em outras palavras, o objeto de pesquisa encontra-se em uma relação de coemergência com o sujeito da pesquisa. Isso descarta toda hierarquização entre um sujeito conhecedor preexistente ao processo de pesquisa e um objeto ou mundo também, preexistente, pronto a ser conhecido. Entretanto, destacamos a produção do objeto ou do mundo durante o processo da pesquisa, que não se faz no nada, pois é um produzir de algo que, de acordo com Kastrup (2015), virtualmente, estava lá e que vem a existir com a sua atualização no ato de sua produção.

---

<sup>53</sup> Chamamos de política cognitiva um tipo de atitude ou de relação encarnada, no sentido de que não é consciente, que se estabelece com o conhecimento, com o mundo e consigo mesmo. Tomar o mundo como fornecendo informações prontas para serem apreendidas é uma política cognitiva realista; tomá-lo como uma invenção, como engendrado conjuntamente com o agente do conhecimento, é um outro tipo de política, que denominamos construtivista. Nesse sentido, realismo e construtivismo não são apenas posições epistemológicas abstratas, mas constituem atitudes investigativas diversas (KASTRUP, 2015, p. 33-34).

Na perspectiva construtivista, aqui adotada, o objeto de pesquisa ou o objeto-processo não é mais um “mero suporte passivo de um movimento de produção por parte do pesquisador. Ela não se submete ao domínio, mas expõe veios que devem ser seguidos e oferece resistência à ação humana” (KASTRUP, 2015, p. 39). Isto implica dizer, o conhecimento não é mais produto da neutralidade ou objetividade que vem da separação do sujeito e objeto, mas o próprio conhecimento surge como uma composição, a qual faz com que o conhecimento assim produzido não seja uma mera representação de uma realidade dada, pois

[...] a construção do conhecimento se distingue de um progressivo domínio do campo de investigação e dos materiais que nele circulam. Trata-se, em certa medida, de obedecer às exigências da matéria e de se deixar atentamente guiar, acatando o ritmo e acompanhando a dinâmica do processo em questão (KASTRUP, 2015, p. 49).

Contudo, é no ato de acompanhamento do processo que o conhecimento se configura como resultante de um trabalho de criação, portanto, de invenção que ultrapassa tanto a objetividade do mundo quanto a subjetividade do sujeito. Assim, ao oporem o significar ao cartografar, nos parece que os autores de *Mil platôs* buscavam destacar duas atitudes de pesquisa: uma realista, que busca, como visto acima, o conhecimento através da objetividade e neutralidade, obtidas com a separação ou distanciamento do sujeito em relação a seu objeto de pesquisa; e outra construtivista, que considera o conhecimento como uma invenção que resulta da coemergência do sujeito e objeto-processo.

Neste sentido, além de ser uma atitude construtivista do mundo, a cartografia se configura como acompanhamento de processo. Esse sentido fica bem claro quando a cartografia é apresentada pelos autores<sup>54</sup> – e enquanto princípio rizomático, a cartografia se opõe à decalcomania, oposição cujo resultado leva a como um rizoma sempre

[...] se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. [sendo assim] contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é [neste caso] um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou

---

<sup>54</sup> De acordo com os autores, é uma multiplicidade que se obtém subtraindo dela o único, n-1. Assim sendo, “um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. [...] o rizoma é aliança, unicamente aliança. [...] o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 36).

autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 32).

Essa circulação de estados revela a dimensão construtivista da cartografia, que não se baseia em metas preestabelecidas para serem alcançadas no final do processo de pesquisa, mas nas metas que o saber, fazendo-se, oportuniza durante o processo. Deste fato, a cartografia se configura como desestabilizadora das hierarquias estabelecidas, por exemplo, entre sujeito e objeto, e também de toda centralidade do sujeito no processo de construção do conhecimento. Por este motivo, a cartografia permite entradas múltiplas, já que se baseia no e..., e..., e..., e..., e não no verbo ser, uma vez que este permite que se diga “eu sou” e, deste fato, institui um sujeito cognoscente frente a um objeto cognoscível, porque é rizomática. Enquanto isso, o rizoma

[...] não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos; uma estrutura profunda é, antes, como que uma sequência de base decomponível em constituintes imediatos, enquanto que a unidade do produto se apresenta numa outra dimensão, transformacional e subjetiva. [...]. Do eixo genético ou da estrutura profunda, dizemos que eles são antes de tudo princípios de decalque, reprodutíveis ao infinito (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 32).

E o que seria a oposição entre a cartografia e a decalcomania feita pelos autores? Essa oposição revela o sentido da cartografia como acompanhamento de processo. Contudo, a oposição foi feita através da diferenciação entre a árvore, enquanto metáfora de um pensamento único – portanto, centralizador –, e o rizoma. Uma oposição que apresenta outra, que ilustramos aqui, a oposição entre o decalque e o mapa. Em termos práticos, se o mapa constrói a realidade, o decalque a reproduz. A reprodução, para os autores, se situa no plano da árvore e tem como lógica,

[...] a descrição de um estado de fato, o reequilíbrio de correlações intersubjetivas, ou a exploração de um inconsciente já dado camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem. Ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 32).

A construção situa-se no plano do rizoma que, obviamente, não faz decalque, mas mapa; isso, porque ele não reproduz algo, mas compõe com ele. Deste fato, o mapa se opõe ao decalque porque,

[ele é] inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. [por exemplo,] o mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo

[como faz o decalque], ele o constrói. [...]. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação suporta (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 31).

Eis aqui o que explica a aceitação de várias entradas pela cartografia, a sua suscetibilidade a ser desmontável, reversível, modificável e a sempre estar aberta. O estar aberto é o que faz da cartografia uma questão de performance, contrariamente à decalcomania, que remete sempre a uma presumida competência. Sendo performance, a cartografia se configura como uma política cognitiva construtivista do conhecimento, portanto, uma atitude ou método de acompanhamento de processo.

Além de ser uma postura ou atitude construtivista de conhecimento, a cartografia é um método de acompanhamento de processo e do traçar do mapa mental ou físico. Mas como esse sentido foi ‘operacionalizado’ na realização da pesquisa que deu origem a esta tese? Isto foi possível através do tentar fazer a cartografia que fizemos, analisando as cartografias das “cidades invisíveis” feitas por Marco Polo para Kublai Khan, como se pode ver a seguir.

### 2.1.1 Tateando o cartografar

Entendendo a cartografia como postura construtivista do conhecimento, para a sua ‘operacionalização’ no sentido de agenciamento dos fatos de forma narrativa, tivemos a inspiração na narrativização, quer dizer, na maneira de narrar o que foi cartografado, conforme a obra *As cidades invisíveis*, de Ítalo Calvino (1923-1985), que considero como cartográfica, mesmo sabendo que o cartografar feito nela é um cartografar sobre cidades ficcionais<sup>55</sup>.

A narrativização cartográfica, em Calvino, é feita pelo protagonista, o viajante Marco Polo. Este cartógrafo se vê encarregado pelo imperador Kublai Khan, para quem, apesar de sua curiosidade de conhecer todos os territórios do seu império – cuja capital era Cambaluc, a atual cidade de Pequim, a capital chinesa –, era impossível conhecê-los, pois a ele não foi dado o luxo de saber tudo que possuía. Deste fato, além de mapear todos os territórios do imenso império do grande Khan, rei dos tártaros, Polo deveria também nomeá-los e apresentar

---

<sup>55</sup> Entendo aqui a ficção não como mentira ou mera fantasia que se opõe ao real, mas como ato criador, portanto, como invenção imaginária que se aproxima da verossimilhança de uma determinada realidade.

um caminho para chegar a ela. A escolha de Polo como cartógrafo, nos parece, foi uma boa escolha, já que ele era estrangeiro. A situação de ser estrangeiro possibilitou Polo a não fazer uma mera representação das cidades cartografadas, mas as produzir a partir da sua visão de fora.

A visão de fora é tudo que o cartógrafo precisa para acompanhar os processos, sejam de investigações de intersubjetividades ou não. Ter a visão de fora não significa ser necessariamente estrangeiro, pois, mesmo que o cartógrafo tenha nascido ou morado em um determinado território, ele precisa habitá-lo no sentido de ter uma atenção cartográfica, que o possibilita entrar em contato com o inesperado. O encontro com o inesperado foi o que Marco Polo procurou tecer nos mapas de cidades invisíveis, e não fazer suas representações.

Assim, Polo, o encarregado de Khan, tinha duplamente a visão de fora. Visão de estrangeiro e de cartógrafo. Marco Polo, no universo do Calvino, foi um mercador veneziano que viajou, no século XIII, para o Extremo Oriente, principalmente, em Cambaluc, onde permaneceu por 17 anos, onde Polo desempenhou funções diplomáticas na corte mais poderosa da terra. Enquanto estrangeiro, pôde ver o incomum em uma determinada cidade, que passaria despercebida para os nativos ou moradores da mesma cidade. Enquanto cartógrafo, ele precisou ter uma visão de alguém que vem de fora, a fim de habitar e não de apenas transitar nos territórios que iria cartografar.

Foi por meio dessa dupla afetação que Marco Polo não representou as cidades invisíveis, mas as criou, pois, enquanto cartógrafo, ele não se contentou somente com a mera descrição ou representação dos territórios das formas. Mas, sobretudo, se interessou pelas relações, os afetos, as intensidades, os conflitos, as disputas de sentidos, as resistências que circulavam nessas formas. Ele mapeou atentamente as 55 cidades visitadas, agrupando-as em 11 temas, entre elas: “as cidades e o céu”, “as cidades e a memória”, “as cidades e o mortos”.

De uma forma clara, percebemos no trecho de livro a seguir como, ao produzir “cidades invisíveis” como Zaíra, Polo afetou e foi afetado por aquela cidade.

Inutilmente, magnânimo Kublai, tentarei descrever a cidade de Zaíra dos altos bastiões. Poderia falar de quantos degraus são feitas as ruas em forma de escada, da circunferência dos arcos dos pórticos, de quais lâminas de zinco são recobertos os tetos; mas sei que seria o mesmo que não dizer nada. A cidade não é feita disso, mas das relações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado: a distância do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balastrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; a altura daquela balastrada e o salto do adúltero que foge de madrugada; a inclinação de um canal que escoar a água das chuvas e o passo majestoso de um gato que se introduz numa janela; a linha de tiro da

canhoneira que surge inesperadamente atrás do cabo e a bomba que destrói o canal; os rasgos nas redes de pesca e os três velhos remendando as redes que, sentados no molhe, contam pela milésima vez a história da canhoneira do usurpador, que dizem ser o filho ilegítimo da rainha, abandonado de cueiro ali sobre o molhe. A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que refluí das recordações e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente deveria conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos para-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras (CALVINO, 2003, p. 7).

Na narrativização sobre Zaíra, a primeira informação que encontrei é a postura construtivista do Marco Polo, que não parte da cidade de Zaíra como realidade dada, *“Inutilmente, magnânimo Kublai, tentarei descrever a cidade de Zaíra dos altos bastiões. Poderia falar de quantos degraus são feitas as ruas em forma de escada, [...] mas sei que seria o mesmo que não dizer nada”*. Mas parte de uma cidade que ele produzia e, ao mesmo tempo, mapeava, a partir das relações, conflitos, fofocas, traições, violências que circulavam naquela cidade.

Zaíra não foi uma realidade dada, mas uma construção no presente, pois, para Polo, a cidade não contava o seu passado, mas *“ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, [...], nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras”*. Não contar o passado seria a mesma coisa que não ter uma origem, um eixo, uma estrutura escondida que governaria todos os estados de coisas. Portanto, não ter uma realidade no sentido de essência sobre a qual Zaíra se definiria, ou seja, uma cidade que se faz fazendo. Eis aqui a produção da cidade de Zaíra por Polo que, na verdade, já estava ali, mas cuja existência vem com a narrativização cartográfica. Uma narrativização que nos mostra como o passado da cidade se atualizava no presente, através da sua inscrição, nos ângulos das ruas, nos mastros das bandeiras, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas.

Na produção de Zaíra por Polo, encontro a narrativização do tempo do tipo ricoeuriano, em que o presente se desdobra em presente do passado, em presente do presente e, por fim, em presente do futuro. Um desdobramento que pode ser traduzido do seguinte modo: só o presente existe, pois o passado não existe, uma vez que passado é tempo que não existe mais, e o futuro também não existe, já que o tempo está por vir, logo, ele é uma expectativa.

É segundo essa narrativização do tempo que Polo não confiou somente nas formas de Zaíra, mas seguiu as relações que se estabeleciam entre as medidas do espaço da cidade e os



acontecimentos do passado que nele circulavam. Por isto, ao acompanhar essas relações, o mercador Marco Polo teve a oportunidade de entrar em contato com o inesperado, por exemplo, “*o passo majestoso de um gato que se introduz numa janela*’ [ou] *‘a história da canhoneira do usurpador, que dizem ser o filho ilegítimo da rainha, abandonado de cueiro ali sobre o molhe*”.

Assim, acompanhando o processo de criação de Zaíra, percebe-se que Marco Polo não fez uma mera representação dessa cidade ao rei dos tártaros, mas fez mapas que, primeiro, aniquilam as formas, para depois deixar circular os afetos. Afetos que fizeram que o veneziano não descrevesse “*a cidade de Zaíra dos altos bastiões*” ou a partir de suas formas, por exemplo, “*ruas em forma de escada, [...] circunferência dos arcos dos pórticos, [...] os tetos*” em zinco, mas que produzisse a cidade de Zaíra que o afetou, com a exposição macabra dos “*pés pendentes de um usurpador enforcado*”.

A segunda informação encontrada na narrativização de Zaíra é que a cartografia é percebida como método de acompanhamento de processo, uma vez que possibilitou Polo traçar o mapa de Zaíra, pois, ao seguir as relações que se estabeleceram entre o espaço e os acontecimentos passados da cidade, Polo nos mostra um mapa interessante dessa mesma cidade através de linhas que religavam os acontecimentos ao espaço daquela cidade. Assim, a cidade de Zaíra era feita pela distância entre o solo e um lampião, entre “*o fio esticado do lampião à balaustrada em frente [entre] a altura daquela balaustrada [entre] o salto do adúltero que foge de madrugada [e a] inclinação de um canal que escoia a água das chuvas*”.

Da mesma forma que Polo, eu tentei produzir Belém através do mapa, considerando a cartografia como método de relações e acompanhamento de processo.

#### 2.1.1.1 Cartografia como o traçar de mapa

O entendimento da cartografia como método de traçar mapas exige que ela seja tomada a partir do seu sentido geográfico de fazer mapas, ou seja, de produzir e usar mapas, portanto, de mapear.

Ao longo da história da humanidade, conforme destacam Carvalho e Araújo (2011), o mapeamento do espaço se faz através do uso da linguagem, das representações geográficas e recursos iconográficos. Geralmente, essas representações mostram paisagens e práticas socioculturais de um determinado povo vivendo em um determinado contexto espaço-temporal. Entretanto, para os autores, essa diversidade de fazer mapa não caminha pela razão cientificista moderna, conforme preconizada pelo eurocentrismo,

[que] impôs critérios bastante rígidos no que se refere ao reconhecimento das obras de povos não europeus, especialmente aqueles que não atendiam a padrões como o uso de escalas regulares, orientação, uma simbologia mais convencional e um traçado geométrico baseado em projeções cartográficas. Esse comportamento serviu, durante muito tempo, para segregar uma parte importante da cultura universal que poderia ser estudada pela ótica da Cartografia (CARVALHO; ARAÚJO, 2011, p. 12).

Sendo assim, foi considerado que a prática da cartografia como conhecida hoje, começou somente com a Grécia antiga. Entretanto, com o avanço do conhecimento atual, Carvalho e Araújo (2011) destacam que a hegemonia do pensamento cartográfico eurocentrado foi superada, de modo que hoje há consenso de que todos os povos da terra, desde os primórdios da história humana até nos dias atuais, fazem mapas. Um fazer que possibilita a todos conhecer o mundo em que habitam. Este conhecimento preparava seus detentores a fazer frente contra todas as eventualidades do meio que habitavam e também de saber se situarem nos seus espaços de vida.

Segundo Kirst et al. (2003, p. 91), a cartografia surgiu com a necessidade de escolher, portanto, “rotas a serem criadas, constituir uma geografia de endereços, [...], buscar passagens... Dentro do oceano da produção de conhecimento, cartografar e desenhar, tramar movimentações em acoplamentos entre mar e navegador”. Para os autores, a cartografia seria composta de diferenciações e de multiplicidades e, por este fato, exige uma atitude ético-estética de acolher a vida em todos os seus aspectos de expansão de acordo com as influências políticas do tempo, da contingência, da invenção e do perspectivismo.

A partir desse novo entendimento da cartografia, cumpre assinalar que, em 1966, foi estabelecido o conceito de cartografia pela Associação Cartográfica Internacional (ACI), e ratificado, posteriormente pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Neste conceito, a cartografia passou a ser entendida como,

[...] o conjunto de estudos e operações científicas, técnicas e artísticas que, tendo por base os resultados de observações diretas ou da análise de documentação, se voltam para a elaboração de mapas, cartas e outras formas de expressão ou representação de objetos, elementos, fenômenos e ambientes físicos e socioeconômicos, bem como a sua utilização (IBGE, 1999, p. 12).

De acordo com o IBGE (1999), o termo cartografia que, etimologicamente, significa a descrição de cartas, foi criado em 1839, por Manoel Francisco de Barros e Souza de Mesquita de Macedo Leitão (1791-1855), segundo Visconde de Santarém. O seu sentido inicial se aproximava da sua etimologia, o traçado de cartas. No entanto, com o passar do tempo, a

cartografia passou a significar a arte do traçado de mapas, para em seguida, passar a ser ciência, técnica e arte de representar a superfície terrestre.

Para Kirst et al. (2003), o vocábulo cartografia cria relações de diferenciações entre territórios e dá conta de um determinado espaço a partir de especificidades geográfica. Por isso, nestes autores, a cartografia faz referência a mapa. Assim sendo, a cartografia busca certamente capturar “intensidades, ou seja, disponível ao registro do acompanhamento das transformações decorridas no terreno percorrido e à implicação do sujeito percebido no mundo cartografado” (KIRST, et al., 2003, p. 92).

Entretanto, assinalamos que esse sentido de cartografia não veio com o surgimento do termo “cartografia”, pois, de acordo com Carvalho e Araújo (2011, p. 28), antes mesmo da criação deste vocábulo, “a cartografia objetiva representar o espaço concreto ou abstrato em suas múltiplas feições”.

É importante lembrar que o fazer mapa não resultaria somente na produção física de mapa<sup>56</sup> de uma cidade como Belém, mas também na produção de mapa mental (LYNCH, 2011). Ao fazer mapa mental, conforme realizamos nesta pesquisa, se faz também o eco à problematização e apresentação da cartografia na contemporaneidade, a partir da abordagem que valoriza a dimensão intersubjetiva de produção e criação de conhecimento por vários autores, tais como “Gilles Deleuze, Michel Serres, Félix Guattari, Sueli Rolnik e Pierre Lévy no que se convencionou chamar de ‘pensamento da diferença’ ou ‘filosofia da multiplicidade’” (KIRST, et al., 2003, p. 92).

Assim, o nosso fazer do mapa mental da cidade de Belém, conforme será tecido nesta pesquisa, foi tomado a partir das percepções narrativas de seus moradores, ou seja, da narrativização de seus moradores. Uma narrativização que, em geral, se articula em torno das representações sociais que seus moradores fazem sobre Belém. Contudo, destacamos que, nas representações narrativizadas, identificadas nas entrevistas realizadas, há os conflitos, as negociações, os jogos de poder e de disputas de sentidos dos interlocutores sobre Belém e sobre eles mesmos. Também percebemos as resistências e ressignificações das realidades vividas, fazendo de Belém, “um ponto de referência de vida” (SALES, 53 anos, informação verbal<sup>57</sup>). Ponto de referência no sentido da “facilidade que eu tenho dentro dessa cidade.

---

<sup>56</sup> Mapa entendido como “a representação no plano, normalmente em escala pequena, dos aspectos geográficos, naturais, culturais e artificiais de uma área tomada na superfície de uma figura planetária, delimitada por elementos físicos, político-administrativos, destinada aos mais variados usos, temáticos, culturais e ilustrativos” (IBGE, 1999, p. 21).

<sup>57</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

Conheço tudo ou quase tudo, penso né, mas, posso me locomover sem medo de errar! Porque posso errar, mas eu sei por onde eu estou **andando**” (SALES, 53 anos, informação verbal<sup>58</sup>).

#### 2.1.1.2 A cartografia como acompanhamento de processos

Ao assumir a cartografia como método de análise, portanto, de acompanhamento de processos, afirmamos que ela não é um conjunto de normas e regras organizadas a serem aplicadas na pesquisa, nem um saber fechado a ser transmitido, nem uma questão de transmissão de informação, nem de aquisição de saber, mas de prática. A cartografia não se aplica, mas é prática e se faz fazendo, uma vez que ela não se fundamenta, portanto, em “experiência passada, mas encontra sua chave na experiência presente. Trata-se mais de um refinamento da percepção do que um apelo ao saber acumulado ou à memória. É, acima de tudo, uma questão de aprendizado da sensibilidade ao campo de forças” (PASSOS et al., 2015, p. 201).

Assim sendo, adotamos a *démarche* metodológica que se inscreve no que Passos et al. entenderam como a política cognitiva, como aquela que nos convoca a considerar que “o conhecer não se resume à adoção de um modelo teórico-metodológico, mas envolve uma posição em relação ao mundo e a si mesmo, uma atitude, um *ethos*” (2015, p. 202). É essa atitude que nos levou a recusar, a preexistência de um sujeito cognoscente na figura do pesquisador, e de um mundo cognoscível, ou seja, da preexistência de um objeto de pesquisa preste a ser estudado.

A partir da política cognitiva, reafirmamos o conhecimento como criação. Deste fato, o conhecer se configura como um coengendramento ou coemergência de si, do mundo, do objeto e do sujeito. Uma coemergência que nos leva “a adotar uma certa maneira de estar no mundo, de habitar um território existencial e de se colocar na relação de conhecimento” (PASSOS et al., 2015, p. 202).

É esse habitar que faz da cartografia um conhecer fazendo – portanto, um método de acompanhamento de processos. Assim, acompanhar processos é segui-los, é se lançar “na água, experimentar dispositivos, habitar um território, afinar a atenção, deslocar pontos de vista e praticar a escrita, sempre levando em conta a produção coletiva do conhecimento” (PASSOS et al., 2015, p. 203). Desse modo, o habitar de um território existencial não seria

---

<sup>58</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

uma mera busca de soluções para os problemas previstos, mas envolveria a “disponibilidade e abertura para o encontro com o inesperado, o que significa alterar prioridades e eventualmente redesenhar o próprio problema” (PASSOS et al., 2015, p. 204) de pesquisa se o campo o exigir.

Contudo, informamos que acompanhar aqui tem o sentido do cuidar. O cuidado, de acordo com Passos e Eirado (2015), remete ao acompanhamento de processo desde a gênese da realidade do mundo e de si, possibilitando assim a abertura do coeficiente comunicacional dos grupos e sujeitos. Neste sentido, o analisar cartográfico se configura como a abertura das formas de realidade. Isto implica, portanto, colocar “lado a lado, em uma relação de contiguidade, a forma do fenômeno e as linhas de sua composição, fazendo ver que as linhas penetram as formas e que as formas são apenas arranjos de linhas de forças” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 110).

Deste fato, a cartografia não seria a questão de formas ou instituições, mas de relações, de dispositivos, de conflitos, de resistências, de negociações, de poder, de enunciações, dos ditos e não ditos, dos afetos, das redes, das interações que circulam nessas formas ou instituições. Logo, a cartografia se configura como método de investigação de produção de intersubjetividades, uma vez que ela permite várias entradas; tal permissão faz da realidade cartográfica um mapa móvel.

Enquanto movediça, a realidade cartográfica nos convoca, portanto, a passar do *metá-hódos* a *hódos-metá* quando se lida com as intersubjetividades. A passagem do *metá-hódos* a *hódos-metá*, faz da cartografia uma atitude construtivista de pesquisa. No entanto, essa atitude de pesquisa não pode ser interpretada como falta de compromisso com o rigor científico, mas como uma disposição de ressignificação deste rigor.

A ressignificação do rigor científico faz com que ele não provenha mais da separação do sujeito com seu objeto de pesquisa, mas sim pela sua aproximação, portanto, com os “movimentos da vida ou da normatividade do vivo, de que fala Canguilhem. A precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção” (PASSOS et al., 2015, p. 11). Por isso, o conhecimento é questão de afetos e não de uma ascese, de modo que a cartografia procura “‘não impedir’, isto é, não atrapalhar os processos em curso, [e considerar] ‘toda ideia de princípio [...] suspeita’” (PASSOS et al., 2015, p. 14). Deste fato, consideramos a cartografia como método de pesquisa-intervenção, não como apresentação de objetos e como dissolução do ponto de vista do observador:

### a) Cartografia método de pesquisa-intervenção

Aqui a cartografia está longe da ideia da separação entre o conhecimento e a transformação, tanto da realidade pesquisada quanto do pesquisador. Contudo, a cartografia enquanto método de pesquisa-intervenção<sup>59</sup> pressupõe, segundo Passos e Barros (2015), que o trabalho do pesquisador não se faz jamais por modos prescritivos, ou seja, por regras já prontas para serem aplicadas, nem por objetivos preestabelecidos. Assim, o desafio da pesquisa cartográfica é de realizar a reversão do caminho metodológico, ou seja, como visto acima, do *metá-hódos* ao *hódos-metá*.

Contudo, o trabalho do pesquisador deve sempre considerar, os efeitos ou consequências do processo do pesquisar, não somente sobre o objeto da pesquisa e seus resultados, mas também sobre o pesquisador e seus resultados. Sendo assim, intervir significa, neste sentido, fazer o mergulho no plano implicacional. Nesse plano, se dissolvem as posições de quem conhece – o pesquisador, e do que se busca conhecer – o objeto pesquisado. Elas se dissolvem porque se encontram implicando no plano de experiências, que impossibilita que a construção de conhecimento seja baseada no passado, quer dizer, sobre o que se suporia saber antes do pesquisar, mas passe a estar estada na experiência do pesquisar que está sendo feita, portanto, no modo de fazer esse pesquisar. Assim sendo, a experiência se configura para o cartógrafo, o ponto de sustentação. A partir deste fato,

[a experiência passa a ser] entendida como um saber-fazer, isto é, um saber que vem, que emerge do fazer. Tal primado da experiência direciona o trabalho da pesquisa do saber-fazer ao fazer-saber, do saber na experiência a experiência do saber. Eis aí o “caminho” metodológico (PASSOS; BARROS, 2015, p. 18).

É um caminho que faz com que todo conhecer de uma determinada realidade seja um acompanhamento de seu processo de construção, que exige um mergulho no plano da experiência, ou seja, no mundo cotidiano. Esse mergulhar faz com que o conhecimento da construção do objeto pesquisado coemerja no caminhar com tal objeto, obrigando assim o pesquisador a construir o próprio caminho de pesquisa e se construir no próprio caminho que ele acabou de construir.

---

<sup>59</sup> Cumpre dizer que voltarei a este assunto no capítulo 3 desta tese.

### **b) Cartografia não como apresentação de objetos**

A ideia da pesquisa como representação de objeto é fundante da ciência moderna (BARROS; KASTRUP, 2015), e essa ideia faz do conhecimento fruto da separação do sujeito e objeto de pesquisa, resultando em um ocultamento do caráter inventivo da ciência.

[caráter que] coloca a ciência em constante movimento de transformação, não apenas refazendo seus enunciados, mas criando novos problemas e exigindo práticas originais de investigação. É nesse contexto que surge a proposta do método da cartografia, que tem como desafio desenvolver práticas de acompanhamento de processos inventivos e de produção de subjetividades (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 55-56).

Produzir as intersubjetividades aproximaria a cartografia da pesquisa etnográfica, que lança mão da observação participante. Ou seja, o pesquisador fica no campo, em contato direto com as pessoas e seu território existencial. Este ficar faz com que o pesquisador afete o campo e também seja afetado por esse mesmo campo. Contudo, para que o pesquisador seja afetado pelo campo, ele precisa estar aberto à novidade e ao inesperado.

Enquanto acompanhamento de processo e não apresentação de objetos, a cartografia não se baseia na separação sujeito-objeto. Quer dizer, não isola o objeto de pesquisa do seu contexto espaço-temporal, mas traça rede de forças à qual o objeto pesquisado encontra-se conectado. Por isso, a cartografia apresenta a ideia do inacabado perpétuo, do processo, do movimento contínuo. Tal ideia nos convoca a ter uma atitude construtivista de conhecimento que não se fundamenta na separação, como visto, do sujeito e do seu objeto de pesquisa, mas em sua coemergência durante o processo de pesquisa.

### **c) Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador**

Enquanto descrição de processos de estados de coisa, a metodologia “exige mais do que uma mera atitude descritiva e neutra do pesquisador, já que este modo de fazer só se realiza pela dissolução do ponto de vista do observador” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 110). Essa dissolução faz com que o pesquisador seja ao mesmo tempo aberto a vários pontos que circulam em uma mesma experiência de realidade, e não se deixe dominar por pontos de vistas que parecem como verdadeiros, em detrimento dos que parecem como falsos. Assim, a dissolução não significa, portanto, “o abandono da observação, mas sim a adoção de um olhar onde não há separação entre objetivo e subjetivo. Trata-se da contemplação da coemergência sujeito/mundo” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 110, nota de rodapé).

Neste sentido, a dissolução mostra que o campo de pesquisa ou de observação emerge da experiência, tomada enquanto plano implicacional através do qual, prática e teoria, objeto e

sujeito sempre têm suas condições fundacionais ou de gênese para além de suas supostas essências. Assim, o conhecer não se configura mais como processamento de input, nem é informado pelo meio, nem sequer é a construção de representações. O conhecer não é a idealização do mundo no interior de uma subjetividade preexistente, mas uma construção que vem do processo de coemergência do sujeito, objeto e do mundo. Isto implica dizer que não há na pesquisa cartográfica “um sujeito e um mundo preestabelecidos. Ao contrário, o mundo e o sujeito são contemporâneos ao ato cognoscente: ‘Todo ato de conhecer traz um mundo às mãos’– ‘Todo fazer é conhecer, todo conhecer é fazer’” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 122).

Ao dissolver o ponto de vista, não somente convoca a trabalhar com a circularidade das experiências e do reconhecimento da coemergência do mundo e do eu, mas convida também que coloquemos em xeque esse mundo e o eu, junto com “os territórios existenciais solidificados a eles relacionados” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 122). Para os autores, o cartógrafo deixa-se penetrar, em certa medida, pela emergência de multiplicidade de ponto de vista que emerge no território observacional, como crises existenciais ou problemas que permitiriam “a abertura para o reconhecimento de uma maior liberdade autogestiva dos indivíduos e coletivos” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 123).

Deste fato, mesmo habitando a experiência, o cartógrafo não se agarra a nenhum ponto de vista, já que ele dissolve o seu enquanto observador, sem, no entanto, anular a sua observação do campo de pesquisa. Por isso, para os autores, é preciso que “o cartógrafo faça a época não só do eu empírico e sua atitude natural, mas também do Eu puro e transcendental que surge dessa primeira época” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 123). Assim, só quando dissolvemos o sujeito como centro da realidade, estaremos abertos para outros pontos de vista e experiências.

Dissolver o sujeito como centralidade do mundo implica que não nos coloquemos como observadores distantes ou imparciais, nem tomemos o objeto como coisa igual a si mesma, mas nos lancemos no plano da experiência, não por ser imune a ele. Só assim, acompanhamos “os processos de emergência, cuidando do que advém. É pela dissolvência do ponto de vista” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 129), guiamos nossas ações como corresponsáveis de tudo que experimentamos. Corresponsáveis também do nosso modo de existir e do mundo que surge diante de nós. Sendo assim, advertem os autores, se surgimos das experiências, não devemos nos entronizar num eu cognoscente preexistente, mas vivermos a nossa existência como processo do cuidado de si, do outro e do mundo.

Assim, a cartografia como dissolução de ponto de vista do observador convoca a não submeter a realidade a um determinado ponto de vista, isto é, não considerar a experiência



como condicionada pelo objeto, nem a tomar como propriedade do sujeito, mas como coemergência do eu e do mundo. Uma coemergência que faz que haja a “inseparabilidade entre ser (existir, viver), conhecer e fazer (intervenção)” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 124).

Diante do exposto, afirmamos que a cartografia é a atitude construtivista de pesquisa, o traçar de mapas físicos ou mentais e, por fim, é o acompanhamento de processos de pesquisa.

## 2.2 O narrar como forma de construir o mundo capaz de ser habitado

Ricoeur (2010a) já nos advertiu que o homem vive narrando e que a sua vida sempre é estruturada pela narrativa, já que através das narrativas o homem organiza sua experiência biográfica de vida e do universo que o circunda; cria o seu passado, justifica a espera do futuro e faz do presente um acontecimento. Assim, o homem cria um mundo capaz de ser habitado já que nele, narrativiza-se o tempo. Nessa narrativização, segundo Ricoeur (2010a, p. 93), “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal”. Por isso, afirma Motta (2004), as narrativas são na verdade construções de sentido sobre o mundo imaginário ou o mundo real. Ou seja, as narrativas são “construções discursivas sobre a realidade humana. São representações mentais linguisticamente organizadas a partir de nossas experiências de vida. Sejam elas fictícias ou fáticas” (MOTTA, 2004, p. 14).

Deste fato, entender as narrativas é compreender a vida, portanto, o seu sentido. Ou seja, captar o sentido da experiência humana. Só assim, é possível entendermos quem somos nós, e construimos narrativas sobre nós mesmos, conseguindo concordâncias nas discordâncias. Assim, através das narrativas, nós somos capazes, portanto, de compreender “como representamos o mundo; [...] compreender por que às vezes tentamos representar fielmente o mundo e em outras, imaginativamente; [e] entender como representamos o tempo, tornando-o um tempo humano” (MOTTA, 2004, p. 27).

No entanto, tornar o tempo humano – isto é, a configuração do tempo pelas narrativas, de acordo com Ricoeur – “exige não só a consideração dos elementos temporais presentes em sua estrutura como também sua inserção na totalidade do arco hermenêutico” (RICOEUR 2010a) através do desdobramento das *mímesis* nos seus três momentos: *mímesis* I, *mímesis* II

e *mimesis* III<sup>60</sup>. É a partir deste desdobramento que percebemos as relações sociais, os fatores e acontecimentos que fazem e produzem sentidos.

A exigência de inserir na totalidade do arco hermenêutico a configuração do tempo que Ricoeur faz é capital, uma vez que, através desta inserção, seremos capazes de captar no tempo a temporalidade de momentos memoráveis, mas também e, sobretudo, das vicissitudes humanas que se calcificam nas ruínas, na agonia, nas doenças, nas guerras, nas fragilidades e vulnerabilidade do ser humano frente ao seu mundo circundante, no peso da idade expresso pelo envelhecimento e na consciência de marchar na direção da morte a cada dia que passa. Assim, a narrativa, para Ricoeur (2010a, p. XI), “torna acessível à experiência humana do tempo”. Eis a importância da narrativa para a ‘operacionalização’ da cartografia comunicativa de Belém que, como percebemos, se baseia nas experiências temporais dos moradores de Belém. Experiências que, ao mesmo tempo, são de alegria e tristeza, de amor e de ódio, de paz e de violência, de coragem e de medo, como vimos acima e voltaremos mais à frente.

São essas temporalidades, semelhantes às temporalidades dos moradores da cidade da Zaíra acima evocada, que fazem dela uma narrativa. Pensamos como elas nos permitem, interpretando Ricoeur (2007), considerar a cidade de Belém como uma narrativa que se enriqueceu ao longo dos mais de 400 anos de práticas, por exemplo, socioculturais, políticas e econômicas de seus habitantes, assim como com a organização da sua espacialidade urbana que nos últimos tempos se dedica a colonizar o espaço vertical de Belém. Isso faz com que o espaço urbano de Belém cada vez mais se inscreva numa narrativa intertextual que se expressa na narratividade impregnada, por exemplo, no “ato arquitetural na medida em que este se determina em relação com uma tradição estabelecida e se arrisca a fazer com que se alterem renovação e repetição” (RICOEUR, 2007, p. 159).

Sendo narrativa, a cidade de Belém se configura como lugar do possível para não dizer “surreal”, como destacou acima o senhor Nildo (49 anos, informação verbal<sup>61</sup>). Do possível, já que leva pesquisador e interlocutores da pesquisa, enquanto seus moradores, a um exercício de rememoração que possibilita integrar temporalidades e espacialidades tanto do passado quanto do porvir no presente. Uma integração que observamos em todas as conversas com os

---

<sup>60</sup> Assim, a) *mimesis* I é o mundo prefigurado, mundo social, mundo ético ou de representação do real e da verdade; b) *mimesis* II é o mundo configurado, ou seja, mundo do narrador ou da criação ou da *poeisis* – na verdade, a *mimesis* II se configura como instância que media a *mimesis* I e a *mimesis* III; e por fim, c) *mimesis* III é mundo reconfigurado, mundo de apropriação da narrativa pelo leitor que busca entender-se e entender o mundo cósmico em sua volta.

<sup>61</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

entrevistados, na alegação de que a Belém antiga era muito diferente da Belém atual, e cujo futuro é preocupante em relação, por exemplo, à questão de segurança. Contudo, os entrevistados chegaram a essa conclusão, com a integração das temporalidades do passado e do futuro no presente.

Lembrando Mumford (2004, p. 113), é através da integração das temporalidades que a cidade continua a viver graças à recordação. Assim,

[a cidade] Por meio dos seus edifícios, e estruturas institucionais duráveis e das formas simbólicas ainda mais duráveis da literatura e da arte, a cidade une épocas passadas, épocas presentes e épocas por vir. Dentro dos seus recintos históricos, o tempo choca-se com o tempo: o tempo desafia o tempo (MUMFORD, 2004, p. 113).

Fazer com que os tempos se choquem e unir épocas é o que a narrativa faz, e isso conforta nossa consideração da cidade como narrativa, através da sua espacialidade e temporalidade, que, de um lado, organiza a nossa vida, portanto, o nosso mundo circundante dando-lhe sentido, e de outro, torna concreta a nossa experiência humana, criando mundos.

A perspectiva de tomar a cidade como narrativa faz dela o lugar da *poíesis*, isto é, o mundo da criação, da configuração, que não é uma mera imitação de algo, mas uma imitação ativa deste algo; no caso da cidade, uma imitação de temporalidades que já se foram, mas se fazem presentes nas nossas lembranças, que sempre são despertadas, porque se modificam ou deixam-se modificar na espacialidade urbana da cidade. É assim que o tempo se choca com o tempo presente e o tempo futuro. No caso do tempo presente, se chocar com o tempo passado no presente sempre é algo em que se observa uma beatificação do tempo passado, pois ele parece ser isento de todas as mazelas humanas. Diante do tempo presente, ao se chocar com o tempo futuro no presente, nós observamos uma incerteza do que virá, já que a expectativa sobre algo, por exemplo, tende a ser sempre pior do que melhor. Por isso, falando simmelianamente, a cidade se configura como um acontecer, no sentido de ser um lugar do possível, portanto, um lugar do encontro com o desconhecido, que pode ser uma situação dramática ou não, ou até mesmo, e, sobretudo, encontro com outros moradores desconhecidos da cidade. Contudo, destacamos como, para ser um lugar do encontro, a cidade tem que ser uma narrativa que se narrativiza tanto nas atividades socioculturais ou político-econômicas de seus moradores quanto nas transformações urbanísticas da sua espacialidade, ocorridas ao longo da história.

Sendo uma narrativa, a cidade se torna um lugar de referência no sentido que o senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>62</sup>), acima citado, considerou a cidade de Belém, um lugar onde se constroem elementos de ancoragem, que permitem a uma pessoa não se perder, não somente no espaço geográfico ou físico, como alegou o senhor Sales, mas também no seu espaço sociocultural. Dessa forma, a cidade enquanto narrativa se configura como um mundo habitável e do possível, uma vez, que entre outras coisas, nos permite contar tempos, melhor dizendo, temporalidades que passam. No caso de Belém, temporalidades marcadas pela chegada da expedição de Castelo Branco ao Pará; temporalidades do esmagamento dos indígenas por invasores portugueses ao invadirem suas terras e da resistência deles contra essa invasão; temporalidades das riquezas e mazelas da economia extrativista da borracha; temporalidades da Belém de Lemos, que almejava ser a *Paris* da Amazônia; temporalidades de Belém de 1948 de Penteado, que mostrava sinais de resiliência contra a crise da borracha; temporalidades da Belém de Nunes, em que o autor nunca viu tanta riqueza no meio de tanta pobreza; temporalidades de Belém de 1970, que iniciou a sua metropolização e ampliou a sua periferização, como destacou Trindade Jr.; temporalidades de duas “Beléns” dos entrevistados que participaram da pesquisa, dando origem a esta tese, uma em que impera a pobreza e outra a riqueza, conforme fala do senhor Jairo (70 anos, informação verbal<sup>63</sup>) já citada.

Sendo narrativa, destacamos que a cidade exige que a sua cartografia seja narrativizada, portanto, produzida. Uma produção que faz dela uma narrativa que ancora seus moradores nas suas espacialidades, sejam físicas ou abstratas, para não dizer mentais. Nesta exigência, observamos a primeira ligação da tríade formada pela cartografia, comunicação e narrativa. Uma ligação que possibilita dar sentido ao mundo oferecido narrativamente pela cartografia que permite múltiplas entradas, as quais dificultariam o entendimento de tal mundo. Por isso, a narrativização do mundo cartografado é importante se o objetivo fizer sentido para quem quer habitá-lo. Em outras palavras, a narrativa se configura como mediadora, por exemplo, entre um ponto inicial e um ponto final, ou a narrativa é mediadora entre “uma determinada configuração do mundo e outra” (RICOEUR, 2010a, p. XIII). Assim, “as narrativas produzem um conhecimento do mundo e, ao mesmo tempo, participam de sua configuração, em particular de sua dimensão temporal” (RICOEUR, 2010a, p. XIV).

Dizemos, conforme será observado mais à frente, que a narrativa produz conhecimento ou dá significado às coisas, agenciando fatos que aparentemente não têm

---

<sup>62</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>63</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

ligação nem importância à primeira vista. Mas é desta forma que a narrativa enquanto “agenciamento dos fatos” (RICOEUR, 2010a, p. 65) consegue captar o que fizemos, conforma a realização das entrevistas, fazendo emergir o sentido de Belém enquanto lugar do possível a partir de experiências de seus moradores. Experiências estas sempre opostas entre si, ou seja, felicidade e infelicidade; violência e paz; riqueza e pobreza; desenvolvimento e atraso; segurança e criminalidade; centro e periferia; antigo e atual; eu e o outro. Contudo, foi a partir da narratividade dessas experiências, do seu agenciamento, que percebemos a cidade de Belém como um lugar do possível, no sentido de que tudo pode acontecer, como o padecer ou sofrer, o viver ou o morrer, ou o agir. Isso implica dizer, com Ricoeur (2010a, p. 99), que “as narrativas têm por tema agir e sofrer” e, deste fato, analisar as narrativas remeteria ao entendimento do fazer humano.

Assim, a teoria narrativa de Ricoeur nos permitiu entender as experiências de vida dos entrevistados. Esse entendimento, de acordo com Ricoeur, só é possível graças aos símbolos<sup>64</sup> e à linguagem. Para o autor, “esta última [linguagem], por sua vez, só é plenamente inteligível por sua relação com aquela experiência, por estar inserida nessa experiência” (RICOEUR, 2010a, p. XVII), e por fazer parte dela. Neste sentido, ao dizermos que entendemos as experiências dos entrevistados, estaríamos admitindo, interpretando Ricoeur, que compreendemos, entre outras coisas, a linguagem do fazer ou do poder-fazer, ou seja, “do saber-poder-fazer” (RICOEUR, 2010a, p. 100) desses entrevistados.

A escolha da teoria narrativa de Ricoeur, na presente tese, vai ao encontro das aberturas teórico-metodológicas que nos permitem “compreender o homem que age no mundo e avalia eticamente suas ações, construindo esse mundo por sua ação e por sua palavra, apropriando-se dessas suas ações e construções pela reflexão” (RICOEUR, 2010a, p. XIII).

Foi justamente essa compreensão que tivemos durante a pesquisa com os entrevistados, os quais, através dos agenciamentos dos fatos, nos arremessaram numa Belém que não era totalmente a Belém do presente, mas que misturava uma Belém das literaturas consultadas e da experiência vivida, sendo também uma Belém do Marco Polo de Calvino, que não conta a sua história, se não as relações que estão escritas nas temporalidades que já passaram e as que estão a passar, ou simplesmente a história escrita na sua espacialidade urbana. Em outras palavras, o gesto foi compreender o homem que age e avalia suas ações eticamente e compreender o homem que se responsabiliza de suas ações. A responsabilidade

---

<sup>64</sup> De acordo com Ricoeur (2010a, p. 103) são “entendidos como interpretantes, [que] fornecem as regras de significação em função das quais determinadas condutas pode ser interpretada”.

aqui remeteria ao fato de que “alguém conta comigo, eu presto contas de minhas ações perante outrem” (RICOEUR, 2014, p. 177).

### 2.3 A comunicação como o religar-se ao outro

Partimos da ideia da comunicação como cimento social, que liga e religa os indivíduos entre si (MAFFESOLI, 2003), portanto, da comunicação como relação. Contudo, ressaltamos que, ao considerar a “comunicação” como relação não significa que não observamos a possibilidade de conflito – conforme observado, por exemplo, nas conversas com os interlocutores desta pesquisa, em que, entre outras respostas, aparece um outro como perturbador do curso normal das coisas na cidade de Belém, por ser sempre culpado pelos atos violentos – o que seria um absurdo conceitual da nossa *démarche* metodológico-conceitual, uma vez que o conflito faz parte da sociedade.

Assim, consideramos a comunicação como relação que remete ao contexto em que, mesmo que o Outro apareça nas conversas dos entrevistados como perturbador da ordem das coisas, ele é essencial no processo ontológico de autodeterminação existencial do Eu. Destacamos que o eu aqui é entendido, conforme destacado acima, como toda pessoa que foi entrevistada nesta pesquisa. A título de exemplo, para se definir como morador do centro ou da periferia, todos os entrevistados se definiram em contraposição a tudo que era o outro, portanto, que era diferente deles.

Portanto, a comunicação enquanto relação evocada na tese é uma comunicação que se estabelece através do conflito “ontológico de existência”. Uma relação que, metaforicamente, é considerada por Maffesoli (2003) como cimento do mundo. Cimento no sentido de que, mesmo em permanente conflito, os indivíduos fazem da sociedade, um acontecer, portanto, uma possibilidade. Uma possibilidade que leva pessoas a “vibrarem em conjunto” a favor ou contra algo. Este vibrar junto foi possível observar no consenso unânime entusiasmado, quase contagiante, de todos os entrevistados ao considerar a Belém como “cidade das mangueiras”.

Neste aspecto, a comunicação se configura como uma dimensão humana que “faz desejar entrar em relação com os outros, interagir com os outros” (WOLTON, 2004, p. 28). E deste fato, remeteria “ao fundamento de toda a experiência humana” (WOLTON, 2004, p. 56). Para França, a comunicação é a “prática constituidora da vida social” (2003, p. 37), melhor dizendo, o “lugar de constituição dos fenômenos sociais, atividade organizante da subjetividade dos homens e da objetividade do mundo” (FRANÇA, 2003, p. 43).

Ao considerar a comunicação nessa perspectiva, se reforça a ideia de que ela se estabelece não somente no terreno conquistado, mas sobretudo no e através de conflito, uma vez que a comunicação, “administra” diferenças entre indivíduos. Sendo assim, a comunicação possibilitaria a criação de um destino comum, portanto, “o desejo de estar com o outro, desejo de participação, de interação e de troca” (MAFFESOLI 2003, p. 14). Eis o potencial da comunicação que coloca em relação os “heterogêneos”, os “conflituosos”, os “diferentes”, pois não busca uma dada harmonia, mas, primeiro, acentua ou coloca luz nessas diferenças ou particularidades entre esses heterogêneos, conflituosos e diferentes, para depois possibilitar a emergência de um “mundo em comum” entre eles. Portanto, emprestando palavras de Ricoeur (2010a), afirmamos que é a partir desse potencial que a comunicação produz a concordância, colocando em relação o concordante e o discordante. Entretanto, esta afirmação nos permite considerar<sup>65</sup> a comunicação como narrativa no sentido de agenciamento de fatos no contexto que produz sentidos e significados.

Por isso, entendemos em Maffessoli o comunicar como sendo o “estar junto, estar em relação, estar em vibração comum” (2003, p. 16). Isso implica dizer que a comunicação, conforme França, está “no âmago da vida social” já que ela se situa no centro do “processo constitutivo do social e [se configura como] uma maneira nova de conceber o mundo, o homem e a vida” (FRANÇA, 2003, p. 42). Assim, para a autora, devemos redirecionar o foco da comunicação “para o quadro das interações vividas, para a relação de reciprocidade que se estabelece entre os sujeitos interlocutores; para o lugar comum [...] que foi construído/modelado pela interlocução” (FRANÇA, 2003, p. 47).

Se a comunicação designa “algo vivo, dinâmico, instituidor de sentidos e de relações; lugar não apenas onde os sujeitos dizem, mas também assumem papéis e se constroem socialmente; espaço de realização e renovação da cultura” (FRANÇA, 2001, s/p), ela é também o “processo de produção e compartilhamento de sentidos entre sujeitos interlocutores, realizado através de uma materialidade simbólica [...] e inserido em determinado contexto sobre o qual atua e do qual recebe os reflexos” (FRANÇA, 2001, s/p). Então, ela nos permite compreender as experiências comunicativas entre os moradores de Belém no intuito de elaborar uma cartografia comunicativa da cidade, pois a comunicação, segundo França (2008, p. 86), permite “recortar as intervenções concretas dos indivíduos”, que são envolvidos em determinados processos comunicativos. Portanto, permite ainda captar

---

<sup>65</sup> Cumpre destacar que, a partir desta consideração, sela-se a terceira ligação da tríade acima evocada e que está sendo formada por comunicação, narrativa e cartografia.

todos os movimentos reflexivos que estruturam os processos comunicativos entre esses moradores que fizeram de Belém um lugar onde a vida ainda é possível.

Informamos que, durante as entrevistas, conseguimos perceber três dimensões de comunicação: como diálogo, como relação de alteridade e como relação do possível. Foi a partir dessas dimensões que elaboramos nossa hipótese de trabalho destacada na parte introdutória desta tese. Assim, para captar todos os processos comunicativos entre os entrevistados, julgamos importante dedicar uma parte do capítulo quatro para explicar sobre essas dimensões, que evocam um encontro com o pensamento comunicativo em Buber, Lévinas, Deleuze e Guattari. Só a partir dessa explicação foi possível captar o que há de comunicativo nas experiências dos interlocutores e, a partir deste fato, elaborar a “cartografia comunicativa”, portanto, uma “cartografia intersubjetiva” de Belém. Por isso, como passo seguinte, no capítulo três, delineamos a *démarche* metodológico-conceitual de elaboração da cartografia.



### 3 COMO CARTOGRAFIAR O CAMINHO

Como dito acima, aqui fazemos um apanhado teórico-metodológico do delineamento da *démarche* metodológico-conceitual, com o objetivo de elaboração da cartografia comunicativa de Belém a partir dos processos comunicativos de seus moradores, os quais participaram da pesquisa.

#### 3.1 Cartografando o caminho, indo do *Hódos* a *Metá*

Lidar com o objeto-processo como a cidade, sobretudo, a cidade de Belém, exigiu uma atitude metodológica de acompanhamento do processo durante o qual se produz território existencial como se produz uma obra de arte. Cartografar a cidade, pensando com Fonseca (2003), foi como uma obra de arte por excelência.

A cartografia enquanto método e o traçar de mapa físico ou mental nos pareceram como atitude metodológica adequada para adentrar a cidade de Belém, a partir dos processos comunicativos entre seus moradores. Ora, a cidade, de acordo com Fonseca (2003) interpretando João Frayze-Pereira, depende das relações diretas entre grupos e pessoas que formam a sociedade, quer dizer, das relações imediatas, além das relações longínquas e passivas trazidas pela globalização social.

Depender, entre outras relações diretas, de pessoas e grupos que formam a sociedade faz da cidade, de acordo com a autora, “uma obra de arte coletiva, visto ser o espaço não apenas organizado e instituído, mas também esculpido, apropriado por este ou por aquele grupo” (FONSECA, 2003, p. 256). Nesta autora, destacamos que o urbano se configura como dispositivo de dispersão e de encontro de coisas, signos, pessoas, portanto, de elementos constituintes da vida em sociedade. Assim sendo, a cidade parece possuir, de acordo com a autora, uma espessa realidade de sentidos e significados relacionados aos seus moradores. Uma realidade que, pensamos, levou a autora a considerar a cidade como uma grande casa, portanto, o lugar de morada.

Grande casa ou lugar de morada que nos leva a considerar a cidade como a comunidade buberiana, uma vez que a casa entre outras coisas, aparentemente, aparece como lugar pacificado, portanto, sem conflito. Contudo, a experiência cotidiana desmente essa consideração da casa como lugar sem conflito pela simples razão de que nela vivem humanos, portanto, seres propensos a conflitos. Assim, falamos da cidade como comunidade buberiana, não somente na lógica relacional Eu-Tu, mas também na lógica instrumental e de objetivação

Eu-Isso. Ou então, entendemos a cidade, a partir de Fonseca (2003), como produtora de intersubjetividades tanto individuais quanto coletivas. De fato, a cidade seria, conforme Castro (informação verbal<sup>66</sup>) em diálogo com Heidegger, a partir do verbo “welten” (“mundar” em português), um lugar onde as coisas “mundam”. Isto é, a cidade é o lugar de produção de mundos, melhor dizendo, lugar de exceção no sentido de ser um lugar, por exemplo, de “encontro com o diferente, o encontro com o extraordinário”.

Por isso, optamos pela atitude cartográfica para lidar com atores que não somente estão em Belém, mas habitam Belém enquanto a sua grande casa, portanto, lugar de (des)construção dos territórios existenciais que misturam o físico e o simbólico da existência humana. Ressaltamos, contudo, que o aspecto físico da cidade, aqui evocado, não segue uma lógica geográfica da cidade, mas um aspecto simbólico, produzido narrativamente nas conversas com os moradores de Belém. Sendo assim, a Belém que foi cartografada é uma Belém que mistura pontos, sinais e linhas arbitrárias no sentido de serem produzidas com e na pesquisa.

Assim, a cartografia foi da cidade objeto-processo (des)construída e (re)construída, por exemplo, pelo habitar de seus habitantes a partir, entre outros relatos, dos andares na sua espacialidade, das experiências de vidas que, em diálogo com Fonseca (2003, p. 256), remetem à ordem “do ainda não capturado pelo discurso, mas que nos indica a existência de uma espécie de vazio, ainda livre da presença dos códigos e dos regimes de poder”. Um vazio que, para a autora, se inscreve na ordem de “tentação ao desejo”, isto é, um espaço de passagem que leva para uma errância na carona do pensamento, da memória e das expectativas. Por isso, afirmamos que a atitude cartográfica nos pareceu adequada ao tecer da pesquisa, pois nos lembra o que reflete Kirst et al. (2003, p. 98), “ligado à explicitação das sensações, muitas vezes fugidias, nos encontros com o objeto. [sensações estas que são ilocalizáveis], tanto no cartógrafo quanto nos fluxos cartografados, ou mesmo nos tempos de encontro e produção”.

Percebemos assim que a cartografia se configura como um procedimento metodológico que inverte o caminho tradicional do *metá a hódos* para o *hódos a metá*. Isto quer dizer que, nesse processo, as metas não são pré-estabelecidas, mas sim construídas, desconstruídas e reconstruídas no caminhar. Advertimos que a cartografia não é realmente um método, pois não possui um conjunto de regras ou metas a serem seguidas na pesquisa, mas uma atitude, melhor dizendo, um comportamento que se experimenta na e com a pesquisa, no

---

<sup>66</sup> Obtida durante a banca de qualificação de Doutorado, em 28 out. 2021.

encontro entre o pesquisado e o pesquisador, que são envolvidos em uma relação não hierárquica. Ela se projeta como intenções das pessoas.

Nessa perspectiva, a cartografia é “o *percepto* das percepções, do objeto e dos estados de um sujeito percipiente. Bem como arrancar o *afecto* das afecções, passagem de um estado a outro” (KIRST et al., 2003, p. 98). Logo, no caminho cartográfico, a pesquisa é a invenção do método, isto é, o próprio método. Ou seja, a sensação é o pensamento, aquilo que faz o pesquisador se afetar e expressar o seu afeto, a partir das coisas que o tocaram durante e na pesquisa. A cartografia, repetimos, não é propriamente um método, mas uma postura que se produz por intermédio, por exemplo, de depoimentos; ou em Deleuze e Guattari, a cartografia como o acompanhamento de processos. É um processo de acompanhamento, portanto, de “exceidades que se conectam e produzem desvios ao invés de regras e, a partir daí, novos movimentos. A cartografia é um terceiro que se produz, podendo conectar-se a outros e produzir ainda outros, infinitamente” (KIRST et al., 2003, p. 100). Na sua elaboração, a cartografia se apoia em diversos saberes, permitindo múltiplas entradas para produzir conhecimento, segundo Deleuze e Guattari (1995a).

### 3.2 Como me comportar no caminho para a cidade das mangueiras?

Constatamos que em Deleuze e Guattari não há direção metodológica para a “operacionalização<sup>67</sup>” da cartografia em uma pesquisa. Isto é, a cartografia não se aplica, mas se pratica. Deleuze e Guattari não estão preocupados em dizer como cartografar, mas nos convidam a tomar uma atitude para habitar o território cartografado. No entanto, para “operacionalizar” a cartografia enquanto método e traçar de mapa, nós dialogamos também com Passos et al. (2015, p. 201), quando dão pistas de como praticar a cartografia:

[...] o método da cartografia não é um conjunto de regras para ser aplicadas, nem um saber pronto para ser transmitido. Sendo assim, a aprendizagem da cartografia não é questão de aquisição de saber nem de transmissão de informação. É preciso praticar a cartografia. A formação do cartógrafo não se fundamenta na experiência passada, mas encontra sua chave na experiência presente. Trata-se mais de um refinamento da percepção do que um apelo ao saber acumulado ou à memória. É, acima de tudo, uma questão de aprendizado da sensibilidade ao campo de forças. Trata-se enfim, de um cultivo da atenção concentrada e aberta à experiência de problematização.

---

<sup>67</sup> Utilizamos aqui operacionalização por falta de um termo mais adequado. Destacamos, contudo, que o termo não é utilizado no sentido cartesiano, de sistematização das coisas através de regras pré-estabelecidas, mas no sentido de praticar a cartografia, ou seja, de cartografar cartografando, portanto, de como andar andando do *Hódos* a *Metá*. Para demarcar esse uso, utilizamos as aspas.

Assim, a chave principal para cartografar cartografando é a suspensão da hierarquia que coloca o pesquisador na posição elevada de quem “sabe tudo”, e o pesquisado na posição inferior, já que seu papel se limitaria a confirmar o que o pesquisador já sabia antes mesmo de ir ao campo. Para os autores, é preciso suspender essa hegemonia “em favor da atenção ao presente vivo das forças do território da pesquisa” (PASSOS et al., 2015, p. 201). Essa atenção em conjunto com a prática se configura como uma atitude cognitiva que produz condições atencionais mais adequadas à prática da cartografia, implicando o ato de tomar uma política cognitiva.

A política cognitiva remete a um “conhecer que não se resume à adoção de um modelo teórico-metodológico, mas envolve uma posição em relação ao mundo e a si mesmo, uma atitude, um *ethos*” (PASSOS et al., 2015, p. 202). Neste sentido, há aproximação entre a criação e o conhecimento. Essa atenção cartográfica é o ponto nodal porque convida o cartógrafo a “mundar”, portanto, a habitar o mundo ou “de habitar um território existencial e de se colocar na relação de conhecimento” (PASSOS et al., 2015, p. 202).

A atenção cartográfica nos exigiu um esforço a partir da prática, pois esse esforço pode-se transformar “numa atitude encarnada, configurando uma política cognitiva corporificada nas ações de quem se lança na tarefa de conhecer e intervir sobre a realidade” (PASSOS et al., 2015, p. 203). Assim, mesmo partindo das mesmas bases procedimentais, o cartógrafo tira a sua originalidade “na irredutível atenção aos movimentos da subjetividade e da paisagem existencial, suas pontas de presente, seus fios soltos, suas linhas de fuga em relação à estratificação histórica” (PASSOS et al., 2015, p. 203).

Para Passos et al. (2015), cartografar é traçar um campo problemático, resultando em uma nova pista a ser explorada e desenvolvida que será aberta. Por isso, a prática do método da cartografia é sempre uma tarefa inconclusa ou uma obra aberta, portanto, em mudança. Ao dizer que o método cartográfico é uma obra aberta, não ignoramos a exigência do rigor no fazer científico, mas destacamos a resignificação desse rigor, que sai dos laboratórios e lugares artificiais do fazer cartesiano da ciência, que busca a exatidão, e passa a remeter à vida, ao interesse e ao compromisso com a pesquisa. Por isso, a pesquisa cartográfica exige uma atitude cartográfica guiada pela atenção cartográfica.

Trata-se aí de uma atitude que pode ser refinada, segundo Passos e outros, em oito pistas. Por que pistas e não regras? Porque a cartografia, como dito anteriormente, não se aplica, mas se pratica, sem regras previamente estabelecidas ou normatizadas. Assim, as pistas têm o sentido de “desenvolver e coletivizar a experiência do cartógrafo” (PASSOS et

al., 2015, p. 14). Deste fato, as pistas propostas – as quais utilizamos como inspiração para elaborar a cartografia comunicativa de Belém nesta pesquisa – se configuram como guias do cartógrafo no seu fazer. Ou seja, “são como referências que concorrem para a manutenção de uma atitude de abertura ao que vai se produzindo e de calibragem do caminhar no próprio percurso da pesquisa – o *hódos-metá* da pesquisa” (PASSOS et al., 2015, p. 13).

Apresentamos de uma forma resumida, as pistas propostas por Passos et al. (2015, p. 14), que “não corresponde[m] a uma ordem hierárquica. A leitura da primeira pista não é pré-requisito para a leitura da segunda e assim sucessivamente”:

**a) primeira pista:** a cartografia é apresentada como uma pesquisa-intervenção, isto é, a ideia principal da pista é a indissociabilidade entre o conhecimento e a transformação, tanto da realidade quanto do pesquisador, ou então “a inseparabilidade entre conhecer e fazer, entre pesquisar e intervir” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 17).

Destacamos que o intervir enunciado pelos autores sempre acontece através de um mergulhar do cartógrafo na experiência de vida em que se agencia o sujeito e o objeto, a prática e a teoria num mesmo plano de produção ou plano da experiência ou plano de coemergência. Assim, “a cartografia como método de pesquisa é o traçado desse plano da experiência, acompanhando os efeitos (sobre o objeto, o pesquisador e a produção do conhecimento) do próprio percurso da investigação” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 18). Assim, é proibido orientar a pesquisa cartográfica pelo suposto conhecimento prévio da realidade que se busca pesquisar, ou seja, “o *know how* da pesquisa. Mergulhados na experiência do pesquisar, não havendo nenhuma garantia ou ponto de referência exterior a esse plano, apoiamos a investigação no seu modo de fazer: *o know how* da pesquisa” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 18). Por isso, imerso no campo da experiência da pesquisa, o cartógrafo inevitavelmente é afetado pelo pesquisado, que também é afetado pelo pesquisador.

Essa dupla afetação ficou evidente para nós durante a realização das entrevistas, quando fomos convidados pelos entrevistados a realizar as entrevistas em suas casas – casa enquanto lugar de intimidade. Além disso, a nossa presença ali era constrangedora para eles, uma vez que os entrevistados deveriam permitir por um determinado tempo a invasão de suas privacidades, não só fisicamente, mas também socioculturalmente, pois buscávamos entender a cidade de Belém através de suas experiências vividas que, antes das entrevistas, não eram codificadas pelo discurso.

Essa dupla afetação não se limitou somente à violação da intimidade, mas aconteceu também na produção de conhecimento enquanto aprendizagem, uma vez que aprendi mais

sobre os meus entrevistados, a exemplo do senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>68</sup>). Durante a conversa, ele nos disse que foi criado pelo padrasto e deixou de usar droga com medo de morrer e deixar a sua filha sem pai.

[...] seguinte, eu não tive pai, eu tive..., minha mãe que me criou e um velho um cara aposentado [meu padastro], que morava na casa alugada que lutou para me sustentar, para me dar um nome. Aí o que aconteceu? Eram quatro filhos que moravam em casa alugada e ganhava um salário mínimo. Aí ele fazia de tudo, mas só que, cara..., eu ia para rua, ia lavava carros, convivía no Emaús. Depois, fiquei com certo tempo, com certa idade, aí me meti na droga, mas assim, **usando**, usuário, nunca assaltei ninguém, nunca bati em ninguém. Mas eu brigava, eu cortei já, cortei e não matei. Cortei, me furaram, tentaram me matar várias vezes. Aí que nasceu **a minha filha**, eu fiquei com medo de eu morrer e ela passar pelo que eu **passei**. Aí ela me deu a vida porque parei de usar droga. Devido a isso, o seguinte, não ter moral depois para chamar ela a atenção [se no caso ela começar também a usar droga]. “não porque está me chamando a atenção? O Senhor usa e tal”, aí, eu parei tudo, parei de cigarro, parei droga. Eu não parava..., antes que a minha filha nasceu eu não parava em um emprego [porque] eu queria brigar com o carregado, faltava muito [no trabalho] e depois que eu vi que ia..., que a mãe dela ia ficar grávida, que eu ia ter uma **raiz**, parei, parei mesmo francamente.

Ou eles aprenderam conosco, em específico sobre mim. Citamos, por exemplo, o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>69</sup>) que falava de Belém como uma cidade diversa, que acolhe tudo mundo, mesmo os imigrantes, sem discriminação. Assim, ele queria saber se eu já tinha sofrido o preconceito em Belém: “você veio de um país africano né, mais um imigrante aqui. [...], Belém é acolhedora. Ela não é preconceituosa com o imigrante, pelo menos eu não vejo, não sei o que você sentiu nesse lado”. Mas também de apreender no sentido de adquirir novo conhecimento em determinado assunto, por exemplo, a língua portuguesa. Na conversa com a senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>70</sup>), nós aprendemos o que significava a expressão “se achar última bolacha do pacote”, pessoa que acha estar acima de todas, pessoa que se considera melhor do que os outros, pessoa metida.

Dos relatos acima, percebemos a dupla afetação que a cartografia enquanto pesquisa-intervenção proporciona ao pesquisador e ao pesquisado, uma vez que nós e os entrevistados não somos as mesmas pessoas depois das entrevistas. Por exemplo, da nossa parte, em relação à conversa com o senhor Feliciano, passamos a olhar Belém de outro ângulo, ou seja, não

---

<sup>68</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>69</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>70</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

somente considerando como uma cidade preconceituosa, em que a pele distinguia seus moradores, conforme destacamos anteriormente, mas também do ângulo de uma cidade não preconceituosa, a Belém diversa do senhor Feliciano. A conversa com o senhor Lima nos fez perceber que se responsabilizar “para-com-outro” é a chave hermenêutica da compreensão de si. Só quando o senhor Lima se responsabilizou da vida, após nascimento da filha, ele tomou posse da sua história, entendendo de onde ele vinha, onde ele estava e para onde ele deveria caminhar. Essa conversa foi uma verdadeira lição de superação que apreendemos durante a pesquisa, de uma pessoa que, de uma forma carinhosa, abriu o seu coração para nos relatar o que era de mais íntimo da sua experiência de vida com a cidade de Belém.

Essa aprendizagem somente foi possível devido às aberturas possibilitadas pela cartografia, sem a exigência das metas predefinidas, que nos oportunizou vários encontros com os desconhecidos. Por isso, o método cartográfico é método no “qual o trabalho da análise é a um só tempo o de descrever, intervir e criar efeitos-subjetividade” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 27). Essa multiplicidade de análise cartográfica é possível, segundo Kirst et al. (2003, p. 96), na medida em que, no método cartográfico, o objeto pode instaurar um estado de outramento no sujeito. Estado que faz com que o sujeito se torne estrangeiro de si mesmo<sup>71</sup>, e isto lhe possibilita experimentar novos modos da existência e espaços. Para os autores, aqui o sujeito da pesquisa pode, em certa medida, ser compreendido “como uma multiplicidade à espera de recursos para sair do conhecido e (re)fazer sua forma através de devires do mundo; traduzir é duplicar-se não em outro idêntico, mas em um outro efêmero”.

Assim, no encontro com o objeto, o cartógrafo busca se afirmar e não se distanciar do objeto. É por isso que, no plano da experiência acima evocada, o pesquisador e o pesquisado nascem ou coemergem juntos na pesquisa e, sobretudo, na criação de problema de pesquisa de forma inseparável.

Afirmamos que, na pesquisa cartográfica, o problema de investigação é o “arrebato e, portanto, não apenas da ordem de uma escolha consciente. Para que isto seja possível, o cientista deve ter paixão e, a partir deste ímpeto, poderá criar condições e ideias para dar sentido aos processos de produção de conhecimento” (KIRST et al., 2003, p. 96). É arrebato no sentido de o cartógrafo ser atraído pelo novo, se afastando assim do já sabido ou da mesmice ou da comodidade.

---

<sup>71</sup> “O ato de outrar-se, ou a disposição em fazê-lo opera-se no movimento de se deixar levar por uma força a ponto de se tornar a força. O cartógrafo se sabe integrante da investigação, testemunha de seus próprios movimentos de conhecer. Assim, temos de contar com as descobertas e as estratégias de investigação a cada encontro e, neste sentido, o cartógrafo não se quer neutro, quer-se justamente desimpedido e tensionado pelo encontro com o mundo através da pesquisa” (KIRST et al., 2003, p. 96).

Nesse afastamento da mesmice, o cartógrafo deve buscar o seu ponto de ancoragem na “experiência entendida como um saber-fazer, isto é, um saber que vem, que emerge do fazer. Tal primado da experiência direciona o trabalho da pesquisa do saber-fazer ao fazer-saber, do saber na experiência à experiência do saber” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 18). A cartografia enquanto pesquisa-intervenção nos convoca a ficarmos atentos a valores, expectativas, desejos e interesses que definem o campo pesquisado, que muitas vezes se apresentam como realidades ou formas dadas. A atenção significa a quebra dessas formas, como afirmam Passos e colaboradores. Isso implica dizer que o intervir que a pesquisa-intervenção oportuniza é nada mais do que o mergulho “no plano implicacional<sup>72</sup>, em que as posições de quem conhece e do que é conhecido, de quem analisa e do que é analisado se dissolvem na dinâmica de propagação das forças instituintes” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 26”).

Na nossa pesquisa, portanto, nós tecemos a cartografia como sendo uma direção ou um “caminho que vai sendo traçado sem determinações ou prescrições de antemão dadas. Restam sempre pistas metodológicas e a direção ético-política que avalia os efeitos da experiência [...] para daí extrair os desvios necessários ao processo de criação” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 30-31);

**b) segunda pista:** o foco está na atenção que se espera do cartógrafo no campo da pesquisa. Para isso, buscam-se definir quatro gestos a partir dos quais se articula a atenção cartográfica: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento.

Segundo Kastrup (2015), a atenção cartográfica pode funcionar diversamente, isto é, pode ser focada ou desfocada, seletiva ou flutuante, voluntária ou involuntária, concentrada ou dispersa, ou em várias combinações entre os funcionamentos. A atenção cartográfica não é a mera seleção de dados ou informações, nem uma focalização que possibilita a apresentação de objetos, das formas de objetos, mas é “a detecção de signos e forças circulantes, ou seja, de pontas do processo em curso. A detecção e a apreensão de material, em princípio desconexo e fragmentado, de cenas e discursos” (KASTRUP, 2015, p. 33). Essa atenção cartográfica exige a concentração depurada de toda focalização. Por isso, para esta autora, a atenção cartográfica é uma atenção sempre à espreita.

Porém, alerta a autora, não é fácil praticar a atenção cartográfica sem focalização, pois o fato de ir ao campo expõe o cartógrafo a vários elementos salientes que chamam a sua

---

<sup>72</sup> Em Passos e Barros (2015a, p. 30), é o plano do concreto da experiência. Plano “onde conhecer e fazer se tornam inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes prévios à relação que os liga”.



atenção. Entretanto, muitos deles não passam de simples elementos de dispersão, já que “produzem um sucessivo deslocamento do foco atencional. Portanto, há que haver cuidado, pois, como afirmou Freud, a suspensão deve garantir que, no princípio, tudo seja digno de atenção” (KASTRUP, 2015, p. 39). Nessa implicação, ao ir a campo, o cartógrafo não vai em busca do que se pretende já saber; antes, ao acompanhar os processos que estão em curso, ele deve estar aberto para receber estímulos vindos de mais variados lugares do campo cartografado.

Nesse sentido, a atenção não está em busca de algo específico, mas em busca de algo que não se sabe previamente. Com isso, a abertura que se preza na prática da atenção cartográfica “não significa que ele deva prestar atenção a tudo o que lhe acomete. A chamada redireção é, nesse sentido, uma resistência aos dispersores” (KASTRUP, 2015, p. 39). Uma dispersão a que resistimos durante a pesquisa, já que o objeto-processo nos expôs a vários estímulos que tentaram nos seduzir ao abordar a questão da cartografia comunicativa de Belém a partir, por exemplo, da questão centro-periferia, das lutas de classes, da riqueza-pobreza, da violência, do medo, da política, do urbano-não urbano. Mas, através da atenção cartográfica concentrada, abordamos tal questão a partir dos processos comunicativos, por meio dos quais a cidade de Belém emerge para os interlocutores como lugar do possível, onde tudo poderia acontecer, como a violência, o medo, a pobreza-riqueza, urbano-não urbano, lutas de classes etc.

Isso foi possível porque a atenção cartográfica, como defende a autora, sem produzir ação imediata ou compreensão, tateia ou explora com cuidado o que lhe afeta. Um tateamento ou exploração que mobiliza, de acordo com Kastrup, indiscutivelmente a memória e também a imaginação. Melhor dizendo, “o passado e o futuro numa mistura difícil de discernir. Todos esses aspectos caracterizam o funcionamento da atenção do cartógrafo durante a produção dos dados numa pesquisa de campo” (KASTRUP, 2015, p. 40).

Entretanto, para exercer essa atenção cartográfica no campo, o cartógrafo deve suspender<sup>73</sup> todos os seus conhecimentos prévios, a partir deste fato, estar aberto e pronto para encontrar o desconhecido ou o inesperado que o campo lhe oportunizará.

---

<sup>73</sup> “[...] numa linguagem fenomenológica, a suspensão é o ato de desmontagem da atitude natural, que é o regime cognitivo organizado no par sujeito-objeto e que configura a política cognitiva realista. É importante sublinhar que, quando sob suspensão, a atenção que se volta para o interior acessa dados subjetivos, como interesses prévios e saberes acumulados, ela deve descartá-los e entrar em sintonia com o problema que move a pesquisa” (KASTRUP, 2015, p. 39).

A atenção a si é, nesse sentido, concentração sem focalização, abertura, configurando uma atitude que prepara para o acolhimento do inesperado. A atenção se desdobra na qualidade de encontro, de acolhimento. As experiências vão então ocorrendo, muitas vezes fragmentadas e sem sentido imediato. Pontas de presente, movimentos emergentes, signos que indicam que algo acontece, que há uma processualidade em curso. Algumas concorrem para modular o próprio problema, tornando-o mais concreto e bem colocado. Assim, surge um encaminhamento de solução ou uma resposta ao problema; outras experiências se desdobram em microproblemas que exigirão tratamento em separado (KASTRUP, 2015, p. 39).

Assim sendo, na pesquisa cartográfica, o cartógrafo segue rastros do desconhecido, se deixa contagiar pelo campo – que ele deve habitar desde que seu objetivo seja a produção do conhecimento, e não a dominação cartesiana do campo de pesquisa. Em outras palavras, o cartógrafo, em certa medida, se submete à dinâmica do campo sem pré-julgamento o que o facilitaria minimizar a resistência do campo e observar veios que este último expõe, os quais levam até os processos que nele acontecem e que ele quer acompanhar. Esse acompanhamento é feito através de quatro dimensões da atenção cartográfica: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento. Sobre estes:

1) o rastreio seria uma varredura do campo que visa um alvo ou meta móvel. Assim, cartografar é se confrontar com objetos em perpétua mudança. Contudo, quando um cartógrafo entra no campo sobre o qual ele não tem conhecimento do “alvo a ser perseguido; ele surgirá de modo mais ou menos imprevisível, sem que [ele saiba] bem de onde” (KASTRUP, 2015, p. 40). Diante desta imprevisibilidade do alvo, o cartógrafo é chamado a seguir rastros, pegadas ou signos de processualidade dos processos. Por isso, o rastreio não é uma mera busca de informação, mas sim uma postura de concentração ou foco no e pelo problema pesquisado. É isto que facilita a suspensão das inclinações pessoais do cartógrafo sobre determinados aspectos do campo que seus saberes anteriores – que também devem ser suspensos – poderiam lhe sugerir. Só com essa suspensão é que o cartógrafo atinge a “atenção movente, imediata e rente ao objeto-processo” (KASTRUP, 2015, p. 41). Eis aqui a importância da atenção cartográfica para lidar com objeto-processo, como a cidade, que é afetado pela nossa presença e também que nos afeta, determinando o nosso estar e ser nele. É ressalva importante porque essa atenção, de acordo com Kastrup, faz uma exploração sem foco do campo pesquisado através de movimentos de *va et vient*, portanto, aleatórios de passe e repasse, sem preocupação nenhuma com as redundâncias possíveis, até que, numa ativa atitude de receptividade, a ação se deixa tocar por algo;

2) o toque é um pequeno vislumbre ou uma rápida sensação que, de acordo com Kastrup (2015), que dialoga com E. Husserl, aciona antes o processo de seleção. Assim,

ocorre uma seleção que se aproxima do notar, como se fosse um leve contato com traços mais elementares de um objeto que tem força de nos afetar. O que é notado pode tornar-se fonte de dispersão, mas também de alerta. Ou seja, é um leve contato com determinados traços que ganham relevos e se destacam de um objeto que se observa. Através do toque, a atenção do cartógrafo é involuntariamente capturada no sentido de o cartógrafo não saber de antemão do que se trata e ser levado a “ver o que está acontecendo”<sup>74</sup> (KASTRUP, 2015, p. 43). Para ver o que está acontecendo, obrigatoriamente, o cartógrafo precisa parar o seu ato explorativo para entrar em contato com o acontecido. Por isso, é através do toque que a atenção cartográfica assegura o rigor da cartografia, sem, no entanto, abrir-se mão do caráter processual de produção de conhecimento de uma pesquisa cartográfica, como destaca Kastrup;

3) o pouso, para Kastrup é uma percepção que opera uma certa parada “e o campo se fecha, numa espécie de zoom”<sup>75</sup>. Um novo território se forma, o campo de observação se reconfigura; a atenção muda de escala. Segundo Vermersch [...], mudamos de janela atencional” (apud KASTRUP, 2015, p. 43). Janela atencional que indica que sempre existe um determinado quadro de apreensão<sup>76</sup>. Se a janela remete, naturalmente, a espacialidade, para a autora, ela não é somente isso, pois remete também a questão de fronteiras ou limites até onde se move a atenção, revelando a dinamicidade de movimento em cada janela ou na passagem de uma determinada janela a outra. Assim, cada ângulo na janela possibilita, através de uma determinada escala, várias atitudes atencionais e mudanças de nível, destaca a autora. É a partir da dinamicidade atencional que todo o território de observação é reconfigurado (KASTRUP, 2015);

4) uma reconfiguração que leva a atenção cartográfica ao reconhecimento atento que exige ao cartógrafo não perguntar “o que é isto?”, sob a pena de parar a suspensão acima evocada e, por este fato, retornar ao regime da reconhecimento. Antes, é preciso ter a atitude investigativa que o leva a dizer, “vamos ver o que está acontecendo”, já que o foco da

---

<sup>74</sup> O desejo de saber o que está acontecendo é que faz com que, destacamos, a cartografia seja comunicativa, já que saber do acontecido, geralmente, tem a mesma intensidade do desejo que nos levou a saber o que estava acontecendo, nos levando também a compartilhar o acontecido com outros que estão ao nosso redor.

<sup>75</sup> “Cabe sublinhar ainda que o movimento que chamamos de zoom não deve ser confundido com um gesto de focalização. Apenas a janela micro é uma janela eminentemente focal. Quando a atenção pousa em algo nessa escala, há um trabalho fino e preciso, no sentido de um acréscimo na magnitude a na intensidade, o que concorre para a redução do grau de ambiguidade da percepção” (KASTRUP, 2015, p. 44).

<sup>76</sup> A noção de quadro nos é cara, já que, durante a pesquisa, Belém foi (des)construída pelos entrevistados a partir de quadros. Assim, destacamos que mais à frente essa noção de quadro será abordada a partir de Goffman (2012).

investigação não é uma mera representação do objeto pesquisado, mas sim o acompanhamento de processo. Assim, dialogando com Bergson, Kastrup (2015), destaca que o reconhecimento atento nos reconduz ao objeto pesquisado para destacar os contornos singulares que antes passaram despercebidos.

[o] reconhecimento é entendido como uma espécie de ponto de interseção entre a percepção e a memória. O presente vira passado, o conhecimento, reconhecimento. No caso do reconhecimento atento, a conexão sensório-motora é inibida. Memória e percepção passam então a trabalhar em conjunto, numa referência de mão dupla, sem a interferência dos compromissos da ação (KASTRUP, 2015, p. 46).

Assim, a percepção se amplia e muda de plano, possibilitando assim a produção de dados que, e princípio, já estavam presente no campo pesquisado. Por isso, na pesquisa cartográfica, a atenção do cartógrafo, através do rastreo, toque, pouso e reconhecimento atento atinge algo que parece dado e a partir do qual constrói o seu próprio objeto-processo. Isso permite que o cartógrafo “possa, enfim, encontrar o que não conhecia, embora já estivesse ali, como virtualidade” (KASTRUP, 2015, p. 49). Encontrar o não conhecido, que, de acordo com Kastrup (2015), só é possível devido à atenção cartográfica que tem a capacidade de acessar elementos processuais vindos do território, tais como os fragmentos que se encontram dispersos nos circuitos acessados da memória;

**c) terceira pista:** aqui a cartografia é apresentada como acompanhamento de processo<sup>77</sup> em oposição à representação de objetos pela qual preza a ciência moderna, que fundamenta o seu fazer ou rigor na separação entre o pesquisador e o pesquisado.

[...] O que confere singularidade à ciência moderna é uma prática científica que se confunde, em grande parte, com a invenção do dispositivo experimental, e remonta a Galileu. Através desse dispositivo, o cientista busca separar o sujeito e o objeto do conhecimento (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 54).

Com a separação, o sujeito tornou-se a sua própria sombra, já que o método moderno para provar a sua credibilidade excluía, “do homem toda diferença e movimento, tudo o que é

---

<sup>77</sup> “[...] Falar em investigação de processos exige que se faça uma advertência, pois a palavra processo possui dois sentidos muito distintos. O primeiro remete à ideia de processamento, o segundo à ideia de processualidade. A noção de processamento evoca a concepção de conhecimento pautada na teoria da informação. Nesta perspectiva, a pesquisa é entendida e praticada como coleta e análise de informações. Os inputs devem ser processados a partir de regras lógicas, que são, em última análise, as regras do método. [Assim, entender] o processo como processualidade, estamos no coração da cartografia. Quando tem início uma pesquisa cujo objetivo é a investigação de processos de produção de subjetividade, já há, na maioria das vezes, um processo em curso. Nessa medida, o cartógrafo se encontra sempre na situação paradoxal de começar pelo meio, entre pulsações” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 58).

imprevisto e contingente. Este é o indivíduo neutro da modernidade, que esterilizado pelo método, adquire a assepsia e a pureza necessárias para investigar o real sem infectá-lo” (KIRST et al., 2003, p. 93). Assim, para os autores, na lógica do método tradicional, certamente, “o sujeito-pesquisador e objeto pesquisado ocupam lugares fixos, pressupondo-se ainda a sua neutralidade e seu descolamento da história, do ambiente social, de seu inconsciente e do próprio corpo” (KIRST et al., 2003, p. 96).

Para Barros e Kastrup (2015), ao separar o pesquisado do pesquisador, o método moderno buscava o rigor, que teria como efeito a validação coletiva do saber produzido através dele pela comunidade científica. Além disso, segundo os autores, a separação que o método moderno operou entre sujeito e objeto se configurou como dispositivo político de “hierarquização das invenções, ou, antes, convertendo uma delas na única representação legítima do fenômeno” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 55) pesquisado. No mínimo, isto era um absurdo, já que se sabe que os fenômenos sempre estão em constante mudança, o que impede que eles sejam representados por um único aspecto de sua manifestação. Assim, visando abordar o pesquisado a partir de suas ligações com o mundo, a cartografia não pode ser uma representação do objeto, mas sim acompanhamento de processo, uma vez que ela se aproxima das forças de conexão que circulam no campo pesquisado e onde esses processos estão em curso.

Para acompanhar os processos, o cartógrafo deve habitar o campo que pesquisa. E este habitar, como foi vista acima, aproxima a pesquisa cartográfica da pesquisa etnográfica, pois, como a etnografia, a cartografia não isola o pesquisado do seu contexto, mas primeiro, busca desenhar a rede de forças em que o pesquisado “se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Para isso é preciso, num certo nível, se deixar levar por esse campo coletivo de forças” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 57). Também a pesquisa cartográfica se aproxima da etnografia a partir da confecção do texto da pesquisa. Assim, a cartografia, como a etnografia, constrói um relato especial da pesquisa no qual o pesquisador precisa, certamente, transmitir suas observações feitas no campo. Também ele “deverá dar conta não só do que viu e viveu, falando em seu próprio nome, mas também do que ouviu no campo, do que lhe contaram, dos relatos dos outros sobre a sua própria experiência” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 72).

Destacamos que é no habitar do campo que o cartógrafo se deixa, como o etnógrafo, se confrontar com a novidade e esse habitar deve ser de agenciamento<sup>78</sup> e de composição com os diferentes, com a finalidade de evitar a busca frenética de informação e, por meio deste fato, se habilitar para o encontro com o inesperado que o objeto-processo oportuniza.

Para produzir esse objeto, o cartógrafo vai a campo como estrangeiro, mesmo no caso em que o campo seja a sua própria cidade ou comunidade, no intuito de, através da atenção cartográfica, explorá-lo por intermédio de ritmos, afetos, sensibilidades, olhares, gostos, escutas, crises, conflitos e risos, por exemplo. Segundo Barros e Kastrup (2015), o cartógrafo deve mergulhar no plano das intensidades, aprendendo os afetos e se abrindo à dinamicidade do campo.

No campo, ele “varia, discerne variáveis de um processo de produção. Assim, detecta no trabalho de campo, no estudo e na escrita, variáveis em conexão, vidas que emergem e criam uma prática coletiva” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 74). Assim, a cartografia se configura como acompanhamento de processo e nos convoca a entender que nós e tudo o que está em nosso redor está[mos] em processos. Por isso, para acompanharmos esses processos, precisamos de um *ethos*, uma atitude que, infelizmente, não está dada, mas requer atenção permanente e aprendizado;

**d) quarta pista:** partindo da ideia de que nós e tudo ao nosso redor estamos em processo, lidar com o objeto-processo, como a cidade, é lidar com intersubjetividades que certamente são caracterizadas por movimentos, ritmos, transformações, processualidades. Assim, para captar essas intersubjetividades, devemos, primeiro, nos afastar da lógica cartesiana que busca sempre representar objetos e nos tornar incapaz de lidar com as intersubjetividades que, em geral, escapam às representações; isso deve se dar para depois nos aproximar da cartografia, que é o método de acompanhamento de processos.

No entanto, para funcionar, Kastrup e Barros (2015) destacam que a cartografia precisa de dispositivos e de movimentos-funções que são desenvolvidos em três dimensões: de referência, de explicitação e de produção e transformação da realidade. A quarta pista nos convoca a entender que os pesquisados são essencialmente atravessados por diversas processualidades não só históricas, mas também presentes.

Para Kastrup e Barros, há primeiro linhas de força:

---

<sup>78</sup> “[...] O agenciamento é uma relação de cofuncionamento [relação de mistura, penetração, acoplamento, do entre], descrita como um tipo de simpatia. A simpatia não é um mero sentimento de estima, mas uma composição de corpos envolvendo afecção mútua. Para Caiafa, é essa simpatia que permite ao etnógrafo entrar em relação com os heterogêneos que o cercam, agir com eles, escrever com eles. São essas também a proposta e a aposta da cartografia” (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 57).

[...] Aqui se destaca a dimensão do poder-saber. Essas linhas levam as palavras e as coisas à luta incessante por sua afirmação. Elas operam “no vai-e-vem do ver ao dizer e inversamente, ativo como as flechas que não cessam de entrecruzar as coisas e as palavras sem cessar de levá-las à batalha” (DELEUZE, 1990). Essas linhas passam por todos os pontos do dispositivo e nos levam a estar em meio a elas o tempo todo (KASTRUP; BARROS, 2015, p. 78).

Segundo, essas linhas de subjetivação inventam nossos modos de existir, de acordo com os autores. Assim, “a ação do dispositivo se apresenta em seu maior grau de intensidade, franqueando limiares variados de desterritorialização nos modos dominantes de subjetivação” (KASTRUP; BARROS, 2015, p. 79). Neste sentido, segundo os autores, o trabalho do cartógrafo seria de desemaranhar essas linhas que compõem o dispositivo e, assim, acompanhar os efeitos que realmente o interessam.

Assim, no primeiro movimento, movimento-função de referência, Kastrup e Barros, enfatizam “que a prática cartográfica requer um dispositivo de funcionamento mais ou menos regular, em que se articulam a repetição e a variação” (2015, p. 79). Neste movimento, a cartografia se configura como pesquisa e intervenção no campo de pesquisa, que se oferece como território a ser explorado. Uma exploração que remete ao segundo movimento, movimento-função de explicitação das linhas que intervêm nos processos de produção de conhecimento que está em curso; uma produção que nada mais é do que a atualização daquilo que lá operava implícita e virtualmente.

Assim sendo, a cartografia cria, para os autores, “condições para a transformação das relações entre os elementos/linhas/vetores afetivos, cognitivos, institucionais, micro e macropolíticos, acionando movimentos e sustentando processos de produção” (KASTRUP; BARROS, 2015, p. 80). Isto implica dizer que o cartógrafo deve analisar os efeitos de produção e transformação da realidade que são produzidos pela cartografia. Assim, no terceiro movimento, movimento-função de transformação-produção, os autores destacam que essa análise “não se faz sem a introdução de modificações no estado de coisas e mesmo sem interferir no processo em questão” (KASTRUP; BARROS, 2015, p. 80), reforçando assim a ideia da cartografia como pesquisa-intervenção, em que o conhecimento se configura como construção coletiva;

**e) quinta pista:** nesta pista, em que o coletivo de forças se expressa como plano de experiência cartográfica, a cartografia se configura como prática de construção do plano coletivo de forças (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015). Forças que se chocam e se afetam,

fazendo com que o pesquisado seja resultado do cruzamento de forças intersubjetivas. Para as autoras, tal plano,

[...] geralmente desconsiderado pelas perspectivas tradicionais de conhecimento, ele revela a gênese constante das formas empíricas, ou seja, o processo de produção dos objetos do mundo, entre eles, os efeitos de subjetivação. Ao lado dos contornos estáveis do que denominamos formas, objetos ou sujeitos, coexiste o plano das forças que os produzem (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 92).

Desse modo, o que se considera como forma definida é simplesmente algo que se constrói a partir de cruzamentos de forças simbólicas que o constituíram. O cartógrafo não deve se contentar somente com a realidade fixa idolatrada pela ciência moderna, mas primeiro, deve ampliar a sua concepção de mundo, incluindo assim, de acordo com as autoras, “o plano movente da realidade das coisas” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015). Por isso, o fazer cartografia do cartógrafo é coletivo de forças. Deste fato, ao lado das formas, objetos ou sujeitos, existe o plano coletivo das forças que os produzem.

O coletivo aqui deve ser captado no cruzamento do plano das formas e do plano das forças que produz a realidade<sup>79</sup>.

O plano das formas corresponde ao plano de organização da realidade [...] ou plano do instituído [...] e concerne às figuras já estabilizadas – individuais ou coletivas. Também se incluem aí os objetos que acreditamos constituir a realidade: coisas e estados de coisa, com contornos definidos que lhes emprestam caráter constante e cujos limites parecem claramente distingui-los uns dos outros. As formas do mundo constituem-se naquilo que o pensamento da representação reconhece como objetos do conhecimento, com suas regularidades apreensíveis por leis, pelo cálculo probabilístico das ciências. [Assim], o conceito de coletivo refere-se ao plano das forças também definido como plano de consistência ou de imanência [...]. É também o plano em que as forças entram em relação: “relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, entre elementos não formados, relativamente não formados, moléculas ou partículas levadas por fluxos. Se ele desconhece figuras conceituais ou empíricas, tampouco conhece sujeitos, os grupos sociais, as coletividades, a sociedade...” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 95).

Neste sentido, para as autoras, a cartografia é “processo de conhecimento que não se restringe a descrever ou classificar os contornos formais dos objetos do mundo, mas principalmente preocupa-se em traçar o movimento próprio que os anima” (ESCÓSSIA;

---

<sup>79</sup> Para as autoras, citando Foucault, “[...] a realidade com que lidamos emerge do processo de produção do saber, efeito do movimento convergente de forças, de caráter discursivo e não discursivo – duas modalidades de práticas distintas, porém em relação de reciprocidade constante e que produzem realidades. [...]. Ou seja, a realidade é resultante de modos de ver e de dizer produzidos num determinado momento histórico (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 95).



TEDESCO, 2015, p. 92). Isto remete a dizer que o saber não está nas formas fixas ou dadas, mas nos objetos que mundam, ou seja, objetos que não estão dados ou que possuem natureza fixa. Ou objetos que estão, certamente, em processo constante ou perpetuamente em movimento “de transformação. Eles são resultantes de composições do plano das formas com o plano movente das forças ou coletivo de forças. O que algumas ciências e filosofias tomam por realidades atemporais são, na verdade, efeitos da relação entre” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 95), portanto, plano das formas com o plano movente das forças.

Desta forma, a tarefa do cartógrafo é praticamente investigar as formas, mas formas em contexto, quer dizer, não separadas de sua natureza processual, portanto, do “plano coletivo das forças moventes” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 99). Sendo assim, o cartógrafo se vê como coparticipante na construção do objeto de pesquisa, e não um mero observador. Somente assim, o cartógrafo acessa o plano coletivo de forças que amplia o seu olhar, atingindo assim, além das formas, outras dimensões dos pesquisados, também afetando as condições de produções dos pesquisados. Por isso, de acordo com as autoras, a cartografia seria a “construção de domínios coletivos e metaestáveis, para além da mera observação ou descrição de realidades coletivas” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 101). Daí o desafio do cartógrafo ser o de estabelecer uma comunicação que não relacione somente às formas individuais ou sociais, mas também ao coletivo de forças que se associa aos coletivos, grupos e sujeitos, depois de cada tomada de forma. Nesse sentido,

[...] uma pesquisa cartográfica, ao intensificar a comunicação, possibilitar relações entre relações, atrações e contágios ativa o plano coletivo de forças – o coletivo transindividual. Ao cartógrafo cabe se deixar levar, em certa medida, por esse plano coletivo, não por falta de rigor metodológico, mas porque uma atitude atencional própria do cartógrafo, que o permite acompanhar as modulações e individuações dos objetos e da realidade. Podemos dizer, a partir de Simondon, que se trata também de uma ética cartográfica (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 105-106).

A ética cartográfica significa o sentido de um agir amplificado, ou seja, uma ética que se traduz, certamente, “na capacidade de transferência amplificadora e intensiva, na qual sujeito e objeto de pesquisa se apresentam como duas dimensões distintas, porém inseparáveis, de uma mesma realidade reticular” (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2015, p. 106);

**f) sexta pista:** nesta pista, a cartografia se configura como dissolução do ponto de vista do observador. Ou seja, a recusa de toda objetividade na construção de conhecimento não pode levar à entronização dos juízos, interesses ou crença do cartógrafo na pesquisa. Isso implica dizer, na cartografia, que o cartógrafo não está fora do campo, mas compõe e constrói tal campo. É de fato o próprio cartógrafo que é levado a dissolver o seu ponto de vista, uma

vez que a cartografia não é mera descrição desinteressada da realidade. Essa dissolução lhe permite se abrir aos vários pontos de vista que, para os autores,

[...] habitam uma mesma experiência de realidade, sem que ele se deixe dominar por aqueles que parecerem ser verdadeiros em detrimento de outros que parecem falsos. Assim, a dissolução não significa em hipótese nenhuma o abandono da observação, mas sim a adoção de um olhar onde não há separação entre objetivo e subjetivo. Trata-se da contemplação da coemergência sujeito/mundo.(PASSOS; EIRADO, 2015, p. 110, nota de rodapé).

Assim, na pesquisa cartográfica, o cartógrafo é parte integrante do pesquisado. Ou seja, faz parte da pesquisa e caminha junto com o pesquisado na sua processualidade. Isto implica considerar, de acordo com os autores, que todo campo de pesquisa emerge “da experiência entendida como plano implicacional em que sujeito e objeto, teoria e prática têm sempre suas condições de gênese para além do que se apresenta como forma permanente, substancial e proprietária” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 110). Contudo, o fazer cartográfico não tem que trabalhar apenas “com a circularidade fundamental e reconhecer a coemergência ‘eu-mundo’, mas, sobretudo, ele precisa garantir a possibilidade de colocar em xeque tais pontos de vista proprietários e os territórios existenciais solidificados a eles relacionados” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 122). Somente assim, o cartógrafo não se limitaria a testar hipóteses e resolver o problema da pesquisa, mas de desfazer, como visto acima, as linhas construtoras de dispositivos. Ou seja, “o cartógrafo não toma o eu como objeto, mas sim os processos de emergência do si como desestabilização dos pontos de vistas que colapsam a experiência no (‘interior’) eu” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 123).

Para o cartógrafo, dissolver o ponto de vista é habitar a experiência<sup>80</sup> sem ficar preso a nenhum ponto de vista. Entretanto, dissolver o ponto de vista não significa parar a observação, mas sim ter uma postura procedimental que leva o cartógrafo tanto a fazer a *epoché* do seu eu empírico sua atitude natural, quanto a fazer a *epoché* do Eu transcendental e puro enquanto produto da primeira *epoché*. Por isso, só aniquilando a centralidade do eu estaremos prontos a nos expormos a variadas experiências e recebermos o outro, para assim nos tornamos corresponsáveis de tudo que experimentamos, do mundo que surge diante de nós e do nosso existir. Segundo os autores, “se surgimos das experiências é muito menos para nos entronizar no eu, e muito mais para vivermos nossa existência como um processo de cuidado de si e do mundo” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 128-129).

---

<sup>80</sup> Cumpre dizer, como veremos mais pela frente, que experiência aqui não remete somente ao conhecimento adquirido, mas, sobretudo, ao que se percebe, portanto, a intensidades e afetos.

Portanto, se o cartógrafo, no seu fazer da cartografia acompanha, essencialmente, a emergência do mundo e do si na experiência, esse mesmo cartógrafo deve realizar a sua tarefa não numa postura de um observador neutro ou distante, nem tomar o pesquisado como idêntico a si mesmo, mas sim lançar-se “na experiência, não estando imune a ela. Acompanha os processos de emergência, cuidando do que advém. É pela dissolvência do ponto de vista que ele guia sua ação” (PASSOS; EIRADO, 2015, p. 129), portanto, ele deve habitar o campo pesquisado;

**g) sétima pista:** nesta pista, ao habitar um território existencial, o cartógrafo é solicitado a romper a hierarquização clássica da ciência moderna entre o pesquisador e o pesquisado, que deve obrigatoriamente ser objetivado pelo pesquisador para este conhecê-lo. Assim, ao romper tal hierarquia, o cartógrafo concorda que para conhecer precisa habitar o território existencial – o campo que se pesquisa – e acompanhar os processos que nele se movem. Para tanto, se dissolve a dicotomia tal sujeito-objeto, pesquisado-pesquisador, eu-mundo, teoria-prática, já que não teria mais sentido, uma vez que o pesquisado e o pesquisador estão no mesmo plano existencial da coprodução de intensidades e afetos. Portanto, um plano onde, interpretando Alvarez e Passos (2015), compartilha-se um território existencial que possibilita que o pesquisado e o pesquisador coemerjam, ou se correlacionem, ou se coestabeçam, ou coexistem, ou se codeterminem enquanto intensidades. Assim, pesquisar não seria simplesmente a representação do pesquisado ou processamento de informações sobre um mundo dado, mas, sobretudo, é o ato de implicar-se no mundo, ou seja, de mundar no e o mundo; em outras palavras, de se comprometer com a produção do mundo. Por isso, o pesquisar se realiza “pelo engajamento daquele que conhece no mundo a ser conhecido. É preciso, então, considerar que o trabalho da cartografia não pode se fazer como sobrevoo conceitual sobre a realidade investigada” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 131), mas sim, como dito acima, pelo compartilhamento de um território existencial.

Se a hierarquização ou separação do pesquisado e do pesquisador da ciência moderna visava obter a objetividade<sup>81</sup>, para os autores, essa objetividade era ilusória, e obriga o pesquisador a ocupar uma posição exterior à pesquisa e adotar um linguajar científico de neutralidade, expressa pela adoção de uma perspectiva de terceira pessoa. Tal abordagem “intelectual e idealista, confunde as causas e os fins. Caberia ao observador separar, na explicação, o agente e o ambiente, para depois, numa atitude abstrata, reconstruir as ligações,

---

<sup>81</sup> Objetividade que se obtém pela “distância entre sujeito e objeto [que] é condição de possibilidade da verdade científica. [assim] a experiência dá lugar ao experimento, como se não houvesse continuidade entre esses conceitos” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 143).

através das relações ideais de causa e efeito” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 133). Assim, tal abordagem, para os autores, impossibilitava todo o habitar do campo pelo pesquisador e deste fato, ele é levado a descrever meramente os estados de coisas e não acompanhar os processos que os engendram.

Para Alvarez e Passos (2015, p. 133), “instalação da pesquisa cartográfica sempre pressupõe a habitação de um território, o que exige um processo de aprendizado do próprio cartógrafo”. Assim, na pesquisa cartográfica, a “mundaça” do mundo, a construção do mundo ou de um território existencial, não se faz sobre a objetivação do pesquisado nem é uma pesquisa centrada em algo, mas sim trata-se de uma “pesquisa com alguém ou algo. Cartografar é sempre compor com o território existencial, engajando-se nele” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 135). Logo, no habitar de um território existencial, o cartógrafo, no seu fazer, “se lança numa dedicação aberta e atenta. [...], o [cartógrafo] inicia sua habitação do território cultivando uma disponibilidade à experiência [por isso, o cartógrafo precisa] cultivar uma receptividade ao campo” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 136). Assim,

[cartógrafo] inicia o seu processo de habitação do território com uma receptividade afetiva. Tal receptividade não pode ser confundida com passividade. Na receptividade afetiva há uma contração que torna inseparáveis termos que se distinguem: sujeito e objeto, pesquisador e campo da pesquisa, teoria e prática se conectam para a composição de um campo problemático. Aberto à experiência de encontro com o objeto da pesquisa, o [cartógrafo] é ativo na medida em que se lança em uma prática que vai ganhando consistência com o tempo, marcando o propósito de seguir cultivando algo. Se se tratasse de passividade, estaríamos reféns das mudanças exteriores. Dizemos que o [cartógrafo] tem no início uma tendência receptiva alta, justamente para marcar esse caráter aventureiro e muitas vezes confuso do início de nossas habitações territoriais. Mas tal confusão, de ordem intelectual, é acompanhada de uma atração afetiva, uma espécie de abertura, uma receptividade aos acontecimentos em nossa volta, que nos abre para o encontro do que não procuramos ou não sabemos bem o que é (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 137).

Sendo assim, através da atenção cartográfica, portanto, uma atenção sem focalização, o cartógrafo tem o *ethos* de pesquisa que não se articula sobre metas dadas. A sua atitude de pesquisa define as metas durante e na pesquisa, já que o caminho que ele segue não é mais o *méta-hódos*, mas sim o *hódos-méta*. Por isso, para os autores, o habitar de um território existencial não se deve iniciar com um problema acabado, quer dizer, iniciar a pesquisa já “sabendo de antemão o que se busca. Tal posicionamento fecha o encontro com a alteridade do campo territorial, permitindo muitas vezes só encontrar o que já se sabia ou, o que é muito pior, não enxergando nada além dos seus conceitos e ideias fixas” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 138). Para o cartógrafo, destacam os autores,

[...], o campo territorial não tem a identidade de suas certezas, mas a paixão de uma aventura. Esta afecção pouco esclarecida não pode ser vista como um salto no escuro da ignorância. O ignorante é passivo e, portanto, afeito às mudanças da moda e às forças hegemônicas, enquanto o receptivo é curioso. Há uma distinção entre quem se deixa levar por passividade e obediência a determinadas regras e aquele que, por curiosidade e estranhamento, se lança a perder tempo com o cultivo de uma experiência (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 138).

Então, antes de habitar o território existencial, o mundo do cartógrafo parece concordante sem discordância e definido a partir de dicotomia e generalizações que tendem a responder aos anseios racionais, abstratos e desencarnados. No entanto, quando se habita o território, como castelo de areia, as certezas abstratas e ordenadas vindas dessas generalizações e dessa dicotomia desmoronam e dão lugar ao vivido, às intensidades, aos ritmos, aos movimentos, aos modos concretos, às paisagens melódicas. Nesse aspecto, a cartografia leva o cartógrafo a pôr-se ao lado do pesquisado, fazendo da pesquisa cartográfica uma implicação, a qual leva o cartógrafo a se colocar sempre ao lado da experiência ou estar com ela e não falar sobre a experiência ou não se posicionar sobre a experiência.

Ao se colocar ao lado da experiência, o cartógrafo se atenta ao acontecimento. Por isso, ele não vai ao campo seguindo regras, em vez disso, ele é guiado pela atenção cartográfica ou à espreita. Para os autores, neste contexto de habitar o campo, conhecer é o “‘endereçamento’ ou a relação de mutualidade que entrelaça sujeito e objeto da pesquisa. [sendo assim, a] pesquisa deve, então, ‘cuidar’ da relação” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 144). Entretanto, destacamos que o ato de dizer que a pesquisa é uma forma de cuidado implica considerar que o pesquisar não é determinado somente pelo interesse de quem pesquisa, mas também pelo interesse do que se pesquisa, já que o pesquisado e o pesquisador coemergem no território existencial pesquisado.

Por isso, para habitar um território existencial, a aprendizagem é necessária ao cartógrafo. Aprendizagem no sentido de uma experiência de engajamento, e não de um conjunto de etapas prescritíveis a seguir. Para os autores, tal aprendizagem implica “uma ambientação aos espaços do campo, onde realmente podemos treinar nossa paciência e atenção aos acontecimentos. Tais sensibilizações, quando vêm, pressupõem experiência e tempo” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 147). Sendo assim, habitar o território existencial é se dispor a uma composição e não a executar regras ou normas técnicas. Por isso, “desde o trabalho de campo até a realização dos relatórios, a pesquisa cartográfica vai indicando ao [cartógrafo] certo cuidado de composição” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 148).

Esse cuidado faz o habitar do território existencial, o acolher e o ser acolhido na diferença expressa na relação, por exemplo, pesquisado-pesquisador, eu-mundo. Por isso, “a cartografia introduz o pesquisador numa rotina singular em que não se separa teoria e prática, espaços de reflexão e de ação. Conhecer, agir e habitar um território não são mais experiências distantes umas das outras” (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 149);

**h) oitava pista:** a última pista. Por uma política da narratividade, o narrar se configura como um fazer política, já que nada do que é dito encontra-se fora da constituição da política. A política aqui não remete ao poder político do Estado, mas a uma política que se capilariza em todos os pesquisados e pesquisadores em um território existencial através das linhas de força que os constituem<sup>82</sup>. Sendo assim, o dito – seja por parte do pesquisado ou do pesquisador – está mergulhado nas políticas de narratividade. Compreender isto possibilita que o cartógrafo se atente ao que se diz ou se ouve.

Para Passos e Barros (2015b), que partem da clínica e da Psicologia, é sobre as narrativas que se trata, de alguma forma, os trabalhos de pesquisa, já que seus dados coletados, como questionários, grupos focais, entrevistas e observação participante, expressam maneiras de narrar o narrado, tanto do pesquisador quanto do pesquisado. Também para os autores, a apresentação dos dados da pesquisa não escapa à narratividade. Por isso, toda postura narrativa, melhor dizendo, o *ethos* da pesquisa não pode ser considerado fora da influência do jogo político encarnado no campo pesquisado. Assim, “toda produção de conhecimento, precisamos dizer de saída, se dá a partir de uma tomada de posição que nos implica politicamente” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 150).

De fato, a política da narratividade é simplesmente a posição tomada junto ao mundo e a si mesmo, expressa de uma determinada forma no que se passa ou acontece ao nosso redor. Isto faz com que o conhecimento que temos de nós mesmos e do mundo não seja somente uma questão teórica, mas, sobretudo, uma questão política. O sucesso do fazer cartografia se deve então

[...] à reinvenção do modo de dizer, da maneira de formular o problema, da maneira de se comunicar com a população. Foi preciso enfrentar uma política da narratividade presente nas práticas [...]. Tais práticas expressam, para além do que poder-se-ia mapear como questões [...], um certo modo de

<sup>82</sup> “[...] a etimologia da palavra, *politikós* diz respeito a tudo que se refere à cidade (polis), sendo a arte e ciência de governar o Estado um de seus aspectos. Com esse sentido ampliado, a política é a forma de atividade humana que, ligada ao poder, coloca em relação sujeitos, articula-os segundo regras ou normas não necessariamente jurídicas e legais. Não mais pensado exclusivamente a partir de um centro do poder (o Estado, uma classe), a política se faz também em arranjos locais, por microrrelações, indicando esta dimensão micropolítica das relações de poder” (FOUCAULT, 1977 apud PASSOS; BARROS, 2015b, p. 151).

recortar o socius, um certo modo de produzir [intersubjetividade] a partir de critérios marcados pela pertença e identificação a certos (sub) grupos sociais (PASSOS; BARROS, 2015, p. 153).

Reinventar o modo de dizer o dito e também o não dito é simplesmente não falar do indivíduo ou ao indivíduo, mas sim dos vetores do coletivo que, entre outros, seriam vetores das políticas de governo e públicas, vetores culturais, vetores de gênero, vetores socioeconômicos, como afirmam os autores. Por isso, o narrado pode ser narrativizado em dois procedimentos: procedimento narrativo da redundância e procedimento narrativo da desmontagem.

Se o procedimento narrativo da redundância não nos interessa aqui, ele é, no entanto, uma forma de narrar em que o narrado é apresentado com limites bem definidos, exigindo uma grande narrativa articulada sobre um fundo estruturalizante, que faz com que o narrado se destaque ambigualmente, se segregando para ao final do processo, confirmando o significado do tal fundo que, na verdade, é para os autores, o meio social, a regra cultural ou a lei simbólica que garante um esquema de repetição do mesmo. Assim, neste procedimento narrativo, o dito deve obrigatoriamente remeter a esse fundo definido pelo bom-senso ou senso comum, no sentido do consenso estabelecido. Por isso, o narrado acontece de uma forma linear, indo do passado ao futuro, sob o ângulo determinista que obriga que ele seja narrado em um sentido único, pois o esforço é a organização do que no narrado “é abundância (do latim *redundare*, transbordar, ser demasiadamente abundante) gerando uma circulação (repetição) do sentido que reforça a clareza do [narrado], sua unidade e identidade” (PASSOS; BARROS, 2015b, p. 158).

O procedimento narrativo da desmontagem nos interessa aqui pelo fato que ele permite que, do narrado, “extraí[a]-se a agitação de microcasos como microlutas nele trazida à cena. O caso individual, no lugar de segregar uma forma única, gestáltica, é a ocasião para o formigamento de mil casos ou intralutas” (PASSOS; BARROS, 2015b, p. 161), que revelariam a espessura política da realidade do narrado. Esse procedimento recupera o fundo de abundância não em busca de uma organização ou homogeneização do que é abundante no narrado, mas exige uma “dinâmica de lateralização ou planificação dos diferentes vetores de existencialização que se cruzam no [narrado]. Nessa narrativa, o [narrado] se expressa como efeito emergente de uma abundância” (PASSOS; BARROS, 2015b, p. 163), que, portanto, afastada de toda organização homogeneizante é próxima da heterogeneidade. Essa proximidade faz do fundo uma abundância heterogenética que nada mais é, de acordo com Passos e Barros (2015b, p. 163), do que o fora do narrado, “nele incluído – nem texto nem

contexto, o fora-texto articula o texto do [narrado] com o seu fundo inespecífico. O fora-texto são essas partículas intensivas que se extraem do [narrado] pela sua desmontagem”, que permite que um determinado movimento no seu limite se realize. Para os autores, há três formas de desmontagem do narrado:

a) como o narrado é narrado, aumentando-se o coeficiente de desterritorialização. Ou seja, a desmontagem se faz também no aumento do grau de desterritorialização do que no território vibra como abertura frente às formas dadas, portanto, fechadas, permitindo assim que se enfraqueça o narrar homogeneizante do narrado, para que aconteçam as condições de sua produção. Assim, para os autores, desmontar o território não remete somente a desmontar o narrado, mas também à sequencialidade em que se dá esse narrar. Em outras palavras, a desmontagem do território – que, na verdade, é o território de saber-poder determinante das relações sociais – remete “a quebra das relações instituídas entre aquele que sabe e aqueles que não sabem, entre os que podem falar e os que não podem falar” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 167);

b) a desmontagem do narrado deve partir da ideia de que “tudo é político”, fazendo com que o narrado individual seja “índice singular de situações que, problematizadas, mostram-se como *ethos* político, com ramificações do caso individual no plano imediatamente político” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 168). Para os autores, a fronteira separadora do narrado individual do plano político é tênue, se configura mais como uma franja, portanto, uma zona do indiscernível do narrado e da política. Por isso, a desmontagem sempre leva a observar a ramificação do narrado individual na *polis* no sentido da existência de certa forma de deixar ver, de existir, de deixar ouvir, de deixar sentir, de deixar provar, portanto, de narrar;

c) a desmontagem insinua-se fazendo com que tudo adquira valor coletivo. Neste sentido, para os autores, o narrado torna-se “ação com(um) e institui-se como agenciamento coletivo de enunciação. O comum, aqui, ganha outro sentido, diferente do que definíamos como ‘sentido comum’ ou o sentido do como Um” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 168). Ou seja, o sentido de ser a experiência coletiva em que qualquer um se engaja a partir do que nele é impessoal. Por isso, mesmo sendo emitida por uma singularidade, a narrativa, segundo os autores, não remete a um sujeito. Sujeito no sentido de ser agenciamento de enunciação, já que ele se constitui por agenciamentos num plano de consistência. Assim, o desdobramento do narrado na direção coletiva de produção se opera através da desmontagem das engrenagens cortadas da experiência coletiva e particularizantes. Por isso, o procedimento narrativo da desmontagem não se centraliza no “sujeito da enunciação, o caso individual, um território



identitário, seja ele um padrão cultural, uma língua maior” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 169).

Destacamos que, se de um lado, em Passos e Barros, temos a clara ideia de que tudo é política e que todo o narrado se encontra mergulhado numa política de narratividade, do outro, não temos uma ideia estabelecida de como analisar tal narratividade. Por isso, recorremos a Ricoeur e sua hermenêutica na análise narrativa, considerando que o fazer cartográfico capta efetivamente toda a dimensão intersubjetiva do território existencial, no caso desta pesquisa, a cidade de Belém, pois, para Ricoeur, a narrativa é apresentada como agenciamento de fatos que fazem sentido às pessoas que vivem realizando ações num mundo.

### **3.3 Narrativização do caminho que leva para a cidade das mangueiras**

Se o fazer cartografia pelo cartógrafo é essencialmente o habitar de um território existencial marcado pelas espacialidades e temporalidades, e que o faz um lugar do possível, cartografar o território é captar os sentidos e significados dessas espacialidades e temporalidades, pois nesse lugar a vida ainda é possível de ser vivida. Agora, se considera que essas espacialidades são definidas, além das coisas materiais produzidas pelas pessoas – por exemplo, prédios, monumentos, casas, praças –, pelas práticas socioculturais, políticas e econômicas das pessoas que as habitam. Demarcamos que essas práticas fazem sentido porque são articuladas narrativamente pelo tempo enquanto experiência temporal das pessoas que nelas vivem realizando ações.

Então, a narrativa, de uma forma geral, narrativiza as ações realizadas pelas pessoas que vivem num mundo em que ele mesmo é narrativizado, no sentido de ser “um mundo temporal” (RICOEUR, 2010a, p. 9); daí, a experiência humana do tempo tornar-se acessível através da narrativa. Implica dizer que a narrativa traz a experiência humana do mundo à linguagem que, para se tornar inteligível, deve estar em relação com a experiência humana de que ela faz parte e na qual está inserida.

Por depender das narrativas para significar o mundo, entendemos que as pessoas são, conseqüentemente, seres temporais, já que as narrativas são configuradoras do tempo. Somos seres capazes de ações e movidos pelo desejo de existir e de ser na história, a qual se desenrola no tempo que, ele mesmo, se desdobra no presente do passado, no presente do presente e no presente do futuro, revelando assim, de acordo com Ricoeur (2010a) com base em Santo Agostinho, a discordância na concordância da experiência temporal humana do mundo.

A discordância na concordância é que faz do tempo um dos elementos importantes para análise da narrativa, uma vez, que através dele, captam-se pegadas do padecer e agir humano. Captação que possibilita compreender as ações e comportamento do humano no mundo. Assim, compreender é, no caso da análise da narrativa, voltar a captar as operações que unificam “numa ação inteira e completa a diversidade constituída pelas circunstâncias, pelos objetivos e pelos meios, pelas iniciativas e pelas interações, pelas reviravoltas da fortuna e por todas as consequências não desejadas decorrentes da ação humana” (RICOEUR, 2010a, p. 3).

Em outras palavras, o compreender passa pelo tecer da intriga que, de uma forma simples é, para o autor que cita Aristóteles, a *mimesis* da ação, certamente, humana. Por isso, é através das intrigas, destaca Ricoeur, que o humano inventa meios por intermédio dos quais ele reconfigura a sua experiência temporal informe, muda e confusa. Nessa perspectiva, “as intrigas configuram e transfiguram o campo prático englobam não só o agir e o padecer, portanto também os personagens como agentes e como vítimas” (RICOEUR, 2010a, p. 4). A intriga enquanto narrativa auxilia o humano a organizar o caos de seu mundo vivido ou território existencial em realidades cognoscíveis, ou seja, diante de uma experiência vivida em que “a discordância dilacera a concordância” (RICOEUR, 2010a, p. 56), a composição da intriga que se confunde com a atividade mimética sana a discordância.

A intriga é a representação de ação (RICOEUR, 2010a; 2010b), ação enquanto construto que corresponde à atividade mimética, enquanto processo ativo de representar e imitar a ação, produzindo assim o agenciamento de fatos. A tarefa do analista de narrativa é, entre outras coisas, a compreensão da ação humana dos agentes que realizam ações narradas na narrativa analisada. No entanto, a compreensão de ações dos agentes que realizam algo em uma determinada narrativa, entendemos, passa pela composição ou o tecer da intriga reparadora, através da concordância, da discordância que a experiência temporal humana faz surgir na experiência cotidiana de pessoas viventes de um mundo em que realizam ações.

A concordância aqui apresenta grande relevância, uma vez que traz a noção de “*hólos*”, de todo. Dialogando com Aristóteles, Ricoeur vê no “*hólos*” a ideia do começo, meio e fim da ação. Mas esse começo, meio e fim da ação só é evidente numa atividade criativa, portanto, poética. Logo, o começo, o meio e o fim não são próprios da ação e da experiência humana, mas produtos do ordenamento da narrativa. Ou seja, como as ações realizadas pelas pessoas não apresentam, na aparência, uma unidade em que se podem determinar quais seriam o começo, meio e fim, analiticamente, o analista da narrativa determina o que seria esse começo, meio e fim de uma narrativa. Deste fato, o compor da intriga se realiza, certamente,

na junção das partes soltas ou episódios individuais de uma ação – que antes não apresentavam sentidos, mas ao serem juntados pela intriga, formam uma história completa e coerente, reveladora de um mundo.

Assim, a partir da concordância reparadora da discordância, a intriga faz a ação, interpretando Ricoeur, ganhar o contorno-limite, portanto, um “*hóros*”, e uma extensão temporal possibilitadora da reviravolta da infelicidade em felicidade – o inverso também é válido – a partir de “uma série de acontecimentos encadeados segundo o verossímil ou o necessário fornece uma delimitação (*hóros*) satisfatória do comprimento” (RICOEUR, 2010a, p. 70). Neste sentido, para o autor, “compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico” (RICOEUR, 2010a, p. 74). Ou seja, o compor da intriga faz surgir a concordância na discordância, incluindo o comovente no inteligível.

Eis aqui a importância do compor da intriga, pois faz surgir o concordante no discordante. Um surgir que se busca quando se narrativiza a vida; no nosso caso, da cidade de Belém, mesmo que todos os interlocutores, enquanto moradores da capital paraense, reconheçam que ela é uma cidade violenta, ainda a consideram como um lugar do possível, no qual, por exemplo, apesar da violência, ainda prevalece a paz. Se o “compor” da intriga nos revelou o surgimento do concordante no discordante, ele nos interessa quando tende a se confundir com a atividade mimética, como apontado acima, e que faz da *mimesis*, como a intriga, a representação ou imitação da ação.

A noção de *mimesis* em Ricoeur nos importa na pesquisa, pois, como discutimos, ela nos permite perceber como as pessoas que vivem no mundo, realizando ações, agenciam fatos para significar e dar sentido a suas ações no mundo. Contudo, relembramos que perceber o agir das pessoas, no caso os moradores de Belém, se fez possível além de pela atenção cartográfica e do habitar do território existencial, através da teoria hermenêutica ricoeurina, em que “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 2013, p. 23).

Assim, a tarefa da hermenêutica para o autor é “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe, e assim muda seu agir” (RICOEUR, 2010a, p. 94-95). Ou então, a tarefa da hermenêutica seria de “reconstruir todo o arco das operações mediante as quais a experiência prática dá a si mesma em obras, autores e leitores. Ela não se limita a colocar a *mimesis* II entre *mimesis* I e *mimesis* III” (RICOEUR, 2010a, p. 95). Sendo assim, se o tecer da intriga faz surgir o concordante na discordância, percebemos no autor que, para

captar ou interpretar algo na experiência humana, em que a concordância é dilacerada pela discordância, precisa-se “estabelecer o papel mediador da composição da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede” (RICOEUR, 2010a, p. 95). Para isso, deve-se construir a relação entre as três *mímesis*, uma relação em que a *mímesis* II ou *mímesis*-invenção (*mímesis* criação) conduz o antes que precede a experiência (*mímeses* I) ao depois que sucede a experiência (*mímesis* III) ou conduz a *mímesis* III à *mímesis* I.

A *mímesis* I, em Ricoeur nos arranca do mundo prefigurado ou de valores morais e éticos, a partir dos quais as ações humanas são valoradas, significam e têm sentido. Por isso, para o autor, o compor da intriga tem ancoragem numa pré-compreensão do mundo da ação, a partir de seus recursos simbólicos ou mediações simbólicas, suas estruturas inteligíveis ou a semântica da ação e de seu caráter temporal ou características temporais, fazendo emergir a capacidade que faz com que a ação seja narrada ou provoca a necessidade de ser narrada. Sendo assim, para o autor, “imitar ou representar a ação é, em primeiro lugar, pré-compreender o que é o agir humano: sua semântica, sua simbólica, sua temporalidade” (RICOEUR, 2010a, p. 112).

A *mímesis* II nos introduz no reino do “como se”, o mundo da configuração, portanto, da criação ou invenção. Configurar aqui traz a ideia do dinamismo, em que a intriga exerceria a “função de integração e, nesse sentido, de mediação, [...] de maior amplitude entre pré-compreensão e [...] pós-compreensão da ordem da ação e de seus aspectos temporais” (RICOEUR, 2010a, p. 114). Por isso, o compor da intriga seria em Ricoeur a operação que tira uma configuração de uma sucessão determinada de fatos. Ou seja, nas palavras do autor, “a composição da intriga compõe juntos fatores tão heterogêneos como agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc.” (RICOEUR, 2010a, p. 114); isto implica considerar a intriga como síntese do heterogêneo. Diante deste fato, permite considerar o ato configurante como um “tomar juntamente”, que tira desse heterogêneo “a unidade de uma totalidade temporal” (RICOEUR, 2010a, p. 116).

De acordo com Ricoeur (2010a), ao tirar uma unidade de uma totalidade temporal, percebemos o poder judicatório do pesquisador de agenciar fatos significantes para obter a história relevante a ser acompanhada em meio a contingências, sob a direção de uma esperança que se satisfaz na conclusão da história. Satisfação que dá “ponto final” à história, com um ponto de vista que permite dizer que tal história foi percebida na sua totalidade. Segundo Ricoeur, o compor da intriga traz “uma inteligibilidade mista entre [...] o tema, o ‘pensamento’ da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres,

dos episódios e das mudanças de fortuna que constituem o desenlace” (RICOEUR, 2010a, p. 119).

A *mimesis* III nos leva ao mundo da reconfiguração, o qual, para Ricoeur (2010a, p. 123), “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção [...] entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica”. Assim, na passagem da *mimesis* II para a *mimesis* III, a intriga modeliza a experiência e conclui o ato configurante. Para o autor, a leitura de uma determinada narrativa, junto com o ato configurante, a atualiza, fazendo com que ela seja acompanhada. Ou seja, é no ato de ler que “o destinatário brinca com as exigências narrativas, efetua os desvios, [por isso, é ele] que termina a obra na medida em que, [ela,] a obra escrita é um esboço para a leitura” (RICOEUR, 2010a, p. 131). Assim sendo, “o ato de leitura é assim o operador que une *mimesis* III a *mimesis* II. É o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga. [Por isso,] o texto só se torna obra na interação entre texto e receptor” (RICOEUR, 2010a, p. 132).

Como se pode perceber, a teoria narrativa de Ricoeur (2010a) tece o trajeto em uma mão dupla, que vai do mundo prefigurado, passando para o mundo da configuração até o mundo da reconfiguração. Um trajeto que possibilita entender o outro, o mundo e a si mesmo. Mas para ter esse entendimento no contexto da presente tese, precisamos habitar o campo pesquisado para, por exemplo, no caso do mundo prefigurado, perceber que todo o agir e o padecer humano sempre tem um fundo estruturante – como diria Passos e Barros (2015b) citados acima – no sentido de ser o meio social sobre o qual o dito e o não dito se articulam para significar e dar sentido as ações humanas. Tem-se aí um fundo que precisa ser dilacerado para arrancá-lo da organização homogeneizante que tende a nivelar o viver humano, a fim de lançá-lo numa heterogeneidade que não só considera o dentro da realidade, mas também o seu fora.

O mundo prefigurado nos permite saber que tanto o pesquisado quanto o pesquisador sempre falam a partir de um lugar e através de um determinado ângulo delimitado por valores morais – que resume o humano e seu agir no bem a fazer e o mal a evitar – e éticos. Um lugar de fala que nos interpela a suprimir o nosso ponto de vista enquanto pesquisador, se nós queremos compreender o mundo configurado pesquisado. Essa supressão de ponto de vista simplesmente nos convoca a ter um *ethos* de pesquisa baseado, como visto acima, numa política cognitiva que não hierarquiza o pesquisador e o pesquisado, ou seja, a não separação do pesquisado e do pesquisador em busca da objetividade, mas sim toma-os conjuntamente no processo de construção coletiva de conhecimento em que os dois coemergem.

Sendo assim, para caminhar no mundo configurado, precisa-se montar dispositivo, no caso, a intriga que faz surgir a concordância na discordância da experiência humana no mundo. É por isso que a intriga possibilita tomar juntamente ou acompanhar o narrado, em um acompanhamento que aqui é considerado como o mesmo da cartografia, que não representa os estados das coisas, mas intervém na realidade que se observa ou pesquisa. Uma intriga que, reconfigurada, tem que levar o pesquisador a ter uma postura ética e política num mundo em que vive, no intuito de entender-se a si mesmo, entender o outro e o universo. Eis aqui a relação entre a narrativa e a cartografia que fazemos nesta pesquisa. Uma relação que leva tanto o pesquisador quanto o pesquisado a terem uma postura ética e política do mundo, a qual deve responsabilizar-lhes por todo o seu agir dirigido a si mesmo, ao outro e ao universo.

Essa postura nos faz acreditar, emprestando palavras de Ricoeur (2010a), que nós somos seres enredados em histórias. O nosso estar-enredado remete a dizer que, antes de nós contarmos histórias a alguém, essas histórias acontecem conosco. Assim sendo, o enredado seria o antes ou a pré-história da história contada, que liga esta última a um conjunto de outras histórias, que dão à história contada o pano de fundo, que nada mais é do que o emaranhado de histórias vividas umas nas outras e que fazem emergir as histórias que se contam. Desse emergir, emergem também os sujeitos nelas envolvidos, sujeitos entendidos a partir da “hermenêutica do si mesmo” ricoeuriana, como si-mesmo enquanto sujeito atravessado pelas alteridades (RICOEUR, 2014), compartilhando assim suas experiências vivas com outros.

Tais experiências vivas expressam o sentido de, nos apropriando das palavras de Ricoeur (2010a), ter mundo - mundo em que situações nos afetam e em que buscamos compreender o que nos afeta pelas narrativas. Destacamos a “hermenêutica do si mesmo” de Ricoeur (2010a, 2014), segundo a qual tal mundo é o Outro da linguagem, linguagem da ordem do mesmo, em que emergem nossas experiências de estar no tempo e no mundo. Portanto, em Ricoeur, esse mundo seria o conjunto de referências de quem fala ou sobre quem se fala ou com quem se fala, mundo em que os textos linguísticos ou extralinguísticos abrem uma compreensão enquanto interpolação entre todos “os predicados de nossa situação todas as significações que, de um simples meio ambiente (*Umwelt*), fazem um mundo (*Welt*)” (RICOEUR, 2010a, p. 137).

Por isso, para a análise da narrativa, é importante observar como as ações humanas são articuladas em determinadas narrativas, em um observar que, além de permitir perceber como são construídas essas narrativas, também permite determinar seus sentidos e os sujeitos que nelas realizam as ações narradas. Para Ricoeur,

[...] à cadeia de acções correspondem relações similares entre os “actores” na narrativa. Por estes não se indicam os sujeitos psicológicos, mas os papéis formalizados correlativos às acções formalizadas. Os actores definem-se apenas pelos predicados da acção, pelos eixos semânticos da frase e da narrativa: o que realiza os actos, aquele a quem se fazem os actos, com quem os actos se fazem, etc. Um é o que promete, outro o que recebe a promessa, o que dá, o que recebe, etc. A análise estrutural traz assim ao de cima uma hierarquia de actores correlativa à hierarquia das acções (RICOEUR, [1976], p. 96-97).

Essa hierarquia de acções faz com que na narrativa haja atores principais e secundários. Para determinar um personagem principal da narrativa, precisa-se determinar primeiro a acção que será narrada ao longo dessa narrativa, e depois, determinar quem a realiza; assim emerge o ator principal da narrativa. Uma determinação que nos leva ao capítulo quatro, quando os interlocutores relatam suas experiências com Belém.

#### 4 QUEM SÃO ESSAS PESSOAS QUE NARRAM A CIDADE DAS MANGUEIRAS?

Neste capítulo, buscamos determinar o “Eu” e “Outro” da pesquisa, possibilitando a elaboração da presente tese. Destacamos que, empiricamente, o Eu da pesquisa remete a todos os entrevistados, e o Outro, a todas as pessoas que emergem na conversa com os entrevistados. Entretanto, enfatizamos que essa consideração empírica não capta a complexidade da situação de autorreferencialidade do Eu e da emergência do outro, pois percebemos durante a pesquisa dois “Eus” diferentes e dois “Outros” diferentes. Percebemos o “Eu” que se considerava morador da “periferia” em contraposição ao “Outro”, que era considerado como o morador do “centro”. Também percebemos o “Eu” que se considerava como morador do “centro”, que se contrapunha ao “Outro”, que ele considerava como morador da “periferia”.

Essa complexidade se complexificou ainda mais com a nossa postura metodológica, que se definiu a partir de uma política cognitiva que nos levou a habitar o território existencial pesquisado. Um habitar que nos tornou ao mesmo tempo o “Eu” e o “Outro” da pesquisa. Contudo, como realizamos pesquisa cartográfica – portanto, pesquisa-intervenção que oportunizou a dupla afetação, ao habitar o campo primeiro –, nós nos identificamos como um Eu da pesquisa que buscava o que nós não sabíamos, o que era exatamente aquilo que emergia junto com o pesquisado, enquanto o Outro da pesquisa. Como evocamos na situação acima, em que o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>83</sup>) nos indagou se já tínhamos sofrido algum tipo de preconceito em Belém, por ser estrangeiro, vemos que esse Outro, nesse momento da pesquisa, se posicionava como o Eu da pesquisa e nos colocava assim na posição do Outro da pesquisa. Por isso, a política cognitiva que adota o cartógrafo no seu *ethos* da pesquisa faz da produção de conhecimento uma obra coletiva.

Essa determinação empírica do “Eu” e “Outro” da pesquisa, aparentemente, parece evocar o tema da diferença. Contudo, no processo de autoconsideração dos entrevistados – que, ao mesmo tempo se consideravam como moradores de..., em contraposição com os outros moradores, que eles consideravam como moradores de... –, constatamos um processo que se articula entre o que marcava a diferença entre eles. Assim, para se ter uma ideia clara sobre o “Eu” e o “Outro” da pesquisa, julgamos importante demarcar aqui o sentido do diferente adotado.

---

<sup>83</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.



#### 4.1 “Apesar dos problemas serem muito grande, eles já estão acostumados”<sup>84</sup>

O trecho acima faz parte da entrevista realizada, com uma fala na qual observamos emergir a ideia da diferença que existe entre os moradores de Belém. Entretanto, ressaltamos, de acordo com as conversas com os entrevistados, que essa diferença não trazia a ideia da oposição entre os idênticos ou semelhantes ou análogos, mas a ideia do “diferenciante que se diferencia” (DELEUZE, 2006, p. 8).

Recorremos a Deleuze e sua compreensão filosófica sobre a diferença. No entanto, esclarecemos que esse entender não é correlato às discussões do autor, mas sim uma busca das pegadas ou rastros deixados nas suas reflexões da diferença sobre o sujeito. Desse modo, sobre o “Eu” e conseqüentemente sobre o “Outro” dizemos que coemergem no território existencial pesquisado. Ou seja, este entender não foi sistemático no sentido de ter sido extraído de um estudo aprofundado do pensamento do autor sobre o conceito de diferença, mas de um entendimento ‘desinteressado’ no empreendimento filosófico de Deleuze, que se empenhou em contestar o pensamento totalizante e universalizante europeu, de nossa concepção do entendimento do “Eu” enquanto o “Outro” de si mesmo, portanto, o “Eu” enquanto o diferenciante que se autodiferencia, conforme constatações das entrevistas realizadas com os moradores de Belém.

##### 4.1.1 Diferença é a diferença em si

Se o sentido da diferença vem do esforço conceitual de Deleuze sustentado no seu empreendimento filosófico-conceitual travado na luta dilacerante contra o pensamento ocidental universalizante – que busca harmonizar o caos para captá-lo –, a fim de deixar emergir um pensamento do caos e que se beatifica no caos, buscamos uma rachadura desse esforço para dar conta de pensar o caótico. Trata-se de uma busca que não é exterior ao pensamento de Deleuze, já que em certa medida o autor o faz quando critica o “Eu” cartesiano que só pensa para existir.

---

<sup>84</sup> Trecho tirado da entrevista com o senhor Jairo (70 anos, informação verbal) em 20 ago. 2022. Nesta parte da entrevista, o senhor Jairo falava da diferença entre os moradores do centro e da periferia de Belém. Para ele, entre outras diferenças, os moradores da periferia ainda se sentavam à porta de casa para conversarem com os seus vizinhos, apesar da violência, porque já se acostumaram com aquela situação. O que não é o mesmo para os moradores do centro que não ficam na rua para conversarem com os seus vizinhos devido a violência, que ainda não se acostumaram a conviver com ela.

O contexto filosófico-conceitual em que Deleuze aborda a questão da diferença era marcado, por um generalizado anti-hegelianismo que possibilitou que os conceitos de repetição e diferença tomassem o lugar da contradição, do idêntico, da identidade e do negativo dominante no hegelianismo, no intuito de fazer que a diferença não remetesse mais ao negativo nem à contradição, uma vez que, a diferença, não é mais subordinada no anti-hegelianismo ao idêntico, como o foi no hegelianismo. Assim, a diferença é em si mesma diferença no sentido de “ser o elemento, a última unidade, que ela remeta” (2006, p. 63).

Contexto que, interpretando Kirst et al. (2003), inicia no final do século XIX e decorre ao longo do século XX, quando o absolutismo da razão enquanto fonte de conhecimento quebra, provocando assim o que eles consideram como a “agonia” no pensamento europeu. Agonia expressada no medo e no descontentamento com a direção que o projeto da modernidade de “libertação” do homem tomava. Neste sentido, para os autores, o sujeito moderno tornou-se incrédulo de axiomas arquitetados pela razão como início de todo o entendimento científico; em sua busca pela verdade – cuja obtenção seria possibilitada pela objetividade e a neutralidade – esse sujeito não se defrontava com as evidências que se autodemonstrariam, como se esperava com a aplicação do método científico. Ao invés disso, o sujeito moderno se deparava com fluxo infinito desconstrutor de toda a sua fé no discurso sobre as coisas em si, portanto, sobre a natureza das coisas autodemonstráveis. No entanto, mesmo com esse achado, os autores destacam que o “homem moderno” exasperou o seu medo no sensível até o ponto de evitá-lo porque ele mesmo era esse sensível. Por isso, esse homem, por muito tempo, buscou dominar o seu corpo no intuito de controlar o irascível das paixões e o sensível das sensações no seu fazer ciência. Uma busca que fez do mundo moderno, interpretando Deleuze (2006, p. 8), um mundo “dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância”.

Assim, para se libertar de Deus e da substância, portanto, do jugo da razão pura, o sujeito moderno se violentou, utilizando suas últimas energias vitais para encher seus pulmões de ar e alimentar as suas cordas vocais para gritar o grito de liberdade que a sua boca teria o prazer de deixar escapar e que reivindicaria a retomada de suas paixões, seus ímpetos e peculiaridades. Essa reivindicação vem da constatação da sua incapacidade de “obter um conhecimento universal e irrestrito, devido às suas contingências, pois estas são tudo que há. Tampouco é possível um saber de lâmina fria, independente das turbulências das paixões” (KIRST et al., 2003, p. 94). Paixões que fazem desse sujeito não uma realidade dada indiferente do seu contexto e de que nele acontece, mas, nos apropriando das palavras de Deleuze (2006), o diferenciante que se diferencia.

Foi esse grito de liberdade que, refletimos, ecoava no mundo – não aquele moderno do sujeito neutralizado pela razão pura e privado de suas paixões– , mas no “mundo em que as individuações são impessoais e em que as singularidades são pré-individuais” (DELEUZE, 2006, p. 9). Individuações e singularidades que levaram Deleuze (2006, p. 8) a “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”. Ou seja, pensar não nas pequenas diferenças que a vida monótona moderna faz surgir ostentatoriamente nas repetições mais estereotipadas e mecânicas situadas fora de nós e em nós, mas da diferença que recai sobre diferenças, fazendo assim que o diferenciante se diferencie.

Em outras palavras, pensar em diferença pura implica pensar no sentido de ser independente do negativo e de ser libertado do idêntico. Quer dizer, uma diferença que surge da repetição, que é diferente daquela mecânica da vida moderna, ou seja, de uma repetição enquanto “diferença sem conceito, a diferença que se subtrai à diferença conceitual indefinidamente continuada” (DELEUZE, 2006, p. 22), portanto, de uma repetição como conduta. Por isso, no autor, repetir seria um comportar-se diante de algo singular ou único. Ou seja, algo sem semelhante ou equivalente. Assim, “a repetição só é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e como ponto de vista, a repetição concerne a uma singularidade não trocável, insubstituível” (DELEUZE, 2006, p. 11).

Nos rastros dessas reflexões, a repetição exprime ao mesmo tempo os antagônicos: um relevante contra o ordinário, uma universalidade contra o particular, uma singularidade contra o geral, uma eternidade contra a permanência, uma instantaneidade contra a variação, entre outros. Também ele destaca que só se fala da repetição diante de elementos que são idênticos e têm absolutamente o mesmo conceito. Deste fato, o autor alerta para não cairmos num conceito de diferença que remete ao idêntico, pois, nestes objetos que se repetem, deve-se distinguir um sujeito secreto através do qual se repete, ou seja, o repetidor do repetido. Sendo assim, o autor destaca duas formas de repetição independentes: numa, a diferença é considerada “como exterior ao conceito, diferença entre objetos representados sob o mesmo conceito, caindo na indiferença do espaço e do tempo. [na outra], a diferença é interior à Ideia; ela se desenrola como puro movimento” (DELEUZE, 2006, p. 31) de criação de um tempo e de um espaço dinâmicos correspondentes a tal ideia. Assim, se a primeira repetição é a repetição do mesmo, a segunda compreende a si mesma e compreende a diferença na alteridade e na heterogeneidade de uma “apresentação”. [...]. Uma é o sujeito singular, o

âmago e a interioridade, a profundidade da outra. A outra é somente o envoltório exterior, o efeito abstrato” (DELEUZE, 2006, p. 32). Em outras palavras, para o autor,

[...] em toda estrutura repetitiva, a coexistência dessas instâncias, e como a repetição manifesta de elementos idênticos remetia necessariamente a um sujeito latente que se repetia através destes elementos, formando uma “outra” repetição no âmago da primeira. Diremos, pois, desta outra repetição, que de modo algum é ela aproximativa ou metafórica. Ao contrário, ela é o espírito de toda repetição. Ela é, inclusive, a letra de toda repetição, em estado de filigrana ou de cifra constituinte. É ela que constitui a essência da diferença sem conceito, da diferença não mediatizada em que consiste toda repetição (DELEUZE, 2006, p. 32).

Assumindo em Deleuze a diferença como repetição, ou seja, enquanto estado “em que se pode falar de a determinação. A diferença ‘entre’ duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas” (2006, p. 36). Isto implica dizer, em Deleuze, que quando se fala da diferença não está se pensando em uma determinada coisa que se distingue de outra coisa, mas de algo ou esta coisa que se distingue, se diferencia. O que leva a dizer, sobre este algo, como tudo aquilo que dele se distingue não se distingue dele.

A última afirmação expressa uma luta em que aquilo que se distinguiria opõe-se drasticamente a algo que não pode distinguir-se dele, já que “continua a esposar o que dele se divorcia” (DELEUZE, 2006, p. 36). Deste fato, a diferença é “A determinação”, pois ela se estabelece ou é estabelecida. Partindo desta consideração, em Deleuze, é melhor dizer que é a forma que se distinguiria “da matéria ou do fundo, mas não o inverso, pois a própria distinção é uma forma. Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe” (2006, p. 36). Portanto, o fundo – enquanto pré-filosofia sobre o qual se baseia o suposto entendimento da coisa em si – sobe e adquire uma existência autônoma, já que não estaria mais no fundo. Isto faz com que a forma que se refletia em tal fundo não seja mais uma forma, mas uma abstrata linha que faz com que, quando o fundo sobe à superfície, os dois aspectos da indiferença – as determinações e o indeterminado – confundam-se, numa única determinação que estabelece a diferença. Contudo, a partir desta pré-filosofia, além de a diferença ter sido submetida por muito tempo à raiz da identidade e oposição, da analogia e da semelhança, ela também foi tida como o mal em si, de modo que a única maneira de lidar com ela era a sua representação.

Como assinalado acima, não seguiremos fielmente até o final o esforço do autor de “tirar a diferença de seu estado de maldição” (DELEUZE, 2006, p. 38), mas neste esforço buscamos uma fenda que nos leva até o “Eu” que pensa o pensamento caótico.

#### 4.1.2 O Eu é a diferença

No seu diálogo<sup>85</sup> com Aristóteles, Deleuze constata que há uma diferença que é, ao mesmo tempo, a mais perfeita e a maior. No entanto, para o autor, essa diferença sempre é a oposição dos idênticos, portanto, diferença que remeteria à contradição. Assim, ao buscar saber em quais condições a contrariedade comunicaria a sua perfeição à diferença, o autor destaca que essa comunicação se faria no contexto em que se considera o ser concreto, ou seja, se considera o ser em sua matéria. Por isso, aponta Deleuze, essas contrariedades que afetam esse ser são modificações corporais que têm como única importância possibilitar a conceituação do “conceito empírico acidental de uma diferença ainda extrínseca” (DELEUZE, 2006, p. 39). Vindo da matéria, essa diferença sempre será acidental, conclui o autor. Isto implica dizer que é na contrariedade que se encontra a potência que faria com que o sujeito permanecesse substancialmente o mesmo ao receber os opostos. Sendo assim, quando há contrariedade na forma ou na essência, destaca o autor, tem-se a diferença ela mesma essencial. Isto leva a dizer que a diferença perfeita e máxima aristotélica é uma contrariedade no gênero, que leva a uma diferença específica. Entretanto,

[...], a diferença específica responde a todas as exigências de um conceito harmonioso ou de uma representação orgânica. Ela é pura, porque formal; intrínseca, pois opera na essência. Ela é qualitativa; e, na medida em que o gênero designa a essência, a diferença é mesmo uma qualidade muito especial, “segundo a essência”, qualidade da própria essência. Ela é sintética, pois a especificação é uma composição, e a diferença se acrescenta atualmente ao gênero que só a contém em potência. Ela é mediatizada, ela própria é mediação, meio termo em pessoa (DELEUZE, 2006, p. 39).

Portanto, para Deleuze, a diferença específica é muito pequena em relação a uma diferença maior que concerne aos próprios gêneros. Isto, porque a diferença específica é a perfeição e o máximo sob a condição do gênero enquanto conceito indeterminado. Por isso, para o autor, o Ser não é um gênero. Assim,

Não temos dificuldade em compreender que o Ser, embora seja absolutamente comum, nem por isso é um gênero; basta substituir o modelo do juízo pelo da proposição. Na proposição, tomada como entidade complexa, distingue-se: o sentido ou o exprimido pela proposição; o

---

<sup>85</sup> Assinalo que esse diálogo nos interessa aqui, pois, mesmo não nos aprofundando nele, encontramos traços de um “Eu” enquanto conjunto de carne e osso, ou seja, um “Eu” ôntico. O eu que será determinante na determinação mais pela frente, dos “Eus” que, a partir de suas experiências vividas, elaboramos a cartografia comunicativa de Belém.

designado [...]; os expressantes ou designantes, que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e de designação. Concebe-se que nomes ou proposições não tenham o mesmo sentido, mesmo quando designam estritamente a mesma coisa [...]. A distinção entre estes sentidos é uma distinção real [...], mas nada tem de numérico, menos ainda de ontológico: é uma distinção formal, qualitativa ou semiológica. [no entanto] o importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas que se reportam ao ser como a um só designado, ontologicamente uno. É verdade que tal ponto de vista ainda não basta para nos impedir de considerar estes sentidos como análogos e esta unidade do ser como uma analogia. É preciso acrescentar que o ser, este designado comum, enquanto se exprime, se diz, por sua vez, num único sentido de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos. Na proposição ontológica. Portanto, não só o designado é ontologicamente o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, mas também o sentido é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos [...] (DELEUZE, 2006, p. 44).

Em Deleuze, é através da univocidade que o ser se diz num único sentido de todas as suas diferentes modalidades ou individuantes intrínsecas – não que ele se diga num único sentido, pois mesmo que este Ser<sup>86</sup> seja o mesmo para tais modalidades, estas, ao contrário, não são as mesmas e não são iguais. Assim, na univocidade, mesmo que o Ser se diga num único sentido, suas modalidades intrínsecas não têm o mesmo sentido. Por isso, “da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser” (DELEUZE, 2006, p. 44). Ou seja, o Ser se diz da própria diferença e, ao se dizer assim, ele se reporta imediata e essencialmente a fatores individuantes que não são indivíduos constituídos na experiência, mas como aquilo que age neles enquanto princípio plástico, transcendental “anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente” (DELEUZE, 2006, p. 47).

Sendo assim, o individuante, para o autor, não pode ser considerado como o simples individual, uma vez que a diferença individuante difere radicalmente da diferença específica, e que a individuação sempre precede de direito à matéria e à forma, sem esquecer a espécie e suas partes ou quaisquer que sejam os outros elementos do indivíduo constituído.

---

<sup>86</sup> Este conceito de Ser não é coletivo, como um gênero em relação a suas espécies, mas somente distributivo e hierárquico: não tem conteúdo em si, mas somente um conteúdo proporcionado aos termos formalmente diferentes dos quais é predicado. Estes termos (categorias) não precisam ter uma relação igual com o ser; basta que a relação de cada um com o ser seja interior a cada um. As duas características do conceito de ser - ter, apenas distributivamente, um sentido comum e ter, hierarquicamente, um sentido primeiro - mostram bem que ele não tem, em relação às categorias, o papel de um gênero em relação a espécies unívocas (DELEUZE, 2006, p. 42).

Neste sentido, como a univocidade do ser se reportaria imediatamente à diferença, essa univocidade exige que seja mostrada como que, no ser, a diferença individuante precede de natureza as diferenças específicas, genéricas, e até mesmo as diferenças individuais. É por isso que a individuação não se faz pela forma nem pela matéria, nem sequer qualitativa ou extensivamente, pois, ela é “suposta pelas formas, pelas matérias e pelas partes extensivas” (DELEUZE, 2006, p. 47). Na univocidade, o ser é diferença, uma vez que é a nossa individualidade que fica equivocada num Ser e para um Ser unívoco.

Para sustentar a sua afirmação, Deleuze estabelece diálogos com Duns Scot, Espinosa e Nietzsche. Em Duns Scot, o Ser unívoco é apresentado como neutro e indiferente, ao mesmo tempo, ao criado e ao incriado, ao finito e ao infinito, ao singular e o universal; já em Espinosa, o Ser unívoco deixa de ser neutro e passa a ser apresentado como “objeto de afirmação pura” (DELEUZE, 2006, p. 48), se confundindo assim com a substância enquanto única, universal e infinita – melhor dizendo, com Deus. A confusão marca em Espinosa, interpretando Deleuze, uma revolução do tipo copernicana em que a diferença achou o seu próprio conceito libertado de toda dominação “de um conceito geral já posto como idêntico” (DELEUZE, 2006, p. 49). No entanto, para Deleuze, apesar dessa revolução, ainda se encontra em Espinosa uma indiferença marcante entre os modos e a substância; substância que não se diz a partir dos modos, mas parece ser independente deles.

Assim, para que dos modos seja dita a própria substância, segundo Deleuze, deve-se operar uma reversão categórica no pensamento espinosiano, para que o uno se diga do múltiplo, a identidade se diga do diferente, o ser se diga do devir, etc. Assim, diante desta constatação, nos parece que Deleuze vai além de Espinosa ao dialogar com Nietzsche, a partir do seu conceito do eterno retorno, que suporia um mundo no qual todas as identidades prévias dissolvem-se e são abolidas. Isto é, o que retorna no eterno retorno nietzschiano não é o idêntico, mas o ser do devir, portanto, o ser enquanto diferença. Ora, o eterno retorno não faz com que “o mesmo” retorne, mas faz com que o seu retorno constitua “o único Mesmo do que devem. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente” (DELEUZE, 2006, p. 49) e que gira, de fato, em torno do diferente. Por isso, no eterno retorno, a identidade é o próprio retornar e é determinada como repetição, já que produzida pela diferença.

No entanto, o que retorna no eterno retorno não seria o Todo nem o Mesmo, nem sequer a identidade prévia em geral, mas o que é excessivo, extremo, o que passa no outro, se tornando assim idêntico. Por isso, em Deleuze, o eterno retorno é a univocidade mesmo do ser

e, no eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, como o fez Duns Scot, nem mesmo somente afirmado, como Espinosa o fez, mas realizado efetivamente no sentido de o Ser continuar se dizendo num mesmo sentido, que é o sentido do eterno retorno, ou seja, repetição daquilo de que o Ser se diz. O extremo a que o eterno retorno retorna não seria a identidade dos contrários, mas a univocidade do diferente. O diferente enquanto ser unívoco, portanto, sendo a diferença.

Lembrando que essa diferença é tomada como objeto de afirmação enquanto criação, que, para Deleuze, deve também ser criada para afirmar a diferença enquanto diferença em si mesma. Em outras palavras, é uma diferença sem conceito, na qual “se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam” (DELEUZE, 2006, p. 63). Por isso, o eterno retorno reportar-se-ia, destaca Deleuze, a um mundo em que as diferenças são implicadas umas nas outras, num mundo essencialmente caótico, já que ele é sem identidade, fazendo que esse mundo não seja infinito nem finito, mas – e sobretudo – acabado e ilimitado – com este último fato não sendo outra coisa que não o próprio acabado.

O ilimitado do acabado não é outra coisa se não o próprio eterno retorno, em que “a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado” (DELEUZE, 2006, p. 64). Em outras palavras, no eterno retorno, a coerência de um sujeito pensante, de um mundo pensado e de um Deus como garantia dessa coerência é excluída.

Esta é a exclusão que o pré-kantismo e o pós-kantismo, interpretando Deleuze, buscavam preservar quando, por exemplo, partindo da substância infinita e do Eu finito, subordinavam diferença ao idêntico. Ignorando-se assim, no caso do pós-kantismo, um certo desequilíbrio, uma rachadura ou fissura que o próprio Kant com o “Eu puro”, destaca Deleuze, introduziu no pensamento harmonizante do Eu finito e da substância infinita. Criticando assim o pós-kantismo, Deleuze não só elogia a coragem de Nietzsche em salvar tal desequilíbrio, mas de aumentá-lo “matando” Deus, para que aconteça a dissolução do Eu. Dissolução no sentido de acabar com o Eu idêntico ou uno dependente da identidade e da unidade da substância divina.

Se Kant é elogiado é porque, segundo Deleuze, no Eu puro do Eu penso, o sujeito “só se pode representar sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro, invocando, com isto, em última instância, uma misteriosa coerência, que exclui a sua própria, a do mundo e a de Deus” (2006, p. 65). Essa exclusão faz com que o *Cogito* do eu dissolvido leve o Eu do



“Eu penso” a comportar na sua essência uma receptividade de intuição, através do qual o Eu é um “outro”, estando o Ser aberto à diferença. Assim, a partir desta observação, ao dialogar com Platão, Deleuze encontra nele uma fenda, uma abertura, uma dobra ontológica que o leva a considerar o ser também como o “não-ser”. Tal não-ser não tem um sentido do ser do negativo, mas sim do “ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença” (DELEUZE, 2006, p. 70).

O ser, sendo também o não-ser, só pode ser, em Deleuze, o ser em devir, melhor dizendo, uma potência, uma energia, uma intensidade, um ser sem ossos nem carne. Isto é, um ser sem identidade (identidade que remete ao idêntico). Sem identidade porque, como apontamos acima, no eterno retorno, o que retorna não tem qualquer identidade prévia ou constituída. Por isso, em Deleuze, esse ser seria a própria diferença. Sobre esta diferença, ao citar Hume, Deleuze a considera como repetição em que “nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla” (DELEUZE, 2006, p. 75).

A mudança leva a considerar o Eu enquanto ser em devir do “Eu penso” como a própria contemplação, já que, para o autor, nós existimos contemplando. “Somos contemplações, somos imaginações, somos generalidades, somos pretensões, somos satisfações” (DELEUZE, 2006, p. 79). Por isso, nós aprendemos, formamos nossos comportamentos, formamos a nós mesmos contemplando-nos.

No entanto, para Deleuze, contemplar é transvasar, no sentido de que o contemplar por meio do qual nos formamos é contemplação de algo ou de outra pessoa que não seja nós mesmos. Algo ou pessoa que precisamos contemplar a fim de preencher a imagem de nós mesmos. É desta forma que “definem-se todos os nossos ritmos, nossas reservas, nossos tempos de reações, os mil entrelaçamentos, os presentes e as fadigas que nos compõem” (DELEUZE, 2006, p. 82).

Assim, onde há contemplação furtiva que transvasa uma diferença à repetição, existe lá o Eu, conforme Deleuze, que não tem modificações, já que ele próprio é modificação, na verdade, como a diferença transvasada. Por isso este eu é, principalmente, passivo, no sentido de que ele não pensa para existir, mas existe pensando. Em outras palavras, este eu existe a partir do que ele tem, não é por um pensar que ele existe, mas ele existe ou se forma por um ter. No entanto, esse ter não é um ter de bens materiais, como carro, prédio, casa, roupa, dinheiro, entre outros bens, mas um ter de paixões, de energias, de intensidades, de afetos, entre outros.

Este eu existe a partir do que ele tem, e a sua existência indeterminada só se determina no tempo. Tendo a existência determinada no tempo, Deleuze nos averte de que a

espontaneidade da qual este eu tem consciência no “Eu penso” não é atributo de um determinado “ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele” (DELEUZE, 2006, p. 90).

O pensar do eu no “Eu penso” se aplicaria, de acordo com Deleuze citando Kant, a um sujeito passivo, a um ser receptivo que a si se representa no pensar, ou seja, ele sente mais o seu efeito do que tem a iniciativa em relação a esse pensar. Por isso, ele se constitui como um “Outro” nele mesmo. Sendo assim, ao indeterminado e à determinação, precisa-se acrescentar a forma do determinável, o tempo. Eis porque é no tempo que se determina a existência indeterminada do eu, que exige que ele seja acrescentado ao “Eu sou” e ao “Eu penso” como posição passiva. Essa posição lhe faz aparecer, de acordo com o autor, como sendo atravessado por uma rachadura que o torna, assim, o eu rachado. “Rachado pela forma pura e vazia do tempo. Sob esta forma, ele é o correlato do eu passivo aparecendo no tempo” (DELEUZE, 2006, p. 90). O próprio tempo figura enquanto a passividade ou uma falha ou rachadura no eu.

Citando Hume, Deleuze destaca que o “tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui desse modo, o presente vivido” (DELEUZE, 2006, p. 75). Presente vivido porque vai do passado ao futuro que, no tempo, ele constitui. Por isso, a síntese em que se constitui o tempo é passiva, já que não “é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo” (DELEUZE, 2006, p. 76). Em outras palavras,

A síntese do tempo constitui o presente no tempo. Não que o presente seja uma dimensão do tempo. Só o presente existe. A síntese constitui o tempo como presente vivo e constitui o passado e o futuro como dimensões deste presente. Todavia, esta síntese é intratemporal, o que significa que este presente passa. Pode-se, sem dúvida, conceber um perpétuo presente, um presente co-extensivo ao tempo; basta fazer com que a contemplação se aplique sobre o infinito da sucessão de instantes. Mas não há possibilidade física de tal presente: a contração na contemplação opera sempre a qualificação de uma ordem de repetição de acordo com elementos ou casos. Ela forma necessariamente um presente de certa duração, um presente que se esgota e que passa, variável segundo as espécies, os indivíduos, os organismos e as partes de organismo consideradas. Dois presentes sucessivos podem ser contemporâneos de um terceiro, mais extenso pelo número de instantes que ele contrai (DELEUZE, 2006, p. 81).

A forma pura e vazia do tempo em que se racha o eu seria, segundo Deleuze, o tempo fora dos eixos. Fora no sentido de não ser o tempo linear que sempre traz, dialogando com

Ricoeur (2010a), discordância na experiência temporal do mundo do eu. Experiências que sempre são carregadas de vicissitudes que, mesmo com prevenção contra elas, sempre acabam assolando a vida humana.

O eu enquanto diferença é na verdade o eu rachado pelo tempo que, nas próprias palavras de Deleuze, se desenrola no presente vivido a que pertence “o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração” (2006, p. 81). Esse presente é aquele que entendemos em Ricoeur como o triplo presente: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Ou seja, o tempo em que o passado e o futuro não existem, pois só existe o presente que se desdobra em presente do passado, em presente do presente e em presente do futuro.

Do exposto acima, pode-se dizer que o conceito da diferença em Deleuze nos é importante na determinação do “Eu” e “Outro” da pesquisa, na medida em que nos levou a constatar que a diferença que senhor Jairo (70 anos) destacava entre moradores do “centro” e da “periferia” de Belém não era entre os idênticos ou os semelhantes – algo a que a identidade paraense ou belenense poderia, obrigatoriamente, levar a pensar (o que, em certa medida, não deixa de ser verdade, já que durante a pesquisa, quase em todos os entrevistados, observamos a reivindicação orgulhosa da identidade paraense em oposição à de outros brasileiros, por exemplo, os paulistanos) – mas sim, entre os diferentes. Diferentes no sentido de que neles agem, como diria Deleuze (2006), fatores individuantes enquanto princípios plásticos que os diferenciam uns dos outros. Nós poderíamos resumir esses fatores como a própria vida que reclama, no contexto da fala do senhor Jairo, ser vivida banalmente.

É essa vida vivida banalmente na “periferia” que levou o senhor Jairo (70 anos, informação verbal<sup>87</sup>) a considerar diferentes os moradores da “periferia” de Belém que, no seu dizer, apesar da violência e todos os problemas que os moradores dessa “periferia” conhecem,

[eles ainda] botam cadeiras na frente de suas casas para conversarem com seus vizinhos [o que é diferente no ‘no centro’ em que ] não tu vês casa nenhuma que põe cadeira na frente a não seja nessa vila aí [o entrevistado se refere à vila vizinha do seu prédio], mas [mesmo colocando cadeiras na frente de suas casas, o portão principal da Vila] está fechado lá! Aí, eles põem a cadeirinha ali para conversar tal, tal, mas porque é privativo [o entrevistado queria dizer, como o portão principal da vila está fechado, os moradores da vila se sentiam seguros para sentarem à frente de suas casas para conversar o que seria impossível se a vila não tivesse trancada. Como prova disso, ele destaca que si eu andasse na sua travessa São Francisco, eu

<sup>87</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

veria] todas as casas..., tudo prediados [e] ninguém na frente [assim, para o entrevistado, sentar na frente das casas é uma característica dos moradores da periferia, pois, é] um povo de bem com a vida.

Estar de bem com a vida, para o senhor Jairo, é viver a vida na sua banalidade, ou seja, de uma forma orgiástica e grotesca, não no sentido de ser vulgar, mas como forma estética de criticar ou não uma determinada realidade que, no caso da “periferia”, de acordo com o morador, é marcada pela violência. Assim, estar de bem com a vida dos moradores da periferia seria não somente ter uma vida que se assemelharia à vida prediada e agraciada do “centro” da cidade, mas, e sobretudo, ter uma vida marcada pelas vicissitudes da vida, em que podem ser observadas a miséria e a fome que assolam essas periferias, como bem destacou o senhor Jairo na nossa conversa; ou uma vida marginalizada pela desigualdade social, como destacou o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>88</sup>); ou uma vida selada com marcas de violência urbana expressas nas mortes brutais causadas pelas balas perdidas tanto dos policiais quanto do crime organizado. Balas perdidas? Não, balas, de acordo com o senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>89</sup>), atiradas contra alguém sem acertá-lo, e que acaba atingindo um inocente. Portanto, estar de bem com a vida é viver a vida sacana.

Essa vida sacana é entendida aqui, no sentido da vida do urubu do Sul do senhor Barroso (60 anos), conforme citado. Ou seja, uma vida que se vive vivendo com os outros, tanto na pobreza quanto na tristeza, até que a bala “tenta” estetizá-la. Tenta porque a violência expressada pela bala, supostamente perdida, que mata alguém na periferia, não parece intimidar os que ainda continuam vivos depois do tiroteio, uma vez que orgiasticamente esses moradores vão criticar essa situação, não fugindo dela, mas enfrentando-a, conforme fala do senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>90</sup>), que nos disse que, na periferia, quando tem porrada, muita gente vai na rua para ver o que está acontecendo. Para ele,

[muita gente se arrisca lá aparecendo] mesmo de calcinha para ver a porrada (risadas). [Estar de calcinha não seria o pior, o pior é se arriscar quando] ocorre o tiro! No lugar de pessoas se esconderam [elas vão] ver. Não dá para imaginar! Antigamente eu fazia isso. Hoje dia, não vou fazer isso. [está tendo tiro] muita gente corre para ver o que está acontecendo, não corre para se esconder, para se proteger.

---

<sup>88</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>89</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>90</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

Ressaltamos que não é porque se ‘acostumaram’ com a situação de violência que os moradores da periferia não têm mais medo da violência, segundo afirmação do senhor Jairo, como essa afirmação pode levar a acreditar. Antes, isso se dá porque a vida que pulsa em seus peitos os obriga a vivê-la orgiasticamente, dando “beijo no ombro”, sem medo de serem felizes. Eis o que faz deles diferentes dos moradores do centro, interpretando o senhor Jairo, os quais, por sua vez, neutralizam a vida colocando-a entre as paredes de seus apartamentos empilhados numa estrutura – formada por materiais como ferros, cimentos e pedras etc. – chamada de prédio, cercada e controlada por um porteiro, a fim de não experienciarem a sua sacanagem. Esquecendo-se do fato de que a vida é a pura sacanagem.

Agora, não podemos dizer que os moradores interlocutores de Belém para esta pesquisa se apresentaram sempre como diferentes. Seria enganosa tal assertiva, considerando que, quando chegávamos ao campo da pesquisa, éramos recebidos por pessoas que se apresentavam como brasileiros nascidos, geralmente, no Pará – destacamos que grande parte dos entrevistados nasceu em Belém –, mas também nascidos em outros estados da federação brasileira. Podemos afirmar que os entrevistados se apresentavam a nós como portadores de uma identidade única, compartilhada entre os semelhantes ou os idênticos, remetendo assim a ideia de uma diferença específica. Essa diferença se opõe aos idênticos enquanto sujeitos de carne e osso, portanto, como dados. São esses sujeitos que nos acolhiam, que nos davam abraços, nos ofereciam lanches ou água, sentíamos o cheiro de seus perfumes, reclamavam do calor etc., ou seja, antes das entrevistas, nos encontrávamos diante de pessoas de carne e osso, e não com puras intensidades ou eus rachados.

Pode-se indagar aqui sobre em que momento nós percebíamos esses seres rachados e não idênticos. Não temos uma resposta fechada e certa, mas podemos assegurar que, durante as entrevistas, observamos que os interlocutores começavam a se representar a partir de técnicas de (des)construção do eu na vida cotidiana (GOFFMAN, 2011). Isto é, entrávamos em contato, nas entrevistas, com esses sujeitos que se apresentavam tanto diferentes quanto idênticos. Entretanto, não temos uma explicação clara e objetiva sobre o porquê de eles transitavam entre o “eu rachado” e o “eu uno”. Ainda assim, nossos interlocutores negociavam e tornavam públicos, conforme reflexões de Goffman, certos aspectos de seus “eus” a partir de entendimentos do que nós queríamos saber sobre eles e, com base neste fato, possibilitavam a cocompreensão do contexto em que eles e nós nos encontrávamos.

Também percebemos no campo, mesmo com o “Eu” rachado, que eles não tinham o desejo mortífero de “matar” Deus – entendido como Outro (outro aqui que deve ser tomado no seu sentido buberiano, remetendo a Deus, deus, animal, universo, a si mesmo, humano,

pedra, água etc.) –, a fim de determinar a sua existência indeterminada no tempo. Pelo contrário, nos pareceu que este “Eu”, em certa medida, desejava com toda a sua energia que o Deus continue vivendo, já que Dele dependia o seu entendimento da sua exterioridade, portanto, de si.

Contudo, nos pareceu que o “Eu” que vem da pura investigação filosófica do “Eu penso” não tomou conta do “Eu” que nos foi sugerido pelo campo pesquisado. Neste sentido, fomos obrigados a lançar mão do “Eu” da investigação gramatical ou da linguagem do “Eu penso” que, no contexto desta tese, em certa medida toma conta daquele “Eu” que, durante a pesquisa, nos pareceu tanto como uno quanto como rachado, ou seja, ao mesmo tempo como idêntico e diferente. Mas antes disso, a seguir, ainda na filosofia, refletimos sobre o ser como uma possibilidade.

## 4.2 O ser como uma possibilidade

Considerar o ser como uma possibilidade é aceitar que ele é intersubjetivo, conforme se apresenta a comunicação em Castro (2014, p. 89), como uma “dinâmica intersubjetiva”, isto é, não como mera “interconexão entre diferentes subjetividades, mas como a coexistência – evocando o uso do termo em sua origem semântica, na qual *ek-sistir* tem o sentido de *projetar-se, de si para fora*” (CASTRO, 2014, p. 93).

A comunicação enquanto intersubjetividade se configuraria como possibilidade da coexistência do ser, o qual não é algo que encontramos como um “*être-là*” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 25), como algo do domínio de uma suposta natureza humana. Demarcamos que, se o “*être-là*” é uma crítica dos autores à ideia de um ser enquanto realidade dada, natural e fixa, esse “*être-là*” nos parece não ser o oposto do “ser intersubjetivo” de Castro, que se projeta de si para fora. Se em comum, o “*être-là*” e o ser do Castro têm o mesmo desejo mortífero de “matar” Deus, o ser que se projeta de si para fora nos parece ter algo a mais, o egoísmo ontológico heideggeriano. Esse egoísmo, ao frustrar toda tentativa de ressurreição de Deus, viria reverter a dissolução do Eu, de modo que não deseja falar do outro ser que não seja ele mesmo, pois, mesmo se apresentando como o ser-com-outros (*Mitsein*), ele reduz estes outros a simples produto do pensamento.

Entretanto, tanto o sujeito subjetivo de Deleuze e Guattari quanto o ser intersubjetivo do Castro apresentam a ideia do ser ou do sujeito não como uma realidade dada, natural e fixa, mas como uma (des)construção permanente no contexto. Ou seja, eles se opõem à concretude do ser enquanto um “dado” dado. Por isso, se não buscamos tomar como

sinônimos ou intercambiáveis o sujeito subjetivo e o ser intersubjetivo, não nos impediríamos de usar tanto o ser intersubjetivo quanto o sujeito subjetivo para designar o ser não como um “dado” dado, mas como uma possibilidade. Trata-se de possibilidade em consonância com a afirmação de Rolnik, para quem “a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (GUATTARI, ROLNIK, 1996, p. 31). De uma forma provisória e mais abrangente, Guattari define a subjetividade – que traz a ideia do sujeito subjetivo – como um “conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATTARI, 1992, p. 19).

Percebemos que Guattari (1992) deixa claro o caráter instável ou do não acabado ou do não dado da subjetividade, do ser como uma possibilidade, que estaria, para o autor, em interface com a subjetividade como tributária do caráter emergencial de instâncias, tanto individuais quanto coletivas, em forma de território existencial. Essas instâncias trazem a ideia da possibilidade de que algo pode ainda acontecer, já que ele ainda está no seu “estar a vir”, logo, algo marcado pela incerteza do seu acontecimento, na qual as instâncias emergem como “território existencial”.

Por isso, o ser é apresentado como possibilidade, pois segundo Deleuze e Guattari (1997a), o território não é um dado no sentido de preexistir antes mesmo de seus habitantes, conforme apresentado pelos etólogos. É o território que cria os objetos que nele existem e seus habitantes, já que para os autores,

[...] Um território lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os (embora permaneça frágil frente a intrusões). Ele é construído com aspectos ou porções de meios. Ele comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado. Ele tem uma zona interior de domicílio ou de abrigo, uma zona exterior de domínio, limites ou membranas mais ou menos retrateis, zonas intermediárias ou até neutralizadas, reservas ou anexos energéticos. Ele é essencialmente marcado por “índices”, e esses índices são pegos de componentes de todos os meios: materiais, produtos orgânicos, estados de membrana ou de pele, fontes de energia, condensados percepção-ação (DELEUZE ; GUATTARI, 1997a, 105).

Assim, o território existencial seria um território produzido como pelo pássaro *Scenopietes dentirostris* deleuze-guattariano, que produz toda santa manhã o seu território, cortando e fazendo cair às folhas da árvore para estabelecer suas referências, virando-as para sua parte interna pálida, para que elas possam contrastar com a terra.

Por ser um ato que afeta os ritmos (o virar-se das folhas) e meios (a terra que passa a contrastar com a cor pálida da face interna das folhas), o território seria “*le produit d'une*

*territorialisation des milieu e des rythmes*<sup>91</sup>” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 386). Em outras palavras, “Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 105).

A territorialização é, para Deleuze e Guattari, o ato dos componentes de meios que se torna qualitativo, ou do ritmo que se torna expressivo. No entanto,

[...] as qualidades expressivas ou matérias de expressão são forçosamente apropriativas, [...]. Não no sentido em que essas qualidades pertenceriam a um sujeito, mas no sentido em que elas desenham um território que pertencerá ao sujeito que as traz consigo ou que as produz. Essas qualidades são assinaturas, mas a assinatura, o nome próprio, não é a marca constituída de um sujeito, é a marca constituinte de um domínio, de uma morada (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, 107).

Assinatura que, para Alvarez e Passos (2015), faz emergir os ritmos como suas qualidades, que não devem ser consideradas como indicações de uma determinada identidade, mas sim garantem a formação de um determinado domínio. Por isso, as funções e as direções das condutas não podem dar conta da formação do território, uma vez que este

[...] não se constitui como um domínio de ações e funções, mas sim como um ethos, que é ao mesmo tempo morada e estilo. Os sujeitos, os objetos e seus comportamentos deixam de ser o foco da pesquisa, cedendo lugar aos “personagens rítmicos” e às “paisagens melódicas”. Importante assinalar que esses personagens e suas paisagens não são considerados como polos opostos e dicotômicos, mas compõem-se mutuamente, numa circularidade ou coemergência (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 134).

Essa coemergência que faz entender, em Deleuze e Guattari, o território como uma questão de distância crítica entre dois seres da mesma espécie. Sendo assim, o território não só regulamenta e garante a coexistência de dois seres da mesma espécie, separando-os, mas possibilita a coexistência de um grande número de espécies no mesmo meio. O próprio meio tende a especializar tais espécies, cada uma em sua própria categoria, de modo que “os membros de uma mesma espécie compõem personagens rítmicos e que as espécies diversas compõem paisagens melódicas; as paisagens vão sendo povoadas por personagens e estes vão pertencendo a paisagens” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 394). Por sua vez, esse pertencer faz um território tornar-se território existencial, pois sempre está em constante devir, melhor dizendo, sob um constante processo de produção, o qual traz a ideia do território como “lugar de passagem. O território é o primeiro agenciamento, a primeira coisa

---

<sup>91</sup> “O produto de uma territorialização do meio ambiente e de ritmos”.



que faz agenciamento, o agenciamento é antes territorial” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 115).

Enquanto lugar de produção, o território em Deleuze e Guattari leva a considerar a subjetividade não como uma realidade dada ou acabada, mas um “fazer-se” permanente na forma do “virar das folhas” cotidiano do pássaro *Scenopoietes dentirostris* que, ao marcar as suas referências, transgrede as fronteiras entre a terra e as folhas. Portanto, uma subjetividade que transgrede as fronteiras virtuais impostas pela razão modernista entre o indivíduo/sociedade; o humano/não humano; o orgânico/inorgânico, entre outras fronteiras.

Neste sentido, a subjetividade se apresenta como desterritorializada, ou seja, ela é plástica, escapando à fixidez territorial tribalista, nacionalista, fixidez psicológica, cultural, religiosa, política, econômica. Ela é aberta a todas as novidades, sendo movente e negociável, plural, portanto, polifônica e desestabilizadora das hierarquias e homogeneizações. Ela se definiria nos espaços intermediários, portanto, no “inter”, que confunde ao mesmo tempo o individualismo psicologizante e a homogeneização universalizante do socialismo deprimente.

Em outras palavras, a subjetividade em Guattari e Deleuze não remeteria à existência de um sujeito acabado autossuficiente, que poderia, através de um ajuntamento de subjetividades, dar um múltiplo que é a mera soma ( $n+1$ ) de cada único, mas a um sujeito em perpétuo devir, logo, em perpétua transformação que, ao se relacionar com outro sujeito, forma um múltiplo do tipo “ $n-1$ ”, em que se subtrai sempre o único da multiplicidade que se quer obter (DELEUZE; GUATTARI, 1995a); essa multiplicidade possibilitaria que uma realidade se revele na sua complexidade e heterogeneidade.

A multiplicidade faz com que a subjetividade deleuze-guattariana não seja uma mera interconexão de subjetividades denunciada por Castro (2014), pois é uma multiplicidade do tipo rizomático<sup>92</sup>, no sentido de que nela não se encontra nenhum “sujeito, nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 15). Assim, a multiplicidade “ $n-1$ ” possibilita a coemergência tanto do uno quanto do múltiplo, coemergência que faz com que a subjetividade não se situe somente no “campo individual; seu campo é o de todos os processos de produção social e material” (GUATTARI, ROLNIK, 1996, p. 32), pois,

---

<sup>92</sup> Já que há nela, “Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 15)

[...] a subjetividade se individualiza: uma pessoa, tida como responsável por si mesma, se posiciona em meio a relações de alteridade regidas por usos familiares, costumes locais, leis jurídicas... Em outras condições, a subjetividade se faz coletiva, o que não significa que ela se torne por isso exclusivamente social (GUATTARI, 1992, p. 19-20).

O “fazer-se coletivo” da subjetividade só é possível através da multiplicidade “n-1”. Por isso, em Guattari, a subjetividade é polifônica, indicando não uma soma mecânica de vozes, mas sim uma coexistência ou uma coemergência de vozes. Assim, o “coletivo” através do qual a subjetividade “faz-se” coletiva é uma multiplicidade que se define “para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como aquém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos” (GUATTARI, 1992, p. 20).

Em suma, a partir da coemergência e da coexistência que faz da subjetividade uma polifonia ou uma multiplicidade do tipo “n-1”, consideramos o sujeito subjetivo não como realidade dada ou acabada, mas como um ser coemergente capaz de relação de alteridade com outro ser coemergente, ou ser inter-subjetivo. Este Ser faz da subjetividade uma possibilidade da coemergência ou da coexistência de um ser inter-subjetivo, portanto, um sujeito que “se reflete” (DELEUZE, 2001, p. 76), sujeito que se constitui no dado. Porém, cabe perguntar “como o sujeito se constitui no dado?” (DELEUZE, 2001, p. 102).

Antes de respondermos, precisamos saber que o “dado” na pergunta acima remete ao “dado” que vai além do dado, ou seja, o “dado” que não está dado, já que em Deleuze (2001) este “dado” tem “dois sentidos: é dada a coleção de ideias, a experiência; mas, nessa coleção, é também dado o sujeito que ultrapassa a experiência, são dadas as relações que não dependem das ideias” (DELEUZE, 2001, p. 102). Assim, o “dado” se define como “a ideia tal qual é ela dada no espírito, sem nada que a ultrapasse, nem mesmo e muito menos o espírito, desde já idêntico à ideia” (DELEUZE, 2001, p. 12). Aqui, a ideia não é a representação de um objeto, mas a representação de uma impressão. Assim, enquanto ideia dada ao espírito, o “dado” deleuziano é

[...] o fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei. Falar-se-á de imaginação, de espírito, designando assim não uma faculdade, não um princípio de organização, mas um tal conjunto, uma tal coleção (DELEUZE, 2001, p. 78).

No entanto, essa “tal coleção” não pode ser algo estanque, natural ou uma faculdade, mas algo em perpétua mudança, já que a “coleção de” sempre seria arbitrariedade, na medida

em que as ideias ou as impressões colecionadas podem mudar ou desaparecer em qualquer instante. Por isso, o “dado” Deleuziano é um “dado” que não está dado, uma vez que ele “é retomado por e em um movimento que ultrapassa o dado” (DELEUZE, 2001, p. 84).

Nessa ultrapassagem de dado, se constitui o sujeito que “se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 76). Entretanto, destacamos que “o desenvolver-se a si mesmo” do sujeito é um movimento duplo, em que o sujeito se reflete e se ultrapassa, encontrando-se nele “o que faz o sujeito como sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 76), o crer e o inventar.

No entanto, o “crer é inferir de uma parte da natureza, uma outra parte, não dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tampouco estão dadas na natureza” (DELEUZE, 2001, p. 77). Assim, do dado, infere-se a partir da crença a existência de coisas que não estão dadas, e através da invenção, posiciona-se como sujeito, ultrapassando o dado e afirmando mais do que se sabe. Por isso,

[...] o sujeito reflete e se reflete: daquilo que o afeta em geral, ele extrai um poder independente do exercício atual, isto é, uma função pura, e ele ultrapassa sua parcialidade própria. Por isso tornam-se possíveis o artifício e a invenção. O sujeito inventa, ele é artificioso. É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar; presumir os poderes secretos, supor poderes abstratos, distintos (DELEUZE, 2001, p. 77).

O crer e o inventar enquanto dupla potência da subjetividade fazem com que, na subjetividade, “o sujeito não [seja] uma qualidade, mas a qualificação de uma coleção de ideias” (DELEUZE, 2001, p. 49). Ou seja, o sujeito seria produto de coleção de efeitos dos princípios da moral e dos princípios de associação do entendimento. Assim, para o autor, a ideia da subjetividade não é mais tema de um determinado pensamento ou uma qualidade atribuída a uma coisa, mas uma regra de construção. Deste fato, “ultrapassando a parcialidade do sujeito do qual ela é a ideia, a ideia da subjetividade inclui, em cada coleção considerada, o princípio e a regra de um acordo possível entre os sujeitos” (DELEUZE, 2001, p. 50). Neste sentido, em Deleuze, a subjetividade não é apriorística, já que se constitui com os princípios e se (des)constrói com a experiência.

É por isso que, na subjetividade, o sujeito reflete e se reflete, crê e inventa. Ele se constitui no dado e faz deste dado uma síntese, resultando em como “a construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado” (DELEUZE, 2001, p. 78). Deste fato, o sujeito se constitui como síntese, a síntese do espírito, portanto, como “produto dos princípios da natureza humana” (DELEUZE, 2001, p. 102). Humana porque, essencialmente, inventa e infere.

A síntese do espírito enquanto o devir do sujeito do espírito testemunha o vínculo do sujeito com o tempo, portanto, com um hábito, costume ou expectativa. No entanto, o hábito é expectativa e a expectativa é hábito. Isto implica dizer que o “hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do futuro” (DELEUZE, 2001, p. 85). Entretanto, se a expectativa é futuro, ela mesma é, para Deleuze, a síntese do tempo, constituída no espírito pelo sujeito. Por isso, o sujeito, se apresenta a nós como a própria síntese do tempo, a qual é, principalmente, inventiva, produtiva e criadora. Sendo assim,

[...] a subjetividade é *prática*. É nos vínculos do motivo e da ação, do meio e do fim, que se revelará sua unidade definitiva, isto é, a unidade das próprias relações e das circunstâncias: com efeito, esses *vínculos meio-fim, motivo-ação, são relações, mas outra coisa também*. Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático (DELEUZE, 2001, p. 98).

Enquanto prática, a subjetividade é processual porque, mesmo dependendo das circunstâncias e daquilo em que as circunstâncias se materializam, não se confunde com essas circunstâncias nem com aquilo em que elas se materializam. Por isso, a subjetividade faz emergir um sujeito prático, já que

[...], il se constitue dans le donné, suivant le problème que posait Deleuze dès son premier livre, *Empirisme et subjectivité*, en 1953 ; et il s'y constitue en chacun de ses points. Dès lors, dire du sujet qui perçoit et éprouve qu'il est “en adjacence”, ce n'est pas le retrancher du donné en réintroduisant in extremis l'Ego transcendantal, c'est au contraire le faire circuler par tous les points du plan comme par autant de cas de lui-même, pour le conclure de cette série de devenirs (le Cogito deleuzien serait quelque chose comme un : “je sens que je deviens autre, donc j'étais, c'était donc moi!”) (ZOURABICHVILI, 2003, p. 63)<sup>93</sup>.

Prático porque ele é um sujeito que crê e que inventa; um sujeito que reflete e se reflete. Um sujeito que escapa do jugo da transcendência, criando o seu próprio reino imanente dos princípios e experimentos. Por isso, é um sujeito em devir, portanto, como uma possibilidade.

---

<sup>93</sup> “[...] ele se constitui no dado, de acordo com o problema colocado por Deleuze já na sua primeira obra, ‘Empirismo e subjetividade’, em 1953; e ele se constituía ali em cada um de seus pontos. Assim, dizer do sujeito que percebe e experimenta que está “em adjacência”, não é excluí-lo do dado reintroduzindo in extremis o Ego transcendental, mas pelo contrário, é fazê-lo circular sobre todos os pontos do plano como em tanto caso de si mesmo, para concluí-lo a partir dessa série de devires (o Cogito deleuziano seria algo como um: ‘eu sinto que estou me tornando outro, então, eu fui, fui então eu!’)” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 63).

Apontamos nessa última afirmação a nossa conclusão na busca do sentido do “Eu” que nos foi sugerido pelo campo, mas não a paramos aqui. Mesmo sendo uma possibilidade, o ser que o pensamento filosófico faz emergir é sempre assombrado pelo outro, do qual se tenta escapar, a fim de se fundar outro mundo sem ele. Uma tentativa que tende a fracassar, já que o outro sempre acaba surgindo nos lugares em que menos se espera. Entretanto, advertimos que não há como nos separarmos dele, pois estamos condenados a conviver com ele, assim como convivemos com nossas sombras; por este fato, ele estará sempre dependendo da direção da luz, atrás de nós, na nossa frente ou ao nosso lado. Por isso, ele aparece onde não é convidado ou então nos lembra de que o entendimento que temos da nossa própria exterioridade depende dele. Colocamos entre parênteses o pensamento filosófico sobre o “Eu” do “Eu penso” para o pensamento gramatical e linguageiro, visando entender o “Eu” e o “outro” da nossa pesquisa.

Colocamos entre parênteses porque durante a pesquisa todos os entrevistados se autodeclaravam como “Eus”, ou seja, mesmo parecendo que eles tinham certeza de suas existências, nos parecia que todos eles tinham a necessidade do outro para realmente se autorreferenciar como “Eus”. Isso, porque não havia uma história ou experiência que os entrevistados compartilhassem conosco falando somente deles mesmos, sem referenciar o contexto do que relatavam. Entretanto, tal contexto não era somente preenchido por eles, havia o “Outro” enquanto universo, animal, pedra, tempo, humano etc., cuja presença fazia com que a história tivesse ou fizesse sentido tanto para nós quanto para eles, que nos contavam.

Assim, em diálogo com Nunes (2012) em relação a sua busca do sentido do ser que parte da filosofia para a linguagem, vemos como ele nos apresenta um ser a partir do ângulo heideggeriano, que não faz da morte do outro uma preocupação, uma vez que aquilo que importa mesmo para ele é a sua própria existência. Por isso, este ser apela que ele seja tomado, interpretando o autor, em múltiplas acepções. Um ser que não é o mesmo de Ricoeur (2014) que, também partindo da linguagem – principalmente, da gramática, e através da sua mediação reflexiva em relação à imediata posição do sujeito –, nos apresenta um ser que tenta encontrar o seu sentido não somente na sua própria existência, mas também, e sobretudo, na existência do outro. Sendo assim, neste autor, buscamos entender se, na impossibilidade de o sujeito filosófico abandonar o seu desejo de ‘matar o outro’ – impossibilidade porque Buber (2003) nos advertiu que seria impossível, uma vez que na maioria das vezes, se objetiva o outro enquanto Isso, portanto, objeto de experiência, implicando assim que o que seria morto não seria o humano humanamente humano, mas si objeto –, ele pode, ao invés de condicionar a determinação da sua existência indeterminada à morte do outro, fazer da vida do outro um

aliado na busca de compreensão de si mesmo como “Eu”. Isso, porque este sujeito já tem o conhecimento do seu “si” interior sem ajuda de ninguém, como diria Deleuze (2001), de modo que ele precisa que o outro viva para que, através dele, consiga acessar o seu eu exterior. Eis porque esse ser é uma possibilidade.

### 4.3 Ser como aquilo que se sabe sem explicação

Buscar o sentido do ser através da linguagem ou da gramática nos coloca diante de dois caminhos: um que não se descolou totalmente da filosofia, para abordar a problemática do ser em que o ser é uma pergunta autorreflexiva; e outro que, partindo da gramática, se enraíza na hermenêutica para entender o ser como o si-mesmo como o outro.

#### 4.3.1 Como possibilidade o ser é uma pergunta autorreflexiva

Na sua leitura de Heidegger, Nunes (2012) destaca que a problemática do sentido do ser não era o tema principal do filósofo, mas serviu como ponto de partida no seu exercício filosófico do entendimento do problema do ser que a metafísica, desde Aristóteles, deixou de lado, uma vez que privilegia o problema do ente enquanto ente. Assim, o ser é uma pergunta autorreflexiva porque ela se solidariza com o objeto que ela tematiza, ou seja, ela se efetivaria “inquisitivamente, mantendo seu caráter de interrogação e desenvolvimento como indagação direcional, voltada para o seu próprio objeto, [portanto, tal pergunta sendo], solidária ao objeto, é sustentada por aquilo a que o seu perguntar se dirige” (NUNES, 2012, p. 44). Por isso, esta pergunta não cessa mesmo quando ela nos leva ao seu objeto. Assim, sobre a pergunta “o que é o ser?”, “ela recua ao plano da linguagem e pergunta o que entendemos por esse termo familiar e trivial e pelo seu correlato erudito ‘ente’” (NUNES, 2012, p. 42).

Portanto, no autor, o significado do termo ser é deceptivo, já que se compreende o seu significado ao utilizá-lo, mas, ao se tentar apreender o que ele realmente diz, não se compreende “senão algo indeterminado, indefinível, cujo significado se esfuma ou se esvazia” (NUNES, 2012, p. 41). Por isso, em Nunes, entendemos o ser como um problema que o autor tentou resolver com a sua leitura de Heidegger, reabrindo assim a polissemia do termo “ser”. Polissemia que Aristóteles tinha encerrado ao considerar o ser como substância, *ousía*. Assim, nos parece importante entender o que seria *ousía* na leitura de Nunes, no intuito de compreender como as suas reflexões sobre o ser, a partir de Heidegger, podem nos ajudar a entender a questão do “Eu” e do “Outro” da nossa pesquisa.

Contudo, para entender o caminho que levou a metafísica aristotélica a colocar em xeque a polissemia do termo “ser”, Nunes dialoga com o filósofo grego a partir da sua enumeração das acepções do ente. Nela, ele encontrou o ente: “1- por essência [...] e por acidente [...]; 2- segundo as categorias [...]; 3- sob o aspecto do verdadeiro [...] e do falso [...]; 4- segundo a potência [...] e o ato [...]” (NUNES, 2012, p. 35-36).

Entretanto, destaca o filósofo paraense, mesmo que o ente seja tomado em seus múltiplos sentidos, estes derivam de um único termo, de uma única natureza que não se pode dividir se não por meio de múltiplas significações ou acepções do ente. Neste sentido, o ser enquanto essência é receptor de todas as acepções designadas pelos tipos-categorias correspondendo a tudo o que é. No entanto, o que é são as atribuições gerais do ser ou de todos os seres. A questão de categorias nos parece ser mais determinante na leitura de Nunes do que de Aristóteles, uma vez que as categorias distinguem os atributos essenciais do ser, que se diferenciam do ser considerado como essência ou absoluto.

Entre as categorias, Nunes destaca em Aristóteles a substância (*ousía*), que não é predicado como as outras categorias, tais como qualidade, estado, ação, paixão, que se predicam da essência. Essa mesma essência “subjaz à coisa, hypokeímenon, o suporte e o fundamento – *subjectum* (sujeito)” (NUNES, 2012, p. 37). Entretanto, para o autor, só o sujeito existe e sempre é um ser singular. Por isso, as demais categorias se referem a ele. Sendo assim, o ser não é gênero e cada categoria se refere a ele como ao seu princípio, de acordo com o autor, independentemente do qual não pode ser considerado. Isto implica dizer, que para Nunes (2012, p. 37), “o ser tem nas categorias as suas diferentes determinações ou os seus modos. Nenhuma é diferente do ser, nem o ser é idêntico a nenhuma. [neste sentido,] a *ousía* corresponde ao ser primeiro, uma vez que” é essencialmente o que a coisa é, portanto, em si mesma.

Deste fato, não se pode separar “daquilo de que é essência, e nada do que existe, existe independentemente da substância. Esta pertence à forma que determina a matéria, em que reside o princípio da individuação, ou seja, o princípio da diferença individual numérica” (NUNES, 2012, p. 38). Sendo assim, para o autor, “a *ousía*, que não reside no sujeito nem a ele se acrescenta (acidente), é o sujeito mesmo para o qual nenhum contrário pode haver” (NUNES, 2012, p. 39). Sendo imutável e permanente, a *ousía* é uma natureza determinada através da qual o ente é tomado como essência, a partir da qual se afirma que algo é o que ele é. Esta afirmação, interpretando o outro, resolveria o problema do ser, transferindo-o para a escala que acaba com a polissemia do sentido do ser. Por isso, “qualquer acepção do ente

reverte à *ousía*, à substância, ao ser primeiro, sujeito idêntico, que é em si, independente de qualquer outro” (NUNES, 2012, p. 41).

É sobre a cessação da polissemia do ser que Heidegger, destaca Nunes, recolocou em pauta a questão do ser, afastando-se assim de Aristóteles, considerando as quatro acepções do ente acima citado, mas não se perguntando sobre o que determina o ente como ente; pelo contrário, ele se pergunta: o que significa o ser? Significado que vimos ser deceptivo. Assim, o Ser, interpretando Nunes, tem a sua existência que se apresenta como realidade e que comporta também a possibilidade de se manifestar no interesse pelo próprio Eu, já que inclui o poder-ser e o ser.

Dialogando com Kierkegaard, Nunes assinala que o Eu se apresenta como uma relação estabelecida não com outra coisa que não seja com ele mesmo, já que é uma relação orientada ao seu interior. No entanto, como o homem é considerado no pensamento kierkegaardiano como uma concretude do finito e do infinito, ou seja, do temporal e do eterno, tal Eu não existe fora da relação reconhecedora da dependência da interioridade ao Outro alheio que estabeleceu aquela relação.

Este Outro não pode ser outra coisa que não seja o Ser supremo, Deus. Sendo assim, o Eu se apresenta como uma relação inacabada, que tem a sua razão em Deus, para quem ele se volta quando ele, melhor dizendo, Eu, volta-se para si mesmo. Entretanto, para Nunes, na relação do homem com ele mesmo, há um interesse ético que coloca a existência como a primeira realidade que justificaria a separação do sujeito existente e do sujeito pensante no *Cogito, ergo sum* de Descartes. Tal separação seria para o autor a limitação do pensamento kierkegaardiano. Limite que Heidegger, destaca Nunes, superou ao conciliar na existência o ser e o pensamento, o que era uma abstração para Kierkegaard, já que para juntar a existência concreta com o pensamento abstrato era impossível. Assim, Heidegger, ao acolher “a existência da concepção kierkegardiana, com a qual preenche a significação de *Dasein* – diferente de *realidade* [...] e de ser *determinado*, [...] –, acolhe igualmente, [...], a tese de Kant, [...] da impossibilidade da prova ontológica da existência de Deus” (NUNES, 2012, p. 67).

Assim, o *Dasein* se apresenta como o ente compreendedor do ser não abstratamente como objeto de saber conceptual, mas sim na sua existência enquanto a sua possibilidade de não ser ou ser ele próprio. Só a partir dessa existência, ele se compreende. Sendo assim, o interesse ético do ser para o conhecimento da sua realidade interior passa pelo interesse da compreensão de si, portanto, do ser, que “só pode ser determinado a partir de seu sentido



como ele mesmo. Também não pode ser comparado com algo que tivesse condições de determiná-lo positivamente em seu sentido” (HEIDEGGER, 2005, p. 13).

Em Nunes, a relevância ôntica do *Dasein* heideggeriano derivaria da distinção ontológica que Kierkegaard fez do sujeito humano. Por isto, nada há no “ente que não seja ao mesmo tempo ser” (NUNES, 2012, p. 68). Isto consagra a dupla dimensão ôntica-ontológica do homem. Eis a importância das explicações de Nunes sobre o problema do ser para a presente tese, justamente porque as explicações do autor confortam nossa percepção da existência de uma dialética entre o Eu e o Outro da pesquisa, ao mesmo tempo que o eu e o outro se apresentavam a mim nas suas dimensões ontológicas e ônticas.

Assim, Nunes nos possibilitou avançar na nossa busca do Eu e Outro da pesquisa, uma vez que nele percebemos que “a subjetividade é inerente à relevância ôntica do *Dasein*, [relevância que é] à sua constituição como ente que compreende o ser” (NUNES, 2012, p. 68). Esta afirmação nos arranca da abstração do pensamento de Deleuze-Guattari do ser que se basta na sua ontologia. Arranca-nos porque nela percebemos que o ser é o ente que, ao mesmo tempo, é ôntico e ontológico. Por isso, interpretando Nunes, a existência ôntica do ser encontra a sua possibilidade no desvelamento do ser (na existência ontológica do ser) e sem a existência ôntica, não haveria o descobrimento do ente. Isto nos leva a dizer que a existência ontológica possibilita a existência ôntica.

Entretanto, vale destacar como o pensamento de Nunes paira em torno do ser que somente se importa com a sua própria existência. Por isso, somos levados a pegar a carona do pensamento reflexivo ricœuriano, que faz do Outro não somente uma abstração, mas sim em uma concretude que dá sentido mesmo à existência ontológica do Eu.

#### 4.3.2 Como possibilidade, o ser só deve ser o si-mesmo como outro

Até aqui foi visto o eu enquanto idêntico, diferente, rachado, como uma possibilidade e como uma pergunta autorreflexiva. Agora, partimos da reflexão gramatical ricœuriana sobre o “Eu” do “Eu penso” que traz, para o autor, a dialética entre o “Mesmo” e o “Outro”. Dialética que nos faz observar no “Eu”, o adormecimento de todo desejo de matar o “Outro”, uma vez que esse “Eu” se descobre sendo o outro de si mesmo, isto é, que ele é um ser que se reflete e reflete.

Assim, para a sua reflexão, Ricoeur (2014, p. XXI) buscou apoio na gramática das línguas naturais, em que encontra a possibilidade de opor “‘si’ a ‘eu’”. Se baseando na língua francesa, o autor ao investigar o uso do “*soi*” (*si*); anota que ele é, de saída, pronome

reflexivo. Para o autor, se o uso filosófico faz do *soi* um pronome da terceira pessoa de singular ou plural, essa restrição cai quando se aproxima o *soi* do *se*, que refere os verbos no modo infinitivo, por exemplo, jogar-se, cortar-se, apresentar-se, matar-se, chamar-se.

No entanto, ao citar Guillaume, Ricoeur (2014) destaca que, no infinitivo e em certo caso, no particípio, o verbo expressa em sua plenitude o seu significado. Neste contexto, o *se* é o reflexivo tanto dos pronomes pessoais quanto dos pronomes impessoais, portanto, alcançando a sua amplitude onitemporal. Esta é a mesma amplitude que o *soi* alcança quando ele completa o *se* do modo infinitivo, por exemplo, chamar-se a si mesmo. É esse *soi* que alcançou a sua amplitude onitemporal, de que, destaca o autor, se faz uso não somente na língua francesa, mas também na filosofia, em que tem o valor do pronome reflexivo. Tal valor reflexivo, de ordem reflexiva onipessoal, é preservado no uso do *soi* enquanto complemento nominal. Assim, ao abordar a questão da nominalização a partir do valor reflexivo onipessoal do *soi*, o filósofo destaca, para este primeiro momento da sua investigação, o infinitivo reflexivo “designar-se a si mesmo” que, pensamos, mesmo que autor não tenha dito com as mesmas palavras, traz a ideia de um sujeito que se reflete – uma ideia que facilita o entendimento do “Eu” como sendo o “Outro” de si-mesmo.

Continuando a sua investigação, o autor filosoficamente tira da equivocidade do termo “mesmo” dois significados da identidade: a *mesmidade* ou identidade *idem*, e a *ipseidade* ou identidade *ipse*. Assim, para Ricoeur, se a identidade enquanto *idem* traz a ideia de permanência no tempo, a identidade *ipse* traz a ideia do variável, do mutável, portanto, do diferente. É por isso que *ipseidade* traz consigo uma dialética que completa a dialética existente entre a *ipseidade* e a *mesmidade*, ou seja, “a dialética entre o si e o outro que não o si” (RICOEUR, 2014, p. XIV). Nesta dialética, aponta o autor, se nos fecharmos nos círculos da *identidade-mesmidade*, a alteridade do outro enquanto o outro que não o si nada apresentará de original, já que, por exemplo, remeteria ao distinto, ao contrário. Agora, se se considerar o par *alteridade-ipseidade*, em Ricoeur, a alteridade do outro sai do domínio da comparação e torna-se constitutiva da própria *ipseidade*, que agora implica a alteridade em que o *si-mesmo* implica *outro*.

Essa implicação, como se pode observar, traz grande ganho para a presente tese, uma vez que traz a ideia de um sujeito que reflete além de si-mesmo, (n)o outro. Ou seja, não é um sujeito empenhado em matar outro, mas faz do outro fonte do seu entendimento de si mesmo. Um sujeito que não é aquele das filosofias do sujeito, conforme Ricoeur (2014), uma vez que não é colocada na posição de fraqueza – que depende da “vida” de Deus para determinar a sua existência enquanto o idêntico ou na posição de força –, que quer ou que diz ter “matado”

Deus a fim de determinar a sua existência indeterminada no tempo enquanto o diferente –, mas um sujeito que está na interdependência com o outro, pois sabe que é deste outro que se completa a sua alteridade.

Se retomarmos a implicação do si-mesmo como outro, perceberemos que o si tomou o lugar do eu. Essa troca não é um simples respeito às regras gramaticais, mas uma postura conceitual do autor, que dá um grande salto na problemática do Eu do “Eu penso” que, conforme discutido acima, mesmo sendo definido “como empírico ou como transcendental, quer seja posto de modo absoluto, ou seja, sem confronto com o outro, ou relativo, quando a egologia exige o complemento intrínseco da intersubjetividade” (RICOEUR, 2014, p. XV), trata-se de sujeito que sempre é o “eu” demasiadamente forte ou fraco. O salto seria o sujeito que se define a partir de si e do outro que não é o si-mesmo.

Assim, abordando a questão do *Cogito*, e destacando seus prós e contras, ao dialogar com Descartes, Ricoeur aponta o radicalismo do conceito expressado como uma dúvida metafísica. Dúvida que Ricoeur destacou como desproporcional, sem “relação a qualquer dúvida interna a um espaço particular de certeza” (2014, p. XVII). Neste diálogo, Ricoeur se interessa no sujeito que duvida e constata como o sujeito é desancorado. já que tem seu corpo arrastado para o desastre dos corpos, sendo tão metafísico e hiperbólico quanto o é a dúvida que ele conduzia. Em outras palavras, esse sujeito não é ninguém, sujeito neutralizado, se nós podemos dizer assim.

Um ninguém obstinado a encontrar, através da dúvida, a verdade da coisa, ou seja, a coisa em si, portanto, uma coisa que, ao mesmo tempo, seja certa e verdadeira. É a partir da coisa certa e verdadeira que Ricoeur destaca, em Descartes, a transformação da dúvida na certeza do *Cogito*, já que pelo fato de pensar, o “eu” certifica-se que ele existe. Ricoeur constata no “Eu sou” enquanto consequência lógica do “Eu penso” que o verbo ser é tomado de forma absoluta, ao passo que investiga as perguntas que provocam resposta indeterminada: quem? Quem pensa? Quem existe? O que eu sou? Desse modo, Ricoeur percebe que o sujeito nada mais é do que somente “uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (2014, p. XIX). Como esse sujeito se define a partir do que ele faz – sente, duvida, nega, afirma, imagina, quer, não quer –, ele é um *mesmo* que foge da sucessão que se estabelece entre modificação no tempo e permanência.

Um mesmo porque é produto de uma subjetividade, não aquela prática deleuziana acima evocada, mas sim desancorada, em que o sujeito é reduzido ao simples ato de pensar. Interpretando Ricoeur, esse ato faz do “existo pensando” uma primeira verdade ou o fundo de todo o arcabouço conceitual do *Cogito*. Entretanto, ao buscar saber se em Descartes essa

primeira verdade se sustentava enquanto tal, Ricoeur percebe a sua dificuldade de demonstrar a existência da tal verdade sem demonstrar a existência de Deus como a primeira verdade. Uma descoberta que se apresenta como contrachoque da certeza do *Cogito* e que tem como consequência o deslizamento do *Cogito* no segundo plano ontológico, já que “a ideia de mim mesmo aparece profundamente transformada simplesmente pelo fato do reconhecimento desse Outro que causa em mim a presença de sua própria representação” (RICOEUR, 2014, p. XXI-XXII). Continuando, Ricoeur destaca:

[...] Descartes não hesita em escrever: “de algum modo, tenho em mim primeiro a noção do infinito e depois a do finito, ou seja, de Deus antes de mim” [...]. Portanto, é preciso chegar a dizer que, se Deus é *ratio essendi* de mim mesmo, por essa razão ele se torna *ratio cognoscendi* de mim mesmo, uma vez que sou um ser imperfeito, um ser de carência; pois a imperfeição vincula à dúvida só é conhecida à luz da ideia de perfeição; na *Segunda Meditação*, eu me conhecia como existente e pensante, mas não ainda como natureza finita e limitada. Essa fragilidade do *Cogito* vai muito longe: não está apenas vinculada à imperfeição da dúvida, mas à própria precariedade da certeza que venceu a dúvida, essencialmente à sua ausência de duração; entregue a si mesmo, o eu do *Cogito* é o Sísifo condenado a subir novamente, a cada instante, o rochedo de sua certeza ao arrepio da dúvida. Em contrapartida, Deus, por me conservar, confere à certeza de mim mesmo a permanência que esta não tem por si só (RICOEUR, 2014, p. XXII-XXIII).

Assim, Ricoeur destaca na fala do Descartes a criação de uma alternativa em que o *Cogito* passa a ter o valor de fundamento. No entanto, para o autor, é uma verdade estéril, já que não há como dar-lhe sequência sem ruptura da ordem das razões. Dialogando com os sucessores de Descartes que caminharam nesta alternativa, Ricoeur aponta essa alternativa para não cair no idealismo subjetivista, devendo-se despojar o “eu penso” de toda referência autobiográfica e de toda ressonância psicológica. Ou seja, para o autor, aquele deve-se tornar o eu do “eu penso” kantiano, que deveria acompanhar todas as suas representações, ampliando assim a problemática do si; a partir deste fato, o si perde a “sua relação com a pessoa de que se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade” (RICOEUR, 2014, p. XXIII).

Convenhamos que, diante da descoberta do Descartes, o *Cogito* não permaneceria o mesmo, apesar dos esforços dos sucessores do filósofo francês que buscavam preservar a sua integridade. Assim, de uma forma acertada, Ricoeur considera o *Cogito*, depois desta descoberta, como um *Cogito* quebrado. A fragmentação do *Cogito*, informa o autor, se acentuou com Nietzsche que, com virulência, se opôs frontalmente a Descartes. Para Ricoeur, ao levar ao limite o ato de duvidar, em Nietzsche, o “eu” não está mais inerente ao *Cogito* e se apresenta como interpretação do tipo causal. Entretanto, para o autor, se isso é verdade,

Nietzsche teria ressuscitado a prática gramatical denunciada de “inversão das palavras”, uma vez que, ao “colocar uma substância *sob o Cogito* ou uma causa *por trás dele*” (RICOEUR, 2014, p. XXIX), passaria como o simples hábito gramatical de juntar cada ação ao seu agente. Por isso, destaca Ricoeur, na sua crítica contra Descartes, “Nietzsche não diz outra coisa, [...], senão o seguinte: *duvido melhor que Descartes*. [...]. Nietzsche não diz dogmaticamente – [...] – que o sujeito é multiplicidade: ele *experimenta* essa ideia” (RICOEUR, 2014, p. XXX); de certa forma, destaca o autor, Nietzsche joga com a ideia de multiplicidade de sujeitos, levando-os a lutarem entre si e, enquanto células, a se rebelarem contra a instância dirigente.

Assim, diante do impasse constatado nas filosofias do sujeito acerca do *Cogito*, Ricoeur propõe a “hermenêutica do si-mesmo”, em que o sujeito deixa de ser o “eu” que se fecha sobre si, para ser o si e, deste fato, trazer de volta, interpretando o autor, a antiga indagação, *quem?* – indagação que pode ser feita de outras formas: quem é o locutor do discurso? Quem é o paciente ou agente da ação? Quem é o responsável por um ato? Quem é a personagem da narrativa? Tendo como resposta *si*, segundo o autor, a indagação renova a dialética entre o Mesmo e o Outro, e nesta dialética, o outro se diz de várias formas, e o si<sup>94</sup> é também o outro.

A hermenêutica do si-mesmo é a hermenêutica que parte da gramática das línguas naturais em relação ao uso do si e do se, da equivocidade do Mesmo, através da qual Ricoeur (2014) extrai a *ipseidade* e *mesmidade*, da correlação entre o si-mesmo e o outro que não é o si-mesmo. Essa hermenêutica tem as seguintes características: “desvio da reflexão pela análise, dialética entre ipseidade e mesmidade, dialética entre ipseidade e alteridade” (RICOEUR, 2014, p. XXXI).

Se a hermenêutica do si-mesmo parte da indagação *quem?*, é porque ela traz duas outras: de quem? E quem fala? Indagações que, respectivamente, levam a diferenciar a pessoa das coisas e levam a indicar a si mesmo enquanto locutor que se dirige a um interlocutor. Entretanto, destaca o autor, se os “atos de fala são ações e uma vez que, por implicação, os locutores também são agentes” (RICOEUR, 2014, p. XXXI), a indagação *quem fala?* Sempre será entrelaçada à indagação *quem age?* Por isso, mesmo quando a análise da ação transforma a indagação em o *quê?*, e *por quê?*, sempre se volta à indagação *quem?* Portanto, a indagação

---

<sup>94</sup> Em Ricoeur, percebemos que ele optou pelo si como forma de se demarcar do “Eu” das filosofias do sujeito que, ao mesmo tempo, é louvado e difamado. O Eu deveria também optar pelo si, já que ele me possibilita captar a problemática dos sujeitos e objetos da pesquisa realizada. No entanto, por gosto pessoal e como forma de ficar com o mesmo vocábulo da maioria dos autores consultados que vão na mesma direção que Ricoeur, optei por utilizar o “Eu”. O eu que não remete ao sujeito das filosofias do sujeito, mas ao sujeito enquanto o si-mesmo como outro do Ricoeur (2014).

*quem?* é o agente da ação. Contudo, nesta volta, constatamos em Ricoeur traços do sujeito narrativo enquanto ser temporal que acima evocamos. Um ser enquanto sujeito autor da ação que se narra, constituindo-se como um sujeito enquanto *agente e padecente* da ação.

A partir da sua dimensão ética e moral, sendo tal ação boa ou não, obrigatória ou não, executada respeitando o dever ou não, ela deve ser imputada ao seu autor, que deve se responsabilizar de suas consequências tanto para ele mesmo quanto para outras pessoas ou universo. Neste sentido, interpretando Ricoeur, o si não separado do seu outro traz a hermenêutica do si-mesmo, motivo pelo qual a sua autonomia é “intimamente ligada à *solicitude* pelo próximo e à *justiça* para com todos os homens. [Por isso] *dizer si*, não é dizer *eu*. O *eu* se põe – [...]. O *si* é implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno para ele mesmo” (RICOEUR, 2014, p. XXXIII).

Eis o sentido do sujeito que tenta captar a questão do “Eu” e “Outro” da presente tese. Assim, em Ricoeur (2014), consideramos o eu como o si-mesmo como outro e obviamente, o outro como outro que não é o si-mesmo. De modo prático, como isso foi percebido por nós no campo? Como dito mais acima, consideramos o eu como todos os interlocutores entrevistados, uma vez que eles se autorreferenciaram como tal, assumindo suas ações, que, no contexto, eram atos de fala. Por serem fala, eram também narrativas que criavam, significavam e davam sentidos ao mundo, ao outro e a eles mesmos enquanto sujeitos agentes e padecentes de suas ações.

Informamos que não chegamos a entrevistar uma pessoa que tenha se autorreferenciado como outro. No entanto, ela estava lá presente e muda. Muda, mas falando mais alto do que qualquer falante que entrevistamos, sendo ele, o outro, chamado à presença pelo ato de fala do eu entrevistado para se fazer presente. Isso se dava não porque o outro estava ausente quando nós e os entrevistados começávamos a conversar, mas ele já estava lá como atualidade atualizada pela fala do entrevistado, tornando-se assim presente entre nós, participando da conversa, falando até demais e se apoderando, para isso, da boca do entrevistado, pois este não parava de falar dele mesmo quando se autorreferenciava como *eu* que estava falando comigo enquanto seu entrevistador.

Em suma, o eu era, ao mesmo tempo, o morador do “centro” de Belém cuja fala atualizava o outro, se referindo a ele como morador da “periferia”, e morador da “periferia”, que atualizava o outro na sua fala, se referindo a ele como morador do “centro”.

Dito isto, destacamos o seguinte, se o eu é o si-mesmo como o outro, ele só deve ser um ser aberto na sua abertura para com o outro pelo qual ele se responsabiliza na continuação e na preservação da sua vida e da sua dignidade humana.

#### 4.3.2.1 Sendo o si-mesmo como outro, o ser só pode ser um *eu* obcecado pelo outro

A abertura do ser que está em questão aqui não é necessariamente deleuziana nem heideggeriana, uma vez que nesses dois autores nos parece que, mesmo que o ser se abra para o mundo, o que importa nesta abertura sempre será o ser ele mesmo, enquanto verdade absoluta, portanto, enquanto uma totalidade falando lévinasianamente. Mas é uma abertura lévinasiana em que, ao se abrir, o ser acha na sua abertura o aberto para o mundo, em que o importante não é mais a existência do ser, mas, sobretudo, o outro considerado na sua alteridade como tal. Assim, a abertura do ser na acepção lévinasiana seria o aberto para com o outro, melhor dizendo, para com a alteridade do outro enquanto outro. Isto implica dizer que a abertura lévinasiana seria um sair de si do ser para com o outro, quer dizer, um mover-se que vai da interioridade para a exterioridade. Tal mover não deve ser outra coisa que não o “receber-se” do outro na sua alteridade.

Alteridade é a palavra que utilizamos aqui 25 vezes sem, portanto, dizer com clareza o que entendemos dela. Talvez fosse o momento de fixar o nosso entendimento sobre ela, já que consideramos o ser como sendo uma abertura aberta para com a alteridade do outro. Para tanto, chamamos ao diálogo Lévinas (1997), que considera a alteridade como sendo uma relação ética entre eu e outro. Ética porque, nesta relação, o eu se responsabiliza para com o outro, que é totalmente outro, respondendo ao seu apelo interpelativo que o responsabiliza quanto sua responsabilidade para com ele, melhor dizendo, para a continuação da sua vida, da sua dignidade e da sua humanidade humana.

Sendo assim, a legítima pergunta que podemos fazer aqui seria: quem seria este outro? Se ao longo desta tese tentamos responder a esta pergunta, vale destacar, de acordo com Zanon interpretando Lévinas, pensar o outro seria “uma maneira de pensar a relação com o próximo pelo qual somos responsáveis para com o outro. [e tal pensar] tem seu ápice na promoção da defesa da vida, abolindo assim com a proliferação da violência e morte” (2020, p. 76) do outro humano.

Assim, em Zanon, a alteridade lévinasiana parece acontecer a partir do outro e não somente através do entendimento racional do eu. Por isso, é uma alteridade que coloca a ética no que concerne ao próprio pensar e agir humano. Uma colocação que tem como implicação o entendimento da relação entre os humanos que são humanamente humanos. Relação que Lévinas (1997) entendeu como inter-humana, porque nela há “a não-indiferença de uns para com outros, [ou seja, a] responsabilidade de uns para com os outros” (LÉVINAS, 1997, p.

141). Isto implica dizer que o inter-humano manifesta-se na atitude de uns em socorro para com outros. Portanto, “na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de *um ao outro*” (LÉVINAS, 1997, p. 142). Por isto, o outro em Lévinas é totalmente o contrário de tudo que eu sou. Sendo assim, em Lévinas, a alteridade deveria ser entendida como uma relação com uma alteridade irreduzível à interioridade, que não é violentada pela alteridade.

Quer dizer, é uma relação com uma alteridade total. Isto faz da alteridade em Lévinas uma receptividade sem passividade, melhor dizendo, uma relação entre os libertos. Eis porque, em Lévinas, pensar o outro é mais do que qualquer atributo, pois é uma forma de pensar a relação mesmo com o próximo. Sendo assim, a alteridade é de ordem ética e não simétrica. Uma assimetria que faz com que “todos os homens [sejam] responsáveis uns pelos outros, [mas] eu mais do que todo o mundo” (LÉVINAS, 1997, p. 150). Na ética lévinasiana, não há reciprocidade de ações, já que o eu sempre se responsabilizaria para com o outro, que é totalmente deferente dele. Por isso, a alteridade se configura como a responsabilidade ética, porque,

[...] tem como função acolher e aceitar o outro na sua infinitude, sem ao menos reduzi-lo ao simples conceito, a simples abstração ou ente no mundo. Sabe, no entanto, que ele se apresenta peculiarmente frágil e inofensivo, porém, por sua vez [nos] impõe sua presença, seu olhar, sua súplica e sua exigência. Este mesmo olhar que revela a infinitude, e nesse auge [ele nos] fala e a partir daí se estabelece uma relação. Portanto, o Eu tem que cuidar do Outro, da alteridade porque ele é o Bem (ZANON, 2020, p. 80).

Percebemos assim que a grande responsabilidade do eu é, no entanto, respeitar o outro cuidando do mesmo, sabendo que ele é o mestre, assegurando a continuidade da sua dignidade humana e o acolhendo na sua diferença enquanto tal. Para Zanon, em Lévinas, a subjetividade é prática, portanto, não dita nem pensada, já que ela é vivida na relação. Por isso, a subjetividade é doação na relação para com outro. Desta feita, a subjetividade seria a partida para a efetivação e, sobretudo, na elaboração da ética em Lévinas. Isto faz com que a alteridade seja a base mesma da elaboração da ética enquanto relação para com o outro que se deve cuidar, respeitar e zelar para a sua dignidade, agindo com equidade a justiça para a continuidade da sua humanidade humana na terra. Eis a obsessão do eu para com o outro.

Obsessão porque, na sua relação com o outro, ele o prioriza. É isso que leva Lévinas a afirmar como “o único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si,



prioridade ao outro” (1997, p. 152). E também o eu sabe que é a partir do outro, portanto, da alteridade do outro, que a sua alteridade tece-se. Contudo, para Lévinas,

[...] A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento – glorioso abaixamento: tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade (LÉVINAS, 1980, p. 229).

Em Lévinas, a ação do eu não determina a relação ética para com o outro, mas sim o outro que sempre se revela e se manifesta através do seu rosto, que interpela o eu das suas responsabilidades para com esse outro. Percebemos que, na relação entre o eu e o outro, portanto, na relação face-a-face, o que importa é o outro e não o eu dignificado das filosofias do ser. Por isso, consideramos em Lévinas que o ser não deve ser outra coisa além do eu obcecado pelo outro. Uma obsessão que leva o eu a abrir-se para com o outro e, a partir desta abertura, entender a sua subjetividade, melhor dizendo, a sua intersubjetividade. Um entender que o tornaria humanamente humano, já que o levaria a acolher e respeitar o outro na sua alteridade enquanto tal.

Contudo, em Lévinas (1997), a alteridade nos responsabiliza da nossa responsabilidade não só para com o outro, mas também para com o nosso próximo. Por isso, neste autor, o ser não se importa com a sua própria existência nem apresenta o afeto pela morte do outro, mas prioriza o outro, pois ele realiza no outro como a sua própria alteridade faz sentido e percebe que ele não é um ser unicamente para si, mas, sobretudo, ele é um ser para com o outro, para com o universo.

Entretanto, vale destacar que nem sempre encontramos no campo pesquisado o ser que se responsabiliza para com o outro, pois em grande parte da nossa conversa com os entrevistados, estes culpavam o outro, por exemplo, por ser origem da violência na cidade de Belém; culpabilização que ficou bem clara durante a pesquisa. Percebemos que em determinada parte (lugar) da cidade em que moravam os entrevistados, havia uma importância ontológica na medida em que esse lugar parecia definir o existir e o sentido deste existir na cidade de Belém dos entrevistados.

No capítulo a seguir, abordamos a questão da importância ontológica do lugar na determinação do sentido dos seres que nele vivem quando trabalhamos a problemática do “centro” e da “periferia” de Belém.

## 5 LÁ É PERIGOSO, AQUI NÃO!

O título deste capítulo é uma síntese de todas as falas dos entrevistados sobre a situação de violência na cidade de Belém. Se de uma forma geral todos consideram a cidade violenta, em comum e de uma forma valorativa, determinam que certos lugares da cidade sejam mais violentos do que outros; para eles, a “periferia” de Belém é mais violenta do que o “centro” da cidade. Sendo assim, neste capítulo, julgamos importante abordar a questão da “periferia” e “centro” de Belém, refletindo sobre o sentido destes termos, não a partir das relações dicotômicas, como pobreza da “periferia” e riqueza do “centro”; falta de infraestrutura numa e a omnipresença de infraestrutura na outra; resistência da periferia contra a dominação do centro; mas sim, a partir das próprias falas dos interlocutores e suas experiências comunicativas entre o “centro” e a “periferia”. Experiências em que percebemos além, por exemplo, da pobreza e riqueza, emergir uma importante diferença entre o “centro” e a “periferia” de Belém, qual seja, a vida que é vivida banalmente. Durante as entrevistas, os interlocutores enfatizaram a diferença existente entre viver no “centro” e viver na “periferia”. Segundo eles, na “periferia”, a vida não teria hora para começar nem parar. Ela está em constante movimento, sobretudo, nas ruas dessa periferia que não ficam desertas, de dia ou de noite, uma vez que sempre há alguém que precisa dizer algo para outro morador sobre o que aconteceu, ou sobre o que deixou de acontecer ou que vai acontecer. Situação contrária àquela percebida no “centro”, onde, por causa do medo da violência, a vida é vigiada e policiada, com o predomínio do sossego.

[...] no final de semana essa [a vida nas ruas ou no bairro] aqui morre! **Morre**, literalmente, morre! Eu como sou uma pessoa sossegada, para mim está bom, porque já morei em lugares [na periferia] que o vizinho botava o som lá nas alturas que tu não consegue nem sossegar nem relaxar para assistir um filme no final de semana (LINDA, 34 anos, informação verbal<sup>95</sup>).

Destacamos que colocamos periferia e centro entre aspas para mostrar que esses termos, nas falas dos interlocutores, não designavam lugares com limites fixos, pois identificamos nas falas que cada lugar da cidade tem o seu “centro” e a sua “periferia”. Por exemplo, o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>96</sup>), ao falar do seu bairro Jurunas, faz uma comparação com os bairros considerados nobres da cidade, estabelecendo a diferença

<sup>95</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>96</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan.2022.

entre a parte do Jurunas sem violência – denominada por ele como parte nobre do bairro – e a parte pobre e violento – periferia, em que “a bandidagem impera. Tem violência. Se você for num local chamado ‘Beco do relógio’, não vai com relógio, se não você sai **sem celular**. Então, tem esse lado mais para dentro do Jurunas chamado Jurunas Novo, que é mais barra pesada ainda”.

Nessa perspectiva, reafirmamos nosso uso das aspas nos termos centro e periferia, com a finalidade de ressaltar que podemos encontrar um pouco do “centro” na “periferia” e um pouco da “periferia” no “centro”. Essa possibilidade foi identificada na fala do senhor Feliciano quando apresenta certas características do centro dentro do bairro Jurunas, relacionadas ao poder aquisitivo da população:

[...] se você pega uma casa muito boa aqui, casa de até um milhão, mas lá na frente tem uma casa mais humilde né, tem gente com formação, com um curso, dois cursos universitários, ali tem alguém que parou na quarta serie primária que teve que ser feirante, teve que andar com carrinho na rua, em fim, teve que se virar de alguma forma, então, há esse desnível (FELICIANO, 63 anos, informação verbal)<sup>97</sup>.

O valor da casa e o curso universitário seriam, de acordo com o senhor Feliciano, um privilégio antes para quem morava nas partes ‘nobres’ da cidade, mas hoje não seriam mais, pois você encontra moradores do ‘seu Jurunas’, bairro periférico, desfrutando desses privilégios.

Percebemos assim nas diversas falas que serão analisadas no capítulo seguintes que o centro<sup>98</sup>, por exemplo, não designa um lugar onde se acha infraestrutura em abundância, mas um lugar simbólico, para não dizer histórico, que antes designava o lugar onde começou a cidade de Belém, abarcando na perspectiva dos interlocutores, de uma forma geral, o Centro Histórico da Cidade Velha e os bairros em que está localizado o comércio. Por isso, quando eles diziam, “ir ao centro”, era, na verdade, ir ao comércio para fazer compras de coisas que só achavam lá, uma vez que, segundo eles, quase tudo que se precisa no dia a dia pode ser encontrado na periferia sem precisar ir ao centro da cidade. Para a senhora Marta (75 anos,

---

<sup>97</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>98</sup> O uso do centro e periferia sem aspas demarca o sentido da literatura especializada em que o centro remete ao centro comercial, administrativo e político da cidade ou centro histórico da cidade, e a periferia enquanto lugar de expansão da cidade e em que moram, em certa medida, os moradores mais humildes da cidade.

informação verbal<sup>99</sup>), se referindo ao seu bairro, Marambaia, enfatiza como este é distante da cidade, portanto, do centro, mas ainda,

[...] na cidade, [e aqui na Marambaia, precisamente no meu conjunto] a gente ainda ouve canto de pássaros quando estão recolhendo cinco e meia [horas da tarde] tá. [aqui tem] uma paz você não tem ônibus passando dentro do conjunto, só carros dos moradores. É uma paz tremenda como se tivesse no parque. É o canto dos pássaros, tem vizinha que tem galo, você acorda com canto do galo (risadas) é assim, uma tranquilidade; muito bom morar na Marambaia, muito bom porque você tem tudo perto, tem o comercio muito bom, padarias melhores, temos Mendara, padaria Mendara, tem [a padaria] Umarizal sabe, tem lojas, mais lojas tudo perto..., nós temos um bairro com vida própria! Tudo tem, tem loja, tem boutique, tem tudo. Então, é muito bom morar aqui sabe. [...] para cá para Marambaia está crescendo; nós temos tudo por aqui. O centro comercial muito bom tem tudo que se possa precisar. Sabe, não precisa ir por comércio, você tem importadora, essas lojinhas de coisas importadas, tem tudo.

Como valor simbólico, o centro também representava, nas falas dos respondentes, o que se considera como bairros nobres de Belém, tais como Batista Campos, Umarizal, Reduto, Campina.

## 5.1 Periferia como o lá, e o centro como o aqui da cidade

Lembramos, conforme capítulo dois desta tese, que a cidade de Belém surgiu hierarquizando seus espaços urbanos, equipando urbanisticamente os lugares da cidade habitados pela elite da época, em detrimento dos lugares onde moravam os menos favorecidos. Esta situação não mudou mesmo no período da riqueza proporcionada pela economia da borracha que, como foi vista acima, trouxe grande avanço na urbanização da espacialidade de Belém. A situação da hierarquização de lugares piorou com a queda dessa mesma economia, como destacou Penteado (1968), e mostrou a existência de duas “Beléns”: uma rica e outra pobre. Duas “Beléns” em que Ventura Neto (2015) hoje apresenta uma como a Belém antiga e outra como uma Belém nova surgida, do *boom* imobiliário. Na verdade, o que Ventura Neto considera como nova Belém seria o crescimento da cidade ocorrido através do “empurramento” dos pobres para longe das áreas centrais, conforme observamos na fala da senhora Marta (75 anos, informação verbal<sup>100</sup>),

<sup>99</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>100</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

[...] a cidade de Belém está crescendo para cá para **Marambaia, Augusto Montenegro, BR**, está crescendo tudo para cá. Porque no miolo da cidade de Belém não tem mais quase onde construir; só para cima. Não tem mais terreno. Aquele miolo já ficou ali..., já está muito cheio, na cidade mesmo de Belém [no centro da cidade] né. Agora para cá está crescendo muito porque para cá ainda tinha muito terreno. Muito..., tanto que o imóvel está bem mais caro para cá. Valor do imóvel para cá está crescendo tanto que está equiparado o valor do imóvel aqui com bairro de Nazaré até quase com o **Umarizal**. Entendeu? Para você ter uma ideia para você alugar um apartamento, comprar um apartamento por aqui pela [avenida] Tavares Bastos, nesse edifício novo, está tipo assim, quase igualando o preço no bairro do Umarizal! Porque a cidade está crescendo para cá; é para Augusto Montenegro, para BR.

A observação feita pela senhora Marta parece ser a mesma do senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>101</sup>) que, mesmo parecendo concordar com Ventura Neto sobre a existência de uma Belém antiga e nova em relação ao crescimento urbanístico, declara que ficou assustado com o movimento de carros quando foi realizar um show na região onde fica a avenida Augusto Montenegro, e,

[...] tanto na Independência que vai por dentro quanto aqui que vai pela [avenida] Almirante Barroso para lá, eu fiquei assim, cara aquela loucura de carros, **falei parece Los Angeles isto aqui!** Lá oh! Pode ver que aqui [na rua Cesário Alvim], **está tranquilo essa hora**. Então, eu estou acostumado com essa tranquilidade [sem barulho de carro], com esse lado tranquilo da cidade, para lá, eu falo assim que, passou do Hangar, já não é mais Belém para mim (risada), já não conheço direito.

Outra Belém aqui não é uma nova Belém, no sentido urbanístico de crescimento, conforme colocado por Ventura Neto, mas crescimento no sentido da Belém rica, crescendo em direção às avenidas Augusto Montenegro, Independência e Almirante Barroso. Essas duas “Beléns”, como disse Ventura Neto, ao invés de uma antiga e outra nova, todas são antigas, pois coexistiram desde a fundação de Belém pelos portugueses até os dias de hoje: uma Belém rica e outra pobre que, em outras palavras, são conhecidas como periferia e centro.

Se o senso comum midiático nos apresenta o “centro” como um lugar que, por exemplo, tem paz, desenvolvido ou urbanizado, onde reina a lei e a norma, a “periferia” é apresentada como lugar de violência, da pobreza e terra sem lei; parece-nos que a literatura consultada apresenta o mesmo sentido de uma cidade dividida entre centro nobre e periferia humilde (SILVA, 2011), mesmo que essa divisão se coloque como forma de denunciar o abandono que sofrem as áreas consideradas periféricas da cidade. Essa mesma periferia, para Trindade Jr. (2016, p. 117), é “o espaço produzido socialmente, onde se reproduz a força de

<sup>101</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

trabalho de baixo poder aquisitivo, definindo ambientes segregados no conjunto do espaço urbano”.

De um lado, a reprodução da força de trabalho que faz da periferia uma ‘reserva’ privilegiada de mão-de-obra do centro. Reserva, porque na periferia ainda se observa uma situação de subemprego ou emprego menos valorizado e desemprego. Esse contexto leva os moradores da periferia a sobreviver, em certa medida, lançando mão de atividades do circuito inferior da economia. Do outro, a alta ou pouca infraestrutura faz com os espaços periféricos das cidades brasileiras, por serem em geral povoados em grande parte pelos brasileiros mais humildes, pareçam, citando Santos (1993, p. 47), “condenados a não dispor de serviços sociais ou a utilizá-los precariamente, ainda que pagando por eles preços extorsivos”. Diante deste fato, em Santos, se pode constatar que a organização da espacialidade urbana de cidades hierarquiza seus espaços a partir do binômio valorativo centro-periferia, que justifica a desigualdade e diferenciação nas instalações dos equipamentos urbanísticos e das infraestruturas nesses espaços.

Hoje, entretanto, com a evolução de conhecimento, segundo Trindade Jr. (2011, p. 135), mesmo partindo da realidade das cidades na Amazônia, nos adverte, em certa medida, que as cidades não podem ser mais pensadas em termo do binômio centro-periferia, já que

[as] últimas décadas nos faz concluir pela existência de uma nova dinâmica de urbanização [da cidade] que toma forma difusa e diversa [...]. Há uma mudança no padrão de organização do espaço que desemboca, igualmente, em uma maior complexidade relacionada não só às formas das cidades, como também aos seus conteúdos, confirmando o processo diferenciado de produção do espaço. [assim, trata-se], de expressões da urbanização que se combinam dentro de um mesmo subespaço, ou que acabam por revelar, em um mesmo ambiente urbano, faces diferenciadas da dinâmica econômica, política e cultural [...]. [sendo assim] a reestruturação da rede urbana e os novos papéis conferidos às cidades [...], [...] implica, necessariamente, na ruptura de antigos padrões de organização espacial.

Contudo, se hoje não se pode mais pensar a cidade através do binômio centro-periferia, é importante, no contexto desta tese, saber o que é centro e periferia a partir da literatura consultada, a fim de compreender o sentido do “centro” e da “periferia” encontrado na nossa pesquisa. Nas conversas com nossos entrevistados, observamos que se definia o centro em contraposição à periferia ou vice-versa. Por exemplo, se a definição de periferia se dava como tal coisa, o centro era apresentado como sendo o contrário dela. Essa forma de definição não nos parece tão distante das definições de centro e periferia dadas pela literatura estudada. Logo, os interlocutores contrapunham periferia ao centro.

Segundo Santos (2008, p. 10), mesmo que o autor aborde a questão do centro olhando para a cidade de Salvador, aponta como seria “uma criação consciente, atendendo ao imperativo da concentração industrial, básico ao desenvolvimento capitalista”. Assim, a cidade se constitui como uma verdadeira síntese que reflete tanto as formas atuais da vida da cidade quanto o passado da cidade, destacando a sua evolução histórica.

Em síntese, para o autor, a cidade se manifesta pela criação de uma determinada paisagem, cujo seus componentes refletem, em certa medida, uma parte de escolha do estilo das construções e dos processos de urbanismo da cidade, por exemplo. Também esses componentes refletem as condições e necessidades próprias de cada etapa da evolução urbanística da cidade. Por isso, para Santos, a paisagem através do qual se manifesta o centro enquanto síntese é o produto de uma associação de elementos cujo comportamento supõe certo ritmo de dinamismo e evolução. Por isso, o centro por muito tempo exercia funções representativas da vida urbana e abrigava todas as atividades comerciais da cidade, e as funções administrativas. Entretanto, hoje, o centro da cidade tem cada vez menos a posição central em relação ao resto da cidade, que não mais se define pelo único centro.

Se o centro não mais é o único definidor da vida urbana, a periferia não pode também ser considerada somente pelo ângulo da pobreza de seus moradores ou da falta de infraestrutura, mas também deve ser observada a partir das práticas sociais de seus moradores, que a definem como lugar, por exemplo, de sobrevivência. Aí a palavra sobrevivência é importante, pois de acordo com Santos (1993, p. 115), morar na periferia seria como se se estivesse condenado duplamente à pobreza:

[...]. À pobreza gerada pelo modelo econômico, segmentador do mercado de trabalho e das classes sociais, superpõe-se a pobreza gerada pelo modelo territorial. Este, afinal, determina quem deve ser mais ou menos pobre somente por morar neste ou naquele lugar. Onde os bens sociais existem apenas na forma mercantil, reduz-se o número dos que potencialmente lhes têm acesso, os quais se tornam ainda mais pobres por terem de pagar o que, em condições democráticas normais, teria de lhe ser entregue gratuitamente pelo poder público (SANTOS, 1993, p. 115).

Assim, em Santos (1997), a periferia seria como o lugar do aproximativo e do criativo, que exige que não seja somente entendido geograficamente como longe do centro, mas pelo seu conteúdo. Isso, porque o seu sentido vai além do geográfico e do social. Hoje a periferia significa também lugar de ação política e da resistência pela sobrevivência. Sobrevivência

entendida em Amaral Filho (informação verbal<sup>102</sup>), enquanto forma de sociabilidade em que a experiência cultural se dá de forma coletiva, se configura como modo de resistência contra, por exemplo, o abandono do poder público. Neste processo de resistência, a comunicação tem um papel relevante, na medida em que facilita o fazer coletivo da experiência auxiliadora no enfrentamento da realidade cotidiana da periferia. Uma realidade marcada, entre outras coisas, pela violência urbana. Assim, a periferia seria um lugar de manifestação cultural e de ação política.

Tanto a manifestação quanto a ação pedem que a periferia não seja observada somente como forma, mas, sobretudo, conforme Amaral Filho, quanto ao que nela se passa, quer dizer, os processos criativos dos moradores e das manifestações da cultura que têm vinculação com os tipos de festas desenvolvidas, a música das aparelhagens etc., que permite a periferia a viver a vida na sua banalidade, apesar dos graves problemas vividos no cotidiano, pois, enquanto cultura, comunicação permite que, do discordante, emerja a concordância que faz que a vida ainda seja desejada para ser vivida em comum.

Em resumo, a periferia, além de ser o espaço urbano desvalorizado e abandonado pelo poder público – abandono que se expressa pela exclusão geográfica e social desse espaço e dos que nele existem ou vivem – é um lugar criativo em que acontece ação política e manifestação cultural como forma de resistência em forma de sociabilidade. Eis porque no início deste capítulo, destacamos que, talvez, a diferença mais importante entre a periferia e centro de Belém seja a vida que se deseja viver banalmente. Uma banalidade no qual observamos, durante os encontros e entrevistas, em três tipos de comunicação – citados mais acima e que retomamos aqui e mais pela frente – em que os moradores do “centro” e da “periferia” se comunicavam entre si, no seu fazer coletivo da experiência cotidiana na cidade de Belém, como o lugar do possível, conforme entendemos, em diálogo com Buber (1987), como sendo uma comunidade no sentido de que juntos seus moradores superam os problemas que os afligem, criando condições para que a vida seja vivida na sua banalidade.

Tais condições são entendidas como a reciprocidade e a mutualidade de ações com o outro, portanto, o diálogo enquanto comunicação que impede que indivíduos não vivam no anonimato, e em caso extremo, na profunda solidão. Assim, na perspectiva buberiana, consideramos Belém enquanto lugar do possível, como uma comunidade no sentido de ser o lugar de encontro com o outro. É por ela, a própria Belém, que os moradores estabelecem relações entre si. Enquanto pessoas, mutuamente se responsabilizam para com elas mesmas,

---

<sup>102</sup> Obtida durante a banca de qualificação de Doutorado em 28 out. 2021.



confirmando reciprocamente suas existências, e se oferecendo como pilares através dos quais se constroem pontes entre eles. Pontes que, sendo eternas, paradoxalmente, desabam a cada momento e novamente a cada momento se reconstróem.

Embora pareça contraditório considerar Belém como comunidade sabendo que, de acordo com as entrevistas realizadas e a literatura consultada, é composta de duas “Beléns” – rica e pobre, ou seja, periférica e central –, destacamos como as duas trazem a ideia de conflitos entre elas. É verdade, de acordo com os interlocutores, que estes conflitos existem, mas eles não impossibilitam a interação entre as duas “Beléns”, que cotidianamente se entrecruzam para fazer da cidade um lugar de encontro, não entre os idênticos, mas dos diferentes. Eis porque a ponte estabelecida entre eles se (des)constrói em permanência. Por essa razão, os conflitos que existem entre o centro e a periferia de Belém, inclusive entre os moradores que ali habitam, não podem ser tomados no sentido de falta de entendimento entre esses espaços da cidade, mas sim no sentido existencial de que, através de processos comunicativos, cada espaço e seus moradores se confirmam e se deixam confirmar como existentes. Assim, na comunidade, a comunicação se apresenta, como visto acima, como cola do mundo que faz com que o outro seja considerado como o Tu portador de um rosto, que nos lembra da nossa responsabilidade para com ele (JONAS, 2006).

Ter a responsabilidade para com o outro é o que faz da vida o encontro consigo mesmo e, sobretudo, com o outro que não é o si-mesmo. Por isso, é na comunidade que a vida se vive na sua banalidade ou completude. É por isso que para Buber (1987, p. 34), a comunidade seria “uma expressão de transbordante anseio pela Vida em sua totalidade. Toda vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de Vida”. Ela influencia todo o agir de seus integrantes, já que tal agir parece não necessitar, em certa medida,

[...] de qualquer justificação. A ação é fruto da tradição e dos costumes, e num âmbito assim, não há razão para se perguntar qual o motivo ou causa de uma determinada conduta (social), pois que a óbvia resposta seria: a sobrevivência da comunidade. E a fundamentação de tal resposta encontra-se na comprovada capacidade dos vários tipos de ação, forjada num passado de perda memória, de garantir a sobrevivência da comunidade (BUBER, 1987, p. 14).

Entretanto, destacamos que, se idealmente a ação dos integrantes de uma determinada comunidade é determinada por ela própria, não foi o que percebemos no campo durante as entrevistas em que os/as interlocutores têm um medo da violência urbana que acaba por definir as ações dos moradores relacionadas aos seus meios e fins, com objetivo de atingir

benefícios próprios, no presente caso, a segurança individual ou dos familiares. Isto tem como implicação o tratamento do outro (animal, universo, Deus, deus, humano) somente como Isso, portanto, como meio ou instrumento através dos quais se almeja alcançar determinada finalidade.

Assim, analisando as falas dos moradores de Belém, percebemos três tipos de comunicação, como citamos acima, entre os moradores da cidade. Tipos que dependiam dos lugares de Belém que esses moradores habitavam, ou seja, se os moradores de Belém moravam na “periferia”, eles tinham um tipo de relação entre si diferente do tipo de relação que eles estabeleciam com os moradores do centro; o mesmo se observa com os moradores do centro.

Como destacado, observamos nas falas dos interlocutores a comunicação do tipo deleuze-guattariano, no sentido de incomunicação, a comunicação do tipo lévinasiana como relação de alteridade e a comunicação do tipo buberiano enquanto diálogo. Tipos que são abordados a seguir.

## 5.2 “Eu conheço meus vizinhos, às vezes, eu não sei o nome, mas eu sei quem são”<sup>103</sup>

Abordar a questão da comunicação em Deleuze e Guattari (1995b), talvez pareça incoerente ou um pouco difícil, em razão de os autores afirmarem que entre humanos não há comunicação. Uma afirmação categórica que não deixa dúvida da impossibilidade de haver um pensamento comunicacional neles. No entanto, na nossa leitura da obra *Mil platôs*, principalmente, o primeiro volume, encontramos pegadas de um pensamento comunicacional que nos fizeram caminhar com os dois autores.

Diante da afirmação dos autores, tivemos duas atitudes: uma simplista e outra complexa. A atitude simplista seria aquela de, partindo do caráter rizomático da cartografia de suportar várias ou múltiplas entradas, sem nenhuma preocupação com a natureza e procedência dessas entradas (conceitos ou teorias, por exemplo), considerar que não há problema de um pensamento comunicacional nesses autores, apesar da sua afirmação.

Confessamos que, num primeiro momento, foi grande a tentação de optar por essa primeira atitude. No entanto, optar por essa atitude nos pareceu não satisfazer a negação dos autores sobre a existência da não comunicação entre humanos, uma vez que essa atitude nos

---

<sup>103</sup> Trecho de entrevista da senhora Linda (34 anos, informação verbal) realizada em 28 jun. 2022. É a parte da resposta que a entrevistada deu quando foi indagada sobre a sua relação com seus vizinhos. Na resposta, pode-se perceber que a entrevistada e seus vizinhos se comunicam pouco.

lança no mundo das suposições de que teríamos encontrado um possível pensamento comunicacional em Deleuze e Guattari, a partir da nossa leitura do primeiro volume de *Mil platôs*. Esta atitude nos pareceu frágil e improdutiva para esta tese, que buscou praticar a cartografia, e não sua aplicação ou utilização como um conjunto de regras para solucionar problemas. Além disso, se tivéssemos optado por essa atitude, a cartografia se configuraria como uma “muleta mágica” que, a partir de determinadas fórmulas encantatórias, resolveria qualquer problema de pesquisa. Por isso, nos vimos obrigados a fugir dessa primeira atitude e a caminhar com a segunda atitude, designada como complexa, em que a cartografia se pratica e se configura como acompanhamento de processos (DELEUZE; GUATTARI, 1995a).

Complexa porque é uma atitude que exige certo esforço conceitual que levaria a não supor um possível pensamento comunicacional nos autores, mas sim, de demonstrar que realmente esse pensamento existe – não na forma afirmativa de ser ato natural dos humanos, mas na forma negativa.

Segundo os autores, essa suposta falta de comunicação entre os humanos seria causada pela linguagem humana. Entretanto, nossa leitura dos cinco volumes de *Mil platôs* nos revelou uma possibilidade da existência de um tipo de comunicação entre humanos. Nessa obra, encontramos a comunicação como interação, relação e transferência.

Por que não dizemos da existência da comunicação, mas de uma possibilidade da comunicação entre humanos? Porque na obra *Mil platôs*, a comunicação evocada pelos autores não parece ser feita entre humanos orgânicos, isto é, humanos de carne e osso, mas entre dimensões, energias, fenômenos, intensidades, forças, corpos sem órgãos, por exemplo.

Entretanto, em Deleuze e Guattari (1995b), essas dimensões, essas energias, esses fenômenos, essas intensidades, essas forças, esses corpos sem órgãos, esses seres em devir, esses acontecimentos etc. seriam outra forma de designar humanos tomados em suas dimensões ontológicas<sup>104</sup>. Isto implica dizer que somente os humanos enquanto seres ontológicos se comunicam entre si. Comunicação que é impossível entre humanos enquanto seres ônticos.

Assim sendo, nos parece que, ao afirmarem que entre humanos não há comunicação, os autores indicam um debate sobre a ontologia da comunicação. No entanto, a sua afirmação tende a situar esse debate no plano semântico do substantivo comunicação, em que a

---

<sup>104</sup> Em *Mil platôs*, não encontramos uma discussão dos autores sobre a diferença entre a dimensão ôntica e ontológica do humano. Entretanto, por questão de tornar claro a nossa *démarche* conceitual, utilizamos esses vocábulos para diferenciar o ser humano enquanto essência biológica do ser humano dele enquanto uma construção reflexiva.

comunicação seria a transmissão de informação. Neste sentido, pode-se dizer que os autores teriam razão na afirmação de que não há comunicação entre humanos. Entretanto, como enfatizamos há uma preocupação ontológica da comunicação, precisando ir além da semântica do substantivo comunicação. Isto é, abordar a questão epistemo-ontológica do pensamento comunicacional em Deleuze e Guattari.

Em análise da afirmação sobre a impossibilidade da comunicação entre humanos, percebemos que a preocupação dos autores não é obrigatoriamente a ontologia da comunicação, no sentido de determinar a existência da mesma, mas da existência de quem ou do que comunica. Assim, antes de determinar se há comunicação entre humanos, nos parece importante determinar quem ou que comunica, pois ao fazer isto, observamos que Deleuze e Guattari não pensavam na ausência mesmo da comunicação, mas em outra forma de comunicação, conforme veremos a seguir.

Em Deleuze e Guattari, encontramos o sentido da comunicação como um “compartilhar-se”. Um compartilhar que, geralmente, se realiza não entre humanos de carne e osso, mas entre intensidades, energias, estratos, dimensões, livros, fatores, coisas, moléculas, espaços, entre outros.

A única vez que o “compartilhar-se” parece se realizar entre humanos, segundo os autores, remete a “transferências de fragmentos de código entre células oriundas de espécies diferentes” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 67). Neste sentido, a comunicação seria a “transferência de...”, no sentido de ser “comunicação ao lado”, ou seja, uma comunicação em dois sentidos, portanto, uma comunicação transgressora das horizontalidades e das verticalidades. Assim, a comunicação como transferência parte de cima para baixo e de baixo para cima, ao mesmo tempo em que parte também de fora para dentro e de dentro para fora. Ou seja, em Deleuze e Guattari, mesmo que a comunicação tenha sentido de transmissão de informação, não há um problema epistêmico da comunicação, mas sim ontológico, de quem ou o que comunica.

Para Deleuze e Guattari, os humanos não comunicam entre si devido a sua habilidade de ressignificação de todas as informações recebidas antes de transmiti-las aos seus semelhantes. Em outras palavras, a incapacidade dos humanos de se comunicarem entre si seria causada pela inabilidade dos humanos de não transmitir, como tais, as informações recebidas aos outros sem ressignificá-las, melhor dizendo, sem interpretá-las. É por isso que para os autores, somente certos animais, como as abelhas, são capazes de se comunicar entre si.

Ora, segundo os autores, as abelhas se comunicam porque não têm a linguagem como os humanos. Sem linguagem, essas abelhas têm habilidades de compartilhar sem ressignificação as informações recebidas de outras abelhas. Assim, para Deleuze e Guattari, o obstáculo que faz com que os humanos não se comuniquem entre si é a linguagem, pois ela “é transmissão de palavra [...], e não comunicação de um signo como informação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 9). Além disso, mesmo que a linguagem dê aos humanos a habilidade de *tradução de códigos*, ela torna os humanos incapazes de comunicação, destacam os filósofos.

Entretanto, dizer que através da linguagem os humanos traduzem códigos, não seria uma forma indireta de admitir a existência da comunicação entre humanos? Acreditamos que sim, e esta existe como *tradução de códigos*. Portanto, essa *tradução de códigos* é a habilidade linguageira dos humanos, através da qual eles são capazes de abstração ou de darem sentido às coisas ou ressignificarem os fatos ou acontecimentos. Por isso, por exemplo, um fato narrado por A para B não seria o mesmo que este último vai perceber; e se ele, B, decidir narrá-lo para C, ele vai acrescentar, com certeza, outros sentidos e significados diferentes dos sentidos e significados que ele recebeu quando A lhe reportou tal fato. Em outras palavras, é a tradução de códigos que faz com que, em um determinado processo comunicativo, o fato narrado ganhe novo sentido ou significado, de acordo com o seu narrador e o contexto em que este narrador está inserido. No entanto, ganhar novo sentido ou significado não significa que o novo fato obtido seja diferente do primeiro fato narrado. Mas também ele não é exatamente igual ao fato de quem ele recebeu, uma vez que ele é diferenciado. Por isso, enquanto seres de linguagem, os humanos não se comunicam entre si, ao invés disso, traduzem códigos, pois a linguagem humana é exclusivamente feita “para a tradução, não para a comunicação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 104).

Para os autores, a linguagem humana impossibilitaria a comunicação entre humanos também, porque ela mesma existe entre falantes de línguas diferentes, ou seja, entre falantes que não falam a mesma língua; mesmo que empiricamente eles falassem a mesma língua, eles falariam em línguas diferentes uma da outra. Por isso, conforme Feil (2013), para que haja entendimento entre esses falantes, eles precisam de formas de expressões que os habilitem a traduzir as diferenças que surgem em suas conversações.

Continuando, os autores afirmam que há necessidade de formas de expressão, porque a linguagem humana não se realiza entre algo sentido ou visto, mas ela sempre vai de um dizer a outro dizer. Entretanto, esse movimento de ir de um dizer a outro dizer revelaria a incapacidade dos humanos de se comunicar, pois o “ouvir dizer” não comunicaria exatamente

o que se ouviu. Também, sendo feita para a tradução, a linguagem humana não se contentaria apenas em transmitir algo, indo de um primeiro a um segundo, ou seja, indo de alguém que viu algo para outro que não o viu, “mas vai necessariamente de um segundo a um terceiro, não tendo, nenhum deles, visto” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 9) o que está sendo relatado.

Sendo assim, parece impossível falar de comunicação entre humanos em Deleuze e Guattari, pois se há, de acordo com Feil (2013),

[...] uma possibilidade de haver comunicação [no pensamento Deleuze-guattariano], essa somente é viável para códigos genéticos ou para alguns animais, os quais são capazes de transmitirem a mesma informação que recebem. Aos humanos é possível somente traduzir porque a eles a mesma informação não existe e não há como existir, [...]. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, a linguagem não comunica signos, e sim traduz singularidades (2013, p. 52).

Destarte, afirmam Deleuze e Guattari (1995b), sendo detentores de linguagem, enquanto transmissora de palavras e não comunicação de signos enquanto informação, os humanos não se comunicam entre si.

Mas o que seria a transmissão de palavra? Segundo Feil (2013) seria, por exemplo, quando um falante de uma língua diz ao outro falante a palavra “Platão”, e a palavra Platão não seria o objeto original. Ou seja, o que realmente foi visto pelo primeiro falante, uma vez que a palavra “Platão” seria um conjunto de virtuais que sempre continuará a vibrar quando ouvido pelo segundo falante. Assim, para este último, quando desejar, por sua vez, dizer ao terceiro falante a mesma palavra “Platão”, ele vai precisar traduzir todos os efeitos que sentiu ao ouvir as vibrações dessa palavra do primeiro falante. Assim, destaca Feil, em Deleuze e Guattari, a tradução é considerada como uma “mentira produtiva” – mentira no sentido de ser uma criação –, sendo preciso esclarecer que não há nenhuma “tradução que não deixe escapar fluxos de elementos indiscerníveis, e é justamente por isso que se trata de tradução e não de comunicação” (FEIL, 2013, p. 53) entre humanos.

Entretanto, a não existência de comunicação entre humanos, conforme aponta Feil, não seria em si a falta de comunicação, mas a existência de uma comunicação não eficiente que favoreça um consenso ou relações democráticas, uma vez que os fluxos que escapam não podem ser obstruídos totalmente. Assim, segue o autor, se “o ato comunicativo fosse revisto por [Deleuze e Guattari], seria necessário que pressupusesse a sua não realização completa, ao modo de uma tradução” (FEIL, 2013, p. 53). Em outras palavras, “somente é possível falar

em comunicação humana [em Deleuze e Guattari] se esta for entendida como uma atividade ilusória” (FEIL, 2013, p. 54).

O termo *ilusório* tem três sentidos no Larouse do Brasil (2009, p. 433): que causa ilusão; que não se realiza; e por fim, falso, errôneo, enganoso. Assim, em Feil e em Deleuze e Guattari, consideramos, no contexto desta tese, o sentido de ilusório como aquilo que não se realiza; logo, a comunicação seria um ato que não se realiza. A não realização aqui não remete à ausência do ato em si, mas à ausência da sua total efetivação, ou seja, na ausência da sua completude ou ato que não se realizou na sua eficiência<sup>105</sup>.

A comunicação como “atividade ilusória” parece ser a crítica feita por Deleuze e Guattari ao pensamento habermasiano da razão comunicativa. Em certa medida, também contra o paradigma informacional<sup>106</sup>, baseado na circulação linear da informação que, partindo do ponto A (emissor) deveria chegar ao ponto B (receptor), por um canal que minimize os ruídos que podem surgir no caminho, a fim de permitir, ao receptor, captar a mesma informação que foi emitida pelo emissor. Esse objetivo visado no paradigma informacional se traduz na eficiência da comunicação.

No entanto, analisando as argumentações desses autores sobre a inexistência de comunicação entre humanos, não acreditamos que Deleuze e Guattari criticam o paradigma informacional da comunicação. Os dois, na nossa concepção, parecem também buscar a eficiência da comunicação, uma vez que, para que a comunicação se realize, os envolvidos no ato comunicativo devem transmitir como tal a informação recebida. No entanto, transmitir a informação recebida, nas reflexões dos autores, não é um privilégio dos humanos, mas de

---

<sup>105</sup> A não eficiência da comunicação humana seria a crítica dos autores feita contra o pensamento habermasiano da “razão comunicativa”, segundo o qual, através da eficiência do ato comunicativo, os humanos tenderiam a construir o consenso entre si, visando a resolução de conflitos que surgirem entre eles, para assim, construir a democrática como sistema de gestão da sociedade. Entretanto, em diálogo com Feil, Deleuze e Guattari, a comunicação enquanto ato ilusório, portanto, ineficiente, não pode possibilitar a construção de consenso entre humanos.

<sup>106</sup> Para Vera França, o paradigma informacional entende a comunicação como um processo de transmissão de mensagens de um emissor para um receptor, provocando determinados efeitos. Não é necessário repetir aqui as numerosas críticas que já lhe foram feitas (unilateralidade, mecanicismo), mas tão somente chamar a atenção para um aspecto: o movimento analítico por ele provocado segue duas direções básicas. Primeiramente, pautadas na naturalidade e evidência da lógica transmissiva, as análises vão se ocupar dos seus resultados: uma dada mensagem foi ou não bem transmitida, provocou que tipo de efeitos. Num segundo caminho, o processo é tomado mecanicamente, e cada um de seus elementos tem seu papel fixo, definido previamente, sendo estudados separadamente: estuda-se a lógica da produção, dos emissores; a característica dos meios (natureza técnica, modos operatórios); as mensagens (conteúdos); a posição e atitude dos receptores. Diferentes teorias e métodos (buscados na sociologia, política, psicologia social) são acionados para falar de cada um – faz-se uma sociologia dos emissores, uma análise político-ideológica das mensagens e assim por diante (FRANÇA, 2001, não paginado).

certos animais, como abelhas, que de fato comunicam entre si. Aqui, comunicação é considerada como ato eficiente, total ou completa, e remete à transmissão da informação.

Demarcamos que o paradigma informacional não conseguiu realizar uma comunicação eficiente, apesar da existência de técnicas e tecnologias de comunicação que visavam ou visam minimizar os ruídos no canal de transmissão. Mesmo situando o pensamento comunicacional de Deleuze e Guattari no paradigma informacional, eles não acreditam na eficiência da comunicação através da eliminação de ruídos. Para Feil, a preocupação de Deleuze e Guattari não era o aprimoramento “do ato comunicativo (não é uma questão de diminuir os ruídos, tal como queria a teoria matemática da comunicação)” (FEIL, 2013, p. 52), mas sua preocupação será a tradução da singularidade, uma vez que a linguagem humana não comunica signos, mas traduz códigos.

Em síntese, em Deleuze, Guattari e Feil, a não comunicação ou a incomunicação seria a “tradução de códigos” ou tradução de singularidades. Para nós, es tradução de códigos ou singularidades seria uma saída semântica dos autores com o objetivo de burlar a incapacidade de humanos de transmitir como tal, a informação recebida de outros. Entretanto, podemos dizer que essa saída tende a revelar, na afirmação “os humanos não comunicam entre si por causa da sua linguagem”, o “não comunicar”, que não remete à ausência ou falta da comunicação em si, mas à ausência de uma comunicação total ou eficiente, capaz de fazer emergir, entre humanos, o consenso. O não consenso se dá porque a comunicação é tensionadora, e enquanto “atividade ilusória”, administra singularidades, diferenças e não consenso.

Aqui, sentimos necessidade de uma explicação, considerando que a afirmação da suposta não comunicação entre humanos é puramente filosófica, motivo pelo qual precisamos de um aparato filosófico para a sua elucidação. Contudo, ressaltamos que a filosofia não é o nosso lugar de fala, mas buscamos esse diálogo com a finalidade de elucidação a partir da crítica dos autores feita contra os universais – comunicação, reflexão e contemplação –, para extrair em definitivo o sentido da comunicação nos autores.

Na obra *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari (1992) definem a filosofia como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 10), como forma de preservá-la contra os ataques e invasão dos universais. Neste sentido, para eles, a filosofia não é:

[...] contemplação, nem reflexão, nem comunicação, mesmo se ela pôde acreditar ser ora uma, ora outra coisa, em razão da capacidade que toda disciplina tem de engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de



uma névoa que ela emite especialmente. Ela não é contemplação, pois as contemplações são as coisas elas mesmas enquanto vistas na criação de seus próprios conceitos. Ela não é reflexão, porque ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que eles se tornam então filósofos é uma brincadeira de mau gosto, já que sua reflexão pertence a sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o "consenso" e não o conceito (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 13).

Na citação acima, constatamos que a comunicação é considerada pelos autores como a criação de opiniões. Entretanto, observamos uma mudança de ideia dos autores sobre a comunicação entre humanos. Deleuze e Guattari não são mais categóricos sobre a sua ausência, pois, mesmo de uma forma depreciativa, admitem em certa medida a existência da comunicação entre humanos. Ou seja, uma incomunicação, pois postulam uma comunicação não eficiente que, segundo Deleuze e Guattari, se faz através de opiniões e que, paradoxalmente, administra singularidades.

Ao considerar a comunicação como criação de opinião, os autores a opunham à filosofia enquanto criadora de conceitos. Para eles, a opinião seria uma afirmação sem fundamento ou comprovação e o conceito, uma ideia fundamentada e comprovada<sup>107</sup>. Uma oposição que, nos autores, seria como denúncia contra a pretensão da comunicação de usurpar o lugar da filosofia na criação de conceitos. Uma usurpação que, para Deleuze e Guattari, marcou a suposta decadência da filosofia que foi por este fato, jogada no fundo do poço da vergonha, pelo imperialismo de todas as disciplinas da comunicação, por exemplo, o marketing<sup>108</sup>, a informática, a publicidade e o design. Trata-se de um imperialismo que revela no apoderamento da própria palavra conceito pelas disciplinas de comunicação, isto é, “nosso

---

<sup>107</sup> A pretensão de criar conceitos da comunicação seria, para Deleuze e Guattari, um ataque mais doloroso, jamais sofrido pela filosofia, durante toda a sua história. Segundo eles, mesmo os sofistas que se pretendiam serem amigos da sabedoria, não se consideravam criadores de conceitos, nem as Ciências do Homem, sobretudo, a Sociologia que substituiu a Filosofia, enquanto criação de conceitos por uma ciência focada no homem, não ousando tomar o lugar da filosofia de ser a única criadora de conceitos – nem sequer a Epistemologia, a Psicanálise, a Lógica e da Linguística.

<sup>108</sup> O marketing, para os autores, é de longe a ilustração fiel da invasão da Filosofia pela comunicação, pois foi ele que “reteve a ideia de uma certa relação entre o conceito e o acontecimento; mas eis que o conceito se tornou o conjunto das apresentações de um produto (histórico, científico, artístico, sexual, pragmático...), e o acontecimento, a exposição que põe em cena apresentações diversas e a ‘troca de ideias’ à qual supostamente dá lugar. Os únicos acontecimentos são as exposições, e os únicos conceitos, produtos que se podem vender. O movimento geral que substituiu a Crítica pela promoção comercial não deixou de afetar a filosofia. O simulacro, a simulação de um pacote de macarrão, tornou-se o verdadeiro conceito, e o apresentador-expositor do produto, mercadoria ou obra de arte, tornou-se o filósofo, o personagem conceitual ou o artista” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 19).

negócio, somos nós os criativos, nós somos os conceituadores. Somos nós os amigos do conceito, nós os colocamos em computadores” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 19).

O pessimismo deleuze-guattariano sobre a comunicação os impediu, pensamos, de levar adiante o seu pensamento comunicacional, e não os deixou limitar-se a enumerar os fatos que comprovariam a não existência dessa comunicação entre humanos como, por exemplo, a discussão. Para os autores, como os homens sempre discutem entre si, não há como cogitar a existência da comunicação entre eles, pois, na discussão, “os interlocutores nunca falam da mesma coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 41). Assim, destacamos que esse pessimismo dos autores sobre a comunicação os levou a um olhar instrumental sobre a mesma, pois, na visão deles, ela é tão somente um dispositivo de deformação da realidade, e sobretudo, do declínio do senso crítico do indivíduo.

Observamos que diante da ausência dessa discussão da comunicação, os autores deixaram de perceber, no “nunca falar da mesma coisa”, o lado humano da comunicação, ou seja, o “compartilhar com” ou o “partilhar com”. Apesar de os humanos falarem coisas diferentes umas das outras, assim mesmo, conseguem compartilhar algo entre si. O compartilhar deste algo seria, em diálogo com Feil (2013), uma comunicação imperfeita. A imperfeição não remete à existência de uma comunicação com ruídos, conforme paradigma informacional, mas remete à não efetuação total do ato comunicativo. Ou seja, remete a uma comunicação não eficiente ou total, capaz de criar consenso entre humanos.

Pensamos também que, caso esse pensamento comunicacional fosse explorado por Deleuze e Guattari, seria possível separar o entendimento, e não tomar como a mesma coisa, a comunicação enquanto dispositivo instrumental e a comunicação como atividade humana, isto é, o “compartilhar com”. Assim, para os autores, na contemporaneidade, a humanidade não sofre por falta de comunicação, mas por sua abundância, pois somos levados a sempre falar, mesmo sem necessidade, ou seja, “a nos exprimir quando não temos grande coisa a dizer” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 172). É por isso que, em outro momento, Deleuze (1992, p. 217) sugeriu que a humanidade precisava criar “vacúolos de não-comunicação, interruptores” capazes de nos colocar à parte da massificação de sentidos e significados produzidos e distribuídos pela mídia, cotidianamente.

No entanto, ter a comunicação em abundância nos revela a confusão *entretenue* pelos autores entre o aspecto instrumental ou institucional da comunicação e o seu aspecto social ou humano. Ao dizerem que há comunicação em abundância, os autores não esclarecem se estão falando dos meios de comunicação ou da comunicação em si, enquanto atividade. Portanto,

analisando a fundo essa sentença, percebemos que os autores se referiam aos meios de comunicação.

Concluimos a ontologia de comunicação em Deleuze e Guattari dizendo que, se a comunicação é atividade ilusória nesses autores, o não comunicar entre os humanos, conforme afirmação dos autores, seria uma crítica frontal ao pensamento habermasiano da “racionalidade comunicativa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 41). Uma racionalidade “capaz de engendrar um consenso de opinião” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 129), apropriada para “moralizar as nações, os Estados e o mercado” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 139), e também, para moralizar os indivíduos a fim de construir um mundo consensual, e não uma ausência da comunicação em si entre os humanos.

Agora, se em Deleuze e Guattari, a comunicação é atividade ilusória, perguntamos: quem comunica?

Partindo da afirmação “os humanos não comunicam entre si”, respondemos que o ser da comunicação, em Deleuze e Guattari, pode ser qualquer coisa, menos humano. Entretanto, respondendo assim, ignoramos todo o exercício conceitual que acabamos de fazer sobre a existência da comunicação entre humanos no pensamento deleuze-guattariano. Contudo, considerando esse exercício de esforço reflexivo, afirmamos que o ser da comunicação pode também ser humano em Deleuze e Guattari. Mas esta resposta traz consigo uma segunda pergunta: de qual humano estamos falando? Pergunta que mostra que a resposta dada à primeira pergunta a satisfaz em parte. Para uma resposta que satisfaça a essa pergunta, precisamos retornar aos sentidos do substantivo comunicação encontrados nos dois autores: relação, transmissão e interação. Entretanto, nossa leitura de Deleuze e Guattari em *Mil platôs* nos mostra que neles, relação, transmissão e interação levam ao mesmo sentido da comunicação. Por isso, para não repetir as mesmas ideias, passamos a abordar aqui somente o sentido da comunicação como interação.

Quando os autores utilizam o substantivo interação, o fazem não para designar a ação mútua entre humanos, mas entre seus corpos. Em Deleuze e Guattari (1992), a interação é a passagem de um estado de coisas<sup>109</sup> – coisas essas que podem ser misturas, partículas-trajetórias, atualidades – ao corpo. Essa passagem se faz através de uma potência ou um

---

<sup>109</sup> “O estado de coisas (‘público’) era a mistura dos dados atualizados pelo mundo em seu estado anterior; ao passo que os corpos são novas atualizações, cujos estados ‘privados’ reproduzem estados de coisas para novos corpos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 200).

potencial, ou melhor, antes da divisão de corpos que são individuados em um estado de coisas subsistentes. Assim, da mistura passa-se à interação.

Mas as interações entre corpos exigem sensibilidades, proto-afetividades e proto-perceptibilidade que são expressivas nos observadores individuais ou parciais, por serem ligados ao estado de coisas. Neste caso, a percepção não é mais um estado de coisa qualquer, mas sim, um estado do corpo induzido por outro corpo. E a afecção seria a passagem do estado do corpo – aquele que define a percepção – a outro estado de corpo, sob a influência ou ação de outros corpos, que não são passivos. Por isso, no universo deleuze-guattariano, tudo é interação, até mesmo o peso, a ponto de a interação tornar-se comunicação.

Na conceitualização de interação, percebemos que os autores não estão falando de um humano de carne e osso ou orgânico, mesmo que as sensibilidades, proto-afetividades e proto-perceptibilidade deem origem à interação e se atualizem nos seres vivos. Mas falam de um humano enquanto construção ou reflexão. Isto é, humanos de carne e osso não se comunicam entre si, considerando que a comunicação é uma atividade reflexiva, portanto, uma atividade hermenêutica que leva à compreensão do mundo, do outro e de si; essa comunicação está fora do alcance de um ser orgânico, quer dizer, um ser ôntico<sup>110</sup>, que não tem outra preocupação que não seja de satisfazer aos seus desejos biológicos: comer, dormir, defecar, beber, procriar, dissipar as suas energias sexuais, por exemplo.

Agora, se o ser orgânico é incapaz de interagir com o outro ser orgânico no universo deleuze-guattariano, os corpos interativos ou seres vivos que atualizam as sensibilidades, proto-afetividades e proto-perceptibilidade são, na verdade, seres ontológicos que são capazes de se comunicar entre si. Eles se comunicam porque são seres em “devir”, portanto, seres em constante mudança, seres que se fazem, desfazem e refazem num determinado contexto espaciotemporal. Logo, são seres intersubjetivos, intensidades, energias, acontecimentos, hecceidades. Especialmente a hecceidade, nos autores, remete a uma individuação “muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 40). Para eles, a hecceidade remeteria,

---

<sup>110</sup> Cumpre informar que, na obra *Mil platôs*, não encontramos o uso dos termos ôntico e ontológico. No entanto, para uma boa compreensão na nossa *démarche*, julgamos importante utilizar esses termos que nos ajudam a diferenciar sem ambiguidade, as duas dimensões do humano: enquanto construção e como realidade dada. Também, mesmo que os autores não discutam diretamente, na obra citada, as problemáticas ligadas à dimensão ontológica e ôntica do ser, o uso destes termos nos ajuda a entender melhor o uso de certos termos pelos autores como, por exemplo, “homem em devir”, o “devir-animal” do homem, corpo sem órgão, corpo orgânico. Se os três primeiros termos trazem a ideia de um ser construído, o último termo traz a ideia do ser como uma realidade dada ou biológica.

[as] individuações não pessoais, pois revestidas de um caráter neutro, impessoal e impreciso que foge do jogo entre o eu e o tu. Estas individuações configuram domínios do indeterminado, isso que nas línguas saxônicas se expressaria com a quarta pessoa do singular, o it. O que se individua, aqui, não é um Eu ou uma pessoa, mas um acontecimento em sua singularidade, e em sua indefinição: *um* vento, *um* grito, *um* cachorro magro na rua, *uma* vida, *uma* estação, etc. (PASSOS; BENEVIDES, 2003, p. 88-89).

Assim, não é uma individuação que culmina no indivíduo, como no caso da individuação por subjetividade que remeteria à individualidade de um sujeito, ou uma coisa, mas vai além do sujeito e da coisa, pois indica “que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 40). É esse ir além que faz a hecceidade não ter “nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 43).

O afetar e ser afetado que está em questão na hecceidade faz do ser comunicativo deleuze-guattariano um ser de fuga, portanto, em devir. Devir para os autores, remete à criação, a qual apresenta a ideia de processualidade. É essa processualidade que caracteriza o devir-ser do ser comunicativo dos autores.

Se o ser da comunicação deleuze-guattariano é um ser em devir, ele pode ser qualquer coisa: intensidades, energias, acontecimentos. Perguntamos: essa “qualquer coisa” também pode remeter ao humano enquanto construção? Se respondermos rapidamente, diremos que sim, uma vez que o humano enquanto construção é hecceidade. No entanto, preferimos explorar o que seria o ser em devir para não deixar escapar nada sobre o ser comunicativo deleuze-guattariano.

O “devir” traz a ideia do “parecer”, ou seja, de “tornar-se” algo, por exemplo, o animal, sem, no entanto, se tornar realmente animal. Para os autores de *Mil platôs*, um devir não seria “uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele [o devir] uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...]. E sobretudo devir não se faz na imaginação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 14).

Não sendo uma imaginação ou imitação, o devir não seria uma fantasia ou uma interpretação errada da literatura, como se pode crer, pois os devires-animais são reais, não são sonhos nem fantasmas. Sendo assim, o devir-animal não é imitação do animal ou fazer-se de animal. O tornar-se animal do homem não faz do homem realmente um animal, uma vez que o animal, por sua vez, não se torna realmente outra coisa que não seja ele mesmo. Assim,

o ser real do devir é. Isto, porque o devir não produz outra coisa que não seja ele próprio. Neste sentido,

É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao devir (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 14).

Por isso, nos autores, todo devir é um devir animal. O devir-animal do homem também é um devir. Isto implica dizer que o ser da comunicação deleuze-guattariano é um ser humano que está em devir; ser que entendemos como um ser intersubjetivo. Esta afirmação só foi possível devido ao aspecto criativo do devir, que sempre é da ordem da aliança.

O aspecto criador do devir, portanto, faz com que o devir crie algo que não seja outra coisa que ele mesmo. Neste sentido, o devir-animal do homem não implicaria a transformação, no sentido rigoroso do termo, do homem em animal, pois, “um devir-animal [...] não se contenta em passar pela semelhança, para o qual a semelhança, ao contrário, seria um obstáculo ou uma parada” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 14). Destacamos que é o não passar pela semelhança que faz do devir não ser uma imitação, nem um identificar-se a; por isso, o devir não seria um corresponder; não conduziria a um “parecer” com, nem a um “ser” algo, nem a um “equivaler” a, nem tampouco a um “produzir” alguma coisa. Eis porque o devir-animal do homem só produzirá o homem em devir.

Ressaltamos, no entanto, que o devir-animal sempre lida “com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 16). Multiplicidade que faz com que o homem tenha a ver com o animal. No entanto, para que o homem se torne animal, ele deve ter o amor ou fascínio pela multiplicidade, ou pela matilha que oportuniza uma afetação mútua entre seus membros. Nessa afetação, o afeto não é um sentimento pessoal – que poderia interessar aos psicólogos ou aos psicanalistas – nem uma característica que os antropólogos ou biólogos buscam, mas o próprio afeto é a efetuação mesma de uma potência de matilha, que tem o mérito de sublevar e de fazer vacilar o eu enquanto realidade dada.

Entretanto, se o afeto é a efetuação de potência de matilhas, é importante saber que as matilhas, de acordo com Deleuze e Guattari, se formam por contágio. Contágio esse que faz

com que, a partir das “multiplicidades de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entram em certos agenciamentos e é neles que o homem opera seus devires-animais” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 19). Sendo uma realidade animal, por via da aliança, a matilha é também uma realidade do devir-animal do homem. Conseqüentemente, se o contágio é povoamento animal, por via da aliança, ele também é povoamento animal do homem.

Entretanto, o devir-animal sempre é chamado a deixar lugar ao devir-molecular em que “o inaudível se faz ouvir, o imperceptível aparece como tal” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 27). Por isso, é no nível molecular que acontece a comunicação, pois é a partir do devir-molecular do homem que se entra num universo de micropercepções, em que os homens são fluídos ou seres luminosos constituídos de fibras, enquanto linha de fuga ou de desterritorialização. Por isso, o homem em devir sempre é habitante das fronteiras, que sempre faz alianças no intuito de satisfazer os seus desejos – que não são orgânicos, mas desejos-existências que o levam a dizer “eu sou bicho sem ser bicho”. Entre esses desejos, destacamos o comunicar-se com, através do qual o homem percebe-se um bicho residente das fronteiras da matilha. Ele habita as fronteiras porque é lá que se encontra uma zona em que se bordeja a multiplicidade a partir de fibras. Portanto, uma zona em que as bordas são traçadas em linha quebrada, fazendo dela o plano de consistência, porque é um plano que, na verdade,

[faz] a intersecção de todas as formas concretas. Assim, todos os devires, [...], escrevem-se nesse plano de consistência, a última Porta, onde encontram sua saída. [E é neste] plano de consistência [...] tudo se torna imperceptível, tudo é devir-imperceptível no plano de consistência, mas é justamente nele que o imperceptível é visto, ouvido (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 30).

Em suma, em diálogo com os autores, é o plano do possível no sentido que tudo pode acontecer nele, pois não há nele uma ordem lógica de predefinição das coisas, mas consistências alógicas que fazem com que o homem se torne animal e o animal em outra coisa que não seja ele mesmo. Assim, no plano de consistência, o homem que traduzia códigos torna-se o homem que transmite também informação a outro homem, portanto, se comunica com ele. Isto é possível porque no plano de consistência, citando Deleuze e Guattari, sempre “há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie. Há somente hecceidades, afectos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 47). Traduzindo, “individuações sem sujeito” o que leva a dizer, neste plano, “nada se subjetiva, mas

hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de afectos não subjetivados” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 47-48). E por fim, neste plano,

[o] devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma *zona de vizinhança ou de copresença* [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 55).

Portanto, o que está em questão no devir não é imitar ou se assemelhar a algo, mas é fazer corpo com esse algo. Um corpo que está longe do corpo orgânico (biológico) ou molar<sup>111</sup>, ou cheio de órgãos, mas um corpo sem órgãos que faz com que não se diferencie mais o animal do humano, uma vez que se está em presença do devir-animal em ato, em presença “da produção do animal molecular” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 58), que dificulta a sua separação com o humano também molecular, como aquele que, portanto,

[...] tem a capacidade de fazer comunicar o *elementar* e o *cósmico*: precisamente porque ele opera uma dissolução da forma que coloca em relação às longitudes e latitudes as mais diversas, as velocidades e lentidões as mais variadas, e que assegura um *continuum* estendendo a variação muito além de seus limites formais (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 98).

Contudo, ao ir além dos limites, o humano molecular ou homem do devir não deseja tomar o lugar do sujeito molar, antes aniquila todo sujeito em proveito do agenciamento de natureza da hecceidade que libera ou abriga “acontecimento naquilo que ele tem de não formado, e de não efetuable por pessoas” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 46). Essa não efetuação faz do ser da comunicação, em Deleuze e Guattari, uma hecceidade, que entendemos como ser intersubjetivo.

Diante do exposto, afirmamos que, em Deleuze e Guattari, não se pode pensar na comunicação enquanto ato eficiente capaz de criar consenso entre humanos. Trata-se do ato ineficiente através do qual algo sempre acaba sendo dito, apesar de possível dissenso entre os

---

<sup>111</sup> O que chamamos de entidade molar aqui, por exemplo, é a mulher enquanto tomada numa máquina dual que se opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e de funções, e marcada como sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 58).



humanos. Aí quem comunica é o ser intersubjetivo, uma hecceidade que não pensa para existir, mas que se afeta e se deixa afetar existindo.

Nesta perspectiva, retomamos a fala da senhora Linda (34 anos), conforme evocado acima, pois na sua entrevista expressa a dificuldade de comunicação entre seus vizinhos do “centro”. No entanto, apesar dessa dificuldade no trecho destacado, percebemos que nossa interlocutora e seus vizinhos conseguem compartilhar algo entre si. Ou seja, conseguem dizer algo, apesar do costume do “centro” de não interagir muito com os vizinhos – fala essa que será reproduzida por outros entrevistados. Mesmo sem saber os nomes dos seus vizinhos, a senhora Linda sabe quem são moradores do prédio em que ela mora. E os seus vizinhos sabem quem ela é, pois segundo ela,

[...] aqui no prédio a gente faz festa de **tudo!** Tem festa de dia das mães, tem festa junina, tem a festa dos pais, cada um leva um prato de **comida**, leva a sua **bebida**, tudo mundo se reuni; **é foi assim** que eu conheci meus **vizinhos**. Eu conheço meus vizinhos, às vezes, eu não sei o nome, mas eu sei quem são, porque a gente se encontra no dia das mães, durante a novena do Círio (silêncio), todo Círio a gente se encontra na novena, o mês todinho estou vendo os meus vizinhos. No dia das mães, todas as mães vão para lá para a festinha! No dia do..., da festa junina, teve agora a festa junina, eu levei **mingau**, aí eu fiquei feliz fazer mingau, sabe? Então, são coisas que engajam assim as pessoas. Às vezes a gente não tem nada em comum, eu acho até que a maioria aqui é bolsonarista! Eu tenho ranço de bolsonarista (risadas), mas a gente evita falar sobre isso pelo bem da convivência, do dia a dia porque não dá para a gente ficar e enfrentar politicamente todo mundo, todo tempo a gente vai adoecer. Então, eu relevo, eu deixo isso para lá, a gente evita conversar desse assunto, cada um com a a sua pamonha, o seu mingau. A gente comemora aquele momento ali, cada um volta para a sua casa e continua com as suas convicções né, porque ninguém vai mudar ninguém nessa altura do campeonato. Então, o que eu noto que a gente gosta disso, desse encontro, de estar junto, do..., da comida também, isso é uma coisa muito nossa. Isso eu sentiria falta se eu fosse num lugar que não fosse assim, sabe! (LINDA, 34 anos, informação verbal<sup>112</sup>).

Nesta fala acima, percebemos que a senhora Linda informa sobre a dificuldade de ter uma comunicação duradoura e contínua no dia a dia entre moradores do prédio, mas somente em momentos pontuais e especiais, quando todos eles se reuniam para festejar juntos. Aí, indagamos: de que forma os moradores daquele prédio convivem no dia a dia? Quer dizer, sem momentos especiais, conforme disse a senhora Linda. Afirmamos, nos apropriando das palavras de Deleuze (1992), citado acima, que isso se dá através de vacúolos de não-comunicação nos quais não se toca nos assuntos que trazem dissenso, portanto, numa

---

<sup>112</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

comunicação superficial que se limita em “até dar um bom dia para o vizinho, dar uma boa tarde, cumprimentar o teu vizinho, mas já não tem mais aquela, como é? De ficar se visitando” (MARTA, 75 anos, informação verbal<sup>113</sup>). Ou seja, numa comunicação, na perspectiva deleuze-guattariana, ilusória ou incomunicação que, conforme visto, seria uma comunicação em que, mesmo assim, algo merece ser dito, como um bom dia, boa tarde, boa noite e até mesmo perguntar, eventualmente, o nome de alguém.

A partir da fala da senhora Linda e dos outros interlocutores, consideramos que no centro de Belém os moradores se comunicam em grande parte pelo que dizem Deleuze e Guattari, mesmo que em determinados momentos se identifique nessa área da cidade uma comunicação tipo buberiana, no sentido de ser no aqui e agora; em outras palavras, um em frente ao outro no mesmo contexto espaço-temporal. Enfatizamos que isso é somente em relação ao aqui e agora, pois não é o que Buber considera como diálogo autêntico e nem diálogo técnico, mas monólogo que se disfarça como diálogo. Isso é constatado nas entrevistas da senhora Marta e, sobretudo, da senhora Linda, quando dizem que dois ou vários moradores se reuniram no local do prédio para festejar. No entanto, ao invés de falarem entre si, cada um falava consigo mesmo, contando, como reflete Buber (1982), com seus próprios recursos apenas, sem considerar o outro que está presente à sua frente ou ao seu lado. Isso, porque, naquela festa, conforme relatado por Linda, apesar de todos os moradores conversarem entre si, observamos nessa conversa que nenhum morador conversava pela necessidade de comunicar algo aos seus vizinhos de prédio, nem de apreender alguma coisa com eles, “nem de influenciar alguém, nem de entrar em contato com alguém, mas [aquela conversa era] determinada unicamente pelo desejo de ver confirmar a própria autoconfiança” (BUBER, 1982, p. 54). Também de acordo com a fala da senhora Linda, depois daquela festa, “cada um volta para a sua casa e continua com as suas convicções né, porque ninguém vai mudar ninguém nessa altura do campeonato”.

A autoconfiança observada vai ao encontro das reflexões de Buber, quando cada morador daquele prédio se via como absoluto e legítimo, no sentido de ser digno, de ser a “última bolacha do pacote”, como disse Linda. Dessa forma, em consonância com Buber, os moradores daquele prédio e de uma forma geral, de acordo com os interlocutores, os moradores do centro, parecem ser pessoas incapazes de atualizarem de uma forma essencial o lugar onde seus destinos os fazem mover-se enquanto humanos mundanos, capazes de dizerem Tu enquanto Tu, já que o outro não é percebido, “como algo, ao mesmo tempo, não é

---

<sup>113</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

absolutamente ele próprio, mas com que ele, assim mesmo, se comunica” (BUBER, 1982, p. 55). Portanto, afirmamos, junto com Buber, com base na nossa pesquisa do campo, que na maioria dos casos, os moradores do centro movem-se não a partir do movimento do “desviar-se-do-outro”, enquanto o oposto do movimento do diálogo, o “voltar-se-para-o-outro”, mas do movimento do “dobrar-se-em-si-mesmo”, já que cada um vive na prática o “cada um por si e Deus para todos!”.

Se na maioria dos casos, percebemos uma predominância de um “dobrar-se-em-si-mesmo” no “centro” de Belém – destacamos que, durante a pesquisa, entrevistamos pessoas que mesmo morando no centro, por exemplo, a senhora Linda movem-se a partir de um “voltar-se-para-o-outro” –, encontramos na “periferia” de Belém uma predominância de um “voltar-se-para-o-outro”, portanto, do diálogo autêntico como diria Buber (2003, 1982), no sentido de que cada envolvido no diálogo tem em sua “mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva” (BUBER, 1982, p. 54-55).

### **5.3 “A gente fica na porta de casa sentada até meia noite conversando”<sup>114</sup>**

Sentar-se na porta de casa e conversar é tipicamente um tipo de comunicação face-a-face que se encontra no diálogo buberiano entre o Eu e o Tu. Portanto, tem-se a comunicação, isto é, a relação Eu-Tu que, na sua conformação social, presume a comunidade em Buber (MENDONÇA, informação verbal<sup>115</sup>). Comunidade, portanto, no sentido de falta de conflito entre os seus membros. Diríamos ser impossível pensar a comunidade buberiana em Belém como um todo, ou no seu “centro” ou na sua “periferia”, pois enquanto povoado de gente sempre haverá conflito. Entretanto, como visto acima, podemos falar de Belém como uma comunidade no sentido de ser um lugar onde a vida se realiza na sua concretude e plenitude. Mas não podemos responder simplesmente assim, sem abordar a fundo a questão da comunidade em Buber, levantada pela professora Kátia Mendonça.

De entrada podemos dizer, de acordo com nossa leitura de Buber (2003), que ele sinalizou o conflito quando destacou que o homem, geralmente, se envolve com seu mundo de duas maneiras: o Eu-Tu, o mundo da relação, fundante da comunidade; e o Eu-Isso, o

<sup>114</sup> Trecho de entrevista da senhora Rose (53 anos, informação verbal) realizada em 12 fev. 2022. É a parte da resposta que a entrevistada deu quando foi indagada sobre a sua relação com seus vizinhos.

<sup>115</sup> Fala da professora Kátia Mendonça (PPGSA/UFGA), obtida durante a banca de qualificação de Doutorado em 28 out. 2021.

mundo do experimento, mundo da objetivação. Se para Buber é preferível que os homens se relacionem através do Eu-Tu, ele destaca que a vida não só é feita do Eu-Tu, mas também do Eu-Isso. Para ele, a comunidade é onde a vida se realiza na sua completude, pois estamos tentando pensar que a comunidade buberiana também se faz pelo conflito. Este conflito não se situaria no plano da conformação social do Eu-Tu, mas no inter-humano em que, sendo envolvido na relação Eu-Tu, o Eu diz Tu a Tu. Ou seja, cada um dos envolvidos nela, “em sua alma voltou-se-para-o-outro de maneira que, daqui por diante, tornando o outro presente, fala-lhe e a ele se dirige verdadeiramente” (BUBER, 1982, p. 8).

No inter-humano o que importa é o “entre”, já que é o lugar onde acontece o diálogo, o encontro entre Eu e Tu, cujo sentido não se encontra “nem em um dos dois parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente neste encarnado jogo entre os dois, neste seu Entre” (BUBER, 1982, p. 10).

Situar o conflito não na conformação social do Eu-Tu, ou no que Buber entendeu como o puramente social em homens, ligados por acontecimentos e experiências em comum, sem que aconteçam relações pessoais entre membros do grupo<sup>116</sup>; mas sim no inter-humano. Por isso, acreditamos ser importante entender o porquê de considerar que a comunidade buberiana não é pacificada de conflito, uma vez que, para nós, ela se faz também no e através do conflito. Conflito este que é do tipo existencial, pois, segundo Buber, o inter-humano vai além do domínio da simpatia, e nele

---

<sup>116</sup> “Costuma-se situar o que acontece entre os homens no terreno do “social”, atenua-se com isto uma linha de separação de importância fundamental entre dois domínios essencialmente diferentes do universo humano. [...] Podemos falar de fenômenos sociais sempre que a coexistência de uma multiplicidade de homens, o vínculo que os une um-ao-outro, tem como consequência experiências e reações em comum. Mas este vínculo significa apenas que todas as existências individuais são delimitadas por uma existência de grupo e nela contidas; ele não significa que entre um e outro membro do grupo exista qualquer espécie de relação pessoal. Certamente eles se sentem como pertencendo um-ao-outro de uma forma específica, que, por assim dizer, é fundamentalmente diferente de qualquer forma de pertencer um-ao-outro na conexão com alguém exterior ao grupo; e certamente resultam sempre, especialmente na vida de grupos menores, contatos que favorecem com frequência o surgimento de relações individuais, mas que, de outro lado, muitas vezes as dificultam. Entretanto, em nenhum caso o pertencer a um grupo implica por si só uma relação essencial entre um membro do grupo e o outro. É verdade que existiam na história grupos que comportavam mesmo relações altamente intensas e íntimas entre pares de seus membros – [...] – relações que eram favorecidas no interesse de uma coesão mais rigorosa do grupo; pode-se, entretanto, dizer em geral que as lideranças dos grupos, sobretudo em épocas mais tardias da história humana, tendem antes a afastar o elemento de relações pessoais em proveito do elemento puramente coletivo. Onde este último reina exclusivamente ou pelo menos predomina, o homem sente-se carregado pela coletividade, que o liberta da solidão, do seu medo diante do cosmos, da sensação de estar perdido; e nesta função essencial para o homem moderno, o inter-humano, a vida entre pessoa e pessoa, parece retrair-se cada vez mais diante do coletivo. O um-com-o-outro coletivo preocupa-se em conter dentro de limites a tendência da pessoa para o um-em-direção-ao-outro. É como se os homens vinculados num grupo só devessem juntos estar voltados para a obra do grupo e, somente em encontros de valor secundário, devessem dedicar-se aos parceiros pessoais tolerados pelo grupo” (BUBER, 1982, p. 135-136).

[...]. A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto, mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe. É este o fator decisivo: o não-ser-objeto... A esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico (BUBER, 1982, p. 10).

Na citação acima, observamos que mesmo tendo mergulhado em uma forma implícita no idealismo, o autor não escapa do inerente conflito que surge com o ato de confirmar e ser confirmado como humano. Ao almejar ou idealizar que o face-a-face entre os envolvidos no processo dialógico mutuamente se legitimem como não-ser-objeto, Buber leva a entender que todo ato existencial – mesmo que o autor não aborde esta problemática – sempre se realiza no e através do conflito que nasce com o tomar consciência depois de cair no aí do Heidegger (2005). Ora, o ser que antes considerava tudo à sua volta como produto do seu ato de pensar, agora realiza na face do outro que nele (no outro) ele (o ser) é também produto do pensamento dele. Eis o que dilacera o ser, melhor dizendo, o Eu, sufocando-o até ao ponto de considerar o outro como o inferno. Inferno metaforizado, não o do imaginário religioso em que o ser eternamente será queimado pelo fogo, mas o inferno sartreano, cujo fogo não seria de lenha ou combustível, mas da alteridade do outro que, ao invés de matá-lo – mas isto não seria o objetivo de todo fogo infernal mesmo no caso do inferno religioso –, o sufoca, o dilacera, o subjuga até objetivá-lo. Eis a origem do conflito!

O Eu percebe que no mundo não está sozinho e toma ciência de que, como ele objetiva coisas para conhecê-las, tristemente se percebe sendo objetivado pelo outro que quer conhecê-lo. Na nossa concepção, essa é a verdade que Buber, nos parece, não considerou. Ao invés disso, nos parece que ele tem esperança no judaísmo, melhor dizendo, no chassidismo, através de cujos ensinamentos os humanos aprenderam, mutuamente, se considerar não-ser-objeto<sup>117</sup>. Isto seria verdade somente no mundo chassídico buberiano. Mundo que parece o contradizer, já que para ele os humanos se percebem e percebem seu mundo através de Eu-Tu e Eu-Isso.

Considerar a comunidade como lugar pacificado seria um idealismo buberiano não confessado. Assim, pensamos que a comunidade buberiana não é uma abstração, já que em outro lugar o autor considera a comunidade como não sendo a comunidade de fé, portanto,

---

<sup>117</sup> “Nós temos em comum com todas as coisas o poder de tornar-se objeto de observação; mas eu, pela ação oculta do meu ser, posso opor uma barreira intransponível à objetivação: este é o privilégio do homem. É somente entre parceiros que este privilégio pode ser percebido, percebido como um todo existente” (BUBER, 1982, p. 138).

dos idênticos no sentido de que eles acreditam na mesma coisa, mas uma “comunidade de situação, da angústia e da expectativa” (BUBER, 1982, p. 40). Aí está a verdadeira comunidade humana que está sempre em (des)construção na e através de conflito. Entretanto, longe de ser um idealista, Buber nos parece reconhecer o conflito existente no inter-humano, portanto, na comunidade expressada no Eu-Tu. Entretanto, quando o autor considera que, na comunidade não há conflito, ele não nega a existência do conflito, mas o considera não como determinante da relação Eu-Tu, como pretende a sociologia. Antes, o determinante do Eu-Tu para Buber é o algo que se diz nele, portanto, a palavra.

Palavra do Outro que, no tom interpelador de Deus, pergunta “onde você está?” (BUBER, 2011, p. 10). Interpelação não para saber algo mais sobre o Eu, mas para provocar alguma coisa neste Eu. Coisa que não deve levá-lo a se esconder, como o fez Adão, para se escapar da sua responsabilidade para com a sua vida, fazendo da sua existência um sistema de esconderijo, o qual, para Buber, se destrói quando o Eu se deixa atingir pela voz suave do outro. Essa voz não vem destruir a sua existência – existência do eu –, mas simplesmente o interpela para que ele possa o legitimar como Tu<sup>118</sup>. Porém, para que isso aconteça, interpretando o autor, é preciso que o eu me autocontemple, o que, para Buber, vem da resposta que se dá à palavra que foi dita pela voz escutada do outro, iniciando “o caminho do homem. A decisiva autocontemplação [...]; ela é continuamente o início do caminho humano” (BUBER, 2011, p. 12). Sobre esse caminho, entendemos que levaria ao outro (Deus, coisa, humano, deus, etc.) e não a si mesmo. Por isso, o diálogo é acontecimento em Buber, já que nele sempre acontece algo ou nele algo sempre nos é endereçado, melhor dizendo, nele a palavra sempre nos é dirigida e devemos responder. Uma resposta que não precisa ser complexa, mas simplesmente responder, como Adão o fez quando confrontado pela voz do Outro, Deus, dizendo “Eu me escondi” (BUBER, 2011, p. 12), para assim iniciar o caminho. Eis o acontecimento, o caminho, que leva ao outro considerado, tomando emprestadas as palavras do Buber,

---

<sup>118</sup> “Talvez eu precise, a cada vez, com toda a severidade, contrapor a minha opinião à sua opinião sobre o objeto de nossa conversação; não se trata aqui, de forma alguma, de um afrouxamento de convicções, mas esta pessoa, portadora da convicção no seu caráter de pessoa, eu a aceito nesta maneira de ser no qual se desenvolveu sua convicção, precisamente as convicção na qual eu talvez tenha de tentar mostrar ponto por ponto o que ela tem de errado. Eu digo sim à pessoa com que luto, luto com ela como seu parceiro, a confirmo como criatura e como criação, confirmo também o que está face a mim naquilo que se me contrapõe. Certamente depende dele agora que surja entre nós uma conversação genuína [portanto, um diálogo], a reciprocidade tornada linguagem. Mas uma vez que eu tenha legitimado de tal forma, face a mim, o outro enquanto homem com quem estou pronto a entrar em diálogo, então posso nele confiar e dele esperar que também ele aja como parceiro” (BUBER, 1982, p. 146).

[...] como este homem, como precisamente este homem é. Eu tomo conhecimento íntimo dele, tomo conhecimento íntimo do fato que ele é outro, essencialmente outro do que eu e essencialmente outro do que eu desta maneira determinada, única, que lhe é própria e, aceitando o homem que assim percebi, posso então dirigir minha palavra com toda seriedade a ele, a ele precisamente enquanto tal (BUBER, 1982, p. 146).

Por fim, acontecimento porque, para que o Eu seja plenamente Eu, interpretando Buber, ele precisa endereçar a palavra ao outro, dizendo-lhe Tu; em outras palavras, se relacionar dialogicamente com o mundo. Isto implica dizer que o Eu deve aceitar e perceber o outro como ele é. Isto é, falando buberianamente, o aceitar e o perceber na sua unicidade, unidade e totalidade, de modo que o Outro se torne presença para o Eu. Só assim será genuíno o diálogo no sentido buberiano, um diálogo onde acontece a reciprocidade de ações entre os envolvidos. Quer dizer, onde o eu experiencia a relação Eu-Tu do lado do Tu, portanto, do Outro, sem aniquilar a sua humanidade enquanto Eu, sem abandonar a sua especificidade. Por isso, se relacionar dialogicamente em Buber não pode ser entendido somente como relacionamento entre homens ou entre homens e o mundo, mas como *ethos*, como uma atitude, como comportamento: o um-para-com-o-outro em que torna a reciprocidade de ação entre os que dialogam. Comportamento também, porque os que dialogam não mais se percebem como objetos, uma vez que um dos envolvidos no diálogo percebem no outro o que tem a ver com ele e que o responsabiliza, realiza algo nele, de aprender com ele. O aprender que o convoca a aceitá-lo respondendo algo. Em outras palavras, o eu deve apenas estar presente, estar aí no diálogo, atento, abrindo o seu “ser em toda sua totalidade para perceber a palavra que [lhe] é dirigida pelos acontecimentos do mundo e recebê-lo como [sua] palavra – recebê-la e responder a ela e por ela” (BUBER, 1982, p. 9).

Por isso, para o autor, o inter-humano estende-se, vai além do domínio da simpatia, pois pode acontecer tanto na simples e rápida troca de olhares atentos entre dois desconhecidos que, logo em seguida, caem “na conveniência do não-querer-saber-nada-um-do-outro [quanto no] encontro entre adversário, por casual que seja, não importando naquela hora se é carregado de sentimento ou não” (BUBER, 1982, p. 137). Isto, porque, interpretando Buber, tanto na troca de olhares quanto no encontro entre adversários, para os envolvidos, o outro acontece como este outro que é determinado, que não deve ser tratado como objeto de conhecimento ou de experiência, mas como parceiro. Por isso, para o autor, o inter-humano é

[...] apenas os acontecimentos atuais entre homens, dêem-se em mutualidade, ou seja, de tal natureza que, completando-se, possam atingir diretamente a mutualidade; pois a participação dos dois parceiros é, por

princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquele do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico (BUBER, 1982, p. 138-139).

Um-ao-outro é o encontro, portanto, vida em que o eu existe somente quando diz tu ao outro, quer dizer, aceitando com toda força e alma a sua alteridade, já que, sem o outro, o Eu seria uma abstração. Sendo assim, dizemos que no Eu-Tu, o ser não pode ser somente de carne e osso, nem o ser deleuze-guattariano que só de nome é intersubjetivo, pois não é no outro que determina a sua existência; nem sequer o ser do Castro que sai no aí heideggeriano, pois, mesmo sendo o *Mitsein*, “ser-com-outros”, esses outros não deixam de ser produto do pensamento do ser. O ser neste autor, mesmo fingindo ter em mente o outro como Tu, quando lhe endereça uma palavra, não esconde a sua procura obstinada “pelo *amor fati*, como obcecado esforço do homem em considerar-se um indivíduo, em se autoglorificar, em se autocelebrar como indivíduo isolado” (BUBER, 1987, p. 124). Um isolamento que o leva a viver no anonimato, portanto, na profunda solidão já que ele se “sente solitário como homem, em sua essência de homem, e além deste fato fundamental é solitário como indivíduo no mundo humano” (BUBER, 1987, p. 124). Solitário porque é um ser que vive pensando – se não abertamente como o ser deleuze-guattariano, mas implicitamente como o *Mitsein* – em matar o outro. Mas é o si-mesmo como outro, ou seja, um ser intersubjetivo que mesmo sendo confrontado pela alteridade do outro não cessa de dizer Tu, portanto, outro que é “tão outro do que eu, que minha alma se chocava, cada vez, dolorosamente contra esta alteridade, mas que, precisamente por esta alteridade, me confrontava autenticamente com o Ser” (BUBER, 1982, p. 137).

A confrontação com o ser é o encontro, em que,

[...] o face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o TU, como consciência gradativa daquilo que tende para o TU sem ser ainda o TU. Mas, essa consciência do EU emerge com força crescente, até que, um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio Eu se encontra, por um instante diante de si, separado, como se fosse um TU, para tão logo retomar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente entrar em relações. (BUBER, 2003, p. 32).

Assim, em Buber (2003, p. LVIII), é o Tu que possibilita a atualização do Eu que, ao aceitar essa atualização, age em prol da presentificação do outro enquanto o seu Tu. E neste sentido, chamamos Ricoeur ao diálogo, quando afirma que é na relação Eu-Tu que a alteridade entre humanos atinge “grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra,



uma passa para dentro da outra” (2014, p. XIV-XV). Este passar para dentro da outra que em Shakespeare (2008, p. 82, grifo nosso), o nosso “próprio eu, e o que é [nosso], converte-se agora para [tu] e para o que é seu”. E em Bakhtin (2002, p. 208, grifo nosso), leva “o eu para si [atualizar-se-ia] no fundo do ‘o eu para o [tu]’”. Por isso, na relação Eu-Tu, cada elemento deve ser “percebido, ao mesmo tempo, como específico e como fazendo parte do todo: o universal concreto” (MAFESSOLI, 1996, p. 110). Sem esta percepção, dir-se-ia com Buber (1982) que considerar o Eu sem o Tu seria uma abstração que entroniza o Eu enquanto um autocrata, podendo-se imaginar que é pensando que ele existe, ou que o outro é somente produto do seu pensamento e que a sua existência é a única verdade. Diante desta suposta verdade, só me resta exclamar com estupefação como o rabi Elieser, citado por Buber, é um ser que só pensa em si mesmo. Ele deve se esquecer a si mesmo e pensar no mundo. Ou seja, ele deve começar pensando em si mesmo, “mas não terminar consigo; partir de si, mas não ter a si mesmo como fim; compreender-se, mas não se ocupar consigo mesmo” (2011, p. 38).

Só mudando a sua forma de pensar que este ser matador do outro pode, nos apropriando das palavras de Buber (2011), sair do labirinto do egoísmo onde se colocou, sempre como objetivo central para encontrar o caminho humano que, como foi visto, leva obrigatoriamente ao outro. Portanto, é o caminho que o leva a se encontrar enquanto eu. O eu aqui não é “do [ser] egocêntrico, mas o ‘eu’ profundo da pessoa que vive numa relação com o mundo” (BUBER, 2011, p. 34).

Mundo em que tudo que nele acontece – por exemplo, os eventos do mundo – são palavras que estão sendo dirigidas para nós como a palavra dirigida a Adão, “onde você está?”, que o responsabiliza para a sua vida. Esses eventos solicitam uma resposta, que será dada somente se nós dispusermos a nos abirmos a estes eventos e não os esterilizarmos, pois, sendo esterilizados, elimina-se, de acordo com Buber, tudo que neles é germe da palavra dirigida. Tal eliminação nos leva a ficarmos indiferentes a tudo que acontece no mundo, por exemplo, a presença do outro enquanto ser humano. Indiferença que testemunha, para o autor, o desligamento de nossos receptores de captação das ondas do éter que sempre vibram, independentemente de ser captadas ou não.

Essas ondas fazem brilhar nos mortais uma verdadeira fé que, para Buber (1982, p. 45), seria o nosso perceber e estar presente. Estar presente no mundo, portanto, de mundar o mundo. Cabendo também perceber nada mais do que o que acontece no mundo, já que ele sempre nos diz algo que “não pode ser revelado por nenhuma informação secreta, pois este algo nunca tinha sido antes pronunciando e nem é composto de sons que já tivessem sido pronunciados. Ele é tampouco interpretável como é traduzível”. Por isso, não há outro

humano que possa explicá-lo a nós se não nós mesmos, que também somos incapazes de demonstrá-lo. Sendo assim, para o autor, este algo não é o “um quê”, mas um dizer que atingiu a nossa vida. Ou seja, é uma experiência que sempre faz sentido no contexto em que se deu, pois é algo sobrado da palavra dirigida naquele instante e que não pode ser isolado dela.

Para o autor, esta palavra faz permanecer a pergunta de um determinado questionador, pois que é uma pergunta que solicita resposta. Assim, se o estar junto é a verdadeira fé, ela não pode ser de uma religião do jovem Buber, que o subtraia do curso normal da vida, mas uma religião que, nos apropriando das palavras do autor, possibilita uma experiência de alteridade que tem a ver com o contexto da vida vivida em que tudo passaria da forma que deve passar, e onde não há mais outra coisa que a plenitude da responsabilidade e da exigência de cada hora mortal, portanto, do tempo humano. Responsabilidade, porque nela somos permitidos a responder a quem nos direcionou a palavra e que exige a nossa resposta.

Eis porque essa religião não é do jovem Buber, que se exercia entre os idênticos, mas uma religião que possibilita o diálogo, uma vez que é exercida pelos diferentes que se diferenciam: Eu-Tu. Uma religião que, como todas as religiões têm Deus, também tem o seu Deus. Deus que abomina quem quer falar somente com os homens sem falar com Ele ou quem quer falar somente com Deus sem falar com os homens, já que Ele, o Deus, mergulha cotidianamente seu ouvido na surdez dos homens mortais e a sua palavra sempre leva os humanos ao espaço da linguagem vivida. Isso, porque nela há vozes das criaturas que conseguem encontrar nos seus desencontros – uma vez que nesse espaço elas tateiam e passam uma pertinho da outra – seus parceiros eternos. Diante destes, Deus do “estar presente” buberiano poderia se exclamar alegremente, “dialogai-vos entre vós”. Um diálogo em que a única coisa que importa é o responder à palavra dirigida. Por isso, o inter-humano buberiano evocado acima é aquilo que acontece mutuamente entre os indivíduos. Quer dizer, uma “síntese do agir e do suportar a ação de dois ou mais homens. Este fazer e sofrer se entrelaçam mutualmente e encontram um no outro a oposição e o equilíbrio. Dois ou mais homens vivem mutuamente, isto é, se defrontam em relação recíproca” (BUBER, 1987, p. 41). Relação em que acontece o responder verdadeiro, portanto, a responsabilidade que, para o autor,

[...] sempre [é] responsabilidade diante do outro. A autêntica responsabilidade repousa sempre sobre a realidade do Eu e Tu. Isto significa que o ponto até onde chegamos está relacionado com a realidade do centro e da relação ao centro, que devemos encontrar novamente. Responsabilidade no verdadeiro sentido (BUBER, 1987, p. 79).

Enquanto o responder, a responsabilidade buberiana leva a sentir, a ver e a ouvir o que nos acontece no cotidiano, em que nos é dirigida a palavra. Essa palavra não voa sobre as nossas cabeças, mas atinge o nosso coração como uma pedra arremessada e se choca numa janela que, depois de ser atingida, mesmo na hipótese de ser a mesma janela, permanecerá como a janela atingida. Por isso, quando a voz do outro atinge o nosso coração, não há nada mais que eu possa fazer que não fosse o confirmar ou o legitimar como outro,

[O] outro do que eu; [...]; eu o confirmo, eu quero que ele seja outro do que eu, porque eu quero seu modo de ser específico. [Isto é], não tenha apenas um outro modo de sentir, um outro modo de pensar, uma outra convicção e uma outra atitude, mas também uma outra percepção do mundo, um outro conhecimento, uma outra sensibilidade, um outro modo de ser tocado pelo Ser (BUBER, 1982, p. 105).

Contudo, este “confirmar outro” é o “voltar-se-um-ao-outro”, melhor dizendo, o “voltar-se-para-com-outro”, propiciador do estar junto respeitoso da alteridade do outro. Este outro não é um outro qualquer, mas, como diria Buber (1982, p. 58), “o outro ele-mesmo”.

Buber insiste sobre este outro justamente para denunciar a abstração da existência de um Eu e de um Tu absolutizados. Uma denúncia que, em certa medida, traz a questão do ser em Buber. Ser que ele buscou na realidade concreta mobilizando a sua experiência vivida, afirmando “que há ocasiões em liames da nossa personalidade parecem ter-nos deixado e nós vivenciamos uma unidade indivisa. Mas não sei ter nisto atingido uma união com o ser primitivo ou com a divindade”<sup>119</sup> (BUBER, 1982, p. 59). Assim, se confiando na experiência da vida, o autor destaca que ele teria alcançado uma unidade que não seria de si mesmo, que era sem conteúdo nem forma, e que não era possível decompor, já que era a unidade da alma – e cumpre destacar, em Buber (2011), a alma não é algo diferente do homem inteiro, portanto, do corpo e da mente tomados juntos. Assim, a unidade da alma remeteria à alma enquanto todos os membros e todas as forças do corpo humano. Unidade que para autor, ao se resguardar de toda multiplicidade recebida da vida, não se resguarda de jeito nenhum da individuação e “nem da multiplicidade de todas as almas do mundo, das quais ela é uma: existindo uma só vez, única, inigualável, irreduzível [...]. [ela é] uma das almas humanas e não a ‘alma universal’” (BUBER, 1982, p. 59). Alma humana, porque ela é modo de ser e não o Ser.

---

<sup>119</sup> "Esta afirmação era uma crítica contra o pensamento segundo a qual o Eu e o Tu só têm concretude na superfície e não na profundidade do ser, em que só existe o ser primitivo, sem o outro que o desafia.

Esse modo faz com que, em Buber, no sentir do homem, este sinta a unidade do seu eu, não como diferente da unidade em geral, uma vez que ao se afundar na sua profundidade até chegar à multiplicidade que inunda a sua alma, ele não deve mais experienciar a multiplicidade, melhor dizendo, o não-ser-mais desta multiplicidade a não ser como unidade. Ou seja, “ele experiêcia o não-ser-mais-múltiplo de si mesmo como o não-ser-mais-a-dois do Ser, como a inexistência da dualidade, revelada ou realizada” (BUBER, 1982, p. 60). Por isso, para o autor, a unidade do ser, o ter-se-tornado-um só, pode se compreender a si mesmo não abaixo da dualidade do Eu e do Tu, nem abaixo da individuação, mas abaixo do diálogo. Também não está mais próximo do Deus que está oculto, quer dizer, que está acima do Eu e Tu; ele está mais afastado do Deus que se volta para os homens, portanto, do deus que se dá como o Eu a um Tu e como o Tu a um Eu. Assim, o ser buberiano é um ser que vive dialogicamente e que tem como unidade a unidade da própria vida, em que se ouve a palavra dirigida, e em que se permite gaguejar uma resposta. Eis o pensamento comunicacional de Buber, ouvir a palavra e gaguejar uma resposta.

Pensamento que apresenta a comunicação como diálogo, que acontece na face do outro, no aqui e agora. Por isso, a comunicação do tipo Eu-Tu é relação. Relação que para Marcondes Filho (2008, p. 95), “é o espaço ‘entre’, é esse ambiente comum, essa coisa que ata os homens numa interação social. E quando dialogam, os participantes devem realizar uma autêntica imersão, dissolver-se na cena, na relação, na troca, no instante”. Essa relação não acontece somente entre humanos, mas também entre humanos e o mundo, uma vez que ela também se estabelece entre o homem e uma determinada obra de arte ou entre o homem e seu cavalo, etc.; aí o dissolver-se na relação é o que possibilita que algo aconteça ou algo seja dito. Para isso, Marcondes Filho destaca que a ideia do encontro em Buber vai além da mera descrição do agir do homem frente ao mundo e ao outro homem, mas alcança a fenomenologia da palavra e a ontologia da relação.

Porém, Marcondes Filho (2008) ressalta encontra em Buber duas atitudes em que o homem se relaciona com o mundo: atitude pré-cognitiva e atitude pré-reflexiva, que é a atitude linguística social, em que a linguagem não é conduzida pelo homem, mas é ela que conduz o homem, instaurando-o no ser. Sendo assim, a palavra em Buber seria portadora do ser, já que só através dela é que o homem se introduz na existência, pois é a palavra que conduz o homem e o mantém no ser. Por isso, quando o homem fala ou quando ele profere palavras, destaca o autor, nele o ser se atualiza. Isto implica dizer, é através da palavra que o homem se faz homem e se situa no mundo junto com outros homens.

Assim, em Buber, destaca Marcondes Filho (2008, p. 98), o homem é principalmente “um ser dia-logical e dia-pessoal”, portanto, um ser do diálogo enquanto encontro. Por isso, a palavra professada nela é dialógica no sentido de atravessar, de perpassar a relação. Deste fato, a dialogicidade da palavra é o entre, enquanto o lugar da relação; com o encontro sendo diálogo em algo que nele acontece, está abaixo do Eu e fora do Tu, pois é nele que acontece o entre. O entre exige, destacamos, que os envolvidos na comunicação, enquanto diálogo, dissolvam-se nela para que algo carregado na palavra dirigida aconteça, como evento cotidiano que solicita a nossa resposta gaguejada. Sendo assim, a relação é dialógica quando nela dirige-se a palavra e gagueja-se a resposta, ou seja, quando ela se estabelece entre duas pessoas que dissolverem-se nela. O que importa na relação “é a forma como o homem se relaciona com seu [parceiro], como considera [o] ‘outro’, como sai (ou: como consegue sair) de si e entrega-se à relação a partir do reconhecimento do outro” (MARCONDES FILHO, 2017, p. 15). E isto faz que no seu pensamento comunicacional, a comunicação não seja uma relação circular, mas sim uma relação assimétrica que parte de mim para o outro sem retorno, uma vez que, na comunicação, “não há sujeito-objeto, há uma brecha escancarada entre um e outro, onde ambos se desfazem; cria-se a comunicação, mas não de um a outro; um e outro[...], perdem sua existência distinta” (MARCONDES FILHO, 2017, p. 25).

Um e outro perdem sua existência distinta porque se comunicam só para se comunicar, ou seja, se comunicam banalmente, já que o importante não é saber algo sobre um ou outro, mas sim ficar aberto a algo que acontece quando comunicam. Por isso, essa comunicação não se limita ao simples bom dia ou boa tarde entre vizinhos, conforme situação relatada pela senhora Linda sobre o seu prédio; mas uma comunicação que leva os que estão envolvidos a dissolverem-se nela, como por exemplo, aqueles que ficam conversando atentamente até meia-noite, como relatado pela senhora Rose.

É bom que fique claro que ficar na porta de casa até a meia-noite conversando não pode ser entendido como atitude de pessoas irresponsáveis, no sentido de não ter compromisso de trabalho, ou seja, pessoas não ativas na vida econômica da cidade, mas deve ser entendido como uma atitude de pessoas responsáveis, uma vez que estão atentas a algo que acontece com a palavra que lhes foi dirigida no intuito de dar uma resposta gaguejada. No entanto, o algo que aconteceu na conversa da senhora Rose e seus vizinhos que os levou a ficarem conversando até a meia-noite é simplesmente identificado como os eventos que acontecem no mundo. Ou seja, o algo que aconteceu naquela conversa pode ser traduzido como a própria vida. Não a vida monástica do Indivíduo kierkegaardiano denunciado por Buber (1982), que renunciou ao mundo para conversar só com Deus. – Que Deus estranho é

esse? Estranho, porque Ele parece aceitar um relacionamento com um homem incapaz de se relacionar com outros homens.

Esse Deus estranho kierkegaardiano não nos parece ser tão estranho, uma vez que Ele nos parece semelhante à deusa que está sendo venerada no centro de Belém, a segurança. Em nome da segurança, de acordo com as falas dos interlocutores, moradores do centro de Belém, parecem renunciar a cidade, e vivem em casas prediadas, conforme um dos relatos apresentados, no caso, aqui, do senhor Jairo. Uma vida que venera o monastério kierkegaardiano na forma de casas prediadas do entrevistado que, ainda por cima, coloca um porteiro para vigiar o imprevisto da vida banal.

Já os moradores da “periferia” não têm o porteiro para vigiar suas residências enquanto estão sentados na frente de suas casas. Vivem a tensão de viver a vida na sua nudez. A nudez aqui não é semelhante aos dos jovens egípcios nietzschianos que desnudavam as estátuas nos templos para, provavelmente, satisfazerem seus impulsos sexuais juvenis egoístas, se masturbando e justificando o motivo de ocultá-la (FERRAZ, 2010), mas a nudez da verdade saindo do poço<sup>120</sup>, andando nas ruas e vilas causando desprezo e raiva nos que a olham. Desprezo e raiva porque não é uma nudez que tem como objetivo satisfazer desejos sexuais juvenis e egoístas, mas que nos confrontam fazendo vir à tona a alteridade do outro, já que a nudez é esse outro. Outro que não deve ser tomado como objeto a ser usado, por exemplo, de noite, depois de ser desnudado para deixar aparecer a sua nudez, mas sim de dizer lhe Tu. Tu que nos dirige a palavra solicitadora de uma resposta gaguejada.

A vida na “periferia” enquanto algo que acontece não só leva as pessoas a sentarem na porta de suas casas, mas as leva a andar na rua também, conforme relato do senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>121</sup>), que diz que as ruas da “periferia” são diferentes das ruas do “centro” de Belém, porque nelas há muita gente, que faz que naquelas ruas a vida não pare e nelas haja de tudo.

Tem ponto de açai, tu andas menos de um quarteirão tem uma ferinha, tem pessoa a noite vendendo uma coisa. **É muito difícil** [ver a minha rua, **Napoleão Laureano**, ficar vazia, sem pessoas], acho que aquela rua não dorme, quando não é uma pessoa, são pessoas que bebem cachaça, andando

<sup>120</sup> No quadro “La vérité sortant du puits armée de son martinet pour châtier l’humanité”, pintado em 1896 pelo artista francês Jean-Léon Gérôme, retrata-se a parábola do século XIX, que tem dois finais, mas escolhemos o final que mostra que a verdade não tinha vergonha de andar nua nas ruas e vilas. E não o final que mostra que a verdade ficou com vergonha e se escondeu.

<sup>121</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

a noite inteira, **sempre tem movimento** [naquela rua]. Se aconteceu alguma coisa, outro dia de manhã alguém está informando, “aconteceu tal coisa, foi fulano de tal” não tem... Ali é difícil fechar uma coisa sempre tem gente se movimentando.

Ressaltamos que nas ruas do centro de Belém também há pessoas bebendo, há ponto de venda de açaí, organização de festas, entre outros. No entanto, a diferença entre a vida que acontece nas ruas do centro e da periferia de Belém é, na primeira, que identificamos no centro uma vida monóloga no sentido buberiano; e na segunda, periferia, uma vida dialógica, uma vez que

As pessoas sabem se admirar com o movimento de vaivém das pessoas, [naquelas ruas, encontra-se] uma conversando com outro, uma tirando brincadeira com outro, acontece os atritos, acontece em tudo lugar, mas são mais **harmoniosos**, parece que são mais afetivos sabe! É um vizinho tentando ajudar o outro se **está em apuro**, é legal! (LIMA, 53 anos, informação verbal<sup>122</sup>).

Na fala acima, não é difícil encontrar nele o resumo mais fiel do pensamento dialógico buberiano, pois se o senhor Lima falasse buberianamente, ele diria que, nas ruas da “periferia” de Belém, seus moradores vivem recebendo a palavra dirigida e gaguejando respostas, conforme trecho de sua entrevista, “*é um vizinho tentando ajudar o outro se está em apuro*”. O “*estar em apuro*” é algo carregado na palavra dirigida do vizinho; e o “*tentar ajudar*”, a resposta gaguejada dada a palavra do vizinho.

Se, de acordo com as entrevistas, na “periferia” de Belém predomina o tipo de comunicação enquanto diálogo no sentido buberiano, destacamos que também, durante a pesquisa, percebemos, não somente na “periferia”, mas também no “centro” de Belém, um tipo de comunicação amorosa no sentido lévinasiano. Ou seja, uma comunicação que não só acontece face a face, na presença do outro como Buber alega, mas também, e sobretudo, uma comunicação que acontece na ausência do outro que se chama à presença.

---

<sup>122</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

#### 5.4 “Um dia que eu morrer tu vais sentir falta, tu vai ver”<sup>123</sup>

Antes de abordarmos o Eu-Tu lévinasiano, lembramos que Lévinas parte de Buber para empreender tais discussões, uma vez que o considerava um grande autor por ter afastado a base gnosiológica do encontro, pois em Buber, no encontro com Tu o Eu não se precisa saber nada dele ou passar nada para ele. Ao invés disso, o Eu se relaciona com o Tu, para participar do encontro dialógico com ele, em que o eu é “instaurado no ser, introduzido na existência a partir da relação, da linguagem, da ‘cena’” (MARCONDES FILHO, 2017, p. 19). Para Marcondes Filho, Buber era também importante para Lévinas, porque ele fez do Tu uma categoria. Entretanto, Lévinas opera um afastamento do Buber, considerando o Tu como feminino – feminino enquanto a genuína alteridade, pois para ele, como destaca Marcondes Filho, Buber não teria levado até as últimas atribuições do desdobramento da relação Eu-Tu, ou até a sua dimensão ética em que o Eu se submete ao Tu como seu servo.

Para Peter et al. (2004), se em Buber há a dimensão ética do Eu-Tu, essa dimensão é formal e recíproca, o que é diferente em Lévinas, uma vez que a relação social é sempre assimétrica e eticamente substantiva. Assim, a dimensão ética do Eu-Tu buberiano é formal, porque ela é menos profunda do que a dimensão ética do face-a-face lévinasiano, que considera a assimetria existente entre o Eu e o Tu. Por isso, destacam os autores, em Lévinas, a relação Eu-Tu exige, além da preocupação com o bem-estar do outro e com seu sofrimento, a responsabilidade. Assim, temos a seguinte assertiva: se para Lévinas a ética é fundamentada na demanda e no apelo, em Buber, ela está fundamentada na espontaneidade ou liberdade.

A partir desse fato, afirmam Peter e demais autores que a relação entre pessoas, para Buber, é antes ontológica do que ética, diferindo de Lévinas, que a considera antes ética que ontológica. Isto explica por que, em Buber, o outro não é necessariamente o humano, mas pode ser qualquer coisa que o Eu, ao entrar no encontro com ela, deve legitimar como Tu. Lévinas não entende dessa forma, pois o Tu seria levado a uma questão puramente formal. Assim, se entende em Lévinas que o outro, mesmo sendo radicalmente diferente de mim, não poderia ser qualquer coisa como, por exemplo, plantas ou animais.

---

<sup>123</sup> Trecho de entrevista do senhor Lima (53 anos, informação verbal) realizada em 29 jan. 2022. Nesta parte da entrevista, o senhor Lima falava dos fatos marcantes da sua vida. Foi assim que ele falou das palavras da sua mãe, que faleceu há muito tempo. Claro, o outro ausente lévinasiano que se comunica conosco na sua ausência não era o outro morto. Apropriamo-nos deste trecho para enfatizar o fato de que a comunicação não precisa necessariamente do face a face para acontecer, isto é, durante a pesquisa, percebemos que as falas da mãe do entrevistado soavam com a mesma vivacidade com a qual elas lhe foram dirigidas no momento em que a sua mãe vivia. Na entrevista, a mãe do entrevistado foi chamada à presença pelo filho para participar da nossa conversa, falando sobre o que ela fez para e com o seu filho.



Ao considerar a relação entre pessoas como sendo primeiro ética do que ontológica, Lévinas, na visão de Peter e outros, privilegiou a relação interpessoal que ele chamou de face-a-face. Esse face-a-face não seria o mesmo do encontro que acontece na relação Eu-Tu buberiana, pois, para este autor, o face-a-face é do aqui e agora, assegurador da “harmoniosa copresença, com o ‘olhos nos olhos’” (MARCONDES FILHO, 2017, p. 21) dos envolvidos naquele encontro. O face-a-face lévinasiano não se limitaria ao aqui e agora, pois mesmo sendo ausente, o outro sempre é chamado à presença. Uma presença que, portanto, consiste sempre em vir a nós ou “em *fazer uma entrada*” (LÉVINAS, 2012, p. 51) enquanto aparição do Outro.

Destacamos ser impossível elaborar, nesta tese, as diferenças entre Buber e Lévinas, até porque não é nossa intenção. No entanto, a partir da interpretação de Marcondes Filho (2008, 2017) e Peter et al. (2004), e a nossa própria reflexão entre Buber e Lévinas, identificamos semelhanças e diferenças que revelam o lugar de fala de cada um. A visão de Lévinas, por exemplo, da relação entre pessoas é reflexo do enraizamento do autor no talmúdico lituano; enquanto as percepções de Buber se baseiam no pensamento hassídico. Destarte, sem tomar partido de um ou outro, considerando que nos alinhamos ao pensamento dos dois autores, guardando as devidas diferenças, com eles foi possível adentrar o nosso campo de pesquisa. Com Buber, comunicacionalmente, buscamos o princípio de uma comunicação face-a-face, ou seja, do aqui e agora; em Lévinas buscamos o princípio da comunicação a distância. Com os dois, conseguimos “enxergar” os processos comunicacionais da pesquisa.

É importante demarcarmos que dialogarmos com esses dois autores, a partir da compreensão da comunicação, não significa que nivelamos suas diferenças, por exemplo, no campo da ética, mas antes procuramos percebê-las para depois articulá-las no processo de construção da tese. Feitas as considerações, assim como fizemos com Deleuze e Guattari, abordaremos a questão da comunicação em Lévinas a partir do entendimento de quem comunica no pensamento comunicacional do autor.

Como todos os autores que se confrontam com a questão do ser, Lévinas (1997) mobilizou vários pensadores desde os gregos até os seus contemporâneos, como Heidegger, que mesmo reconhecendo o seu mérito de situar a compreensão na abertura do ser, é criticado já que nele o Eu existe de tal maneira “que importa na sua existência esta existência mesma” (LÉVINAS, 2012, p. 42).

Assim, partindo da compreensão em Heidegger, Lévinas reflete que o outro – outrem na palavra do autor – deve ser considerado como ente como tal, sem malabarismo conceitual,

pois, para o autor, Heidegger teria percebido formalmente que na sua obra de ser o ente é, portanto, o é na sua independência própria. Própria independência que, para o autor, não implica uma prévia dependência em relação ao pensamento subjetivo, mas uma vacância aberta pelo motivo de o ente simplesmente ser. Sendo assim, com base em Heidegger, o filósofo Lévinas parte da inteligência do ente que é levada a ir para além do ente, o aberto, para percebê-lo no horizonte do ser. Por isso, para o autor, em Heidegger, a compreensão do ser particular é colocar-se já além do particular. Isto implica considerar em Heidegger, destacamos em Lévinas, que compreender seria o relacionar-se ao particular que é o único que existe. Diante desta implicação, Lévinas sente que seria levado a submeter as relações entre entes às estruturas do ser, portanto, o existencial ao existenciário, a metafísica à ontologia. Isto não seria verdade na medida em que nossa relação com o outro, mesmo que ele consiste em querer compreender essa relação, sempre vai além da compreensão ou a excede, pois para Lévinas, não é só porque o conhecimento do outro exige, além da curiosidade, a simpatia ou amor, enquanto “maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, a nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal” (LÉVINAS, 1997, p. 26).

Criticando a ontologia do ser em Heidegger – na qual o autor percebe que reportar-se ao ente como ente significaria deixar-ser o entre, portanto, compreender o ente como independente da percepção que o apreende e o descobre. Lévinas destaca que o outro não é primeiro um objeto de compreensão para depois ser o nosso interlocutor, uma vez que a compreensão dele e inseparável da sua invocação, pois,

[...] Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. “Ter aceito”, “ter considerado”, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delineia uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta “tomada de consciência” (LÉVINAS, 1997, p. 27).

Para Lévinas (1997), o ente sempre é ultrapassado no movimento mesmo que o apreende, e neste, além de tal movimento, ele reconhece a presença “junto a” um itinerário mesmo da compreensão. Por isso, o compreender do ser seria em Lévinas uma compreensão não só do ser em outro, mas também da sua particularidade enquanto ente, já que, quanto à pessoa com que eu me relaciono, eu devo chamá-la ser. Entretanto, ao chamá-la ser, também eu a invoco. Ou seja, eu não só penso que ela é, mas também eu lhe dirijo a palavra fazendo dela a minha associada na relação em que a única coisa que eu devo fazer é torná-la presente.

Dirigir à palavra é deixar de lado o ser universal que ela encarna para me interessar somente no ente particular que ela é. Em outras palavras, compreender o ser é simultaneamente dizer a ele minha compreensão. Por isso, para Lévinas, o homem seria o único ser que eu não posso encontrar sem exprimir-lhe este mesmo encontro. Para o autor, a relação com o outro não é, portanto, ontologia, já que o relacionar-se com ele não se reduz a sua representação, mas a sua invocação enquanto religião, uma vez que tal invocação não é precedida para nenhuma compreensão.

Religião porque, em Lévinas, a relação entre homens é uma relação que não se reduz à compreensão, já que ela, ao situar-se longe do exercício do poder, povoa os rostos humanos. Um povoamento que faz da religião a relação com o ente enquanto ente, e não objeto da nossa compreensão. Por isso, para o autor, o esforço da filosofia contemporânea para libertar o homem das categorias adaptadas somente às coisas não deve se limitar a contrapor, por exemplo, transcendência com a liberdade enquanto essência do homem, ou estático com o inerte, mas, sobretudo, encontrar para o homem,

[...] o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto (LÉVINAS, 1997, p. 30).

Enquanto rosto, o outro seria o único ser, destaca Lévinas, que se pode querer matar, uma vez que na nossa relação com ele, mesmo que se domine e ele se submeta a nós, não o possuímos. Por isso, a relação com ele sempre se situa longe de onde se exerce o poder como poder, que permite alcançar um objetivo, tal como derrubar uma árvore, abater um animal. A relação fica onde o “poder” do “eu posso querer matar” o outro, tendo como triunfo a sua derrota como poder, uma vez que, no momento em que o “poder” do “eu posso querer matar” o outro se efetiva, este outro já se escapou de mim. Em determinadas situações é possível conseguir matar o outro. No entanto, este outro, que eu posso nietzschianamente anunciar que “está morto”, não é o outro enquanto rosto, mas o outro que eu apreendi na abertura do ser enquanto coisa do mundo em que me encontrava, no momento em que o matei. Ou seja, é o outro cujo rosto não encontramos, não olhamos, já que nós o vislumbramos no horizonte.

O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência docente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante (LÉVINAS, 1997, p. 32).

Assim, para Lévinas, o homem oferece-se somente a uma relação que não é poder, mas uma relação em que se reconhece o rosto do outro. Outro como o meu parceiro do encontro, portanto, do face-a-face. O outro, em Lévinas, é um interlocutor substancial no sentido de ser a origem de si e de dominar já os poderes que o agitam e o constituem. Portanto, um Tu surgindo atrás do homem conhecido no rosto e que se abre sobre o que ele poderia assumir e pelo qual ele poderia responder.

Deste fato, o face-a-face seria uma pura religião, em que se tem acesso à estranheza do outro, que nos interpela pela sua palavra ou fala. Assim, o face-a-face é a fé no encontro com outro. Precisamos crer no face-a-face, sem negá-lo, já que ele é diferente de mim, e totalmente diferente de mim, a ponto de que não posso ficar indiferente com a sua presença. Ele é o ingrato, e a sua ingratidão é que faz que ele não seja o idêntico, mas o diferente de mim. Por isso, nós o desejamos; esse desejo não é para satisfazer a nossa necessidade, mas um desejo que temos sem falta de nada, ou seja, esse desejo do outro é de um ser que já é satisfeito no sentido de ser independente e que para si, não deseja um sujeito estóico que se volta sobre si, nem o ser heideggeriano que se importa só da sua existência; mas de um ser sem necessidades, quer dizer, ser que, na necessidade do outro que é outro se reconhece, já que ele não seria meu inimigo nem meu complemento. Por isso, o seu desejo em mim me leva até ele, comprometendo assim a soberana identificação do meu eu comigo mesmo. Esse desejo do outro sempre nos leva a ele não para nos contentar nem para nos completar, mas para nos implicar numa situação que, antes, não nos importava e à qual éramos indiferentes.

Assim, o ser em Lévinas é um ser capaz de ver o outro que se manifesta no seu rosto. Não qualquer rosto, mas o rosto que fala. No entanto, falar seria, para o autor, uma outra forma de chegar por detrás de sua própria aparência, portanto, o falar do rosto seria uma abertura na própria abertura. Por isso, no mundo concreto, o rosto é uma abstração já que ele é nu, por ser despido de sua imagem própria. Contudo, a nudez do rosto no mundo não suscita contemplação, mas sim, faz com que no mundo contemporâneo a nudez não mais deambule nas ruas, como deambulava a nudez da verdade em Jean-Léon Gérôme, nas ruas das cidades do século XIX. Hoje, ninguém mais suporta olhar a nudez nua que sempre traz o rosto enquanto interpelação. Ou seja, o rosto despido “é indigência e já súplica na retidão que me visa. Mas esta súplica é uma exigência. [assim] o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa” (LÉVINAS, 2012, p. 52), deixar de ser responsável por seu apelo. Assim, o outro enquanto rosto nos confronta, já que através da sua nudez, sua presença nos intimida para lhe responder.

Percebemos que, em Lévinas, o Eu enquanto ser não tem privilégio de se recusar em responder ao outro que lhe dirigiu uma palavra. Só sendo responsável que ele, o Eu, encontra a sua unicidade, no sentido de não ter ninguém que possa responder no seu lugar. Daí, que o Eu lévinasiano é antes ético no sentido de se responsabilizar para com o outro, mais do que ontológico no sentido de ser intencionalidade, quer dizer, um ser que se identifica reencontrando-se a si mesmo ou o ser enquanto um dobrar-se sobre si. Ou então, o ser do tipo heideggeriano que se encerra em si, se separando do ser para ir ao ser. Um ser que, segundo Lévinas (2012), não mais despido do ser, nem que existe pela sua morte, mas um outramente que ser. Por isso, no autor, o ser enquanto homem tem como subjetividade ou humanidade a sua responsabilidade para com os outros homens. Ou seja,

[homem enquanto] refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertença, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início, responsável (LÉVINAS, 2012, p. 106).

O Eu-Tu, em Lévinas, é uma relação assimétrica em que o outro é radicalmente outro. É por isso que o autor considera a relação entre homens, como o face-a-face, baseada na responsabilidade que se tem nela para com o outro. Ou seja, uma relação que se configura como uma religião, no qual se sofre um pelo outro. É nesta religião ou nessa fé, face-a-face, que se encontra a possível dimensão ética do pensamento comunicacional lévinasiano.

Evidente que a preocupação com a comunicação não faz parte das reflexões de Lévinas, mas há possibilidade de encontrar nele um pensamento comunicacional, de acordo com Martino e Marques (2019, p. 22). Para os autores, quando Lévinas evoca a comunicação é de uma forma oblíqua, com destaque ao diálogo e à relação dialógica. Entretanto, os autores enfatizam como, mesmo que em certo momento Lévinas chegue a sua noção de comunicação, como uma “filosofia do diálogo” colocando-a lado a lado com uma “filosofia primeira”, a filosofia do Lévinas não parece se configurar como uma filosofia do diálogo como foi, por exemplo, a filosofia buberiana ou a hermenêutica ricoeuriana. Segundo eles, em Lévinas, não há nenhuma tentativa de trilhar em um conceito de comunicação, nem de uma Teoria da Comunicação, inclusive poucas vezes o autor se utiliza da palavra comunicação, e quando o faz, ela é tomada a partir do seu uso comum, sem definição ou busca de um rigor conceitual. No entanto, destacam os autores, a comunicação parece ganhar a sua importância somente quando Lévinas aborda a questão da constituição do Eu pelo Outro, através de uma relação dita original, em que “dois interlocutores totalmente separados que não se comunicam via

discurso, mas através do respeito e da responsabilidade que o eu assume pelo Outro, da hospitalidade do ‘Outro em mim’” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 23).

Diante da ausência de um conceito bem definido de comunicação, Martino e Marques não fazem um estudo rigoroso sobre a presença da comunicação na obra de Lévinas, mas buscam a partir deste derivar uma Teoria da Comunicação, fazendo uma leitura do que eles consideram como fenômeno comunicacional, com base nos conceitos observados em Lévinas, como Ética, Rosto, Hospitalidade e Alteridade. Ou seja, eles realizam interlocuções entre uma perspectiva de comunicação como relação e a noção de ética como filosofia primeira em Lévinas.

A partir dessas interlocuções de Martino e Marques e também da recuperação que fez Marcondes Filho (2007) do face-a-face, abordamos aspectos da comunicação em Lévinas.

Partindo da ética lévinasiana da alteridade, Martino e Marques (2019) destacam que o conceito de comunicação tem dimensões éticas, já que ela sempre é endereçada a outrem (outro) e tem como pressuposto a abertura e a possibilidade de acolhimento da alteridade deste outro. É por isso que, para eles, o rosto do outro marca o ponto a partir do qual se inicia a comunicação. A comunicação, assim, se configuraria como fenômeno ético por excelência, pois, para os autores, para que a comunicação se efetive, além da simples transmissão de informação, como fenômeno de compartilhamento, ela demanda o alicerce de uma ética da alteridade. Portanto, para eles, a recusa ou a dificuldade de aceitar acolher a alteridade inviabiliza ou impede que a relação de comunicação se constitua. Segundo os autores, a demanda ética do fenômeno comunicacional não é somente da ordem deontológica ou normativa, no sentido de se restringir ao que é errado e ao que é certo, mas uma dimensão ética, que configura a comunicação “como ato inapreensível em sua totalidade, mas que pode ser aproximado a partir da constituição de uma ligação intersubjetiva entre sujeitos éticos vinculados no momento do ato comunicacional” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 24).

No empreendimento das reflexões, os autores, dialogam com os conceitos de proximidade, rosto e responsabilidade de Lévinas, destacando três dimensões éticas na relação comunicacional. Relação em que o outro sempre nos escapa, mas na qual, paradoxalmente, ele requer de nós, hospitalidade, doação e justiça. Um requerer deste tipo sempre nos traumatiza e espanta. Para Martino e Marques, a comunicação enquanto ética se configura “(a) como gesto de abertura de si e hospitalidade para o outro; (b) a responsabilidade diante do outro, construída na resposta à interpelação de seu rosto; (c) como espaço de presença do rosto como ponto inicial da comunicação” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 24). Logo, a comunicação é simplesmente uma relação dirigida à alteridade. Um direcionamento que faz

da comunicação um compartilhar com, trazendo assim a ideia de uma horizontalidade. Para os autores,

[...] horizontalidade não significa necessariamente a “igualdade” entre os participantes – igualdade em termos de possibilidades de fala, certamente, no sentido utilizado por Couldry (2006) –, mas não igualdade como ipseidade: a presença de um mesmo, neste ponto, torna-se um impeditivo para o estabelecimento da comunicação (MARTINO; MARQUES 2019, p. 27).

Segundo os autores, é no “compartilhar com” que se encontra a possibilidade da existência da alteridade na diferença dos diferentes. Isto implica dizer como, no instante em que nós nos direcionamos para com o outro, acolhendo e aceitando a sua alteridade como tal, abrimos a possibilidade de uma comunicação com ele. Entretanto, destacam os autores, a simples existência da diferença não implica por si só uma relação comunicacional. Portanto, a comunicação a partir de Lévinas seria uma comunicação que acontece quando se abre à alteridade do outro. Por isso, para Martino e Marques (2019, p. 27) a condição, portanto, “de possibilidade do ato comunicacional, neste aspecto, se delimita inicialmente pela intencionalidade de uma consciência disposta ao deslocamento causado pela presença do outro que interfere em seu fluxo”.

O abrir-se para alteridade é o que nos faz, segundo Lévinas, seres humanos, uma vez que esse “abrir-se” nos possibilita sair de nós mesmos para devirmos humanos, no sentido de sermos capazes de hospitalidade, e de acolher a alteridade do outro como tal. Só assim, destacam Martino e Marques, a comunicação não remeteria somente ao ato de doar, mas também, e sobretudo, ao ato de receber da alteridade do outro em nós mesmos. É por isso que a abertura em Lévinas seria a hospitalidade enquanto o “receber do outro”, portanto, o “abrir-se” para com outro, que traz no ato comunicacional os aspectos sociais, cognitivos e emocionais. Assim, o “abrir-se” para com outro é o “deixar-se” afetar pelo rosto do outro.

Um afetar que não só vem de grandes coisas da vida vivida, mas também de gestos pequenos dessa vida, como o “sentar-se” em frente de casa para conversar com os vizinhos, conforme relato da senhora Rose; ou num “dar-se” bom dia ou boa tarde ao vizinho, conforme o relato da senhora Marta; ou no sorriso lévinasiano dirigido ao desconhecido ou no estender-se a mão para cumprimentar o outro.

A partir das reflexões de Martino e Marques, identificamos o ser em Lévinas como aquele que se abre a si mesmo para deixar-se experienciar no face-a-face a sua abertura para com o outro, enquanto absolutamente outro. Esse “deixar-se” afetar para com o outro faz da comunicação o ato essencialmente ético em Lévinas, e nele, o ato de comunicar não depende

“da especificidade do médium para se instaurar. Daí que essa relação com a alteridade não depende da presença ‘física’ do outro para acontecer, mas pode se instaurar em qualquer tipo de relação mediada” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 28), em que exista, portanto, o “abrir-se” para com a alteridade do outro.

[...]. O abrir-se para o outro é um processo inscrito em um tempo específico de re-conhecimento da presença da alteridade diante de mim e, nesse momento, instaura-se a comunicação. O ato de abrir-se para outrem está no fundamento da comunicação como fenômeno ético. E se institui a partir do reconhecimento do outro como alguém com quem se está em relação a partir do momento em que se está na presença de seu rosto: neste ponto, afirma-se uma ética de responsabilidade com aquele com o qual se comunica (MARTINO; MARQUES 2019, p. 29).

Assim, enquanto responsabilidade, a comunicação é uma relação em que se respeita a alteridade do outro. O respeito que se materializa na resposta que se dá ao outro. Ou seja, como dizem Martino e Marques, é através da responsabilidade e do respeito que se indica a resposta à alteridade do outro. Esta resposta não é de um responder indiferente que se daria a uma pessoa com a qual não se quer continuar conversando, mas do responder dirigido às injunções disruptivas que, portanto, provocadas pela presença do rosto nu do outro.

É este rosto nu que interpela na comunicação enquanto responsabilidade. Assim, se esquivar deste rosto ou desviar-se dele se constitui, para Martino e Marques, como tentativa de fugir da nossa responsabilidade para a qual tal rosto nos convoca. Por isso, para os autores, em Lévinas, a comunicação pressupõe essa responsabilidade para se configurar como ação dirigida na direção do outro, cuja nudez do seu rosto apresenta-se como “ponto de inflexão de uma igualdade na diferença. Ele convida e convoca a pensar a ipseidade que se reflete para fora de si em um intrincado jogo de espelhos – o rosto do outro é diferença absoluta” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 33). Por isso, destacam os autores, o rosto iguala na diferença sem reduzir o outro ao mesmo. Eis porque é impossível escapar-se da interpelação que o rosto do outro nos faz, pois nele percebemos e recordamos da nossa humanidade comum. Entretanto, apontam os autores, se é difícil ficar silencioso na presença de outros homens, pode-se, no entanto, “artificialmente, tentar ignorar sua presença, mas o artificialismo da situação é sempre notado e suas inflexões estão geralmente voltadas para a criação de um isolamento artificial. A recusa ao rosto pode se converter em silêncio” (MARTINO; MARQUES 2019, p. 33).

A impossibilidade de se escapar do rosto do outro é porque ele sempre nos desafia, falando conosco mesmo que o outro não esteja conosco no aqui e agora. Então, o rosto nu do outro ao nos atravessar, nos convoca e nos pede que ele seja acolhido como ele é, na sua



nudez, dando início, segundo Martino e Marques, à relação comunicacional, convocando para uma responsabilidade absoluta da qual ninguém pode subtrair-se, pois, ao nos subtrairmos dela, nós deixamos de lado a nossa humanidade humana. Em Lévinas, portanto, no face-a-face,

[o] rosto do outro me afirma e torna minha própria existência humana ao solicitar-me uma escuta e, ao mesmo tempo, uma palavra. Sob esse aspecto, o dizer estabelece uma relação entre duas liberdades, afirmando a identidade dos interlocutores. Nos reconhecemos quando interpelados pelo rosto do outro: não se trata de submissão, mas de um comando ou apelo feito de uma identidade à outra. O rosto, o humano, abre uma fresta na casca do ser, tornando-o refém do outro, do estrangeiro que bate à nossa porta. A exposição ao outro define as identidades e faz com que o outro se torne importante, vital para a existência do eu (MARTINO; MARQUES 2019, p. 35).

No entanto, os autores advertem que a comunicação possibilitada pelo rosto do outro sempre nos coloca não somente diante de um rosto, mas de uma pluralidade de rostos, apresentando assim dificuldades quanto à resposta que devemos dar a todos eles. Neste caso, tal resposta não deve somente ser na ordem ética, mas também moral e da justiça. Diante dessa multiplicidade de rostos, em Lévinas, escolher a quem responder e de que maneira se configura como um gesto político que, ao se articular entre a norma, o código moral e ético, requer também a fraternidade e a amizade, que são vínculos nos quais a responsabilidade como relação ética não se limita somente ao assumir o fardo do outro, mas ajudá-lo a aguentar as agruras da sua existência, uma vez,

[ela] assegura que a justiça possa fluir a partir da inquietação e da não indiferença provocadas pela proximidade do estrangeiro, a quem oferecemos hospitalidade. Ela se posiciona entre a justiça normativa e racional e a injustiça, fazendo “um apelo à ‘sabedoria’ do eu cujas possibilidades não comportam provavelmente nenhum princípio formulável à priori”. [...] Eis, a nosso ver, uma importante dimensão estética e ética da política em Lévinas: para ele, a fonte da justiça não está somente no conjunto de normas e valores que conduzem as instituições, mas, sobretudo, nas sabedorias, nas experimentações singulares que, por não serem captadas e mapeadas pela regra, renovam as passagens entre o Dizer e o Dito, suscitam novos modos de vida fora da regulação disciplinar, atualizam o devir de um comum que, tentativamente, a comunicação busca construir (MARTINO; MARQUES 2019, p. 36-37).

Construir algo de espontâneo ou intuitivo faz com que o rosto do outro e o apelo que ele nos faz sejam positivos e enriquecedores na nossa humanidade humana. Tal enriquecimento seria simplesmente um encontrar do caminho humano buberiano que, como visto anteriormente, sempre leva ao outro homem. Outro que, na concepção de Marcondes

Filho (2007), em diálogo com Lévinas, é um mistério misterioso, já que tem o rosto nu, cuja nudez nos interpela. Interpelação que demanda resposta, a qual enriquece a nossa humanidade humana.

O outro também é misterioso, porque ele é absolutamente livre e sua liberdade é totalmente exterior à minha, impedindo assim, a minha fusão com ele, diz Marcondes Filho. Por isso, ele é a humilhação do “Eu penso” ou do “Eu sou”. Humilhação porque o relacionamento com ele exige que o “Eu sou” se dispa de todo o seu egoísmo do pensamento que o torna existente, para se “dar” por inteiro para com outro, para a alteridade do outro. Alteridade enquanto feminino, o qual não remete ou não tem correspondência com a mulher física, mas remete a uma relação erótica e ao acolhimento hospitaleiro.

Tendo o feminino como alteridade, o outro nos dirige a palavra que nos impossibilita assassiná-lo. Impossibilidade que coloca em xeque toda a “filosofia do sujeito” de Deleuze e Guattari, nutrida do instinto de morte nietzschiano que anunciou a “morte” de Deus, melhor dizendo, que anunciou ter “matado” Deus. Coloca em xeque porque, no final das contas, no malabarismo conceitual deleuze-guattariano, nós encontramos que, sem o outro, o ser é mais metafísico do que a metafísica mesma do um ser Uno que eles combatiam. Assim, para não correr esse risco, através do ser que reflete e se reflete, eles resgatam este outro que nos parece não ter inveja do outro heideggeriano, pois em ambos o outro nada mais é do que produto do pensamento do Eu. A única diferença do ser heideggeriano é que ele não pense para existir. Contudo, ratifiquemos que o outro, nestes autores, deve ser mesmo o produto do pensamento do ser, já que ele mesmo não é vivo nem morto, mas moribundo que, na sua vida, só conseguiu entender Zaratustra nietzschiano.

O ser em Lévinas tem o rosto porque ele é um ser que rompeu a hipóstase. A hipóstase em Lévinas (1998) seria a passagem do ser a algo. Logo, o ser lévinasiano é o existente que surge do existir. Quer dizer, a hipóstase possibilita que o ser saia do anonimato e vá atrás da sua liberdade, se sobreponha ao existir e resgate o eu para si mesmo, conforme destaca Marcondes Filho (2007). Mas este resgate ainda não é suficiente para acabar com a solidão que o priva da parceria do outro, posto que este ser hipostasiado ainda está preso à sua identidade. Ou seja, é um ser preso em si mesmo, enquanto conjunto de carne e ossos. O fato de ser preso a si mesmo faz com que este ser viva em solidão, a qual remete,

[ao] definitivo do acorrentamento de um eu a seu próprio si [isto é] o Eu tem sempre um pé preso em sua própria existência. Exterior em relação a tudo, ele é interior em relação a si mesmo. Ele está para sempre acorrentado à existência que assumiu [assim, a] impossibilidade de ser si mesmo marca o

trágico profundo do eu, o fato de ele estar indissolúvelmente preso a seu ser (LÉVINAS 1998, p. 101).

Assim, para deixar de ser uma existência material, segundo Marcondes Filho (2007), o ser lévinasiano deve romper a hipóstase e, através deste rompimento, situar-se no tempo, seja através da morte ou da alteridade do Eros. Se situar no tempo pela morte faz do ser não um devir do tempo, mas pura passividade, uma vez que não tem mais o “poder poder”, o que faz deparar-se com algo totalmente outro do devir do tempo, que só se efetiva no situar-se no tempo pela alteridade do Eros, que faz com que o devir ser seja invadido pelo ser. Isto é possível porque, para Marcondes Filho, é somente em Eros, assim,

[...] na relação com o outro que não ocorre pela comunhão – pois, [...], Eros não tem caráter fusional –, pelo colocar-se em seu lugar, mas pelo mistério, é que o sujeito pode invadir o devir. Neste caso, o outro não é um alter ego, mas é aquilo que não sou eu e só no feminino a alteridade do outro permanece pura. A dualidade sexual, aqui, não tem nada a ver com a fusão, mas é um eterno esquivar-se do outro. O outro não será jamais minha posse, ele retira-se em seu mistério. O outro não é liberdade, já que liberdade remete à submissão e à servidão, em que uma liberdade anula a outra. Quando um é liberdade, a comunicação fracassa. Mas se o Eros não for posse e poder poderá, então, haver comunicação (MARCONDES FILHO, 2007, p. 58).

Comunicação que acontece na solidão do face-a-face, quer dizer, do “frente-a-frente”, nas palavras do Marcondes Filhos. Solidão do frente-a-frente porque não é a solidão do tipo heideggeriano, que vem do sofrimento e da morte, mas a solidão que preenche o vazio que estava antes da criação divina do mundo. Ou seja, o vazio enquanto o silêncio sussurrante do quarto de dormir, em que o “há” lévinasiano é aquilo que o ser deveria arrebatara a fim de conquistar a sua personalidade ou subjetividade, destaca Marcondes Filho. Por isso, o ser não é pensado para-a-morte, mas para-outrem.

Lévinas redescobre o sujeito não no sentido do imperialismo de um Eu (*Moi*), mas na figura de um Si (*le Soi*), como aquele que faz oposição ao “há”. O “há” é aquele silêncio do quarto de dormir que realiza uma ameaça surda, o vazio do som de uma concha que não se consegue fechar; o “há” é o verbo na sua forma impessoal, terceira pessoa, uma ação sem sujeito, como, quando se diz “Chove”, “Faz calor”. Um ser em geral que invade o sujeito. Ser apenas como “campo de força”, ambiente pesado que não pertence a ninguém. Este ser em geral gera um medo de ser, um horror, diferente da angústia da morte heideggeriana. Na angústia de Heidegger, este falava de um “nada puro”, de um medo do nada. A angústia realiza o ser para a morte, de qualquer maneira sempre apreendida e compreendida. No horror da noite, ao contrário, coloca-se o sem saída do há, ele nos fala de uma existência que não pode ser interrompida: “amanhã, infelizmente, ainda preciso viver”, diz Lévinas, horror da imortalidade, perpetuidade do drama da existência. O problema não é a perda do ser, mas sua persistência. O ser – continuando a

seqüência anterior – redescobre o sujeito na figura de um Si, que faz oposição ao “há”. Para isso é preciso um acontecimento: a hipóstase, o surgimento de um existente (um substantivo) no seio da existência (do verbo, existir). Algo que suspenda o “há” anônimo e faça surgir um nome, surgir o ente. A hipóstase constitui consciência: agora há uma posição, um presente, um eu. É a subjetividade que se cria. A identidade que se constrói aqui é algo muito específico, contrário ao idealismo, é a identidade de um ente no seio do ser anônimo e invasor (2007, p. 60).

É uma construção da identidade que se faz, necessariamente, no face-a-face com o outro lévinasiano que sempre nos deixa sem palavra, uma vez que tem liberdade exterior à minha liberdade e além disso, ele sempre é estranho por ser misterioso no sentido de que, ao mesmo tempo, é aquele que, “tout en étant autrui, est moi [mesmo sendo outro, é eu]” (LÉVINAS 1979, p. 154) e aquele “que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’ [...] ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso” (LÉVINAS, 1998, p. 113). Ou seja, ele é misterioso porque sendo miserável, viúva, órfão, estrangeiro, pobre, sempre me dá ordem para servi-lo como meu mestre ou meu senhor. E sempre ele será tudo que eu não sou, garantindo assim, a minha alteridade, e por meio deste fato, me libertando da solidão, já que ele, enquanto o “outro que não é o eu corre como uma sombra acompanhando o eu” (LÉVINAS, 1998, p. 113).

Por isso, no face-a-face, de acordo com Lévinas, o outro enquanto o nosso interlocutor nos é, como destacado acima, totalmente diferente e estranho. Estranho porque somente ele pode nos instruir. Instrução que faz Marcondes Filho considerar, em Lévinas, a comunicação como sendo próxima de instrução. Somente o outro pode nos instruir, porque é dele que recebemos algo que está fora do nosso alcance.

No face-a-face, as pessoas não estão umas diante das outras, simplesmente, “elas estão umas com as outras em torno de alguma coisa [que faz o outro se tornar] um cúmplice” (LÉVINAS, 1998, p. 45) – cúmplice da nossa instrução. Por isso, o face-a-face lévinasiano não pode ser outra relação que aquela que se configura “como movimento em direção do Bem” (LÉVINAS, 1998, p. 9). O Bem aqui é diferente daquele platônico que, para Lévinas (1998, p. 9), se situava “além do ser”, mas um Bem que tem “raízes no ser”. Em outras palavras, não é o Bem no sentido moral ou religioso, mas o Bem que nos parece mais buberiano, no sentido de ser uma direção, o caminho do homem. Humano porque, como destacado acima, leva obrigatoriamente ao outro, cujo rosto nos lembra da nossa responsabilidade para com ele. É por isso, que em Lévinas (1998, p. 25), “tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita em relação a ele. [limitando assim], meus

deveres mais do que de defender meus direitos”. Eis a dimensão ética da relação entre os homens, portanto, da comunicação a partir de Lévinas.

Foi essa comunicação que percebemos nas falas dos interlocutores em nossas entrevistas. Não só porque o Tu enquanto morador da periferia ou do centro é chamado à presença na conversação do Eu, enquanto morador do centro ou da periferia, mas sim porque a relação face-a-face lévinasiana é assimétrica. Uma assimetria que, de acordo com nossa leitura de Lévinas, mesmo tangenciando a política, a moral e a justiça, é ética, porque sempre o eu se responsabiliza pelo outro, não o outro pelo eu, pois se ele se responsabiliza por nós, ele toma o nosso lugar, se fazendo igual a nós. Essa igualdade nos faria perder a nossa especificidade enquanto ser humano que responde à palavra dirigida pelo outro. Então, em Lévinas, nós seremos eternamente responsáveis pelo outro, que é absolutamente diferente de nós, a quem nós nos submetemos como escravo para servi-lo, já que só ele pode nos instruir e nos dar algo que é exterior a nós. Algo que enriquece nossa humanidade humana, quer dizer, algo que nos torna humano. Por isso, tal algo não pode ser outra coisa que não aquele carregado na palavra que nos foi dirigida e que, buberianamente, nos obriga a dar uma resposta gaguejada que nada mais seria do que dizer “Tu” a Tu.

Contudo, além dessa dimensão ética, destacamos que nas entrevistas percebemos que o face-a-face lévinasiano, tomado somente na sua dimensão ética ou na sua tangencialidade com a política, a moral e a justiça, não tomava conta da relação entre, por exemplo, moradores da periferia e do centro, ou entre moradores do centro e moradores da periferia, ou como moradores de Belém como um todo, logo, como lugar onde a humanidade humana ainda sobrevive. Assim, para entendermos a relação entre os moradores de Belém foi preciso alargarmos a assimetria lévinasiana do face-a-face até o ponto, por exemplo, de embarcar a assimetria social ou, nas palavras dos entrevistados, a desigualdade social entre moradores de Belém que os separa entre os pobres e os ricos. Também identificamos a assimetria urbanística em que, de acordo com as falas, a “periferia” de Belém tem pouco ou não tem equipamentos urbanísticos suficientes ou em bom estado de funcionamento, contrastando com o “centro” de Belém, que tudo tem no sentido urbanístico. Só assim, foi possível entendermos a conversa da senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>124</sup>), moradora do centro com o seu amigo morador da periferia, que não estava presente no momento da conversa, mas que foi chamado à presença por Linda, que atendeu ao apelo do rosto do seu amigo, que chamaremos de Alex.

---

<sup>124</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

Eu tenho um amigo que mora no..., ah meu Deus! Qual é o nome do bairro dele? É ali já na saída de Belém! Por lado de Águas Lindas, ali sabe? Esqueci o nome agora. Mas é ali para a saída de Belém. Não é Marambaia não, é tipo..., nossa gente! É o nome..., só, tipo..., Cabanagem! É Cabanagem. Eu tenho um amigo que mora na Cabanagem que ele me disse, “que ele leva baculejo da polícia direto lá”. E ele **trabalha no jornal**, ele é **desenhista**. Ele está..., disse para mim, “puxa! Linda, meu material de trabalho é material caro! Sabe que desenhista, a gente compra o **material caro** sabe! Meus pinceis, minhas tintas e tudo. Cara, eles pegam, às vezes, a minha mochila sem nenhum cuidado jogam no **chão**, porra! Já me deram batida 200 mil vezes, conhecem a minha cara, porra! Continuam fazendo isso? Parece que fazem de propósito **para mostrar o poder**, para **violentar**, sabe! Jogam minhas coisas com material de trabalho..., já quebraram o material de trabalho meu puxa! Que é difícil para mim comprar!” (silêncio) já assim, e aí ele fala para mim assim, “porra! Já mataram vários amigos meus aqui! (silêncio), é..., eu tenho mais respeito para o traficante que pela polícia, porque o traficante sabe quem eu sou, conhece a minha família, conhece a **minha** mãe que mora aqui há anos e ele não vai mexer comigo. Ele não vai quebrar o meu material de trabalho, mas a polícia vai!”. Então, ele tem raiva da polícia, não tem raiva do traficante e ele mora na **Cabanagem**. Então assim, o próprio Estado vai lá e prática a violência com **a população** de lá sabe? (silêncio) você não ver isso em Nazaré. O estado não vem, não vem aqui (silêncio) maltratar a população de **Nazaré**. Porque eu acho que eles [policiais] têm medo. Eles sabem que vão maltratar um **servidor público**, eles vão maltratar um **cara branco**, eles vão..., a maior parte da população aqui do meu prédio é branca né! Eu só uma das pessoas não brancas aqui. É..., **então**, eu vejo muito isso.

No trecho da entrevista da Linda, falando juridicamente, podemos dizer que há flagrantes assimetrias que partem da dimensão ética até a dimensão social. Mas, ao analisarmos a fala, identificamos três tipos de comunicação, conforme abordado acima, a comunicação do tipo deleuze-guattariano em que, apesar da existência da dificuldade de se comunicar, as pessoas conseguem entre si dizer algo. Assim, se Alex nos disse que os policiais já lhe “deram batida ‘200 mil vezes’”, e que eles conheciam a sua “cara”, estas batidas e a cara de Alex não diziam muita coisa para os policiais, que se convenceram durante todos esses encontros que Alex era mais um dos moradores da “**Cabanagem**”; por isto, ele não pode ser somente um desenhista, uma vez que para ser desenhista ele precisava ter “**material caro**” e, logo, morando na “Cabanagem”, não seria possível ter esse material. De seu lado, os policiais também não conseguiram dizer muita coisa para Alex, a não ser de lhe convencer de que eles só tinham o único propósito, “**para mostrar o poder, para violentar**”. Ou seja, em ‘200 mil vezes’ de batidas possibilitadas pelo encontro forçado entre os policiais e Alex, ao invés de trazer algo que os religassem um ao outro como seria a comunicação entendida, por exemplo, em Maffesoli (2003), fizeram com que houvesse o afastamento nos encontros, separando-os e impossibilitando a comunicação entre eles. Esta impossibilidade

não se dá como falta de comunicação entre eles, mas uma comunicação enquanto incomunicação deleuze-guattariana.

Identificamos também na fala a comunicação do tipo buberiano entre os policiais e Alex. Entretanto, essa relação não é do tipo Eu-Tu, mas sim do tipo Eu-Isso, considerando que para os policiais, o Alex enquanto morador da Cabanagem, não é morador de Belém como tal, mas sim um “ladrão” ou um “suspeito de ser ladrão”, e deste fato, ele deve ser vigiado e revistado quantas vezes forem necessárias, mesmo que ele prove que não é “ladrão”, pois enquanto morador da periferia, suas intenções sempre devem ser suspeitadas. Ou seja, Alex não representa outra coisa que não um objeto perigoso, que se deveria experienciar a fim de conhecer a fundo suas intenções, e não como um Tu que tem uma palavra dirigida que solicita uma resposta. Também, os policiais para Alex são objetos, que devem ser temidos pelo exercício de poder e de violência que praticam. Assim, a relação entre Alex e os policiais não é ética, no sentido buberiano, uma vez que nela não há uma palavra dirigida nem a possibilidade de se gaguejar uma resposta.

Entretanto, no trecho da entrevista da Sra. Linda, identificamos a relação Eu-Tu buberiana, em que se gagueja a resposta e tem uma palavra dirigida, a partir do encontro entre a Linda e o Alex, com os dois conversando sobre a abordagem policial sofrida por Alex. Sofrimento é o assunto destacado da entrevista de Linda. Esclarecemos que não sabemos dizer se o encontro entre Alex e Linda se deu de forma presencial, isto é, no aqui e agora, ou à distância via chamada telefônica ou SMS (serviço de mensagem curto) ou redes sociais tais como Whatsapp, Facebook, Instagram, entre outras redes, porque no momento da entrevista não nos atentamos sobre isso.

Entretanto, dialogando com Linda, constatamos duas situações: primeiro, o encontro aconteceu no aqui e agora; e segundo, o encontro aconteceu sem que Alex e a Sra. Linda estivessem no contexto da copresença. No primeiro caso, tem-se uma relação entre os dois do tipo Eu-Tu, uma vez que Alex dirigiu uma palavra para a Linda, e esta gaguejou uma resposta para ele. Gaguejar que, de uma forma simples, entendemos no agir, no pensar e no sentir da Sra. Linda, que busca, pensando com Ricoeur (1988), reduzir o sofrimento de Alex, causado pela abordagem desumana dos policiais contra ele. Por outro lado, Sra. Linda não guardou essa conversa só para ela, mas compartilhou com os outros, no sentido de questionar a atitude política e da segurança pública em Belém, em que há distinção entre os seus moradores, os que são respeitados pelos policiais e os que são desrespeitados pelos mesmos policiais.

O sentir da Sra. Linda foi demonstrado no questionamento: por que há distinção de abordagem e tratamento policial no bairro de Nazaré e no bairro de Cabanagem? Ao

compartilhar a experiência do Alex com outras pessoas, a Sra. Linda o fez não para se lamentar e mostrar como sofrem os moradores da “periferia” com o policiamento da cidade, mas sim para interpelar o poder público, no sentido de definir um único *ethos* policial que preze pelo bem de todos os moradores de Belém, sem distinção. Um compartilhar que, desta forma, seria o agir da Sra. Linda diante do apelo do seu amigo.

Na segunda situação, desconfiamos que o encontro da Sra. Linda com o Alex não tenha sido presencial. Com base neste fato, o encontro foi identificado como o face-a-face lévinasiano, na medida em que só a Sra. Linda foi responsabilizada pelo rosto do Alex. E somente ela deveria prezar pela dignidade e humanidade dele, totalmente diferente da sua, não porque ele era morador da periferia e ela, moradora do centro, mas porque ele era o instrutor dela e o único que tinha algo que, mesmo sendo exterior a Sra. Linda, a tornava humana; não só como aquele amigo que mora na Cabanagem, mas sim um amigo que tem o rosto cuja nudez revela as assimetrias que os moradores da “periferia” sofrem. As assimetrias que, muitas vezes, são causadas pelos agentes do Estado, pessoas que deveriam proteger a todos, sem distinção.

O rosto do Alex ficou cristalizado na conversa com a sua amiga e na entrevista face-a-face realizada, por nós, com a Sra. Linda, quando a mesma fez o amigo presente na sua fala. Seu rosto nos interpelou e cobrou responsabilização para com ele, evocando-o como o “Tu”. Um dizer que se alinha, como para Sra. Linda, a um agir, um pensar e um sentir ricoeuriano, uma vez que não podemos desviar do seu rosto ou nos colocar à parte, no sentido buberiano, de ficar indiferente às coisas que acontecem no mundo. No mundo instaurado a partir da nossa conversa com a Sra. Linda e Alex, foram reveladas, por exemplo, assimetrias sociais, urbanísticas, políticas, econômicas, existentes entre os moradores de Belém. As assimetrias que mostram, de acordo com o trecho da entrevista analisado, que determinados moradores, de certos bairros de Belém, são respeitados pela polícia e outros não.

Concluindo este capítulo, abordamos a questão da “periferia” e “centro”, não para dizer o que é ou não é, mas para percebermos as experiências comunicacionais entre os moradores de Belém. Identificamos essas experiências acontecendo em três tipos de comunicação: comunicação como incomunicação, comunicação como diálogo e comunicação como relação do tipo face-a-face. Tipos de comunicação que, entre outras coisas, revelam a forma como os moradores de Belém se percebem tanto como objetos de conhecimento quanto como humanos.

Essa percepção que os moradores de Belém têm entre si nos fez observar que, se na “periferia” de Belém há predominância da comunicação enquanto diálogo do tipo Eu-Tu



buberiano, há no “centro” uma predominância da comunicação enquanto incomunicação deleuze-guattariana. De uma forma geral, a comunicação entre moradores da periferia e do centro era do tipo Eu-Isso, uma vez que tanto os moradores do centro quanto os moradores da periferia se objetivavam, no sentido de não se verem como moradores, mas como, por exemplo, ricos ou pobres. No entanto, fazemos um alerta, considerar tal comunicação como sendo do tipo Eu-Isso entre os moradores, nos leva a um problema conceitual, pois, em Buber, essa relação só seria possível no puro aqui e agora.

Assim, buscando entender a relação entre o centro e a periferia de Belém, dialogamos com Lévinas que, partindo de Buber, considera que a relação entre humanos não se limita somente ao puro aqui e agora, ela acontece também, e sobretudo, na ausência física do outro. Se identificarmos a partir das falas nas entrevistas que a relação Eu-Isso dominava o relacionamento entre centro e periferia de Belém, identificamos também que, entre os moradores de Belém, acontecia a relação do tipo face-a-face lévinasiano, no sentido de ser uma relação em que, como destacado acima, o outro é absolutamente outro, que nos interpela através do seu rosto, e que nos lembra da nossa responsabilidade para com ele, respeitando e acolhendo a sua alteridade. Portanto, é no face-a-face lévinasiano que entendemos o porquê de quase todos/as os/as interlocutores nos dizerem que Belém era a cidade acolhedora.

Acolhedora não somente porque Belém é uma cidade que recebia bem seus turistas mostrando a “dança do carimbó, [Belém] recebe as pessoas, turistas quando chegam, aí tem uns casais no aeroporto para receber [eles] já com a dança para mostrar a dança daqui de Belém, [mostrar] como é o carimbo” (ROSE, 53 anos, informação verbal<sup>125</sup>), mas porque Belém recebe os desconhecidos como tais, ou seja, eles podem ser estrangeiros ou não. Em Belém, “a gente recebe as pessoas bem, o belenense abre a sua casa para as pessoas, regra geral, **recebe**, conhece uma pessoa, ‘ah, vai lá em casa’ e vai **mesmo** não é como o carioca, disse que ‘vai lá em casa’, **nunca** te dá o endereço!” (Ângela, 61 anos, informação verbal<sup>126</sup>).

É importante que, na fala da senhora Ângela, Belém não acolhe bem somente os turistas ou estrangeiros de fora, mas também o estrangeiro de dentro, enquanto desconhecido, pois, para ela, os moradores de Belém recebem “*as pessoas bem, o belenense abre a sua casa para as pessoas, em regra geral*”. O “abrir-se a casa” da senhora Ângela precisa de um destaque aqui.

---

<sup>125</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>126</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

Contudo, histórica e simbolicamente, a casa representa o abrigo que protege e defende seus ocupantes através da contínua passagem “da sua passividade à sua atividade defensiva” (DURAND 1997, p. 196). Passividade no sentido de ser o lugar de repouso, portanto, da intimidade e atividade no sentido de ser o lugar de proteção contra todas as adversidades violentas ou não. Assim, quando a Sra. Ângela fala que os belenenses abrem as portas de casa para as pessoas significa, interpretando Durand, que eles deixam de lado suas seguranças e expõem suas intimidades para os desconhecidos. Assim, o “deixar” e o “expor” traz o “abrir-se” a porta de casa para o desconhecido. O que define o acolhimento do desconhecido pelo belenense é justamente, interpretando Lévinas, o mesmo acolhimento do outro que o face-a-face traz, pois nele, não só nos responsabilizamos para com o outro, mas também respeitamos e acolhemos a sua alteridade. Assim, abrir a nossa casa para o outro, enquanto outro é um, para não dizer, único, dos exemplos do respeito e do acolhimento da alteridade do outro como tal.

Terminamos o capítulo com uma pergunta: Belém é realmente uma cidade acolhedora? A resposta a esta pergunta será dada no sexto capítulo, a seguir.

## 6 COMO ANDEI NA CIDADE DAS MANGUEIRAS?

Neste capítulo, apresentamos a construção do objeto-processo aqui analisado e, em certa medida, analisamos e apresentamos os dados construídos. Dizemos construídos porque fazer cartografia é lidar com o objeto-processo que resiste frontalmente a sua representação como reza o método científico moderno, que parte de metas bem definidas para alcançar os fins esperados. O objeto-processo, de acordo Kastrup (2015), não se submete ao gosto do pesquisador, mas oferece caminhos a serem seguidos, pois ele não fica passivo ou indiferente ao processo da sua produção, já que o objeto-processo não se encontra pronto no campo, precisando ser coletado, como se diz no método moderno. Antes, ele se constrói em todas as etapas da pesquisa, desde o momento em que pensamos realizar a pesquisa, passando pelo campo na escuta das pessoas, até mais tarde quando esta pesquisa será lida por outras pessoas, além de nós e da banca examinadora.

Somente durante o processo de produção do objeto-processo, aqui analisado, responderemos à pergunta lançada – e até o momento sem resposta – no capítulo quinto, com o objetivo de compreender se a cidade de Belém é acolhedora.

O percurso da nossa pesquisa começou quando buscamos saber sobre o que já se produziu a respeito da cartografia no PPGCom. Por meio da busca, constatamos que já foram defendidas duas dissertações de Mestrado no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia: “cartografia movente” (MIRANDA, 2013) e “cartografia sensível” (VENTURA, 2017), entretanto, essas duas pesquisas foram desenvolvidas na linha de pesquisa “Processos Comunicacionais e Mídiação na Amazônia”. Na primeira dissertação, tem-se uma preocupação epistemológica, e na segunda, preocupação etnográfica, que se realizou no âmbito de um programa de TV. Isto faz com que a presente tese de Doutorado seja a primeira apresentada no âmbito do PPGCom na linha de pesquisa “Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia”, preocupando-se em entender, através dos processos comunicativos, os sentidos que os indivíduos atribuem uns aos outros e aos espaços em que vivem.

A relevância da presente tese para o PPGCom e Amazônia está alicerçada também na articulação entre Comunicação, Narrativa e Cartografia, e no entendimento hermenêutico dos sentidos e significados que os moradores de Belém atribuem a si e à cidade em que vivem. O mérito por fim, desta tese, está na originalidade e ineditismo de trabalhar a “cartografia comunicativa” na Universidade Federal do Pará.

Assim, após consulta no dia 8 de junho de 2020, ao Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)<sup>127</sup>, constatamos que não há nenhuma tese nem dissertação publicada pela Universidade Federal do Pará que tenha utilizado o método da “cartografia comunicativa” na apresentação, interpretação e análise dos dados de pesquisa.

Ao buscarmos no catálogo a variável “cartografia”, encontramos um total de 4.583 trabalhos, entre dissertações e teses publicadas no Brasil de 2013 até 2019. Deste total, 125 trabalhos foram realizados na UFPA. Ao refinar os resultados com o filtro para a Grande Área de Conhecimento das Ciências Sociais Aplicadas, a UFPA se encontra com sete trabalhos publicados. Refinando ainda mais os resultados, agora com o filtro para a Área de Conhecimento da Comunicação, a UFPA apresenta três trabalhos. O número de trabalhos não se alterou com o filtro para a Área de Avaliação de Comunicação e Informação. Agora, quando refinamos para o filtro para a Área de Concentração de Comunicação, a UFPA não aparece na busca, ou seja, não possui trabalho publicado.

Ao realizar o mesmo exercício de busca no catálogo da CAPES, agora com a variável “cartografia comunicativa”, categoria de nosso interesse, encontramos um total de 7.864 teses e dissertações publicadas no Brasil entre 2013 e 2019. Deste total, 179 trabalhos foram publicados pela UFPA. Ao refinar os resultados com o filtro para a Grande Área de Conhecimento de Ciências Sociais Aplicadas, a UFPA publicou somente 18 trabalhos. Com o filtro para a Área de Conhecimento da Comunicação, a UFPA publicou 13 trabalhos. Refinando ainda mais o filtro para a Área de Avaliação de Comunicação e Informação, a UFPA aparece com 13 trabalhos publicados. E com o filtro para a Área de Concentração de Comunicação, a UFPA não aparece na busca.

A partir da interpretação dos dados acima, fica claro que a temática que se pesquisou não é suficientemente explanada nas pesquisas em Comunicação na UFPA e, particularmente, no PPGCom/UFPA como o PPG na Área de Comunicação. Este fato consolida também o mérito desta pesquisa, uma vez que tende a fortalecer a pesquisa em Comunicação em relação à “cartografia comunicativa” no PPGCom/UFPA, mas também no Brasil, de acordo com os dados da pesquisa no catálogo da CAPES, tanto com a categoria “cartografia” quanto com a categoria “cartografia comunicativa”, em que encontramos somente três instituições publicaram teses e dissertações, como indicam as tabelas a seguir:

---

<sup>127</sup> Informações tiradas no site da CAPES <<<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>>>.

**Tabela 1** - Instituições e pesquisas em cartografia

Nome da instituição	Grau acadêmico	
	Doutorado	Mestrado
Universidade Federal de Pernambuco	4	4
Universidade Federal Fluminense	4	4
Universidade do Estado do Rio de Janeiro	3	8
<i>Total</i>	<i>11</i>	<i>16</i>

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Na Tabela 1, constatamos que no Brasil, de acordo com a busca realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, durante o período de 2013 a 2019, somente três instituições – uma no estado de Pernambuco e duas no estado do Rio de Janeiro – publicaram 11 teses e 16 dissertações com discussões sobre a cartografia. Daí o mérito da presente tese em contribuir com investigações que alinhem investigações entre comunicação e cartografia.

**Tabela 2** - Instituições e cartografias comunicativas

Nome da instituição	Grau Acadêmico	
	Doutorado	Mestrado
Universidade Federal de Pernambuco	5	4
Universidade Federal Fluminense	4	5
Universidade do Estado do Rio de Janeiro	2	12
Total	11	21

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

A partir da Tabela 2, observamos que no Brasil, de acordo com o catálogo da CAPES, somente três instituições de dois estados publicaram trabalhos a partir da temática cartografia comunicativa: 11 teses de doutorado e 21 dissertações de mestrado. Totalizando assim 32 trabalhos publicados – período de 2013 a 2019, ou seja, cerca de quatro e meio trabalhos por ano.

Deste fato, a originalidade desta pesquisa para o PPGCom se situa na sua postura de recorrer à cartografia como procedimento teórico-metodológico de construção, apresentação, interpretação e análise de dados. Esse procedimento nos levou a entrar em contato com realidades heterogêneas e complexas expressas nas experiências de vida dos interlocutores que participaram das entrevistas na pesquisa.

Tomamos a cartografia como método de pesquisa para justamente tentar abarcar toda essa complexidade e heterogeneidade das experiências dos entrevistados, uma vez que a cartografia, de acordo com Deleuze e Guattari (1995a), se apresenta em sua natureza rizomática, possibilitando múltiplas entradas, portanto, ajudou a lidar com a heterogeneidade de realidades. Assim, a cartografia enquanto método de acompanhamento de processo, dialogando com Passos e Barros (2015b, p. 92), se configurou para nós como uma experimentação ou o “saber fazendo” que ampliou a nossa “concepção de mundo para incluir o plano movente da realidade das coisas”. Portanto, da realidade das experiências comunicativas dos entrevistados, enquanto o caráter movente da realidade dos entrevistados nos obrigou a não andar do *méta-hódos*, mas de *hódos-méta*.

### 6.1 Andei revertendo o caminho: do fim para o início

Para esse andar, como apontamos anteriormente, consideramos a cartografia, além do desenhar de mapa geográfico, como método de acompanhamento de processos (DELEUZE; GUATTARI, 1980, 1995a; PASSOS et al., 2015; ROLNIK, 2011; MARTÍN-BARBERO, 2002, 2004; FONSECA, 2003; KIRST et al., 2003), uma vez que a cartografia não só permite representar fisicamente o espaço, como alertam Carvalho e Araújo (2011), mas também abstratamente, isto é, mental ou simbolicamente, como sugeriu Martín-Barbero ao perguntar, “Pero, ¿quién ha dicho que la cartografía sólo puede representar fronteras y no construir imágenes de las relaciones y los entrelazamientos, de los senderos en fuga y los laberintos?”<sup>128</sup> (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 11). Só assim nos foi possível problematizar as histórias que nos foram narradas nas entrevistas pelos moradores de Belém. Contudo, sendo “acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas” (PASSOS et al., 2015, p. 10), a cartografia,

[...] pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa. O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas prefixadas (*metá-hódos*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas. A reversão, então, afirma um *hódos-metá* (PASSOS; BARROS, 2015, p. 17).

<sup>128</sup> “Mas, quem disse que a cartografia somente pode representar fronteiras e não construir imagens de relações e cruzamentos, de caminhos de fuga e labirintos?” (nossa tradução).

Entretanto, destacamos que os processos acompanhados durante a pesquisa foram comunicativos e intersubjetivos entre seres – inclusive nós – coexistentes ou coemergentes no campo pesquisado. Sendo processo de seres em perpétua mudança e transformação, não teriam metas e regras preestabelecidas que poderiam contemplar essas mudanças e as experiências comunicativas. Por isso, a reversão do caminho era central, no sentido de que, ao longo da trajetória, as metas foram elaboradas, e a pesquisa foi alinhada conforme cada nova exigência do campo, através da articulação entre a cartografia, a narrativa e a comunicação. Sendo assim, a cartografia considerada como método de acompanhamento de processo e traçado de mapa, nos permitiu entender, como destacado acima, como ao cartografar seus lugares de convivência, os moradores de Belém negociam sentidos e significados de si e desses lugares.

No entanto, negociar sentidos e significados faz da cartografia um processo de desmontagem de dispositivos, enquanto “formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2007, p. 244), ou seja, uma rede que estabelece, em certa medida, os seguintes elementos de controle: “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, [...] em suma, o dito e o não dito” (FOUCAULT, 2007, p. 244). Para o autor, “o dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2007, p. 246).

Entretanto, desmontar os dispositivos, para Deleuze, em interpretação sobre Foucault, é fazer mapas, é percorrer territórios desconhecidos. Isto implica dizer: “é preciso instalarmos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal” (DELEUZE, 1990, p. 155).

Nesta perspectiva, pensamos que a negociação de sentidos e significados se deu também através de narrativas que agenciam tais sentidos e significados que, muitas vezes, desestabilizam as hierarquias estabelecidas entre os indivíduos. Na reversão do caminho metodológico, precisamos considerar as narrativas como (des)construtoras de “experiências coletivas, paradigmas e visões de mundo que passam a governar, através de regras e normas, o estar junto dos seus criadores” (KABUENGE, 2019, p. 16); deste fato, as narrativas se tornam a condição da existência temporal do ser.

Com as narrativas, os indivíduos organizam seus mundos e dão a eles sentidos e significados que passam a guiar seu “existir” em tais mundos. Entretanto, devemos saber, para que as narrativas se tornem condição da existência temporal do ser, elas devem, interpretando Ricoeur (2010a), transformar narrativamente o tempo em tempo humano, portanto, um tempo circular em que os traços da estação chuvosa se fazem presente na estação seca, sem que esta última se torne chuvosa. Quer dizer, um tempo circular já que não tem origem nem fim. Melhor dizendo, tempo que, em constante, a origem torna-se o fim e o fim, a origem – tempo distanciado da racionalidade do “*Time is Money*”, e em que o tempo pode se perder.

Por fim, a negociação de sentidos e significados se dá também por meio da comunicação, entendida como atividade de construção da vida na sociedade, como prática produtora da objetividade do mundo e da subjetividade do homem. No contexto desta pesquisa, conforme destacado anteriormente, consideramos três dimensões da comunicação, com a finalidade de entender como os moradores de Belém negociam sentidos e significados de si e de seus espaços de morada. Assim, consideramos a comunicação como diálogo, como relação e como incomunicação.

Ao trazermos a proposta da cartografia como procedimento teórico-metodológico, nos obrigamos a considerar a cartografia, por exemplo, interpretando Passos e Barros (2015b): não como representação de estados de coisas, mas como acompanhamento de processos; não como a interpretação da realidade, mas como intervenção na realidade; não como atribuição de qualquer natureza aos dispositivos, mas como montagem desses dispositivos; não como centralização identitária e pessoal do conhecimento, mas como dissolução do ponto de vista do observador. Sendo assim, “o método da cartografia implica também uma aposta ético-política em um modo de dizer que expresse processos de mudança de si e do mundo” (PASSOS; BARROS, 2015, p. 170). A partir desse entendimento da cartografia, os procedimentos metodológicos aqui seguidos não tiveram um início e um fim bem definidos.

## **6.2 Andei cambaleando nas ruas da Cidade das Mangueiras**

Assim, como em todas as pesquisas, os procedimentos metodológicos aqui elaborados começaram com o levantamento de bibliografias sobre o tema, visando à construção do estado da arte sobre as pesquisas realizadas no campo da Comunicação relacionadas à cartografia comunicativa, para depois delimitar o campo de pesquisa, e após a seleção de alguns bairros da cidade de Belém para a realização de nossas entrevistas com os respectivos moradores. Da delimitação do campo, passamos à realização das entrevistas narrativas com os moradores



selecionados, com a finalidade da escuta de suas histórias de vida e os significados que atribuem a si e aos espaços da capital paraense. Posteriormente, após as entrevistas, houve o momento da análise, da interpretação e apresentação de dados construídos materializados na presente tese.

Ressaltamos, a título de esclarecimento que, se as entrevistas foram realizadas somente no período determinado, as outras atividades de pesquisa se realizaram em sentido de ida-volta, considerando as novas necessidades que surgiam no caminho da pesquisa, no caso, o sentido da comunicação. Se no início da pesquisa, partimos da ideia da comunicação como relação, durante a pesquisa, sentimos necessidade de abordar a comunicação como diálogo e como incomunicação.

O movimento de ida-volta não só caracterizou as etapas da pesquisa, mas também a delimitação do campo, considerando a dificuldade de determinar, quantos, como e quais dos 71 bairros de Belém seriam escolhidos, sem ferir o critério de representatividade. Se a questão da representatividade foi superada em Duarte, quando este considera a representatividade como um dado irrelevante para os estudos qualitativos, segundo o autor, “são preferíveis poucas fontes, mas de qualidade” (2010, p. 68), uma vez que a amostra utilizada na pesquisa, em casos de entrevistas em profundidade ou entrevistas narrativas, como esta pesquisa, não se preocupam com significado usual de representatividade estatística de um dado universo, mas a sua consecução “está mais ligada à significação e à capacidade que as fontes têm de dar informações confiáveis e relevantes sobre o tema de pesquisa” (DUARTE, 2010, p. 68). Mas ainda não havíamos superado totalmente essa questão, pois, inicialmente, a delimitação do campo de pesquisa seguia a abordagem social da pesquisa e não antropológica.

A dificuldade persistia porque, de acordo com Castro (informação verbal<sup>129</sup>), a grande dificuldade que oferece à abordagem sociológica é o estabelecimento de uma amostra, portanto,

[de] uma amostragem criteriosa do fenômeno que você quer encontrar. Eu acho que isso é muito difícil [estabelecer em Belém]. Por quê? Porque uma amostragem sociológica precisa apresentar uma coerência a partir dos fragmentos que vai colher, coletar, precisa ter uma harmonização de fragmentos. Ocorre que no caso de Belém, você precisaria [...] lidar com a diferença geográfica e territorial, porque existem peculiaridades [...]. Então, a abordagem sociológica, eu acho que demanda uma coerência [grande]. Eu acho que você precisaria suprir essas arestas para encontrar essa amostragem. O caminho alternativo seria uma abordagem antropológica em que você escolhe [por, exemplo] uma periferia e aborda os fenômenos nela

---

<sup>129</sup> Obtida durante a banca de qualificação de Doutorado em 28 out. 2021.

[...], [...], eu vejo isso como uma solução muito interessante [...]. Porque diminui o escopo, facilita a pesquisa. Aí, eu entendo bem que nós na comunicação, a gente, às vezes, prefere uma abordagem sociológica, porque a comunicação prefere ter uma visão do conjunto. Porém, precisa considerar que a amostragem pontual, justamente, em função da riqueza de dados que ela pode fornecer, pode produzir uma pesquisa bem mais completa no sentido de demonstrar o fenômeno que se quer. [...].

Assim, a dificuldade para escolher o número de entrevistados ou a amostragem era porque, antes, tínhamos definido o caminho sociológico para a pesquisa. Após qualificação, ainda cambaleante, retornamos ao início do caminho, abandonando a abordagem sociológica, que consistia em determinar em quais bairros de Belém realizaríamos as entrevistas, para uma abordagem antropológica, com a seleção de homens e mulheres que, em comum, eram moradores de Belém. Sendo assim, entrevistamos 15 moradores, aleatoriamente, de 15 bairros de Belém: Jurunas, Guamá, Cidade Velha, Batista Campos, Sacramento, Marambaia, Barreiro, Curió-Utinga, Marco, Pedreira, Reduto, Nazaré, Umarizal, Terra Firme. Informamos que um interlocutor morava na confluência entre dois bairros de Belém: Jurunas e Batista Campos, por isso aparecem aqui somente 14 bairros.

Como técnica de construção de dados, optamos por realizar as entrevistas narrativas combinadas com a atenção cartográfica. Expliquemos que a atenção cartográfica aproxima o cartógrafo do etnógrafo e a partir dela, como destacou Kastrup (2015), o cartógrafo acessa elementos processuais provindos dos territórios existenciais pesquisados, até mesmo os fragmentos de experiências dispersos nos circuitos da memória. Isto é possível porque no campo, o cartógrafo não pergunta “o que é isto?”, mas através do seu fazer cartográfico ele diz: “vamos ver o que está acontecendo aqui”. O que está acontecendo aqui é o que aproxima o cartógrafo do etnógrafo, pois ambos não buscam representar os processos pesquisados, mas sim acompanhá-los.

Em relação à entrevista narrativa, ela surge, a partir de Jovchelovitch e Bauer (2008) que cita Schütze, para responder às lacunas dos procedimentos de pesquisa em Ciências Sociais como, por exemplo, a Etnometodologia, o Interacionismo Simbólico, a Etnografia da Comunicação, a Antropologia Cognitiva, que parecem não dar mais conta dos fenômenos sociais pesquisados. Não davam conta porque esses procedimentos cada vez mais se tornam instrumentais, pois direcionavam as respostas dos pesquisados, diminuindo assim, a espontaneidade nas suas respostas. Espontaneidade que a entrevista narrativa busca preservar, pois as respostas dos entrevistados não são sugeridas pela manifestação do entrevistador, mas surgem dos próprios entrevistados. E este fazer oportuniza o entendimento dos eventos

sociais, não a partir do pesquisador, mas dos pesquisados implicados em um determinado contexto espaciotemporal em que acontecem os eventos pesquisados.

Constatamos que o diferencial da entrevista narrativa está no fato de não haver interferência do pesquisador durante a narração do entrevistado. Entretanto, para o bom funcionamento da conversa, o pesquisador tem que apresentar ao entrevistado uma pergunta não do tipo “que é isto?”, sob a pena de direcionar as respostas pontuais do entrevistado, mas perguntar de modo a favorecer uma narração extemporânea, não previamente elaborada do entrevistado. Tal pergunta deve ser do tipo: “o que está acontecendo aqui?”, pois essa pergunta tem o potencial de propor temas de discussão para o entrevistado acerca do que o pesquisador está pesquisando. Esta proposição do tema faz com que o entrevistado, na sua narração, possa se colocar como ser temporal que realiza ações no mundo em que ele vive, e no qual há outros seres temporais que realizam também ações.

Em Jovchelovitch e Bauer (2008), são identificadas três etapas de análise da entrevista narrativa: transcrição, análise temática e análise estrutural. Na transcrição, como o nome indica, é o momento de transcrever, dependendo do caso, os áudios ou vídeos das entrevistas realizadas. Esta etapa é útil para o pesquisador, porque oportuniza a compreensão geral dos dados. Por isso, para os autores, mesmo que o pesquisador delegue a tarefa de transcrição para um terceiro, ele deve ativamente participar desta etapa no sentido de assegurar a exatidão das transcrições, já que delas dependerá a fluidez da interpretação dos dados da pesquisa.

Ainda na transcrição, constrói-se um referencial de codificação, ou seja, um sistema de códigos que possibilite a fluidez da transcrição das entrevistas, sistema que nós chamamos de legenda quando transcrevemos as entrevistas e que tinham seguintes códigos e significados: a) [abcd] → Palavra acrescentada para completar o sentido da fala do entrevistado, b) [...] → Representa o momento que o entrevistado busca a palavra certa para expressar a sua ideia, c) palavra em **[negrito]** → Representa o destaque que o entrevistado fez sobre uma palavra; d) (abcd) → Expressa o estado emocional do entrevistado ao falar; e) {abcd} → Representa uma palavra que o entrevistado disse, mas que não conseguimos ouvir; f) “abcd” → Representa a intervenção de um terceiro na fala do entrevistado. Na análise temática, percebeu-se que todo o narrado dos moradores entrevistados constituiu um quadro que nomeamos de “quadro afetivo”. Deste quadro, percebemos a existência de outros três: quadro urbanístico, quadro sociocultural e quadro segurança. Iniciamos nossas análises a partir do quadro afetivo. Por fim, na análise estrutural, analisam-se os elementos estruturais da narrativa tais como: tempo, sujeito, ações, espaço.

Do exposto, superando a dificuldade da representatividade e da técnica de construção de dados, chegamos ao momento de construção de dados em si, isto é, o momento da realização das pesquisas.

### **6.3 Andei perguntando aos que moravam na Cidade das Mangueiras**

Primeiro, esclarecemos que não realizamos as entrevistas nas datas previstas, inicialmente, em 2021, devido à pandemia da COVID-19. Por causa da pandemia, o critério de aprovação de projeto<sup>130</sup> foi alterado pelo Comitê de Ética em Pesquisas (CEP/UFPA), nos obrigando a deixar para o início 2022 a realização das entrevistas, segundo a orientação do próprio Comitê<sup>131</sup>.

Porém, o contexto da pandemia também dificultou a escolha dos entrevistados, considerando que vivíamos em um contexto de desconfiança, pois toda pessoa era, no mínimo, considerada como um potencial agente de transmissão da doença. Isso dificultou nosso acesso aos entrevistados. Mesmo que a escolha dos entrevistados tenha sido aleatória, parte deles foi selecionada a partir das sugestões dos próprios entrevistados, desde que atendessem a nossa demanda. Cada sugestão recebida merecia uma nota, mas julgamos importante compartilhar a forma como conseguimos o morador do bairro da Terra Firme.

Assim, a primeira pessoa que entrevistei foi o senhor Lima, morador do bairro do Guamá, e a segunda pessoa, o senhor Feliciano, morador do Jurunas. Essas duas pessoas foram importantes para nossa pesquisa, pois a partir das nossas conversas, passamos a ter ideias mais claras sobre o desenrolar das demais entrevistas como, por exemplo, em que bairros de Belém nós deveríamos necessariamente buscar quem entrevistar. Um desses bairros foi o da Terra Firme que, além dos dois primeiros Guamá e Jurunas, que são considerados uns dos bairros mais violentos de Belém. Já tínhamos entrevistado os moradores do Guamá e Jurunas, e na fala deles apontavam algumas partes dos seus respectivos bairros como perigosas, e também indicavam a violência no bairro da Terra Firme. Por isso, resolvemos

---

<sup>130</sup> Cumpre informar que, depois de adequação do projeto de pesquisa com as exigências do comitê, ele foi aprovado.

<sup>131</sup> Ressaltamos mesmo na perspectiva de a população ser vacinada contra a COVID-19, fomos responsabilizados ao seguir as seguintes medidas de biossegurança durante as entrevistas: guardar uma distância de 1,5 metros entre o entrevistado e o entrevistador; utilização de máscaras descartáveis e álcool gel fornecido pelo pesquisador responsável; realização das entrevistas ao ar livre, de preferência, em frente à residência do entrevistado ou da entrevistada.

entrevistar alguém deste bairro, para saber se realmente eles tinham a percepção do bairro como perigoso, conforme apontado pelos dois moradores do Guamá e Jurunas.

Após a indicação, fomos atrás do morador da Terra Firme, mas encontramos dificuldades em três tentativas, pois quando dizíamos do que se tratava a pesquisa, na véspera do dia marcado, eles declinavam do convite, alegando falta de tempo ou de transporte, mesmo que disséssemos que iríamos até onde eles estivessem. Um dos indicados alegou que não gostaria que fôssemos a sua casa, pois onde morava era “barra pesada”. Chegamos a propor o custeio do transporte, mas não obtivemos sucesso. Já estávamos quase desistindo de entrevistar alguém da Terra Firme, considerando que passamos a ter a falsa impressão de que naquele bairro imperava a “lei do silêncio” e que ninguém se arriscaria a ser chamado de traidor ou traidora por falar com a gente. Mas conseguimos falar com o senhor Jonas<sup>132</sup>, porteiro do prédio onde moramos, que indicou um rapaz, morador da Terra Firme, que estaria realizando serviços de reforma em um dos apartamentos e na entrada do prédio. Um dia após esse primeiro contato, seu Jonas nos apontou o referido morador do bairro. Dirigimo-nos a ele, de nome Nildo, que nos olhou desconfiado, mas após nossa apresentação, aceitou o convite e marcou para o dia seguinte, quando estaria trabalhando na troca de piso de um referido apartamento.

Após obtermos a confirmação da entrevista do morador da Terra Firme que, como os moradores do Guamá e do Jurunas, nos declarou que não é em todo o bairro que impera a violência, mas em algumas partes do mesmo.

Em 23 de janeiro de 2022, iniciamos a primeira entrevista, ao passo que terminamos a última entrevista no dia 20 de outubro de 2022. A seguir, discriminamos como foram realizadas as entrevistas: 02 (duas) entrevistas em janeiro; 06 (seis) entrevistas em fevereiro; 03 (três) entrevistas em março. Nos meses de abril e maio, não foram realizadas entrevistas, pois tínhamos acordado, orientando e orientadora, que seriam em média 10 (dez) moradores entrevistados. Fizemos 11 (onze). Porém, após as entrevistas iniciais, observamos que precisávamos ouvir moradores dos bairros que eram mencionados nas falas dos interlocutores, fossem moradores dos bairros do centro da cidade ou daqueles que eram considerados bairros mais violentos, segundo falas dos entrevistados.

Assim, voltamos a realizar novas entrevistas: 01 (uma) no mês de junho; 01 (uma) no mês de julho; e 02 (duas) em outubro. A entrevista mais curta durou 24 minutos e 57 segundos, em decorrência de problemas no *smartphone* utilizado como gravador. Quando

---

<sup>132</sup> Por questão de confidencialidade, o seu verdadeiro nome foi alterado.

tentamos refazer novamente, o entrevistado não respondeu mais com profundidade nossas perguntas, conforme havia feito antes, devido a sua agenda de compromissos. A entrevista mais longa durou 1 (uma) hora, 57 minutos e 29 segundos. No total, foram 15 moradores entrevistados, sendo 06 (seis) entrevistas realizadas pela manhã e 09 (nove) à tarde; foram entrevistados 08 (oito) homens e 07 (sete mulheres). A pessoa mais jovem entrevistada tinha 29 anos e a mais velha, 75 anos.

O caráter de nosso procedimento metodológico de escuta foi a entrevista narrativa, e com ele, a liberdade dos interlocutores em contar suas experiências na e da cidade de Belém. No entanto, informamos, conforme a própria entrevista narrativa preconiza, para não deixar o entrevistado sair do quadro da pesquisa, de vez em quando fazíamos perguntas a partir das próprias falas dos entrevistados, com a finalidade de aprofundar sobre temas importantes para a pesquisa. Temas em que antes não tínhamos pensado e que se revelaram como determinantes para a pesquisa, por exemplo, a questão de Belém como cidade acolhedora. Inicialmente, não pensamos na importância dessa consideração levantada nas falas dos interlocutores para a pesquisa, uma vez que, popularmente, Belém é conhecida como tal. Entretanto, depois da análise nas decupagens realizadas, percebemos que esta temática e/ou consideração era a chave de compreensão da comunicação estabelecida entre os moradores de Belém, qual seja: face-a-face no sentido lévinasiano.

### 6.3.1 Quem são os moradores da Cidade das Mangueiras a que perguntei?

De antemão, o ato de querer saber sobre os moradores de Belém entrevistados passa, necessariamente, entre outras coisas, por determinar qual é o perfil socioeconômico dessas pessoas selecionadas para a pesquisa. Para resguardar a identidade de nossos interlocutores, em nome da confidencialidade, conforme normas do Comitê de Ética, trocamos os nomes verdadeiros por nomes fictícios, mas preservamos a primeira letra do nome verdadeiro, até como um guia para as nossas análises. A idade foi considerada levando em conta o período de realização das entrevistas. De uma forma cronológica, apresentamos o perfil das pessoas, de acordo com a ordem das entrevistas realizadas.

O primeiro entrevistado foi o Sr. Feliciano, casado e pai de cinco filhos. No momento da realização da entrevista, tinha 63 anos. Ele se considera branco, descendente de portugueses e sem religião. Nascido em Belém e morador da cidade há 55 anos, antes de fixar residência em Belém, morou em outras cidades. Morador do bairro do Jurunas, é técnico de som e recebe mais de três salários-mínimos, com o terceiro grau incompleto, estudou:

[...] a comunicação e letras, licenciatura em inglês e ciências sociais. Mas por força das circunstancia [eu tinha] que trabalhar; [mas], eu me considero sociólogo com a minha visão do mundo. Também já escrevi alguma coisa nas revistas especializadas de áudio, [...], foi jornalista por um tempinho (informação verbal<sup>133</sup>).

O segundo entrevistado, senhor Lima, 53 anos, é solteiro e pai “de duas moças” (grifo do entrevistado), morador do Guamá, católico. Tem ensino médio incompleto e trabalha como porteiro de prédio localizado no bairro da Batista Campos. Se considera, “se não for negão, moreno. [...]. [eu ganho] ao todo dois salários [mínimos]. [eu] nasci em Belém. [tenho] 53 anos. [moro em Belém] a idade que eu tenho [53 anos] (risadas)” (informação verbal<sup>134</sup>).

O terceiro entrevistado foi o senhor Junior, 64 anos (informação verbal<sup>135</sup>), que é casado, pais de quatro filhos, evangélico e se considera pardo. É nascido no interior do Pará, cidade de Soure, região do Marajó, mas mora em Belém há 34 anos. Tem o 3º grau completo, com formação em Ciências Contábeis. É morador do bairro da Cidade Velha, mas após a entrevista se mudou para o bairro do Guamá.

O quarto entrevistado foi o senhor Sales, 53 anos, que tem uma filha e se considera pardo. É morador do bairro da Sacramenta, nascido em Belém e tem como escolaridade,

[o] ensino médio completo. [sou] militar. Sou militar mesmo, guerreiro (risadas). [eu sou] evangélico. [minha renda familiar está] na faixa de cinco, seis [salários mínimos]. [nasci em] Belém [e morei em Belém] desde que nasci. Antes das forças armadas eu fui Office boy, Office boy, trabalhava como diarista do escritório (informação verbal<sup>136</sup>).

No momento da entrevista, disse que tinha planos para se mudar para Mosqueiro, distrito de Belém.

O quinto entrevistado foi o senhor Barroso, 60 anos, casado, pai de dois filhos, morador da confluência entre Jurunas e Batista Campos. Segundo ele, tinha dificuldades de determinar onde de fato ele morava, já que mesmo que o seu CEP era do bairro do Jurunas, mas sua vida cotidiana acontecia no bairro da Batista Campos. Com o ensino superior completo, ele relatou

---

<sup>133</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>134</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>135</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

<sup>136</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

[que era] analista de sistema. [tenho] 41 anos de profissão, fiz esse ano. Sou considerado pardo. Eu não sou nem moreno nem negro nem branco. Nesse país inventaram essa coisa de pardo! {abcd} (risadas) eu nunca vi isso, mas tudo bem. [sou] evangélico. [tenho uma renda] de 10 salários [mínimos]. [eu nasci] em Belém. Ah, Vou fazer 60 anos em dezembro. Dos 60 eu passei acho metade da minha vida, 30 aqui. Espera, 30? Ah, bota 30. Bota 30. Ah já [exerci outra profissão] (risadas) isso..., eu fui oficial da reserva né. Foi da marinha de guerra, militar (informação verbal<sup>137</sup>).

Meses após a entrevista, soubemos que o senhor Barroso foi embora para os Estados Unidos da América.

A sexta entrevistada foi a senhora Marta, 75 anos, solteira, católica, moradora do bairro da Marambaia, com terceiro grau completo. Na entrevista, afirmou que se considerava branca e

[me considero] católica. [sou] solteira. [a minha renda familiar] é mais de 10 [salários mínimos]. [eu] nasci [em Belém]. [moro em Belém há] 19 anos e cinco meses. [eu tenho] 75 [anos de idade]. [sou] administradora, mas aposentada (informação verbal<sup>138</sup>).

É nascida em Belém, mas Marta passou a grande parte da sua vida no Rio de Janeiro, estado ao qual ela foi transferida por seu empregador, o governo federal. Depois de aposentada, voltou a morar em Belém. Ela foi a pessoa mais velha de todos os entrevistados.

A sétima entrevistada foi a senhora Rose, 53 anos, divorciada, doméstica, moradora do bairro do Barreiro, com ensino médio completo. Nascida em Belém, ela nos relatou que:

A minha profissão? [eu sou] doméstica. [me considero] branca. [eu sou] divorciada. [minha renda é] só o meu salário daqui [ganho] um salário [mínimo]. Foi em Belém [que eu nasci] tá. [tenho] 53 anos. Eu morei em Belém desde quando eu nasci (risadas) que eu moro aqui em Belém sempre nunca eu saí. Eu tive um menino [que faleceu]. Hoje em dia sou evangélica. Eu não [tinha outra profissão, só] essa foi à primeira (risadas) e a única (risadas) até agora (informação verbal<sup>139</sup>).

A oitava entrevistada foi a senhora Sandy, 64 anos, solteira, mãe de dois filhos, pernambucana, mas há 25 anos morando em Belém. A referida senhora tem o nível médio completo e é moradora do bairro Curió-Utinga. Declarou na entrevista que

---

<sup>137</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

<sup>138</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>139</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.



[...] Eu sou branca. Eu tenho um negro na minha família, meu avô era caboclo. Então, sou branca! [sou] evangélica. Olha {tem uma área}, mas melhor você botar autônoma, eu sou autônoma porque eu sou costureira, doceira, {abcd} enfim. Eu sou solteira. [a minha renda família] é entorno de dois [salários mínimos]. Não [nasci em Belém] sou de Recife, {abcd} Pernambuco! [eu moro em Belém há] 25 anos, exatamente 24 anos e..., março, abril, maio e junho, 24 anos e oito meses. Agora [tenho] 64 [anos] (informação verbal<sup>140</sup>).

A nona entrevistada foi a senhora Tati, 57 anos, viúva, mãe de dois filhos, enfermeira, e moradora do bairro do Marco. Ela relatou que,

[estou] fazendo Pós-Graduação em Enfermeira obstetra. [eu me considero] parda (risada), eu sou evangélica! (risadas) não atuante, mas é (risadas). Nasci no evangelho. Sou viúva né! [latido de cachorro da entrevistada], atualmente estou sem renda agora (risadas). [nasci] em Cametá (silêncio) Cametá Pará. Tenho 57 anos. Moro em Belém há mais de 11 anos! Eu sou graduada em letras, língua portuguesa né. [já exerci essa profissão em] pouco tempo, exerci, mas não é {tanto} (informação verbal<sup>141</sup>).

A décima entrevistada foi a senhora Elza, 70 anos, viúva, mãe de dois filhos, moradora do bairro da Pedreira. Afirmou durante a entrevista

[que] eu me considero negra mesma! Preta. Eu sou católica. [minha renda familiar] é pouco mais de quatro [salários mínimos] e porque eu vivo de ajuda do meu filho né. Não [nasci em Belém], sou de Moju. Eu estou com..., não queria dizer, mas vou falar 70 [anos] (risadas fortes da entrevistada e da dona de casa em que realizei a entrevista da senhora Elza). Eu sou de 09 de junho de 1952. Eu fui criada aqui! Meu papai..., era assim, a gente tinha uma..., a gente chamava de sítio, mas pessoas chamam de fazenda, na beira do Rio do Moju. Lugar chamado {abcd}. Então, quando a gente..., eu pelo menos..., ele cedo me chutou de casa né! Eu já..., logo com 12 anos, aí eu e a minha mãe a gente já vem na casa da irmã dela né, da minha tia. [então, eu fui criada em Belém], sim [há 70 anos que moro em Belém], {ali} na Alcindo Cancela, Umarizal [morava quando era criança]. Fui criada pela minha tia. Bom, eu só cheguei a fazer o tal de {cartão} de magistério que hoje dia não vale nada [a entrevistada produziu um som na boca inaudível que arrancou risadas da dona de casa]. {abcd} sou aposentada do lar, babá, eh! [a entrevistada responde com sarcasmo o que levou a dona de casa rir] (informação verbal<sup>142</sup>).

A décima primeira entrevistada foi a senhora Ângela, 61 anos, divorciada, jornalista, moradora do bairro do Reduto. Na entrevista afirmou:

<sup>140</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

<sup>141</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>142</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

Eu sou jornalista. Não tenho [filhos]. Ah, eu não sei qual é essa cor porque eu sempre na minha vida me considereei morena! A gente vai preencher [o cadastro] não tem mais esse item moreno! Eu acho que parda porque branca eu não sou! (silêncio) Parda. Olha (silêncio) [eu sou] católica. {Porém} posso assim dizer, não praticante. [eu sou] divorciada. [a minha renda familiar é] mais de quatro [salários mínimos]. Não, familiar! Mas eu só, mas só eu. (silêncio) mais de cinco [salários mínimos]. [eu nasci em] Belém Pará. [eu tenho] 61 [anos de idade]. Bom, morei, cheguei a morar fora, mas durante três anos num lugar, um ano no outro. Mas a vida toda praticamente em Belém. [então] em Belém sim [morei] 58 anos. Eh! Exerci profissionalmente só jornalismo. Estudei direito, trabalhava no cartório, aí só que no terceiro ano eu larguei o curso do Direito para ficar fazendo só com Letras e Comunicação, depois larguei Letras, fiz só Comunicação e desde então, trabalho com jornalismo e me sustento disso (informação verbal<sup>143</sup>).

A décima segunda entrevistada foi a senhora Linda, 34 anos, mãe de uma filha, católica e moradora do bairro de Nazaré. Relatou na nossa conversa que se considerava parda.

[...]. Eu não gosto de parda, mas enfim né (risadas)! {o censo} brasileiro {é o que ele usa} o que posso fazer? [tenho] uma [filha]. Sou católica. [ganho cerca de dois salários mínimos] a bolsa né (risadas). [nasci] em Capanema. [...]. Capanema Pará porque tem duas tem no Rio Grande do Sul, mas sou daqui. [minha] idade é 34 [anos]. [mora em Belém há] ah meus Deus! Peraí fazer essa conta. Veio para cá com 16 anos, então tenho 34 [anos] (risadas) [moro aqui há] 18 anos. [a profissão] ah, que já exerçi bota secretaria executiva porque nunca trabalhei com comunicação efetivamente (informação verbal<sup>144</sup>).

O décimo terceiro entrevistado foi o senhor Beto, 29 anos, o mais jovem dos moradores selecionados, solteiro, publicitário e morador do bairro do Umarizal. Na nossa entrevista, fez assim a sua identificação:

[que tinha] uma [formação] superior e estou fazendo uma Pós-Graduação agora. [tenho] superior completo. Nenhum [filho]. [eu me considero] Branco. Nada [de religião]. Assim, até meio complicado, mas aí é..., alguém tipo..., porque assim, meus pais são católicos, fui criado né, mas hoje não tenho muito..., é..., como posso falar! Não pratico, não tenho muita..., é..., relação com..., não, não só com a religião católica nem uma outra. Então, acho que {abcd} mais não do que católica. Não [estou casado, sou] solteiro. [a renda familiar] tudo mundo? {abcd} eu não sei te dizer, não tenho, não tenho..., ah, [...], [ganho] mais de três [salários mínimos]. Nasci em Belém. [moro em Belém] há 29 anos, a minha idade [29 anos]. Sim, [eu exerço uma profissão] tenho uma, uma cervejaria, então, eu sou formado em publicidade

<sup>143</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

<sup>144</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

né, mas não me considero publicitário porque não atuo na área. Então, eu acho mais é..., empresário do que publicitário (informação verbal<sup>145</sup>).

O décimo quarto entrevistado foi o senhor Nildo, 49 anos, casado, três filhos, pintor e pedreiro, e morador do bairro do Jurunas. Na entrevista, fez a seguinte declaração.

[que se acha] preto (risadas fortes). Eu..., [...] eu fui 20 anos evangélico, {abcd} me considero ainda. [sou] casado. [minha] renda familiar é entorno de, de 4 a 5 mínimos. [a minha escolaridade] é fundamental incompleto. Filhos, eu tenho três. Não nasci aqui em Belém, [mas] em Currálinho. Currálinho, cidade de Currálinho (silêncio) Pará. [tenho] 49 [anos de idade]. Já estou aqui em Belém..., aproximadamente..., 30 anos! Eu sou pintor. Eh, pintor e pedreiro né (risadas). Pintor e pedreiro (informação verbal<sup>146</sup>).

O décimo quinto e último entrevistado foi o senhor Jairo, 70 anos, casado, dois filhos, engenheiro elétrico, que ganha até 10 salários mínimos e é morador do bairro de Batista Campos. Seu relato começa com a descrição de si.

[ele se considerou como] pardo. [eu sou] evangélico. [tenho ensino] superior. [Eu nasci no interior] em Soure. Soure Pará. S-o-u-r-e. Soure Pará. [tenho] 70 [anos]. [moro em Belém]. 70... 63 [anos]. [63?] 63. [Minha profissão é] engenheiro elétrico. [tenho] dois [filhos] (informação verbal<sup>147</sup>).

Optamos por não fazer um resumo sobre o perfil socioeconômico dos entrevistados, mas destacamos somente alguns pontos para compreensão de quem são esses moradores selecionados: nome, gênero, profissão, religião, etnia, etc. Essa escolha obedeceu à política cognitiva da narratividade, aqui adotada, que nos impede de falar no lugar dos entrevistados, e ao mesmo tempo, nos leva a deixar que falem sobre si, a fim que se possa ver como eles se colocam em suas histórias enquanto seres temporais que realizam ações no mundo em que habitam. Também, numa tentativa ousada, pois desejávamos mostrar o clima de banalidade ou de informalidade em que foram realizadas as entrevistas. Informalidade, no sentido de que cada um dos entrevistados se expressava da forma que achava melhor, sem nenhuma restrição. Banal, porque foi o clima de afetos em que fomos afetados por nossos interlocutores que, por sua vez, foram também afetados por nós. Uma afetação que, em certa medida, foi expressada com descontração e risadas, que tentamos preservar, conforme pôde ser observado acima, quando utilizamos parênteses nos trechos das entrevistas. Risadas que ao mesmo tempo marcavam o nosso entendimento mútuo sobre o que falávamos, mas também um tipo

<sup>145</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

<sup>146</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

<sup>147</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

de cumplicidade entre pesquisador e pesquisados, e a banalidade das conversas. Banalidade, ressaltamos, não no sentido de não ter importância, mas da vida que não se deixa capturar pela razão humana.

Outro aspecto importante que buscamos mostrar aqui foi a troca de energia que dominava nossa interação, em que até mesmo o silêncio que às vezes reinava entre nós, preservado também entre parênteses, não significava meramente o silêncio, mas uma forma que os interlocutores sinalizavam para demonstrar que suas respostas tinham chegado ao fim, e que nós, estávamos autorizados a fazer outra pergunta. Ou então, o silêncio significava uma pergunta que os meus interlocutores nos faziam para saber se nós tínhamos compreendidos o que realmente eles tinham dito. Nessa perspectiva, deixamos aflorar os afetos, as intensidades e as “boas energias”, sem estetizar suas falas, ou apresentar dados secos sobre, por exemplo, idade, gênero, renda. Ao transcrever aproximadamente o que os entrevistados falaram sobre si, optamos por deixar eles falarem, conforme indicam Barros e Kastrup (2015b), aquilo que ainda não se encontrava na ordem do já sabido, a fim de acessar à experiência de cada interlocutor, fazendo conexão com eles, descobrindo os afetos que os afetavam e nos afetavam também, e de tudo mais que se fazia presente nos territórios existenciais em que nos encontrávamos.

Ao analisar as entrevistas acima, identificamos uma heterogeneidade de realidades entre os entrevistados, pois entre outras coisas, encontramos morador com pouca renda e outro que ganhava mais de 10 salários-mínimos; morador com ensino médio incompleto até ensino superior completo; moradores que viviam em áreas periféricas da cidade, e outros que moravam em bairros do centro. Foi essa heterogeneidade de realidade que optamos por perceber – principalmente e após as contribuições da banca de qualificação – com um recorte antropológico da pesquisa.

Identificamos ainda nas entrevistas que mais da metade dos entrevistados nasceu em Belém, ou seja, oito dos 15 entrevistados. Somente a senhora Marta mora em Belém há menos de 20 anos; e a senhora Elza, há 70 anos. Observamos ainda que os moradores, mesmo os que não nasceram em Belém, têm autoridade de falar de e sobre suas experiências com Belém; de acordo com o senhor Sales, eles sabiam e sabem andar na cidade. Desses que não nasceram na capital paraense, nenhum mora há menos de 15 anos em Belém.

#### **6.4 O que fiz para que aqueles que moravam na Cidade das Mangueiras me falassem algo**

Para que os moradores de Belém entrevistados pudessem falar, fomos a campo, isto é, habitamos o campo. Um habitar que nós fizemos na pele do outro, ou seja, como desconhecido ou, falando cartograficamente, como estrangeiro, primeiro mantendo um contato antes da entrevista. Sendo estrangeiro, visitante dos territórios existenciais dos nossos interlocutores, tivemos o privilégio de ter um olhar curioso e diferenciado de tudo que víamos naqueles territórios, uma escuta atenta aos sons, aos ambientes que se produziam nos locais em que realizavam as entrevistas, uma sensibilidade aos ritmos, aos odores e aos gostos presentes nos mundos dos entrevistados.

Como estrangeiro no mundo, aprendemos a habitar o campo, pois, antes de começar as entrevistas, nos apresentávamos aos nossos interlocutores e também explicávamos o objetivo da pesquisa, e a motivação de ‘invasão’ do mundo deles, com a finalidade de conversar sobre as suas experiências de vida em e sobre Belém. Uma invasão que não deixou nossos interlocutores indiferentes, de modo que, através da reciprocidade buberiana, também se apresentavam dando seu aceite ao nosso convite, em clima cordial e de afetos, traduzidos em oferecimento de um café, antes ou depois das entrevistas, que representavam um verdadeiro banquete. Nesse momento, dirigia-se a palavra e gaguejava-se uma resposta, estando no puro aqui-agora buberiano, em que cada um, sem nenhuma procura específica, ficava atento e aberto participando desse encontro que acontecia entre pesquisador e pesquisados.

O habitar do campo nos fez perceber que quase todos os entrevistados tinham a preocupação, para não dizermos medo, de participar nas entrevistas. Observamos que não queriam falar mais do que deveria ou tinham medo de não saber responder às perguntas feitas. Ou seja, percebemos que os interlocutores ficavam tensos com a palavra entrevista, por exemplo, o senhor Junior, mesmo fazendo brincadeiras, indagava se a entrevista seria igual àquelas que passavam no telejornal, com todo aparato técnico. Assim, para amenizar a tensão, trocávamos a palavra entrevista pela palavra conversa, pois esta suavizava o sentido do encontro.

Ao iniciar a ‘conversa’, fazíamos três perguntas básicas: a) Qual sua relação com a cidade de Belém? b) O que o Sr. ou Sra. acha da cidade de Belém? c) O que o Sr. ou Sra. acha do seu bairro? O objetivo de apresentar tais perguntas tinha a finalidade de informá-los que não precisavam se preocupar com respostas exatas, pois nossa intenção não era o certo ou o errado, mas falarem das próprias experiências vividas em Belém. Essas perguntas básicas

geravam, de acordo com as respostas dos entrevistados, outras, considerando os assuntos entabulados ou que demandavam aprofundamento.

Após as entrevistas, fazíamos a transcrição das mesmas. Nesse momento, já apontávamos algumas análises dos dados. É importante revelar que, normalmente, realizávamos uma entrevista por semana, justamente para ter tempo de transcrever a entrevista realizada antes de entrevistar o próximo morador. No entanto, como dependíamos da disponibilidade dos entrevistados, isto não foi respeitado à risca, uma vez que chegamos a entrevistar, por exemplo, duas moradoras no mesmo dia.

Das transcrições obtivemos, em média, considerando a entrevista mais curta que realizamos, dez páginas de transcrições. Ao final, tínhamos 150 páginas somente de transcrições e textos. Textos que demonstravam expressões afetuosas, momentos importantes, memórias e histórias que nos foram relatadas e também, que nós, pesquisadores e pesquisados, construímos. Do mesmo modo, os textos apresentavam muitas informações de um lado, sobre e da cidade de Belém, e do outro, sobre os entrevistados.

Diante desta fartura de dados, a única coisa de que precisávamos na primeira etapa da análise da entrevista narrativa era, por intermédio da atenção cartográfica, ler os textos obtidos junto com a escuta dos áudios das entrevistas, não querendo saber nada, mas buscando conhecer o próprio caminhar, caminhando nas ruas da cidade das mangueiras presentes nos textos que eu lia e nos áudios que eu escutava, no intuito de me lembrar, a partir das expressões afetuosas ditas durante a pesquisa, momentos, memórias e histórias mumificados, sobre algo ou me dar conta de um instante que fazia sentido quando conversavam com os meus interlocutores e que poderia me ajudar a conhecer melhor a Belém construída nos textos obtidos com a transcrição das entrevistas.

A partir das numerosas informações presentes nas falas dos nossos interlocutores, precisávamos de uma saída para auxiliar no cruzamento dos dados com o problema de pesquisa, assim como das reflexões teóricas demandadas pela pesquisa. Essa busca ou saída foi necessária após realizar as transcrições das entrevistas. Sentimo-nos desafiados e angustiados pelos rastros e pegadas deixadas por nossos interlocutores nas suas narrações sobre e de Belém, atiçando nosso pensamento e, ao mesmo tempo, nos desestabilizando, e desterritorializando nossas certezas, por exemplo, se antes de habitar o campo pensávamos que a diferença entre centro e periferia de Belém estava na presença ou falta de equipamentos urbanísticos, entre riqueza e pobreza, entre dominação e resistência, entre outras, após a escuta dos moradores e as transcrições das falas, percebemos que a diferença mais importante,

entre o centro e a periferia era a vida, que queria ser vivida na sua banalidade, portanto, na sua mundanidade. Uma mundanidade tanto presente na periferia quanto no centro de Belém.

Após inúmeras conversas em casa, com os nossos familiares, principalmente, com a Ana Cláudia, a respeito do volume de informações obtido, assim como dos afetos envolvidos entre pesquisador e pesquisados, pela natureza da pesquisa, percebemos que os entrevistados, mesmo conscientes da violência urbana em Belém, e não desejando serem reféns do medo, não se furtavam de experienciar a cidade. Cada um dos nossos interlocutores, dependendo das condições, criava mecanismos de viver Belém e em Belém, apesar da violência. Ou seja, percebemos que o importante para os entrevistados não era como se proteger contra a violência, mas viver banalmente a vida sem, portanto, sofrer a violência.

Afirmamos que a partir das idas e vindas entre a leitura dos textos produzidos, as narrações dos nossos entrevistados, orientações e as conversas com nossos familiares, conseguimos continuar caminhando nas ruas da Cidade das Mangueiras, mesmo não tendo certeza de onde chegaríamos. Mas tivemos uma única certeza, após todos os encontros mencionados, a de que não poderíamos cartografar Belém, por exemplo, como um geógrafo ou sociólogo, mas como um comunicólogo, uma vez que os afetos, as energias e intensidades emergidas após entrevistas afloravam sempre no estar junto para com o outro, portanto, nos processos de construção de intersubjetividades entre humanos. Ou seja, numa relação do tipo Eu-Tu, ou do tipo face-a-face lévinasiano. Nessa perspectiva, identificamos que a análise dos textos, fruto das narrações, aconteceria pela análise da narrativa.

A partir da análise da entrevista narrativa, primeira etapa ou etapa da transcrição, recorreremos à construção do referencial de codificação. Essa codificação, entendemos, que não se limita somente a algumas temáticas, conforme apontados por Jovchelovitch e Bauer (2008), mas abrange todos os textos obtidos com a transcrição das entrevistas. Ou seja, para nós, os textos que conseguimos com as transcrições das entrevistas são códigos que codificaram conversas, situações, energias, intensidades, intersubjetividades, afetos que fluíam nos mundos que nós e nossos interlocutores habitávamos nos encontros. Ou seja, através da codificação, buscávamos reviver a experiência do campo no sentido de não falar sobre ou fora da experiência do campo, mas sim falar de dentro da tal experiência.

Assim, através dos textos das transcrições, codificamos situações como, por exemplo, o “entendeu?” que, dependendo do caso, era: uma pergunta que o entrevistado nos fazia para saber se tínhamos entendido o que ele queria dizer sobre determinado assunto; ou uma interpelação que o interlocutor nos fazia para saber se estávamos de acordo com tudo que ele dizia, ou se estávamos prestando atenção no assunto que ele abordava. A partir desta

organização, na segunda etapa, análise temática, percebemos que as narrativas dos entrevistados formavam um quadro que se desdobrou em outros quadros, conforme também apresentaremos ao longo das análises.

Entendemos o quadro com base em Goffman (2012), quando infere a ideia de que todo evento que acontece numa interação entre humanos é governado por princípios, normas ou regras implícitas e que são, de uma forma não declarada, instituídas por uma entidade invisível maior, tal como a definição do contexto em que ocorre uma determinada interação. Nas próprias palavras do autor, definições dadas a uma situação são construídas a partir dos “princípios de organização que governam os acontecimentos – pelo menos os sociais – e nosso envolvimento subjetivo neles; quadro é a [referência feita] a esses elementos básicos que [somos capazes] de identificar” (GOFFMAN, 2012, p. 34) em um determinado contexto interativo. Partindo da perspectiva situacional, Goffman destaca que a sua preocupação na análise de quadros está direcionada, portanto,

[...] com aquilo a que um indivíduo pode estar atento em determinado momento, e isto muitas vezes envolve alguns outros indivíduos determinados e não se restringe necessariamente à arena mutuamente controlada de um encontro face a face. Pressuponho que, quando os indivíduos se interessam por qualquer situação usual, eles se confrontam com a pergunta: “o que é que está acontecendo aqui?” (GOFFMAN, 2012, p. 30 – grifo do autor).

Para Goffman, a pergunta “o que é que está acontecendo aqui?” pode ser feita na ocasião de dúvida ou de confusão, ou mesmo em momento de certeza habitual, porém, a resposta reservada a ela sempre é presumida na forma como os envolvidos em determinada situação interativa passam a tocar então os assuntos que se encontram à sua frente.

Se “o que é que está acontecendo aqui?” é uma pergunta chave para saber o que ocorre em um determinado processo interativo, em Goffman, ela apresenta fragilidade, uma vez que qualquer ocorrido pode ser descrito com grande enfoque ou pequeno enfoque, ou também pode ser descrito a partir do enfoque que o coloca no primeiro plano ou no segundo plano, ou ainda distante. Assim, interpretando o autor, sempre diante desta pergunta tem-se a escolha arbitrária sobre abertura ou nível de enfoque que se pode dar ao acontecimento. Assim, diante de um acontecimento, a visão de uma pessoa tem dele é diferente da outra que observa o mesmo acontecimento. Isto se justifica na medida que, cada uma dessas pessoas tem interesses diferenciados uma da outra. No entanto, os interesses diferentes que produzirão “relevâncias motivacionais diferentes. (Além disso, [...]) aqueles que trazem perspectivas



diferentes para os ‘mesmos’ acontecimentos estão propensos a empregar aberturas e níveis de enfoque diferentes)”, diz Goffman (2012, p. 31).

Se em Goffman, tudo se dá e faz sentido no seu contexto, por exemplo, o contexto interacional entre duas pessoas, a análise de quadros busca entender os esforços que os envolvidos em tal contexto realizam para ou estabilizar aquele contexto, melhor dizendo, o quadro, ou para alterá-lo em determinada direção, portanto, contestá-lo ou rompê-lo. Eis a importância da noção de quadro para a presente tese, pois a partir desta noção se percebe que o que se considera como realidade não é dado, mas uma construção em contexto que, dependendo dos interesses de cada envolvido nele, terá enfoques diferenciados naquela realidade.

Enfoques diferenciados que percebemos nas entrevistas quando os interlocutores, por exemplo, falaram sobre suas relações com a cidade de Belém. Relações que, como veremos mais à frente, se para alguns moradores eram de amor, para outros eram de ódio. Nesses enfoques diferenciados, tecidos pela nossa cartografia sobre a cidade de Belém, nossos interlocutores apresentaram aquilo que identificamos como um quadro, e partir dele, outros quadros. Nas entrevistas, percebemos um quadro geral que chamamos de “quadro afetivo”, em que os entrevistados cartografavam a cidade de Belém de uma forma afetiva e pessoal. Deste quadro geral, emergiram outros quadros: quadro urbanístico, em que se contrapõe, por exemplo, a riqueza do centro à pobreza da periferia; quadro sociocultural, em que os interlocutores abordam questões socioculturais da cidade de Belém; e o quadro segurança, em que os entrevistados mostram suas preocupações com a exacerbção da violência urbana em Belém.

Foi a partir da identificação dos quadros que, na terceira etapa da análise da entrevista narrativa, tomamos os textos das transcrições e a codificação para a análise estrutural. Para efetuar tal análise, lançamos mão da teoria narrativa de Paul Ricoeur e suas reflexões sobre o desdobramento da *mimesis*.

## **6.5 O que aqueles que moram na Cidade das Mangueiras andaram me falando**

Esse texto obtido depois da transcrição das entrevistas é tributário do contexto em que estas foram realizadas. Contexto este que se articula sobre as heranças do passado – tanto das nossas quanto de nossos interlocutores; sobre as experiências vividas no presente dos interlocutores e as nossas, e, por fim, das expectativas do futuro, tanto dos entrevistados quanto do pesquisador. Tal contexto foi povoado de valores éticos e morais, de tabus, de

narrativas, de mitos, representações, entretanto, de imaginários. Esses valores constituiriam o mundo preestabelecido ou mundo da *mimesis* I, isto é, que governa a nossa pré-compreensão do mundo em que vivemos e dos eventos que nele acontecem.

A partir de Ricoeur (2010a, 2010b), consideramos o texto obtido das falas dos moradores de Belém, como uma narrativa, portanto, uma intriga enquanto imitação inventiva de ação, cuja análise leva a determinar, por exemplo, a identificação das ações narradas, das mediações simbólicas da ação, dos sujeitos que realizam as ações narradas, do contexto espaço-temporal em que as ações narradas aconteceram.

Na análise da narrativa (texto dos entrevistados), aplicamos o desdobramento da *mimesis* ricoeuriana. Nesse desdobramento, identificamos, na *mimesis* I, o mundo de valores morais e éticos, em que nos baseamos enquanto seres sociais para escrever nossas narrativas e pré-compreendemos o nosso mundo, o agir humano. A partir da *mimesis* II, reino do “como se”, portanto, o mundo da configuração, escrevemos e criamos o texto, portanto, tecemos a intriga que liga incidentes individuais ou acontecimentos à totalidade de uma história, ou seja, a intriga transforma os acontecimentos em história. Por isso, ela, a intriga é a “síntese do heterogêneo”. Portanto, entender a história seria a compreensão do “por que” e do “como” de uma sucessão de episódios que levam a uma determinada conclusão de história. Por fim, a *mimesis* III “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção [...] entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica” (RICOEUR, 2010a, p. 123). Deste fato, a passagem da *mimesis* II para a *mimesis* III, através da leitura, faz com que a intriga modelize a experiência e faz emergir uma história completa, capaz de ser acompanhada. Assim, “o ato de leitura é assim o operador que une *mimesis* III a *mimesis* II. É o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga” (RICOEUR, 2010a, p. 132).

Assim, no nosso percurso metodológico, caminhamos na ‘operacionalização’ da cartografia de Deleuze e Guattari através de oito pistas, acima destacadas, da teoria narrativa em Ricoeur e dos possíveis pensamentos comunicacionais em Lévinas, Buber, Deleuze e Guattari. Contudo, foi através da análise do texto configurado pelos moradores de Belém que chegamos a entender a alteridade do outro, a nossa e o universo, até o sentido do nosso “ser no mundo” enquanto o si-mesmo como outro que, através da religião do “estar junto para com o outro”, se deleita na presença do outro como outro que não é o si-mesmo. Este entender foi possível porque sempre há no contexto a troca apresentado pelo texto, o qual pode transformar ou levar a entender a nossa realidade vivida e também, da mudança do no agir.

Após essa recapitulação do percurso metodológico, analisamos o texto obtido a partir das entrevistas realizadas com alguns moradores de Belém. De uma forma simples, o texto que vamos analisar a seguir foi escrito pelos entrevistados, a partir de suas cosmovisões de mundo, e de Belém. Cosmovisões que constituíram suas pré-compreensões e pré-explicações de Belém. No entanto, essas pré-compreensões e pré-explicações representam o mundo prefigurado ou a *mimesis* I. No mundo da configuração, portanto, do “como se”, ou seja, na *mimesis* II os entrevistados construíram uma narrativa ou uma intriga no qual Belém foi apresentada como lugar do possível. É a partir dessa intriga ou narrativa ou mesmo do texto, que no mundo da recepção ou da refiguração, quer dizer, na *mimesis* III, que nós enquanto leitores e pesquisadores, analisamos refigurando, reconfigurando ou reescrevendo o texto recebido dos moradores de Belém.

Depois das transcrições, nos encontramos aparentemente diante de uma profusão de textos, e não de um texto único, pois para cada entrevistado tínhamos um texto. Tal profusão, portanto, parecia complicar nossa análise narrativa, uma vez que ela se faz a partir de um todo, conforme Ricoeur, pois para uma análise narrativa precisa-se de uma história ou texto que tenha seu início e seu fim. Por isso, dialogando com Ricoeur (2010a, 2010b), metodologicamente, no ato refigurante ou no ato de reconfiguração da narrativa, a partir das falas dos entrevistados quando apresentaram Belém como lugar do possível, consideramos:

a) como início do texto, a primeira entrevista realizada, no dia 23 de janeiro de 2022, e fim do texto, a última entrevista realizada, no dia 20 de outubro de 2022;

b) cada entrevista realizada foi tomada individualmente, constituindo assim, o episódio da narrativa ou intriga de Belém.

A partir dessa seleção, foi possível acompanhar o narrado dos entrevistados. Ou seja, no ato reconfigurante ou ato de juntar os textos, consideramos o heterogêneo, portanto, da profusão dos textos, a unidade de uma totalidade temporal, conforme nos diz Ricoeur (2010a), capaz de ser acompanhada.

Assim, a constituição da tal unidade, concretamente, começou a ser tecida a partir do primeiro ponto do presente capítulo da tese (capítulo VI) até agora. Uma unidade que, sendo acompanhada, nos revelou que o todo narrado pelos moradores constituiu o quadro afetivo a partir do qual, extraímos outros três outros: quadro urbanístico, quadro sociocultural e quadro segurança. Iniciamos nossas análises a partir do quadro afetivo.

### 6.5.1 Análise do quadro afetivo

Destacamos trechos das narrações dos moradores que identificam Belém de uma forma afetiva (momentos com amor e outros com ódio), personificando-a. Essas narrativas tecidas como cartografia fizeram emergir Belém como o lugar do possível, no sentido que nela tudo pode acontecer: vida, morte, riqueza, pobreza, violência, festa, entre outros acontecimentos.

Começamos nossas análises do quadro definindo dois momentos: o primeiro momento, que se volta para a forma afetiva com os quais os interlocutores nos apresentam a cidade de Belém. Porém, afetivamente, Belém nos foi cartografada como uma pessoa que pode se amar e odiar, para com a qual se tem gratidão, que encanta. Nas entrevistas, identificamos a personificação de Belém numa perspectiva de sua feminização. Ou seja, Belém era considerada como uma bela moça que desperta o desejo e amor em alguns, mas também, o ódio em outros. Por isso, a feminização de Belém foi entendida em Durand (1997), enquanto processo de inversão em que pode se transformar o anjo em demônio, o lobo em amigo, o deus da morte em deus da vida. Entretanto, a feminização de Belém não era uma mera erotização da cidade na imagem da mulher, mas um reconhecimento da dualidade da cidade de Belém que, ao mesmo tempo, foi apresentada, por exemplo, como o lugar onde a vida se faz possível e também onde a morte se faz presente, em virtude de a cidade ser violenta.

Nessa dualidade de afetos para com Belém, percebemos que nossos interlocutores entrevistados, quase todos, declaram o seu amor à cidade como se Belém fosse uma pessoa. Declaração que podemos, por exemplo, ver no trecho da entrevista com o senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>148</sup>) que, de uma forma poética declarou:

[...] Eu amo Belém. Belém, eu estava acompanhando ali na sala, na televisão com a minha esposa, [vimos na televisão] uma reportagem e nessa reportagem mostrava-se Belém na vista aérea né e eu falei, “olha como a nossa Belém é linda!” (silêncio) ela tem a sua beleza! **Belém** tem a sua beleza que **encanta sim!**

Belém, entretanto, não despertava unicamente o sentimento de amor em seus moradores, mas também de ódio. Ódio que, mesmo que o senhor Barroso (60 anos,

---

<sup>148</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

informação verbal<sup>149</sup>) não tenha chegado a expressar de uma forma explícita na sua fala, implicitamente nos levou a perceber o seu desgosto com a cidade, conforme destacamos parte de sua narração: Belém “é o mal necessário para mim! (risadas)”. Mal necessário porque ele disse que só está em Belém por causa da sua família, mas principalmente, por causa de seus pais, que estão já idosos precisando de cuidado, e também pela comida que ele gosta de comer e que não se encontra em outros lugares a não ser em Belém. Assim, qualificar Belém como um “mal necessário” é – nos baseando não somente na sua narração, mas no gestual corporal do entrevistado, e na tonalidade da sua voz no momento em que nos dava seu depoimento sobre Belém – o que configurou para nós uma forma amenizada de o senhor Barroso expressar, no nosso encontro, seu ódio por Belém. Uma amenização materializada pelas risadas que acompanharam a sua fala, pois tais risadas não se situavam somente na ordem do cômico, mas se configuram, interpretando Bergson (1983), como ferramentas de adequação de comportamentos sociais. Ou seja, ao dar risadas, o senhor Barroso tenta amenizar a dureza da sua fala sobre Belém.

Sendo personificada, Belém pode também se recusar ao amor, no sentido de não satisfazer os desejos de quem a ama. Neste sentido, a senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>150</sup>), faz a seguinte declaração e narração de seu carinho por Belém:

Então, eu tenho carinho por Belém (silêncio), mas ao mesmo tempo ela não é uma cidade que me satisfaz plenamente viver nela, né! Então, tenho uma frase que uma amiga minha falou uma vez que eu acho que faz tudo sentido (sorriso) em relação à Belém, “**Eu amo Belém, Belém que não me ama**” (risadas), entendeu? É um pouco isso sabe! É uma relação ambígua porque é uma relação de amor, mas também de dificuldade, de adversidade. Não é uma cidade fácil de viver. Não é uma cidade que te oferece (silêncio) tudo que você gostaria, né, mas ao mesmo tempo eu tenho carinho por ela, entendeu?

Assim, a ambiguidade de afetos que Belém provoca nos seus moradores não seria outra coisa que não a sua Beleza que encanta, conforme fala do senhor Sales. Beleza que seduz até o ponto de frustrar todas as tentativas de seus moradores de quererem ir morar em outras localidades, pois, como relatou o senhor Barroso, mesmo que ele deseje sair de Belém, sempre acaba ficando na cidade; além disso, se para alguns de seus moradores, como foi o

---

<sup>149</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

<sup>150</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

caso da Linda, ela não satisfaz seus desejos, Belém lhes oferece, por exemplo, comidas que não se encontram em nenhum outro lugar do planeta Terra.

O “acabar-se” ficando que parece expressar a frustração do senhor Barroso de sair de Belém por causa das comidas não é o mesmo para outros moradores entrevistados, para os quais esse “acabar-se” ficando é justificado pelas histórias que foram construídas com a cidade, quando se tem pena de deixá-las para trás. Ao falar da longínqua volta à sua terra natal, a senhora Sandy (64 anos, informação verbal<sup>151</sup>) narra o misto sentimento que atravessa seus desejos, entre Belém e a terra natal:

[...] se um dia eu for embora para minha terra..., que isso é o meu grande sonho, voltar para a minha terra! **Sou apaixonada** pela minha terra! **Meus filhos** querem voltar para lá. A nossa família {está} toda lá. É..., eu vou sentir muita falta das amizades que eu construí aqui, eu tenho boas amizades e desta história que eu criei **para mim** de poder sobreviver numa terra **estranha** (silêncio) é... , cheguei com duas crianças e hoje veja, são pais de família, o Diego está casado, já tem filha, a Barbara casou..., todos os dois com paraenses, casaram com paraenses. E a gente..., nós temos uma história nessa cidade né! 25 anos a gente tem uma história! E eu indo embora ainda deixo a história do “Bolo de rolo da vovó” aqui também porque eu sei que a minha clientela vai sentir falta...

Percebemos assim que criar histórias não tem a ver só com a sucessão dos fatos, mas com se colocar como ser temporal no desenrolar desses fatos, pois não é qualquer história que Sandy evoca, mas a história que ela criou para si, “*eu vou sentir muita falta... desta história que eu criei para mim*”. A falta que Sandy evoca não é porque ela vai deixar de se comunicar com as pessoas com as quais ela fez amizades, mas é a falta daquela experiência do criar-se em que ela enriqueceu a sua humanidade, como diria Lévinas, uma vez que ela não fez quaisquer amizades, mas as amizades boas. Boa aqui não se contrapõe a má, como a filosofia ou uso comum levam a pensar, mas nos parece que o sentido aqui do adjetivo “boa” vai ao encontro do sentido buberiano de não ser somente o que se deve fazer ou ser, mas a direção que se deve tomar ou pegar. Assim, as amizades da senhora Sandy eram boas porque elas a levavam em direção aos outros, ou seja, porque elas a fazem achar o seu caminho humano, como diria Buber (2011).

---

<sup>151</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

Belém não é somente o lugar onde se cria histórias, mas também onde acontecem histórias da ordem de milagre para não dizer do (in)crível. Assim, fazendo uma digressão na sua intimidade, a senhora Marta (75 anos, informação verbal<sup>152</sup>) fez o seguinte relato,

Olha [tenho uma história] que não vai interessar para a tua entrevista. Porque assim, marcou a nossa vida aqui [eu e o meu irmão]. Foi..., eu digo que foi graças a Deus, né! Foi uma bênção de Deus, foi à melhora do meu irmão. Para você ver a diferença do Rio de Janeiro para Belém do Pará. No Rio de Janeiro, ele não tinha vida, ele vegetava. Ele vivia no quarto dele, na cama dele porque tinha medo de sair com ele, ele não {sentava}..., porque era difícil, imagina sentar na porta [de casa], eu levar ele com cadeira [de roda] e tudo. Não tinha qualidade de vida, ele não saía. Diferentemente da família do meu pai que mora no Rio, que é de lá, é diferente da família da minha mãe [aquí em Belém], tudo eles dizem assim, “ah, porque você mora longe”, porque moro longe não tem aquela..., não são próximos do outro. Eles não são amigos como são da família da mamãe! Eles não são companheiros, não se preocupam, não fazem..., não se visitam! Só se visitam em enterro e aniversário. Isso quando convidam no aniversário, mas certo no enterro. Entendeu? Então, são muito distante um do outro. Eu considero [eles] assim como se fossem frios no teus problemas, sabe. Já chegando aqui, o quê aconteceu? Meu irmão melhorou não foram 90%, considero que ele melhorou 100%. Quem conheceu ele no Rio de Janeiro e conhece ele agora, ele sai, tem vida normal né. Normal. Ele sai, para ver a diferença! Como que aqui não tem a qualidade de vida? Tem! Se ele sai, se ele senta numa porta, se ele tem vida, se ele passeia, é..., os parentes convidam ele para aniversário, convido ele para evento, convido para cá, sai comigo, tem qualidade de vida? Tem! Por quê? Porque ele melhorou muito! Tanto que os remédios que ele tomava 22 comprimidos lá, ele só toma dois, três agora. Toma três comprimidos. Porque tem a vida dele normal, sabe! Quase que normal. Um limitaçõezinhas {na vida dele}, mas a vida normal. Normal! [...]. Ele tem, ele tem esse apoio da família! Esse apoio da família você não encontra lá no Rio. Esse apoio do paraense, família paraense é diferente do Sul e Sudeste. Entendeu? Não que não tenha família lá que um apoio outro, deve ter. Deve ter com certeza, mas assim, eles se visitam como te falei, mais quando tem o evento do aniversário que alguém convida do {contrário} só enterro que se veem. Eh, é mais difícil! “ah, porque mora longe por isso não vou aí” sabe, tudo é assim. Então, essa..., foi o que eu me lembro agora no momento. Foi essa, foi a grande das vantagens de ter vindo de lá para cá. Foi à melhora dele sabe. Foi com certeza! A minha..., a grande vitória nossa..., vantagens de ter vindo para cá foi ele. Não foram 90%, foram 100% mesmo.

Percebemos que a narração da senhora Marta é feita entre comparações de lugares e relações de pessoas, sendo as duas consequências uma da outra: primeiro,. compara a vida no Rio de Janeiro e a vida em Belém, em que aponta a distância (não somente geográfica), o afastamento e a indiferença das pessoas na cidade carioca, assim como a falta de proximidade

<sup>152</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

e o cuidar uns dos outros; com a segunda, em sua narração de Belém, apresenta o acolhimento, o cuidar e a relação existente entre as pessoas.

Outro importante aspecto revelado pelos interlocutores é que Belém não só é lugar onde se criam e acontecem histórias, mas também onde se narram histórias de brincadeiras da infância. Infância não só no sentido de saudade, mas no sentido de ser sem importância, conforme prezam certos adultos, que por vezes esquecem que é naquela falta de importância que as brincadeiras de infância têm sua relevância. Relevância porque é nela que acontece a vida, já que a vida é brincadeira de criança, e ela é a única área do humano que não foi invadida pela razão humana. Razão que não gosta da infantilidade, pois a razão humana se enganou pensando que ser infantil é não ter maturidade. A razão se enganou porque a maturidade do ser infantil não é outra coisa que ser capaz de perceber o rosto do outro, em que se brinca não como competidor enquanto o meu idêntico, mas sim como parceiro no sentido lévinasiano, de que este outro, mesmo sendo totalmente diferente de mim, é eu.

Por isso, a saudade que se tem das brincadeiras de infância não se deve ao fato de não se poder mais brincar como adultos, mas porque não se pode mais experienciar aquele momento em que nos formamos humanos na presença do outro, que se fez presente na nossa brincadeira. O “fazer-se” presente não acaba com a brincadeira, mas permanece no tempo, pois a brincadeira de infância que se lembra para ser narrada não é qualquer brincadeira, até porque não são todas as brincadeiras de infância que são lembradas para serem narradas quando adultos, mas aquelas em que erámos capazes de dizer “Tu” a Tu. Ou seja, nas brincadeiras em que experienciamos a vida com a nossa humanidade humana. Essa humanidade humana é a humanidade infantil, que faz com que toda a pessoa que a possua seja capaz de perceber a nudez do rosto do outro. Eis porque pensamos que em parte Jung tinha razão quando ele afirmou que no adulto encontra-se oculta uma criança, melhor dizendo, “uma criança eterna, algo ainda em formação e que jamais estará terminado, algo que precisará de cuidado permanente, de atenção e de educação. Esta é a parte da personalidade humana que deveria desenvolver-se até alcançar a totalidade” (JUNG, 2014, p. 149).

Em parte, porque a criança que está no humano enquanto humano não é escondida nem precisa de outro cuidado que não seja o cuidado de brincar percebendo o rosto nu do outro enquanto amigo. Não qualquer amigo, mas “amigo do coração”, como se diz popularmente em Belém. Amigo do coração porque se está ligado para com ele por afeição afetuosa. Por isso, este amigo sempre “se leva para vida”, como o brasileiro sempre qualifica este tipo de amigo. É essa afeição que faz que a senhora Ângela (61 anos, informação



Verbal<sup>153</sup>) até hoje se relacione ainda com seus amigos de infância. Assim, ao falar da sua experiência de infância, afirma:

[antigamente] a gente brincava na rua, a gente ia para escola andando com grupo de colegas da rua, voltava, almoçava, depois do almoço ia para rua brincava de futebol, {treinava} papagaio, brincava de peteca, eu brincava..., então, tomava banho, voltava para rua para brincar, não tinha esse problema, esse perigo assim, essas coisas. Tinha [na rua] muitos cachorros, animais de estimação, as nossas brincadeiras elas eram todas de muito contato social, [de] troca [e de amizade] essa amizade [que] foi estabelecida, como eu te digo que esses amigos de infância são amigos até hoje! [na época a gente tinha hábito] de se frequentar as casas, era muito bom, era muito melhor! Tudo era mais saudável, a gente comia a manga da mangueira que caía na porta da nossa casa (silêncio) na hora da chuva. Tudo era mais saudável. Tudo era melhor. Eu acho que hoje..., eu sou super-urbana, mas (silêncio) eu..., a minha infância eu não troco..., se pudesse ter todas as crianças de hoje a mesma infância que aquela (silêncio) seria muito mais saudável!

Saudável não porque hoje as crianças dificilmente brincam na rua, mas porque na época se tinha brincadeiras com “*muito contato social*”. Contato que dificilmente se tem hoje, já que para as crianças de hoje,

[tais tipos de] brincadeiras para [elas] já nem existem [mais] porque hoje dia tem o celular né que já mudou muito..., já não querem mais brincar, já não querem conversar, 24 horas já com celular na mão, até ficar na Internet, no Face, é..., no Instagram, aí tudo isso muda muito. [Elas] não conversam mais, [elas] não se comunicam um exemplo na casa da minha irmã, às vezes, estou lá minhas sobrinhas, duas, [elas ficam] com celular na mão na escada. Aí sempre ficam lá o dia todo! No celular, não sei como não doe a vista delas (risadas) (ROSE, 53 anos, informação verbal<sup>154</sup>).

Ficar 24 horas no celular não é um problema, o problema é não querer “*mais brincar*”. Não significa que no celular não se pode brincar, mas porque as brincadeiras de celular, muitas vezes, se brincam entre competidores e não entre parceiros. Quem brinca no celular pode até chegar a ter parceiros, mas esses parceiros são seus idênticos, pois a única preocupação, a partir desses ambientes, é ganhar de seus competidores, e não o contato social, como foi a preocupação das brincadeiras da senhora Ângela. Contato que não só faz falta entre as crianças de hoje da senhora Rose, mas também nas relações entre adultos em Belém.

No segundo momento, Belém nos foi apresentada como lugar do possível, portanto, lugar onde tudo pode acontecer. Além dos seus aspectos socioculturais, urbanísticos e de segurança, que abordaremos mais à frente, Belém nos foi apresentada como um lugar onde a

<sup>153</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

<sup>154</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

vida acontece. O acontecer que faz de Belém um território existencial no sentido deleuze-guattariano, de ser produzido por seus ocupantes através de suas práticas. Ocupantes estes e suas atividades que são produtos de tal território. Existencial porque, entre outras coisas, nele se deixam pegadas de referencialidade que impedem que nele não se percam, mesmo se perdendo com a desterritorialização que acompanha sempre o movimento de territorialização e reterritorialização.

Essa referencialidade não está somente relacionada aos pontos físicos dentro do território, mas também está relacionada ao homem consigo mesmo e ele com outros homens, e até com o universo. Ou seja, uma referencialidade através da qual se colocam no mundo como ser temporais. Tal colocar-se não é do eu que pensa para existir, mas um colocar-se através do qual se reconhece a responsabilidade para com outro.

Assim, a Belém cartografada como território existencial seria o lugar de vida, ou onde a vida se origina. Este originar-se da vida não só pode ser entendido no sentido do nascimento de um ser, mas no sentido do florescimento da vida que acha o seu rumo. Sendo lugar de nascimento, Belém seria um lugar do estar junto para com o outro, uma vez que ninguém nasce sozinho no aí, como o ser hedeggeriano, mas quando nasce sempre encontra o outro na figura da sua mãe, ou na figura dos integrantes da equipe médica que acompanha a sua mãe no trabalho do parto. Ora, um trabalho do parto sempre é acompanhado de choro e de alegria, que ambos sempre caracterizam todo lugar de nascimento, uma vez que nele coabitam riqueza e pobreza, doença e saúde, força e fraqueza, vida e morte, frio e calor, liberdade e submissão, amizade e inimizade, objetivação e subjetivação, coisificação e humanização, relação e hostilidade, entre outros.

Por isso, sendo lugar do possível, Belém emergiu nas entrevistas, algumas vezes, como num mundo de fadas em que a vida, de uma forma geral, começa na miséria e evolui na alegria para um final feliz. Nesta linha de raciocínio nos pareceu ir a motivação da Belém cartografada pelo senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>155</sup>), como ponto de referência.

[referência porque é] a cidade que eu nasci, é a cidade que eu aprendi tudo que eu sei na minha **vida**. É a cidade que me formei como **pessoa**. Então assim, é meu ponto de referência de vida. A minha esposa e minha filha, muitas vezes, dizem que é... “puxa, se a gente fosse morar fora do país”, minha esposa gosta da **Itália**, tem a vontade de conhecer a **Itália**, é... gosta..., quer viajar pelo país aí. Eu não tenho muita dessas coisas não {vou viajar para} passear! Mas para morar prefiro morar em Belém! Não fosse

---

<sup>155</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

questão de ir pra outro lugar! Então, Belém para mim é meu ponto de referência de vida. Em outras palavras, posso dizer assim, é a facilidade que eu tenho dentro dessa cidade. Conheço tudo ou quase tudo, penso né, mas, posso me locomover sem... nem medo de..., assim, errar! Porque posso errar, mas eu sei por onde eu estou **andando**. Então, já estive aqui, por exemplo, viajando com elas, em **Fortaleza** com GPS. GPS jogou a gente num **buraco**. Está entendendo? Então, a terra dos outros é a terra dos outros! Que mais que você tenha referência, mas você perde um {ponto}. Aqui não, eu sei que o GPS não me joga num buraco porque eu conheço. Então, esse ponto de referência de **Belém** é saber onde eu estou. É conhecer onde eu **estou**.

Contudo, na narração do senhor Sales, Belém não é só o ponto de referência no sentido físico nem biológico (como o ato de nascer sempre leva a pensar), mas também no sentido ontológico, para não dizer filosófico, pois Belém leva a responder à pergunta “onde eu estou?”, uma pergunta que sempre caminha junto com suas ‘duas irmãs’: “de onde eu venho?” e “para onde eu vou?”. Entretanto, tais perguntas, em certa medida, convidam sua prima: “quem sou eu?”. Pergunta que Belém fez seu Sales responder, uma vez que, nela, ele se formou “**pessoa**”. Aqui Pessoa não pode ser entendido a partir da filosofia nem da etimologia, mas do português coloquial em que pessoa significa ser humano. Assim, a Belém do seu Sales é lugar onde forma-se humano. No entanto, de acordo com o diálogo que estabeleci mais acima com Buber, Lévinas e Ricoeur, só se forma humano na relação com o outro enquanto outro. Sendo assim, a Belém do Sales é o lugar de encontro com o outro, que tanto é o Tu copresente da relação Eu-Tu buberiana, quanto outrem que pode ou não ser copresente do face-a-face lévinasiano. Nos parece que esse outro é mais do face-a-face lévinasiano, que não caminha na ética formal buberiana, fundada na reciprocidade das ações, do que da ética que se articula na assimetria existente entre o Eu e o Tu. Assimetria que faz com que o Eu sempre se responsabilize para com o outro que é totalmente outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade. O acolher da alteridade não seria uma novidade para uma cidade considerada como acolhedora por seus habitantes e visitantes.

Em outra narração sobre Belém, a senhora Sandy (64 anos, informação verbal<sup>156</sup>) declara sua gratidão pela cidade.

Minha relação com a cidade de Belém, sem romantismo é de gratidão! Porque eu cheguei aqui com a proposta **de trabalho** há 25 anos atrás, e depois de alguns dias já estando aqui eu descobri que não existia, que não era real! A proposta que me fizeram era só uma ideia não tinha nada de concreto. E aí, eu fiquei sem saber o que fazer! Porque não tinha como voltar para a minha cidade com dois filhos pequenos. E essa cidade me **acolheu**

---

<sup>156</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

através de uma família **paraense** que mora aqui na São Francisco. Essa família me **acolheu**, arranhou moradia para mim, arranhou o primeiro emprego para a minha filha e me deu condição de começar o trabalho como **autônoma**. Foi a partir daí que a minha vida começou aqui em Belém. Comecei como vendedora de lanche e costureira. E hoje, graças a Deus, eu tenho uma marca que é o “Bolo rolo da vovó” que já é bem conhecido na cidade de Belém. E a minha relação hoje com Belém é de gratidão! Eu já tive momento assim, de muito desejo, de tristeza por estar fora da minha terra, não nego que desejo voltar para a minha **terra**, mas hoje eu posso dizer assim, **sobrevivi** graças a Belém! Não, se eu for me prender como eu cheguei e como eu fui tratada [Belém] é uma cidade acolhedora sim! É uma cidade muito acolhedora. Eu tive a oportunidade de conhecer pessoas muito generosas que me acolheram e não só me **acolheram** me **recolheram**! Eles me tiraram assim, de uma situação de muito risco, com duas crianças totalmente desconhecida, ninguém conhecia a minha vida e essa família simplesmente me adotou! Eu hoje eu tenho essa família como família minha! Sou muito grata a eles.

A sobrevivência evocada pela senhora Sandy não é somente da ordem capitalista de se “dar bem na vida”, como ela mesma destacou, que *“hoje graças a Deus eu tenho uma marca que é o ‘Bolo rolo da vovó’ que já é bem conhecido na cidade de Belém”*, mas uma sobrevivência, sobretudo, da humanidade humana que, sendo acolhida e recolhida pelas pessoas (ser humano), que tomaram suas responsabilidades respondendo ao apelo do rosto da senhora Sandy, que demandava que a sua humanidade humana fosse preservada. Não só preservar a sua humanidade humana, mas também de preservar a dignidade da sua vida, não dando a esmola, mas “ensinando a pescar” como a sabedoria chinesa ensina. Assim, Belém não só é um lugar onde forma-se humano, mas também onde se preserva a humanidade humana e a vida humana.

Preservar a vida humana que, para quase todos os entrevistados, remeteria ao se dar bem na vida. Por isso, Belém enquanto lugar de nascimento não tem somente o sentido filosófico ou ontológico, mas também o comum de se dar bem na vida. Por isso, Belém também foi cartografada como a terra de oportunidade. Assim, o senhor Nildo (49 anos, informação verbal<sup>157</sup>), ao falar da sua relação com Belém, destacou,

[Belém foi] aonde eu **construí a minha vida** tanto familiar quanto financeira! Entendeu? É..., então, eu acredito assim que seja uma relação estável né! Estável neste sentido de..., [no sentido econômico de ter] uma **mudança na minha vida**, um **conhecimento melhor** para mim (silêncio) [assim, Belém é] aonde eu pude me estabilizar né! Eh, ela [Belém] trouxe assim, porque tipo assim, como eu vim do interior né, eu vim do interior, tipo assim, vim sem conhecimento, sem conhecer a cidade né, sem..., tipo assim, sem ter conhecimento **nenhum**! Tanto da cidade quanto mesmo da...,

<sup>157</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

do secular né, não..., conhecia nada. Tudo que hoje eu apreendi, tudo que eu hoje sei foi aqui em **Belém!** Entendeu? Foi aqui em Belém. Então, eu acredito que..., essa **mudança**, essa **relação** com Belém foi assim, é..., bem estável por quê? Porque aqui em Belém foi aonde eu **estruturei a minha vida**, foi aonde coisas **acontecerem**, **eu consegui a minha família, construí a minha família**, entendeu? Minha **casa**, **filhos**. Entendeu? Quer dizer, foi um..., o começo de **tudo aqui para mim** né! (risadas). Belém para mim é..., acolhedora porque..., [...], quando eu cheguei em Belém, como falo não tinha conhecimento nenhum, não conhecia a cidade e eu fui acolhida de uma forma, bem..., **bem legal né!** [...]. Para mim Belém..., a frase que eu usaria [para qualificar Belém] é..., **surreal!** Para mim é, tipo assim, porque como eu estou lhe falando, [...], em Belém eu construí a **minha vida**, (silêncio) entendeu? Que..., atrás eu não tinha! Então, em Belém..., é neste sentido. Da oportunidade que Belém me deu para construir a minha vida.

No trecho da entrevista acima, constatamos que a relação que o senhor Nildo tem com a cidade de Belém é uma relação, se assim podemos dizer, do tipo Eu-Isso buberiano, no sentido de que o que importava para o senhor Nildo era o “dar-se bem na vida”, conforme testemunhamos a quantidade de palavras, destacadas em negrito, mostrando a importância dessa relação com a cidade, que foram pronunciadas pelo entrevistado. Nessas palavras, percebemos como o Eu se põe como um ser absoluto e autossuficiente que lutou e venceu estruturando a sua vida. Este Eu, mesmo fazendo referência a Belém, o faz para destacar Belém como lugar onde conseguiu ter sucesso, ou seja, faz referência a Belém como meio para alcançar fins.

No entanto, observamos, mobilizando Buber (1982, 1987, 2003), que o uso do Eu-Isso não é um problema, já que é essencial para a vida, o problema é definir a vida somente sobre o Eu-Isso, pois ao fazê-lo corre-se o risco de ficar indiferente a tudo que acontece no nosso mundo, conforme afirma Buber. Uma indiferença que entendemos como a preocupação do ser heideggeriano, que tinha como única preocupação da existência a sua própria existência. Uma preocupação que entendemos como “o cuidado de si” foucaultiano, não no sentido de ser uma postura ética e política através do qual o sujeito resiste ao biopoder, mas no sentido de que o sujeito se considera ele mesmo como fim em si (FOUCAULT, 1985). É esse cuidado de si que, por nós, governa a relação Eu-Isso, em que o que importa é o Eu. Foi este tipo de cuidado que observamos na fala do senhor Nildo, destacado acima, mas com maior clareza na narração a seguir do senhor Barroso (60 anos, informação verbal<sup>158</sup>), quando relata sua relação com a cidade de Belém, isto é, se tal relação se existisse,

---

<sup>158</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

[ela existia somente por causa da sua] família! E mais nada. Família..., tem uma coisa que vou morrer..., até pecado falar o que vou te dizer, morrer pela boca! Porque aqui não tem comida igual no **mundo** que eu conheço (risadas)! Então, eu morro pela boca e eu gosto de ficar perto da minha família. São duas coisas que me segura aqui, **o resto nada** me segura aqui. Tem nada que preste (risadas)! É a sinceridade (risadas)! Não tem..., meus pais não são daqui. Meu pai é paulista e minha mãe cearense. A minha família mora em {ddd}. Sabe que são questionamentos de tudo mundo que eu conheço “o que está fazendo aqui?” cara, eu morro pela boca! Eu adoro a comida daqui. Eu nasci aqui, meus pais estão aqui no momento, vou morrer aqui, fico aqui! [então, a minha relação com Belém] é [a culinária e é] imbatível.

Por si só, a leitura dessa narração mostra como o cuidado de si se radicalizou na fala do entrevistado, uma vez que o que importava na sua relação com Belém era a sua família e mais nada. Este “nada” não deve ser entendido a partir de corrente filosófica que o considera como uma ideia ou um conceito, ou mesmo como vazio existencial, mas a partir da corrente filosófica que o considera como nada – que é o mesmo sentido que o pensamento religioso apresenta. Para o senhor Barroso, Belém é somente o lugar onde vive a sua família, e em que ele encontra todas as comidas de que ele gosta; para além disso, Belém é nada para ele. Essa exacerbação do cuidado de si ou do Eu-Isso dos senhores Barroso e Nildo é o problema, e não o Eu-Isso em si.

Problema porque tal exacerbação desliga todos os nossos receptores de captação das ondas do éter buberiano, implicando assim a nossa indiferença em perceber os eventos que acontecem no mundo. Uma indiferença que fez, portanto, os senhores Nildo e Barroso não perceberem que Belém também precisava de cuidados, ou de se dar bem, já que se encontrava em um estado de alerta, conforme qualificado pela Sandy (64 anos, informação verbal<sup>159</sup>).

[...], hoje Belém está..., posso dizer que hoje Belém está em estado de **alerta**. Belém precisa de mais atenção! De..., de **investimento**, de uma política específica destinada à cidade porque a cidade é bonita! A cidade tem atrativos! A cidade tem riquezas, mas é muito mal cuidada! Tanto pelos moradores, pelos nativos como também pelas autoridades públicas. Elas desprezam Belém! Belém poderia ser mais bem cuidada!

A narrativa da senhora Sandy se atenta para o estado grave em que se encontra a cidade de Belém, não porque ela não se relacionava com a capital paraense através do Eu-Isso, mas porque ela não considerava aquela relação como a única, pois se relacionava com Belém, sobretudo, através do Eu-Tu, tendo um sentimento duradouro de gratidão a Belém. Sentimento que a impedia de ver Belém somente como um lugar de negócio, mesmo que em

<sup>159</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

Belém tenha criado a sua marca de bolo, mas como o outro que tem rosto apelando sobre o seu estado de alerta. Ser capaz de perceber o rosto do outro é tudo que se perde quando se define a vida somente pelo Eu-Isso, pois emerge não só a surdez diante de todo apelo do outro, mas também, principalmente, a cegueira para não ver o rosto do outro que, mesmo se fazendo de cego, se esforça em desviá-lo para não se responsabilizar para com ele.

Se os moradores de Belém podem, como ressaltado nos trechos das entrevistas acima, se relacionar com a cidade tanto através do Eu-Tu quanto através do Eu-Isso, também os moradores, de acordo com as narrações das entrevistas, relacionam-se entre si através do Eu-Tu e do Eu-Isso.

Ao tratar a designação de Belém como cidade acolhedora, o senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>160</sup>) faz o seguinte relato,

Não posso afirmar [que Belém é] 100% [acolhedora]. Por quê? Porque Belém é uma cidade que, por exemplo, alguns anos atrás, eu vou te dar, aproximadamente, mais ou menos assim, aos 15 anos atrás, Belém era um local que a gente chegava a qualquer local procurar alguma coisa as pessoas te tratavam de uma forma. Sim, acolhendo posso dizer assim, com educação, com respeito. De lá para cá, né, eu percebi que Belém teve mudança muito grande, né. Essa questão do acolhimento. As pessoas elas já não são de {conversa}..., não sei se isso é devido à pandemia [da Covid-19], não sei se devido, mas isso foi bem antes da pandemia, né! De serem grossos, mal educados, brutos mesmos tá! Não sei se **medo da violência**, mas alguma coisa aconteceu mais ou menos aos 15 anos para cá, eu estou aqui em Belém de volta, eu fui no **Rio de Janeiro** né, desde 2012. São 10 anos, fazendo agora, justamente, 10 anos né. Então, antes disso já tinha essa situação de..., {está} pouco melhor, mas para cá, a gente percebe que as pessoas já são intolerantes, mal educadas. Um exemplo, eu entrei no comercio e perguntei para moça, por um produto ela disse assim, “**veja aí!**” se ela trabalha no comercio, ela é uma atendente? Ela deveria ir lá, “pois não senhor!” pegar aquilo, “olha isso que nós temos, mas temos outras melhores, um preço melhor ou não temos, mas temos esse”, mas não teve..., esse acolhimento de..., do paraense em si que conheci **mais criança**, entendeu? Eu posso dizer que hoje ele é 50% lá e cá. [Belém de 15 anos para cá] mudou! A [Belém] de antes aquilo que te falei, a gente **andava um pouco** mais seguro na rua, o trânsito não era pesado, as pessoas não andavam caóticas na rua, entendeu? Locais que a gente ia, a gente era sempre bem recebida. Desse tempo para cá (silêncio) quando falo quinze anos, digo **mais** ou menos né talvez até um pouco mais! A gente percebeu que as pessoas começaram a se tornarem intolerantes, grossas, mal educadas, a gente que anda no trânsito de carro tempo tudo a gente percebe isso tá. Se para um carro no local, você vai em um estabelecimento, né já preocupado se alguém vai {aranhar} o **teu carro**, se o guarda vai querer guinchar o teu carro, se vão te multar, dependendo do local que tu deixaste, mesmo assim você fica preocupado com isso. É o flanelinha que quer te extorquir dinheiro, entendeu? Não era assim! Antes não era assim! Entendeu? Você vai num estabelecimento... , como te falei,

<sup>160</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

eu vou lá à banca da farinha, o cara sempre me tratava de {um jeito} agora, “olha tem essa aí {tal, tal}” aconteceu isso comigo até..., [eu fui comprar farinha nas bancas] de farinha dentro dessa feira aqui perto da minha casa! Eu pedi um litro de farinha e o cara queria me vender mais, “eu disse não, só quero um litro!” porque só quem como a farinha aqui mais só eu! Ela [minha filha] não come, a minha esposa também..., fica, às vezes, no açai! Então, se comprar muita farinha, ela esfria, fica a farinha sem graça. É o cara “não, leva logo dois que dá tantos reais!”, mas eu não quero. O cara se {**invocou**} não quis mais me vender à farinha! Você está entendeu? Então, antigamente quando eu ia com a minha mãe na feira né, a gente tem o senhor, já faleceu há os dois anos {seu Iboré} tinha a banca de farinha..., desde criança a minha mãe comprava farinha com ele! Então, agora eu..., às vezes era com filho dele. Mas por ser perto de casa, tive esta experiência não bem {não grado}. Então, hoje é aquela questão de muito movimento nas ruas, **a violência** aumentou de mais, as pessoas andam **sobressaltadas** na rua, **não existe respeito**, não vejo mais cortesia das pessoas, raramente, há uma gentileza, você quer passar com carro alguém parar e deixar você passar! Infelizmente, talvez, o que vivemos (silêncio) ultimamente [a violência e a pandemia], mexeu com a cabeça [das pessoas].

Nessa narração do senhor Sales sobre Belém, podem ser encontradas várias informações e sentimentos que justificam nossas considerações do narrado como um todo, dos moradores entrevistados, e a identificação do que chamamos de quadro afetivo. Afetivo porque é o quadro em que a cidade de Belém nos foi apresentada como o lugar onde se gagueja resposta a uma palavra dirigida, ou o lugar onde se acolhe e respeita a alteridade do outro, enquanto outro se responsabilizando para com ele, percebendo o seu rosto nu que interpela sem parar.

Dizendo isto, parece que nós ignoramos o caso em que se pode recusar perceber o rosto do outro, aos se desviar dele, mas mesmo neste caso, de acordo com nossa leitura de Lévinas, este rosto não deixa de existir, nos interpelando. Ao contrário, o que deixa mesmo de existir é a nossa humanidade humana, uma vez que nos recusamos a cumprir a nossa responsabilidade, nos responsabilizando para com o rosto do outro que nos interpela. Assim, nos tornamos incapazes de dizer “Tu” a Tu.

O quadro afetivo é o quadro em que se responsabiliza para com o outro respeitando e acolhendo a sua alteridade como tal. Portanto, é o quadro em que Belém é cartografada como “cidade acolhedora”, mesmo que existam casos em que se recusa a respeitar a alteridade do outro. Respeitar, por exemplo, no caso do senhor Sales, sua escolha de comprar só um litro de farinha e não dois.

Contudo, um olhar mais atento à leitura do trecho da entrevista do senhor Sales nos aponta para um carnaval de afetos que o acompanhava no ato de comprar a farinha com a sua mãe. Ele rememora quando ainda era criança, o ritual de ir à feira com a mãe, e a delicadeza



do seu Iboré, que vendia farinha para eles. Quando dissemos que aponta é porque o senhor Sales não falou muito a respeito, mas assinalou indiretamente que ele e a sua mãe quando iam comprar a farinha com o seu Iboré sempre eram acolhidos “*com educação, com respeito*”, ou seja, de forma respeitosa. Ora, o substantivo respeito, no dicionário Larousse do Brasil (2009, p. 717), tem vários sentidos, mas o que nos interessa é o sentido em que ele é o “sentimento que leva a tratar algo ou alguém com deferência, consideração, reverência”. Nesta definição, encontramos palavras que nos auxiliam a perceber esse carnaval de afetos que acompanhava o ato de venda e compra de farinha entre a mãe do entrevistado e o seu Iboré.

Na definição de respeito, destacamos sentimento, algo ou alguém, deferência e consideração. Ainda no dicionário Larousse do Brasil (2009, p. 753), sentimento enquanto substantivo, e também várias outras definições, mas consideramos somente as definições de: “emoção, afeto, afeição”. Ou seja, dizer que respeito é o sentimento “que leva a...” é o mesmo que dizer que respeito é a emoção ou afeição, ou o afeto que leva a tratar algo ou alguém... Agora, em relação às palavras algo ou alguém, apontamos que elas trazem a ideia do indefinido ou indeterminado, isto é, a ideia de qualquer coisa para algo e qualquer um para alguém. Ideia que nos levou a considerar o algo ou alguém como outro, que não é o si-mesmo. Na análise, sobre “o ser acolhido com respeito” do senhor Sales, pensamos com a narrativa que: ser acolhido com o afeto leva a tratar o outro com... .

Finalizando esses aspectos, examinamos os sentidos das palavras deferência e consideração. Ainda no Larousse do Brasil (2009), encontramos para o substantivo deferência entre outras ideias, a de “atenção”, e para o substantivo consideração, a ideia de “exame atento”. Entretanto, as duas palavras trazem a ideia de ter atenção a..., ou ter atenção de..., ou ter atenção sobre..., ou ter atenção para com..., entre outros, mas destacamos que o substantivo ação traz a ideia de solicitude. Solicitude, no mesmo dicionário, apresenta por sua vez a ideia do cuidado afetuoso. Ora, o “ser acolhido com respeito” do senhor Sales levou à construção: ser acolhido com o afeto que leva a tratar o outro com cuidado afetuoso. Eis o carnaval dos afetos, que fez com que o ato de vender e comprar farinha passasse dos pais aos filhos, “*desde criança a minha mãe comprava farinha com ele [o seu Iboré]! Então, agora eu..., às vezes, era com filho dele [filho do seu Iboré]*”.

É esse “acolher-se com respeito” que, no linguajar do senhor Sales, faz de Belém uma cidade acolhedora e direcionou nossas observações ao relato, assim como às outras narrações dos moradores entrevistados, para afirmarmos que o todo o narrado de e sobre Belém construiu o presente quadro afetivo.

Desse modo, o “ser acolhido com respeito”, que confirma ou atesta a cidade de Belém como acolhedora, se inscreve na mesma ordem ética do face-a-face lévinasiano, no sentido de ser uma relação assimétrica em que o outro é absolutamente tudo o que eu não sou. O ato de vender e comprar farinha, além de ser o mero ato de troca de coisas (farinha-dinheiro), é também o ato de construção de intersubjetividade, pois nele se tece a relação que passa de pais aos filhos. Eis então o diferencial do ato de venda e compra de farinha entre a mãe do entrevistado e o seu Iboré. Diferencial, porque não é qualquer ato de troca, mas um ato de troca que se aproxima de um “compartilhar para com”. Um compartilhar não só de coisas enquanto coisa, mas também de afetos, que fazem que se vibre junto “acerca de...”. Portanto, só é possível vibrar junto no face-a-face, não no sentido de se estar na copresença, mas também na ausência do outro, que se faz presente através do seu rosto, que não cessa de nos lembrar da nossa responsabilidade para com a sua humanidade humana e a preservação da dignidade da sua vida humana.

Quanto a esse ato de vender e comprar farinha, entre a mãe do entrevistado e o seu Iboré, identificamos o estar junto para com o outro enquanto outro, que faz da cidade de Belém como o lugar de encontro com o diferente, portanto, a cidade acolhedora no sentido lévinasiano do “acolher-se” a alteridade do outro como tal. No entanto, esta última afirmação nos levou – a partir das análises e interpretação das narrativas dos entrevistados, junto com as discussões teóricas – a observarmos que, sendo Belém tomada como acolhedora, seus moradores se relacionam ou se comunicam através da comunicação do tipo face-a-face lévinasiano. Entretanto, destacamos, conforme refletido anteriormente, a identificação de duas “Beléns” (uma rica e outra pobre), como também a existência de dois tipos de comunicação, conforme mencionado mais acima e que voltaremos a discutir novamente.

Retomando a narração do senhor Sales, percebemos, inicialmente, a predominância do tipo de comunicação face-a-face em Belém como um todo, pois, a partir do relato, observa-se também que os moradores de Belém se relacionam entre si através da relação do tipo Eu-Isso. Assim se, de um lado, o ato de vender farinha entre a mãe do entrevistado e o seu Iboré se fazia através do “ser acolhido com respeito”, por outro, não foi a mesma forma de acolhimento que o senhor Sales recebeu quando foi comprar farinha na feira perto da sua casa. Se no primeiro ato, temos uma relação de afeto, no segundo, temos um ato de troca típica do capitalismo contemporâneo que, mesmo mostrando a preocupação com o comprador, este, através do consumo da mercadoria, se configurou em puro meio de maximização de mais valia do vendedor.

Maximizar o lucro é o que se pode perceber no ato de vender e comprar farinha, entre o senhor Sales e “o cara” que queria lhe “*vender mais*” farinha do que ele precisava, mesmo que o senhor Sales afirmasse que só queria “*um litro*”. Neste segundo ato de venda e compra de farinha, percebemos que “o cara que queria” vender mais farinha para o senhor Sales não o acolheu com respeito, no sentido de não respeitar e acolher a sua alteridade como tal. Portanto, de não respeitar suas escolhas, uma vez que o “respeitar-se” e o “acolher-se” da alteridade do outro como tal, entre outras coisas, significa respeitar e acolher as escolhas do outro como tais. Assim, ao invocar-se e não querer “*mais me vender a farinha*” porque o senhor Sales não quis levar os dois litros, “o cara que queria” lhe “*vender mais farinha*” só se relacionou com ele visando maximizar seu lucro diário, portanto, se relacionou com ele não como um Tu, mas como um Isso. Se o Eu-Isso não é um problema em si, conforme destacado por nós acima, a partir de Buber, ele torna-se problema quando se configura como fundamento mesmo da relação entre humanos. Problema porque tal tipo de relação não se estabelece no tempo, desaparece com os interesses que a suscitaram – assim, como o interesse do “o cara que queria” vender mais farinha ao senhor Sales não foi atendido, e esse cara interrompeu a relação.

Com relação ao tipo de comunicação, percebemos também que, sendo Belém o lugar do possível, os seus moradores relacionam-se entre si através da incomunicação. Ora, na cartografia de Belém que o senhor Sales nos produziu, encontramos a identificação de que, na capital paraense, “*as pessoas começaram a se tornarem intolerantes*”. Dessa afirmação do referido morador, destacamos a palavra *intolerantes*. No Larousse do Brasil (2009, p. 466), o adjetivo intolerante significa “que ou aquele que não é tolerante, intransigente”. Entretanto, a definição que fornece o dicionário do adjetivo não satisfaz o dito do senhor Sales, pois precisamos compreender o que significa essa palavra para entender a atitude de ser intolerante. No mesmo dicionário, o adjetivo tolerante apresenta diversas ideias, mas o que nos interessa é a ideia de alguém que oferece evidências de tolerância. Entretanto, o substantivo tolerância no mesmo Larousse do Brasil (2009, p. 805), entre outros sentidos, remete a “disposição de admitir, nos outros, modos de pensar, de agir e de sentir diferentes dos nossos”. Portanto, quando o senhor Sales nos informa que em Belém “*as pessoas... se tornarem intolerantes*”, ele simplesmente está dizendo que em Belém as pessoas, cada vez mais, não estão admitindo os modos de pensar, de agir e de sentir diferentes dos outros. O “não admitir-se nos outros” não significa, portanto, a falta ou ausência da comunicação, mas da existência de uma comunicação enquanto incomunicação, ou não comunicação no sentido deleuze-guattariano de ser uma comunicação que não gera consenso habermasiano entre

humanos, mas que faz que algo seja dito entre eles apesar de tudo. Algo como o “arranhar-se” do carro, o “guinchar-se” do carro, o “ser-se” multado, o “ser-se” extorquido pelo flanelinha.

Por fim, encontramos ainda na narração do senhor Sales, uma questão de ordem social e cultural, em que se precede no referido morador o lamento causado pelo suposto desaparecimento cada vez mais, em Belém, daquela “*cortesia das pessoas*” e daquela “*gentileza*” que antigamente governava o estar junto para com outro dos moradores da cidade. Também se percebe a questão da ordem urbanística relativa à circulação urbana, em que se tem a dificuldade de, nas ruas de Belém, quando “*você quer passar com carro, alguém parar e deixar você passar!*”. Por fim, encontramos a questão da ordem da segurança pública, conforme fala do senhor Sales, que mostrou que “*a violência aumentou de mais [na cidade fazendo com que] as pessoas andem sobressaltadas na rua [de Belém em que] não existe [mais] respeito*”.

Enfatizamos que percebemos os tipos de comunicação quanto às questões acima destacadas, não somente na narrativa do senhor Sales, mas também nas outras narrativas dos moradores entrevistados. No entanto, preferimos de forma pedagógica, individualizar e analisar a fala do senhor Sales, considerando a natureza do quadro afetivo e dos outros quadros secundários, se assim podem ser chamados.

Desse modo, se o narrado dos entrevistados sobre e de Belém constituiu o quadro afetivo, as questões da ordem social e cultural, de ordem urbanística e da ordem da segurança pública constituíram o que consideramos como: quadro sociocultural, quadro urbanístico e quadro segurança.

### 6.5.2 Análise do quadro urbanístico

O quadro urbanístico assim foi chamado porque nele os entrevistados abordaram questões relacionadas à organização espacial da cidade de Belém. Mesmo que quase todos os moradores tenham considerado em suas narrativas que Belém cresceu urbanisticamente, eles efetuaram neste quadro críticas aos políticos contemporâneos que administraram a cidade, pois, para eles, se Belém tivesse sido mais bem administrada, seria uma cidade muito melhor do que está hoje. Por isso, segundo alguns, Belém não evoluiu muito urbanisticamente. Ao falar sobre o crescimento de Belém, o senhor Beto (29 anos, informação verbal<sup>161</sup>) afirmou

---

<sup>161</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

que a cidade não evoluiu e, em seguida, culpa seus governantes. Se houve mudança ela é “**pequena**, acho que a gente tem problemas aí de **anos** né, é..., como **cidade**, eu acho uma cidade cada vez mais..., culturalmente foi ficando cada vez mais pobre!”. Assunto que também foi abordado pelo senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>162</sup>), que também atribuiu a culpa aos jogos políticos dos governantes e à corrupção. Assim, ele nos afirmou,

Eu acho assim, todos os políticos que passaram, procuraram demonstrar que iriam fazer Belém crescer tá. Esse BRT é o maior exemplo de, em minha opinião, de roubo do dinheiro público. E que infelizmente as nossas autoridades não fazem nada! Por que eu digo roubo? BRT veio do Duciomar, veio de todo mundo que passou pelo governo, pela prefeitura, oito anos do Zenaldo Coutinho que não fez **nada**. A nossa ilha do Mosqueiro aqui, a 65 {quilometro} de Belém, ficou abandonada. Aí vem PSOL, PSOL está fazendo alguma coisa lá, esse canal do Tucunduba aqui ele está anos e anos. Vou te dar uma data quase que precisa. Canal do Tucunduba, a Assembleia de Deus comemorando os 91 anos da Assembleia de Deus no ano de 2001. [...]. O pastor Samuel Câmara da igreja levou o povo para lá para orar lá naquele canal para abençoar aquele local. Nós nos ajoelhamos no barro lá, e aquele canal em 2000 já estava em obra. Nós estamos em 2022 e as obras de Tucunduba não estão concluídas. Ah! Avançaram, avançaram! Meu irmão! 2001 para 2002 são 21 anos. 21 anos para executar uma obra porque prefeito atrás de prefeito, são interesses..., partidários, políticos, ideológicos, eu não sei se tudo também é mau caratismo de gestão pública. Então, Belém cresceu uma coisa? Muito pouco! Em minha opinião para os anos que eu acompanho isso, **muito pouco!** Belém deveria estar assim, uma capital **muito** desenvolvida, muito mais desenvolvida, não deveria ter o alagamento **de rua** mais (silêncio) porque as nossas tubulações são tubulações antigas né. Você passa aqui na [avenida] Conselheiro ali, passa na [travessa] Padre Eutíquio, centro de Belém! Passa na Mundurucus ali descendo para cá da [avenida] Gentil para Mundurucus ali perto da [travessa] Quintino, da [travessa] Benjamin Constant, centro! As ruas ficam todas {carmutar} se o carro tenta passar pequeno ele fica na água! Eu passei por isso. [...], eu não passei porque o meu carro {por ser de} roda baixo eu não quis meter! [tinha] a água até no meu da roda quase que na {longarina} do carro [assim] eu [não ia] correr o risco. Isso porque parei de meter {o carro} [se não eu] estava lascado! Então, posso te dizer meu amigo que Belém é mal administrada até hoje! Não teve político para fazer politicagem por Belém. Para fazer Belém crescer sem que esteja interesse de **desviar verba pública**. Eu falo isso com toda veemência! [...] Então, Belém não cresceu [...], “ah, fizeram aqui o terminal hidroviário!” não foi mais que obrigação que já para ter muitos anos. “ah, vão aumentar a Estação das Docas”, não aumentaram ainda! Entendeu? “ah, porque não sei o quê?”, não! A nossa politicagem de Belém ele é **sujo**, ela é **podre**. Então, governantes e prefeitos que passam aqui (silêncio) só fazem aquilo que não dá.

<sup>162</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

O senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>163</sup>) também culpou o não avanço de Belém aos governantes, pois, para ele, os gestores de Belém fizeram com que a cidade tivesse hoje “um crescimento desordenado”, no entanto, não perdeu a fé no futuro crescimento de Belém com bons governantes. Um futuro que a senhora Elza (70 anos, informação verbal<sup>164</sup>) não conseguiu visualizar uma única vez ao pensar no crescimento de Belém, não somente em relação à organização espacial, mas também em relação ao social,

[...] a parte política né, infelizmente né, (silêncio) a gente vê e não pode fazer nada e não pode mudar (silêncio) a situação né, principalmente, em termo de **mulher**, né. A mulher ela já vem com uma desvantagem muito grande (silêncio), eu digo por mim mesma, né! [a entrevistada abaixou a voz] **primeiro**, por ser **negra**. Quando a mulher é **branca** (silêncio) **clara**, ela ainda desenvolve alguma coisa, né! Mas a negra [não tem]; [em relação] aos mais velhos [os políticos] nem [os] respeitam, né! Os políticos, eles têm políticas públicas..., muito deles parecem que têm cocô na cabeça {não sei se essa} é a expressão. Eles inventam cada, cada planejamento..., fazem cada coisa assim, entendeu? Absurda! [...] eu acho assim, muito..., muito triste! (silêncio) né, muito triste. E hoje dia, né a luta está **grande** em termo de tudo né! [por exemplo] em termo de preconceito, essas coisas tudo. [eu vejo muita hipocrisia de pessoa que sendo preconceituosa] não fala [abertamente porque] ela não quer ser prejudicada, [ela não quer ser obrigada a] pagar uma multa! Mas aqui dentro e no pensamento se você pudesse rachar a cabeça, puxa vida! Ia sair bocado de coisa {errada} (silêncio). Então, hoje na parte de política é muito triste assim, eles fazem (silêncio) coisas assim, absurdas que iriam atingir o pobre [que está necessitando] tanto de **creche**, entendeu? De **moradia**, de (silêncio) e onde ele mora precisa de saneamento básico (silêncio) é não tem! Não tem. Aí, eles enchem o bolso de **tanto** dinheiro! **Tanto** dinheiro que não sabem o que fazer {estão} ficando doído com dinheiro público em qualquer canto, enquanto o filho da dona fulana está passando fome. Muita fome né [a entrevistada abaixa a voz] essa **desigualdade** (silêncio) social é muito ruim! Muito! (silêncio) É isso meu amigo.

A narração da senhora Elza foi o mais contundente entre os entrevistados sobre a urbanização de Belém, uma vez que ela vai além, desloca o debate do puro urbanismo para o problema social. No seu extenso relato, fez um resumo de todo o processo de organização espacial do urbano belenense, desde a chegada dos portugueses até os dias de hoje. Resumo, porque consideramos que ela retraça todas as mazelas humanas que acompanham os processos de criação e urbanização de Belém, em que o outro não foi considerado.

Caberia até retomar a história de Belém, com a finalidade de refletir sobre o relato da senhora Elza. Quando os portugueses chegaram e invadiram o território indígena que hoje se

<sup>163</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>164</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

chama Belém, conforme destacamos nos primeiros capítulos, tinham o objetivo de administrar e impedir a sua invasão por outros europeus. Assim, ao organizarem o urbano belenense naquela época não se preocuparam com a existência dos povos aqui encontrados, privilegiando o desenvolvimento dos espaços que eles ocupavam, e não os espaços dos indígenas, que foram expropriados de seus territórios pelos portugueses e empurrados para as margens.

Esse processo de afastamento dos indígenas à margem foi o que constituiu o centro de Belém, nos primeiros tempos, e que nos fez afirmar da existência de duas “Beléns”, isto é, tão velhas quanto a criação mesma de Belém, pois neste processo observamos a existência de uma Belém rica, ocupada pelos portugueses e uma Belém pobre, no sentido capitalista do termo, ocupada pelos indígenas. Essas duas “Beléns” caminharam juntas desde esse período, passando pela economia da borracha e pelo período desenvolvimentista, até os dias de hoje. No percurso desse processo, destacamos a tentativa, em certa medida frustrada, de empurrar a Belém pobre para longe do centro da cidade, porque, mesmo que um grande número de cidadãos, menos favorecidos, tivesse se deslocado para áreas longe do centro, um considerável número deles permaneceu em seus locais, criando assim tipo de ‘oásis’ da periferia dentro do centro da cidade, fazendo com que na atualidade encontremos periferia no centro e o centro na periferia.

Nesse entrecruzamento da periferia com o centro e o centro com a periferia, observamos que os interlocutores nos apresentaram não uma periferia, mas periferias – representadas por nós, entre aspas, como “periferia” –, assim como o centro, cujos centros que também representamos entre aspas, “centro”.

A existência de duas “Beléns”, conforme observado nas entrevistas, não é a mesma apresentada por Ventura Neto (2015), quando afirma que há uma Belém antiga que fica na parte central da cidade, e uma Belém nova, que vai da Avenida Almirante Barroso até a rodovia Augusto Montenegro, mas uma existência em que a Belém rica cruza a Belém pobre, e esta, por sua vez, cruza a Belém rica. Foi essa Belém, 2 em 1, que existiu e existe, conforme narrativas dos moradores, e foi destacada pela senhora Elza quando denunciou, em seu relato acima destacado, a falta de “*moradia*”, de “*creche*” e de “*saneamento básico*” onde o “*pobre*” mora. Esse 2 em 1 seria outra forma de apresentar a “*desigualdade*” existente entre os moradores de Belém, segundo a senhora Elza, em que uma parte dos moradores de Belém, na figura dos políticos, suas famílias e familiares ficam “*doido com dinheiro público em qualquer canto enquanto o filho da dona fulana está passando fome. Muita fome*”.

Desigualdade não só em relação aos equipamentos urbanísticos, mas também na forma de tratar os moradores, pois alguns moradores têm todos os privilégios, e outros não: “*a mulher ela já vem com uma desvantagem muito grande (silêncio) eu digo por mim mesma né!... primeiro, por ser negra. Quando a mulher é branca (silêncio), clara, ela ainda desenvolve alguma coisa né! Mas a negra*” não tem. O problema aqui, talvez, não seja o “ser negra” ou o “ser branca” ou o “ser mulher”, como o fazer político denunciado pela senhora Elza pode nos levar a crer. Não é um problema porque o “tratar-se” do outro não se situa somente no político, no moral, tampouco no social, nem sequer no urbano e menos ainda no ontológico do Eu-Tu buberiano, mas no ético do face-a-face lévinasiano em que se responsabiliza pelo outro.

O problema da desigualdade existente, apontado nos diversos aspectos acima relatados, também tem a ver com a não consideração do outro, que em certa medida foi destacado pela senhora Elza quando disse que “*em termo de mulher né. A mulher ela já vem com uma desvantagem muito grande... eu digo por mim mesma né!... primeiro, por ser negra*”. Portanto, somente nos responsabilizando pelo outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade, talvez a organização espacial do urbano de Belém “poderia ter uma visão mais humanista” (Feliciano, 63 anos, informação verbal<sup>165</sup>).

Entretanto, se os senhores Beto, Sales e Feliciano e a senhora Elza consideraram que Belém não evoluiu muito devido ao fazer político dos seus governantes, outros respondentes entrevistados tiveram posicionamentos diferenciados. Por exemplo, a senhora Rose (53 anos, informação verbal<sup>166</sup>), que afirmou que Belém cresceu muito e para melhor.

[hoje é] muito diferente aqui em Belém, cada vez está mudando várias coisas, estão construindo né, coisas que não existiam aqui, agora já tem. Por exemplo, tem o BRT né na [avenida] Augusto Montenegro que **mudou**. Já tem mais de um shopping que não tinha quase, agora tem bastante. Para mim muda bastante Belém para o que estava.

No mesmo ângulo de raciocínio, a senhora Marta (75 anos, informação verbal<sup>167</sup>) relatou:

Eu acho que [Belém] mudou para melhor! Mudou para melhor porque antes você não tinha, [...], vamos dizer [por] parte da alimentação você só tinha o

<sup>165</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>166</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>167</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.



que os produtores plantavam, ou seja, japoneses mais do que paraenses mesmos [já que eles] plantavam aquele alimento, aquelas verduras básicas, né, couve e tudo mais. Já agora não, você tem condição de comer qualquer verdura, qualquer fruta que não seja do Sul e Sudeste, por conta de ter mais acesso. Então, assim, na parte de alimentação, acho que melhorou bastante devido ao acesso que a gente tem desses diversos tipos de alimentos que antes não tinha. [...], porque a rede também de supermercado aumentou, a rede aumentou. Você tem supermercados bons, né, de primeira. [por parte] de estudo, [...] acho que tem muito mais acesso aqui em Belém que não tinha. Meus primos tiveram que ir por Rio, São Paulo para poder fazer **residência**, para poder fazer **Mestrado**, fazer **Doutorado**, agora não, você tem condições de fazer aqui mesmo em Belém. Belém] está melhor, **está bem melhor do que antes!** [Belém] melhorou muito! Por quê? Para ter um exemplo, aqui na Marambaia, quando nós chegamos, eu fiquei até com receio de comprar a casa, aqui, no conjunto porque aí na feira, não tinha saneamento sabe! Não tinha calçamento por ali. Na continuação da [avenida] Rodolfo Chermont até a [avenida] Tavares Bastos era asfaltado. Para lá, para feira já não tinha nem calçada, não tinha nada de saneamento..., [nas ruas] era **barro** sabe, não era, como é? **Asfalto**. As barracas da feira eram tudo de madeira, agora tudo de concreto, né, de alvenaria. Melhorou bastante porque agora você já pega..., todos asfaltados, você já tem calçamento na feira toda, você tem a parte de..., como é? É..., da vala né, que eu chamei agora, é..., de, oh meu Deus! Como..., esqueci agora o nome que agora falei [a entrevistada esqueceu a palavra que ia falar que seria o saneamento da feira]. Então, isso tudo melhorou é muito! Muito mesmo essa parte todinha...

Radicalizando o crescimento urbanístico de Belém através o tempo, de uma forma sistematizada, o senhor Jairo (70 anos, informação verbal<sup>168</sup>) nos alegou em seu relato,

[...] eu nasci, não nasci, mas me criei até hoje na cidade. Então, quer dizer, eu acompanhei toda uma evolução saindo dos anos **60** até o ano **atual**. [...], a evolução de **tecnologia** (silêncio), evolução..., habitacional (silêncio), evolução **automobilística** (silêncio), eh, todos os parâmetros aí..., que houve uma evolução. Enfim, a evolução **secular!** [secular no sentido] de tecnologia, habitacional (silêncio) né! [agora se você me perguntar] Eh, “Jairo como que tu viste a cidade de Belém na década de 60, 70?” [eu direi] era uma outra Belém! Diferente de Belém de hoje. **Principalmente**, na **parte educacional**, [silêncio], porque na minha época, basicamente, só existia escola do **governo!** Era pouquíssima de escola pública, na verdade, que estudava em escola publica era quem não queria estudar (silêncio) porque o pai tinha alguma possezinha, aí botava na escola particular. Mas como naquela época a população, basicamente, era pobre, tudo era ensino **público** (silêncio) né, desde **primário, ginásio**, todo o ensino era público. [...]. Então, na Belém da década de 70, não tinha nem 10% de edifício (silêncio), não tinha 10%. 70; 50 anos né, não tinha 10%. Para ter ideia! Então, hoje tem 90% **mais** prédio do que na década de 70. Isso na parte habitacional. Aí, foi quando vieram [cachorros do dono latindo] as moradias verticais que são os edifícios. Isso na parte habitacional. [o entrevistado batendo dedos na mesa]. Na parte **automobilística**, (silêncio), na década de 70 só tinha Volkswagen! (silêncio) e carros importados. Quem era rico tinha

<sup>168</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

carro importado. Quem era médio, e médio alto, o melhor carro era o fuscão. Era fuscão. O famoso fuscão [o entrevistado abaixou a voz como se quisesse confidenciar um segredo íntimo]. Está entendendo? Aí, depois surgiu **Chevette!** Aí, depois começou! Uma miscelânea de carro daí. Então, hoje temos carros aí que, totalmente, já **elétrico!** Que andam **sozinho!** O cara programa vai lá para São Brás, [o entrevistado batendo na mesa] casa tal, tal, tal, rua tal. Vai lá até naquela casa.

Se o senhor Jairo radicalizou no crescimento de Belém por causa dos prédios, o senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>169</sup>) radicalizou por causa da melhoria observada na gestão de esgotos na cidade. Para ele,

[Belém] melhorou porque antigamente, **nossos banheiros** eram uma caixa e buraco no **chão**, hoje dia, difícil tu vês isso. Eu acho que não existe mais isso. Pode existir sim, mas é muito difícil. Hoje dia **tem a sua fossa, tem o esgoto**, tem a vala, a vala normal aí, antigamente não, a vala seguinte, tinha a vala, mas a vala era diretamente ligada no canal, no igarapé, tinha peixe, tinha cobra, agora é difícil tu vês isso, tu vês, mas é muito difícil. A estrutura de Belém praticamente de quase toda, seguinte, **melhorou muito.**

Contudo, se não houve consenso entre os entrevistados sobre o crescimento urbanístico ou não de Belém, observamos em quase todos os entrevistados a ideia de que Belém cresceu de uma forma não planejada, devido à falta de visão de seus governantes, que não previram medidas adequadas à organização espacial do urbano, em função do aumento da sua população com o tempo. Para eles, esse crescimento não planejado da cidade afeta muito a vida dos moradores menos favorecidos. A narração do senhor Junior (64 anos, informação verbal<sup>170</sup>) foi construída nesse sentido do tempo,

[Belém se] encheu de **população!** Acho que o território paraense ele [tem] muita **natalidade!** Então, [...] você chegava ali no **Shopping Castanheira** para cá [era uma Belém]! Agora você [vai] do Shopping Castanheira para lá, parece outra metrópole! Quer dizer, cresceu muito Belém para o norte, parte do sentido leste da [cidade], então, digo encheu. [Belém cresceu com tempo porque antes], para você vir para cá [no centro], você..., era uma viagem! Agora não, [são] 10 minutinhos você esta [aqui], em outro território né. É interessante isso, esse [inchamento]..., a população encheu devido aquele dois momentos lá atrás há 400 anos, 300 e hoje né, a tecnologia trouxe esse inchaço populacional de habitante, né. É consequência normal da tecnologia, né. Em certos momentos, [a] urbanização [de Belém] ela perdeu vamos dizer assim, um momento de ser urbanizada legalmente assim, como eu colocaria para você? Ela perdeu neste momento é de ser uma capital planejada como **Brasília**, como **Palmas**, então, ela foi crescendo **desordenadamente.** Por isso nós temos algumas situações da periferia aqui do..., dessa baía do Guajará, aqui. Uma coisa, [Belém] vai crescer desordenadamente, então,

<sup>169</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>170</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

quer dizer, se os governantes na época há 30, 40, 50 anos atrás tivessem noção dessa população, “que ah, isso vai crescer”, então, vamos organizar o mapeamento na cidade. Não houve isso, então, isso..., como fazer..., houve esse inchaço..., então, quer dizer, o próprio povo **carente** vai se expandido automaticamente né.

Os apontamentos do senhor Junior na sua narração versam sobre os impactos do crescimento populacional de Belém devido à “*natalidade*” e ao movimento da população vindo de outros lugares para Belém, em busca de melhorar suas condições de vida, que a “*tecnologia*” oferecia naquele momento para a cidade. Essa fala nos lembra das reflexões teóricas empreendidas anteriormente, de acordo com a literatura consultada, entre os fatores que contribuíram, ao longo da história, na organização do espaço urbano de Belém, em que o aumento populacional teve um papel muito grande. Isto mostra que a organização do urbano de Belém sempre se realizou e se realiza a partir dos mesmos fatores antagônicos entre si, que resumimos estarem entre a satisfação dos desejos consumistas dos moradores mais abastados de Belém, de fazer parte da “*modernité à l’occident*”, e a luta de sobrevivência dos moradores menos favorecidos, que no limite buscam sobreviver se não na tal “modernidade”, pelo menos na sua margem, pois, eles, de acordo com o senhor Junior, vão se “*expandido automaticamente*”. Uma expansão que em geral, de acordo com a pesquisa do campo e da literatura consultada, se faz fora da área central, aquela área dotada dos equipamentos urbanísticos da cidade.

Por fim, no quadro urbanístico, os entrevistados nos apresentaram uma cartografia de Belém que contrastou a Belém antiga com a Belém nova. Contraste entre antiga e nova não no sentido de Ventura Neto (2015), mas o que estabelece, por exemplo, a diferença entre a organização espacial do urbano de Belém da época colonial, com a da organização da espacialidade de Belém pós-colonização até os dias atuais; a diferença entre a Belém que supostamente vivia em paz, sem preocupação com a violência, e uma Belém em que se vive à espreita para não ser surpreendido pela violência urbana, entre outros.

Se alguns respondentes entrevistados falavam com saudosismo de uma Belém perdida, em que tudo parecia estar no seu lugar, outros faziam a comparação, mesmo reconhecendo a importância da Belém antiga, para mostrar que a nova Belém era melhor que a Belém antiga. Porém, de uma certa maneira, todos os entrevistados, dependendo do assunto de comparação, consideraram ora a Belém antiga como melhor do que a Belém nova ou vice-versa. Por exemplo, se em relação à arquitetura, a Belém nova foi considerada mais linda do que a Belém antiga devido à construção vertical, a Belém nova foi considerada mais perigosa do que a Belém antiga em relação à violência urbana.

Se para o senhor Jairo, conforme visto acima, a Belém nova era melhor do que a Belém antiga, isto é devido ao aumento dos prédios no seu espaço urbano; a Belém antiga era melhor, como veremos a seguir, por exemplo, em relação à qualidade do ensino público e em relação à segurança pública. Segundo o senhor Jairo (70 anos, informação verbal<sup>171</sup>),

Na parte segurança! **Nem se compara** [a Belém antiga e a Belém nova, pois], na década de 70, na década de 80, tu conseguias [o entrevistado batendo na mesa] **andar** em Belém! (silêncio prologando) tu conseguias (silêncio), no ano de 90 já foi..., dificultando pouco. Hoje tu não podes **andar** mais em Belém à noite [o entrevistado abaixou o tom da voz como forma de expressar a sua tristeza]. Por causa da violência! **A violência urbana** está muito grande! E olha que estou falando do bairro que eu moro, **Batista Campos**! Eu não estou falando de **bairros periféricos**! (silêncio), os bairros periféricos eu só escuto..., na televisão! (silêncio), esses programas locais 90% só **assalto**, é..., **matou** é..., entendeu? 90% da programação local é só assassinato, é só problema de polícia (silêncio), antigamente não, bicho, antigamente andava tranquilo (silêncio), não tinha..., por quê? (silêncio), na década de 70, na década de 80 até década de 90, **droga**, era maconha! Basicamente, né! Que hoje usa maconha são crianças! [o entrevistado abaixou a voz como forma de expressar a sua preocupação] né! Então, era aquela droga! Não existia essa **cocaína**, [...] eu acredito que a coisa ficou feia! E cada vez ficando pior! [antigamente] andar [na rua era sem problema]. [...], por exemplo, você ia..., você se locomovia, basicamente, de ônibus, [o entrevistado batendo na mesa] [ia na] parada de ônibus, esperava o ônibus, pegava o ônibus, voltava, não tinha problema de assalto (silêncio), hoje não! Se tu saístes da tua casa para ir lá à parada de ônibus, tu és assaltado! [o entrevistado batendo na mesa] (silêncio), é uma diferença brutal! Brutal! Dá medo, hoje dá medo de sair na rua! [em relação ao] ensino! [...] olha, **comparando** a qualidade daquela época com a **qualidade** de hoje, eu faria esse comparativo por causa da neta! Então, o parâmetro que eu uso é o parâmetro da neta! Porque eu participei com ela desde seus primeiros passos na escola (silêncio), está entendendo? Antigamente os professores cobravam **mais** (silêncio), os professores parecem que eles tinham até o prazer de reprovarem o aluno! Não estudou, tira nota baixa (silêncio), e se ficasse para a segunda chamada, no máximo, **duas matérias**, se fosse três já era pode repetir o ano! (silêncio) e se..., se não me falha a memória, só podia repetir no máximo duas vezes o ano. Aí tem que sair da escola [se repetir mais de duas vezes] (silêncio), então, era coisa mais **rígida** não como hoje não! Hoje está muito fácil, o aluno tira é..., dois, aí tem que passar com cinco e o professor passa o trabalho de casa para ele fazer para dar os três pontos.

Da mesma forma, a senhora Marta (75 anos, informação verbal<sup>172</sup>), mesmo reconhecendo que a Belém antiga não tinha violência, considerou que a Belém nova era mais bonita do que a Belém antiga por causa das construções modernas.

<sup>171</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>172</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

Então, só uma coisa que eu acho que em qualquer lugar no Brasil, do mundo não está melhor é a violência! Quer dizer, isso aumentou pouco, aumentou porque em **Belém**, antigamente era muito mais tranquilo de se viver né! [...]. Agora é a sorte também, né, porque você depende..., não depende de bairro não! Depende do local e lugar onde você está e da sorte porque aumentou foi à parte da violência que eu achei. [antigamente Belém] era bem tranquila. Bem tranquilo tudo mundo sentava na porta. Para ter uma ideia, 19 anos atrás quando eu cheguei essa rua que eu moro, eu fiquei admirada quase todas as vizinhas sentavam na porta! Sentavam na frente até seis, sete horas da noite. Agora não, só quem senta são..., a gente conta no dedo, são três vizinhos e um deles..., três vizinhos e meu irmão que é deficiente físico-mental, mas **todas as tardes** ele senta na porta. Eu fico de olho, né, com **cuidado**, mas ele ainda senta! 19 anos que ele senta nessa porta **toda tarde**. Só quando tem chuva que não, né. [...]. Então assim, mas já foi muito mais tranquilo claro, né, como eu estou dizendo, acho que é no mundo inteiro isso. [agora] Belém, a cidade antiga né, Belém antiga tinha o seu glamour né, sua história, tinha..., era bonita realmente na Cidade Velha, as casas. A casa do meu avô não era para ter sido derrubada, foi vendida e derrubaram. Não era porque todas aquelas casas antigas foram tombadas como patrimônio..., não deixaram. Aqueles azulejos muito antigos, né, que vieram dos portugueses. A Cidade Velha quase toda, aquelas casas, todos os azulejos, tudo portugueses. Então, tinha o seu glamour, a cidade antiga de Belém era realmente bonita! Tinha sabe, a sua **beleza**, mas eu não sei porque..., apesar da idade eu tenho mais o lado moderno dentro de mim (risadas), eu também gosto muito desta parte que..., agora que está Belém mais moderna sabe que Cresceu. Você vê no Umarizal aqueles edifícios lindíssimos, né. Está cheio! Está enchendo a cidade, mas são as arquiteturas muito bonitas, aqueles edifícios, design tudo muito bonito. Mas quando vejo fotos, quando era criança, vejo foto da cidade de Belém antiga, eu fico achando lindo também. Eu gostaria que voltasse o bondinho que não peguei aqui em Belém, trem que ia de Belém até a Bragança, a minha mãe pegou e eu não, meus avós não. [...]. Então assim, Belém antiga eu conheço pelas fotos, pelas fotos e algumas que eu lembro claro, né, de criança porque uma parte fui criada no Rio. Mas era linda, muita bonita a arquitetura..., agora, **Belém agora** eu acho..., estou achando mais bonita, né. Mais bonita do que antigamente, né, pelo menos eu acho (risadas) não sei!

Mesmo reconhecendo, como o senhor Jairo e a senhora Marta, que a Belém nova cresceu muito urbanisticamente, o senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>173</sup>) saudosamente deixou bem claro que a Belém antiga era melhor.

Belém de ontem, Belém antiga era a companhia, as brincadeiras que nós tínhamos, eram moleques jogando bola na rua; {dddd} papagaio; fura-fura; petecas, essas coisas. Hoje dia não, cada um no celular, cada um afastado um do outro. Antigamente, é o seguinte, tu ias em um lugar, tu saias do um bairro por outro tu não eras assaltado, ninguém te assaltava, hoje dia só tu olhares feio por cara, o cara quer te dar um tiro, **a diferença é essa**, muito grande. Historicamente [Belém] acabou porque o seguinte, eu nasci na Pedreira, me criei no Guamá, dois bairros que tinham igarapés agora é canal,

<sup>173</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

antigamente era **igarapé**, hoje dia se transformou em valão. Seguinte, tu tinhas menos poluição, eu nadei muito nesses canais que hoje em dia, antigamente era igarapé. Não temos mais **isso. Não temos mais a parceria, antigamente** se tu andavas quatro, cinco moleques não era trombadinha, não era ladrão, hoje dia entre quatro, cinco moleques tu saís da frente que podem te **roubar. A maioria das vezes é isso.** A diferença é muito grande. Antigamente as casas não tinham grades, hoje em dia [é] difícil tu vêes uma casa sem grades (risadas), muda muito (risadas). **O ladrão não roubava o seu vizinho** e ou tu vieste do outro bairro, sai confusão porque ele não queria que você roubasse ali. Não tinha, briga seguinte, era de mão, era muito difícil ter uma faca ou terçado, hoje dia é **arma.** Tu brigas com um seguinte, não vira costa ele pode te **matar.**

Se alguns entrevistados consideravam ora a Belém antiga melhor do que a Belém nova, em relação à segurança pública, a Belém nova era melhor do que a Belém antiga em relação às construções modernas. Nessa perspectiva, temos o relato do senhor Junior (64 anos, informação verbal<sup>174</sup>), enquanto ângulo equilibrista da situação.

Olha, eu estou hoje com 64 anos, eu diria que Belém, **anteriormente**, tem o seu **valor**, seu **patrimônio**, a sua **arquitetura**, as suas ruas despoluídas, mas nós temos que **observar a evolução dos tempos**, né. Essa evolução nos dá uma situação muitas vezes impar; nós temos hoje mais **poluição**, nós temos hoje mais **asfaltos** que aumentam o nosso **calor**, então, essa relação lá em..., vamos dizer assim..., Belém tem 406 anos né? Essa relação de lá atrás e hoje são dois polos muito **diferentes**, mas que não perdeu a sua **identidade**, né! Belém continua com aquele carisma de {ddd}, com as suas é..., suas ilhas ribeirinhas aí, tudo..., muitas vezes intactas. O que cresceu realmente foi a capital que **encheu** literalmente, mas eu digo que ela não perdeu a referência, perdeu sim aqueles momentos que **antigamente** é..., você observa em fotos, muitas vezes, eu gosto sempre curtir essas fotos antigas de Belém né, ali no **Ver-o-Peso, Presidente Vargas**, que..., eu acho que até hoje ainda tem como..., pseudônimo indígena chamada de..., **cidade das mangueiras**, né, “onde caía a manga em cima do teu carro” (risadas), é complicado, mas é muito bom! Eu sinto esses dois momentos antigo e atual (silêncio) são momentos relevantes **na cultura, na economia** e por aí vai.

Urbanisticamente, Belém também é marcada pela sua busca para ser *petit Paris* da Amazônia, com construções que, mesmo não levadas a cabo, eram espelhadas a partir de construções feitas na capital francesa.

Vou te contar uma historinha. Os franceses projetaram aquilo ali com padrão de Champs-Élysées! Aonde era aquela Praça do Pescador, ia ser uma torre imitando a Torre Eiffel! (silêncio) olha a diferença! Sabe que estrago aquilo todinho? Os judeus! Os judeus começaram a..., a Praça da República ia seguir aquilo ali, ia ser uma avenida até lá e no final teria torre! (silêncio) isso lá nos anos 30, porra! Nos anos 20 teria feito que fosse aparecer, só que quando os judeus chegaram, eles foram comprando tudo. Aí não levantaram

<sup>174</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

a coisa acabou o projeto! Aqui cara tinha **gás encanado**, aqui tinha **bonde elétrico**, nem São Paulo tinha **na época** (silêncio) aí quer dizer que, “puxa, então naquela época era melhor?” Não cara, esse é a evolução normal! (BARROSO, 60 anos, informação verbal)<sup>175</sup>.

Essa seria a evolução normal que sempre marcou o fim trágico de grandes projetos em Belém do Pará, deixando atrás deles quadros de miséria e pobreza aguda para quem já estava sofrendo com as mazelas da vida. Entretanto, se o projeto não foi concluído, ele deixou suas marcas, já que naquele perímetro, precisamente ao longo do que hoje se chama Avenida Presidente Vargas,

[...] foram [construídos] os primeiros prédios de Belém (silêncio), os primeiros edifícios de Belém foram feito ali na Avenida Presidente Vargas. Que eram prédios de máximos oito andares, 10 primeiros prédios de Belém. Primeiros prédios mais famosos..., tinha **Raia Marajoara** não sei o que? **INSS, posto de saúde** tal, tal, né! Hotel! Tinha vários hotéis por aí, era..., só aí que tinha hotéis (silêncio), três, quatro hotéis. Era aqui em Belém. Era o centro. Aí perto do hotel tinha o **cinema Olympia, teatro da Paz**, está entendendo? Era a diversão do povo na época, cinema e teatro. Teatro para o mais rico e cinema para o médio, né! Para o pobre não havia nada! O pobre sempre foi pobre (risadas). Então, é isso, por isso a Avenida Presidente Vargas aí tem..., tu vais lá, tu olhas andando, tu vais ver cada edifício assim, com design **diferente, bonito** e muita vezes desprezado cara! [o entrevistado batendo mão na mesa] dá pena isso, dá pena viu? (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>176</sup>.

Essa pena se dá porque os políticos de Belém hoje parecem não terem “politicagem por Belém”, como destacou o senhor Sales. Ou seja, eles têm politicagem para eles, por exemplo, ao invés de revitalizarem os prédios públicos na Avenida Presidente Vargas para colocarem alguns órgãos públicos funcionarem lá, eles ficam,

[...] alugando tantas casas por aí, gastando uma fortuna com o aluguel..., aquele edifício (silêncio) recuperava tudo e botava dezenas de órgãos lá dentro, cada andar um órgão e quando o cidadão chegava à portaria, “você vai o quê?”, “não sei o quê” “primeiro andar” “não sei o quê”, “segundo andar”, porque ia ter..., mais 10 salas em cada andar. Quanta economia de dinheiro [que o município ia fazer]? Mas não! Tu sais aqui andando bicho (silêncio), é tanta casa que o governo (silêncio) aluga, uma coisa incrível! Eh, muito dinheiro! **O governo gasta muito dinheiro desnecessariamente. Infelizmente**, aí não sobra dinheiro para nada. [...], aluga aqui, aluga aí, aluga aí..., sai alugando casa a torto e direito (silêncio), é interesse deles. Amigo do amigo (silêncio), aluga a minha casa tal, tal. O cara compra outra casa ao lado tal, tal, “aluga a minha casa estou querendo, mas está pequeno...” “não rapaz, dá para botar 10 quartos, 10 salas lá...”, o cara, “ah,

<sup>175</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

<sup>176</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

rapaz é pouco, quer alugar por estado?”, “eh, um aluguel legal”, está entendendo? Eh, corrupção rapaz, triste! (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>177</sup>.

Tal tristeza advém de como a corrupção não só dificulta o crescimento urbanístico da cidade, mas, sobretudo, tira a alimentação, a creche, o saneamento básico etc., dos necessitados, como destacou a senhora Elza. A politicagem em Belém faz com que a cidade tenha, portanto,

[péssima política de] segurança, mobilidade (silêncio) nós não temos, é péssimo o serviço da mobilidade na cidade, a segurança em todos os aspectos em..., quando você trata de locomoção para você sair de um bairro para outro como também de você chegar para fazer **turismo** na cidade. **Infelizmente**, Belém é uma cidade que tem uma distribuição muito desigual [de transporte público]! [...]. Hoje, hoje Belém precisa de olhar diferenciado no sentido mobilidade, segurança, principalmente! Faltam todas as outras coisas, mas principalmente, segurança, mobilidade. Nós temos o serviço de transporte **péssimo**. Nós temos vias de acesso péssimas. A cidade é totalmente esburacada, a Cosanpa fez o favor de **destruir** a cidade de Belém! É de fazer **pena** o que a gente vê nas ruas. E o pior, eles cavam, esburacam, fazem o serviço e não tem a responsabilidade depois de refazer! (silêncio) deixa lá! (SANDY, 64 anos, informação verbal)<sup>178</sup>.

Contudo, nas narrações dos moradores, Belém não só tem histórico de políticos que não fazem uma politicagem para ela, mas também políticos que queriam transformá-la em Metrópole da Amazônia com construções, por exemplo, de largas avenidas e de sistema de gestão de lixo urbano:

[...] olha, tu vê a João Paulo II, larga né! Tu vê a Avenida Pedro Miranda, larga! A Avenida Almirante Barroso, larga, né! Essas avenidas largas são largas por quê? Porque nossos antigos governadores na década de 1800, esses pessoais foram para a Europa (silêncio), e quando vieram da Europa disseram, “ não, não podemos ter essas ruas estreitinha não, vamos fazer rua larga igual da Europa, igual..., se tu estudares a história de Belém, lá do Gaspar Viana, não sei o que? Não sei..., o governador tal, José Malcher, tu vais ver que na época quem era governador era feito por voto né, por indicação e tu vais ver que todos trouxeram (silêncio) essas ideias e implantaram em Belém. Por isso a avenida Almirante Barroso é largona, a paralela com a avenida Almirante Barroso é a..., chamava de 1° de Dezembro, hoje é João Paulo II é larga, para cá, 25 de Setembro, é larga, a Duque de Caxias, é larga (silêncio), aquela rua do papai, é larga, a Marques de Herval, a outra Rua Pedro Miranda, é larga, porque têm uma, duas, três, quatro pistas! Então, são caras que tiveram..., foram lá para fora e quando chegaram aqui, eles disseram, “não, tira essas casas daqui todinho” (silêncio), o terreno era barato, “arreda a tua casa para cá, arreda para cá”, se

<sup>177</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>178</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.



lá não tem, “está aqui meia dúzia de tábuas”, percebeu? Aí, fizeram ruas grandes. Então, Belém já foi Metrópole da Amazônia né! Belém já foi Metrópole da Amazônia. Para teres ideia, aquele bairro chamado Cremação, bem aqui próximo, sabe onde é mais ou menos Cremação? (silêncio), por que Cremação? Porque lá foi colocado na época, 1860 e pouco mais ou menos (silêncio) só vendo no Google (silêncio) colocaram aquele crematório! Então, lixo de Belém aqui ia para lá para queimar (silêncio) olha só, 1800 e pouco. Nós tínhamos em Belém..., o lixo era queimado. Hoje, nós estamos em 2022, o lixo está a céu aberto! Lá para..., sei lá para onde? Marituba. Olha a diferença (silêncio) porque aqueles homens viajavam para outros estados e traziam essas ideias. [...] viajaram, pegaram avião, navios ir para a Europa, na França, mas “aquelas ideias, vamos implantar isso aqui”, pronto! Dá uma pena né, hoje ver aquele porto lá..., só tem uma praçazinha frente ao crematório lá..., por isso nós chamamos Cremação! Dê origem..., o crematório deu origem ao nome do bairro. Desativaram-no aos 90 anos atrás! Porque fedia muito né! Aí começaram a fazer as casas..., o crematório ficou no centro de Belém. Aí o pessoal começou a reclamar, reclamar, reclamar..., desativa (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>179</sup>.

Retomando a história de Belém, foi apontado que a colaboração da França na urbanização de Belém não foi somente depois da independência do Brasil, mas também durante a colonização, pois, de acordo com o senhor Barroso, os portugueses chamaram, durante a colonização, os franceses para que eles pudessem participar na construção de Belém.

[...] o português esteve muito presente aqui. Porém, teve uma época, na época da borracha, na época de coisa como foi Manaus, eles chamaram, eles eram muito ricos, eles chamaram o que era referência que na época era a França, Paris, para **vir aqui** e modelar a cidade! E não que eles [franceses] foram colonizadores, eles foram contratados. Os portugueses da época..., eles pegaram do melhor para montar aqui dentro da Amazônia! Os portugueses trouxeram os franceses, fizeram um projeto aqui na época. Por que os franceses foram embora? Porque os judeus acabaram com todo o projeto! Eles foram embora! Repara bem, Nazaré, Doutor Moraes..., tu fazes o seguinte, repara bem na cidade, tu saís na Praça da República, tu pegas [a travessa] Doutor Moraes, tu pegas [a travessa] Benjamin [Constant] tu vais até [a travessa] Quintino [Bocaiúva]. Entre naquelas ruas lá tu vais ver o estilo das casas! Tu vais ver o que estou falando (BARROSO, 60 anos, informação verbal)<sup>180</sup>.

Na conclusão da análise desse quadro, destacamos a diferença de olhares entre os entrevistados, em referência às questões abordadas. Diferenças essas que mostram que lidamos com o domínio de construção de realidade, conforme reflexões em Goffman (2012), dependendo dos interesses envolvidos em determinado quadro interativo, isto é, cada

<sup>179</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>180</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

envolvido terá a sua própria percepção do que se considera como realidade. Por exemplo, considerar Belém antiga melhor do que a Belém nova e vice-versa, ou considerar que Belém cresceu urbanisticamente ou não com o tempo, dependeu dos interesses dos entrevistados.

Nas nossas análises e interpretações, por exemplo, constatamos que mesmo que todos os respondentes entrevistados considerassem que a Belém nova era mais violenta do que a Belém antiga, de uma forma implícita, a maioria dos entrevistados apoiava o então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, no momento em que realizamos as entrevistas. Isso, porque abordaram a questão da violência na cidade de uma forma que levava a considerar que a violência estava fora do controle na cidade por causa dos governantes de esquerda. Outra parte dos entrevistados que apoiava as pautas de esquerda abordou a questão da violência de uma forma que levava a pensar como um mal inerente à civilização humana, por isso, impossível de controlar.

Também deparamos com percepções de acordo com o nível da escolaridade. Os interlocutores com menor nível de escolaridade tendiam a magnificar o passado da cidade e os entrevistados com maior nível de escolaridade pendiam de um lado, relativizando o passado e o presente da cidade, e de outro, magnificando o presente, apesar de reconhecer o mérito do passado.

Neste quadro, encontramos diferenças de concepções entre as questões abordadas, ratificando assim que estamos lidando com o mundo da construção da realidade. A seguir, trabalharemos essas questões nos quadros restantes.

### 6.5.3 Análise do quadro segurança

Neste quadro, analisamos a questão da violência urbana na cidade de Belém, a partir das narrações dos entrevistados. A questão da violência será tratada dentro do vivido dos moradores, isto é, de suas experiências com a cidade, apesar de as narrações apontarem Belém como uma cidade violenta. Em todas as narrativas dos respondentes, observamos quase que um consenso na afirmação de que a causa da violência em Belém era proveniente da desigualdade social entre os moradores, o tráfico de drogas e o fenômeno de milícia.

Porém, percebemos que nas falas dos entrevistados a questão de segurança foi discutida a partir da oposição feita entre o centro e a periferia de Belém. Essa oposição se deu, principalmente, com as narrações dos moradores do centro que consideravam a periferia como um lugar de violência ou perigoso, e que a maioria de seus habitantes por ser pobre, estava propensa a entrar no mundo da criminalidade. No entanto, dizemos que essa oposição se

assemelha às produções midiáticas paraenses que apresentam a periferia como terra sem lei, onde impera a violência e o tráfico de drogas (KABUENGE, 2019). Nosso fundamento de tal afirmação tem como base o uso do linguajar midiático de certos entrevistados do centro para se referir à periferia e aos seus moradores. Assim, se a periferia foi considerada, por exemplo, zona vermelha, alguns de seus habitantes foram chamados de “elementos” em contraposição com os moradores do centro, considerados como, por exemplo, “pessoas de bem”.

É importante alertarmos que a adoção do linguajar midiático em certas falas dos entrevistados para se referir à periferia e aos seus habitantes não se fez sob o ângulo do preconceito, pois era um uso literal dos termos disponíveis no vocabulário social comum sobre o problema da violência urbana na cidade. Percebemos isso na fala do senhor Beto (29 anos, informação verbal<sup>181</sup>) que, durante seu relato, se mostrou simpatizante com a periferia, uma vez que é morador do centro. No entanto, quando estabeleceu a diferença entre a periferia e o centro, recorreu ao linguajar midiático que, no mínimo, é depreciativo. Assim, para ele, a camada periférica da cidade era, portanto,

[...] a camada com mais desigualdade social. São bairros mais pobres digamos assim! Que hoje muitos deles são considerados **zona vermelha** por questão de segurança, tem muita violência, **tráfico, milícia** né, aí dá para citar o bairro do **Guamá** que é quase uma cidade dentro da cidade, o maior bairro de Belém, [...], **Marambaia** tem, tem regiões mais perigosas que outras, né. O próprio Jurunas..., eu penso que tudo é uma questão de desigualdade social. Uma coisa, um problema vai desencadeando em outro, aí vira aquele efeito cascata que a gente conhece. O centro para mim é onde a cidade surgiu, né! Acho que [...] o centro é a parte mais rica da cidade.

A consideração da periferia como “*zona vermelha*” pelo senhor Beto remete ao entendimento do uso do vocabulário midiático para apresentar um fenômeno social, uma vez que o próprio entrevistado, na sua “*sã consciência*”, não considerou a periferia como a única violenta, mas toda a cidade que, para ele era como “uma **grande zona vermelha**” (BETO, 29 anos), em que zona vermelha tem significado de uma zona perigosa. Assim, Belém é uma zona vermelha porque “em qualquer bairro de Belém, tem as suas violências, né” (JUNIOR, 64 anos, informação verbal<sup>182</sup>). Contudo, se Belém é “*uma zona vermelha*” e que cada um de seus bairros “*tem as suas violências*”, então pensamos que o mapa de Belém em relação à segurança não tem a mesma tonalidade da cor vermelha.

<sup>181</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

<sup>182</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

Fazemos uma abstração sobre a cor vermelha, a partir das análises, em que traçamos o seguinte mapa de Belém: Belém, enquanto zona vermelha, tem um tom de vermelho-brilhante. Ou seja, esse tom representa a violência que não está fora de controle, uma vez que em parte da cidade ainda, de acordo com os moradores entrevistados, há lugares em que se pode viver sem muito perigo. Agora, quando consideramos o mapa de Belém em que a cidade nos foi apresentada nas entrevistas como composta por um centro e uma periferia, destacamos duas tonalidades de vermelhos: o vermelho vinho para a periferia, pois essa parte da cidade foi configurada como a mais violenta, e o vermelho alaranjado para o centro, apresentado como mais ou menos violento. Por fim, individualmente, consideramos que cada parte de Belém foi assim configurada: o vermelho vinho para a “periferia” da periferia, isto é, foi à parte da periferia que foi tomada como a mais violenta, e o vermelho alaranjado para o “centro” da periferia, como mais ou menos violento. E no centro, destacamos: o vermelho vinho para a “periferia” do centro, a partir das narrações dos entrevistados, como a mais violenta, e o vermelho alaranjado para o “centro” do centro, como mais ou menos violenta.

É relevante assinalarmos que o tema da segurança foi abordado no quadro em que os entrevistados falavam de seus bairros. Neste falar, constatamos que quase todos os entrevistados falaram amorosamente de seus bairros, tanto da periferia como do centro de Belém. No entanto, o amor pelo bairro em que se mora apareceu com mais ênfase nas narrações dos moradores da periferia. A partir desse amor pelo bairro, percebemos que, para cada entrevistado, o seu bairro sempre era o menos violento do que os outros bairros de Belém.

Portanto, o consenso da ubiquidade da violência urbana na cidade de Belém está sempre no outro, pois percebemos uma forma defensiva dos entrevistados de não aceitarem que seus respectivos bairros fossem violentos; era como se dissessem: “eu sei que meu bairro é considerado como violento, mas isso não é verdade porque ele não é tão violento como o bairro tal como se pensa”. A cidade de Belém nos foi apresentada como violenta tanto na sua parte central quanto na sua parte periférica, conforme trecho da entrevista abaixo.

[...], eu morei em dois lugares que eu tive a minha casa roubada! Que foi no Umarizal e no Parque Verde que é também chamado Benguí. É..., arrombaram a minha casa entraram e levaram tudo que tinha dentro! Então, o Umarizal eu considero como um bairro perigoso apesar de ser um bairro que vive uma classe média {erudita} às vezes até uma classe mais alta, (silêncio), mas é..., um bairro que eu acho {turno}, eu acho perigoso já escapei do assalto ali, mas é complicado. É... , Guamá também já morei, é um bairro complicadinho, é..., eu acho que a Terra Firme também porque tem um histórico de **chacina**, de tráfico né! E ali por lado do **Barreiro** também da **Ponte do Galo**, eu morei perto. Não morei lá, mas morei perto.

Também é um lugar que tem uma brigazinha de tráfico, tráfico né, tem..., (silêncio) tem uma dificuldade. E o Benguí, meu pai morou lá muito tempo, eu morei com ele muito tempo (silêncio) é assim, a gente morava na rua da mãe de um dos traficantes mais famosos de Benguí! Então, assim, ninguém assaltava lá (gargalhadas), pelo menos isso! Mas assim, tem uma..., tem a questão também do tráfico forte, né! (silêncio) Lá é..., é isso! (risadas). Eu falei alguns aí né? Eu não posso sair falar de todos porque não conheço (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>183</sup>.

A não aceitação dos entrevistados de seus respectivos bairros como violentos se manifestava também na alegação segundo a qual a violência percebida nos seus bairros era causada sempre pelas pessoas que vinham de outros bairros. Pensamento esse encontrado na fala do senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>184</sup>), morador do Guamá, mas que também fez sua justificação para tal violência.

[...] às vezes têm as pessoas **que não são de lá**, mas vão para lá para estragar, para **assaltar, roubar, para se esconder, é isso**. [...], mas [com a política de urbanização do] governo [do estado] né, foram [abertas] muitas ruas, [a violência nesses bairros] **diminuiu**, agora onde está mais violento é Mosqueiro porque tem invasão, antigamente lá era invasão. Hoje dia não tem toda aquela periculosidade tanto que eu saio de manhã cedo e chego à **noitinha**, não tem isso [em Guamá].

Mesmo não dizendo de que bairros vêm as pessoas que causavam violência no Guamá, Jurunas e Terra Firme, o senhor Lima deixa claro que a violência no seu bairro era causada pelos não moradores do Guamá, que, mesmo sendo apontado como violento, não impede que o senhor Lima consiga andar pelas ruas do seu bairro até tarde da noite sem sofrer nenhuma violência.

Já para o senhor Junior (64 anos, informação verbal<sup>185</sup>), morador da Cidade Velha, bairro localizado no centro de Belém, as pessoas que cometiam violência no seu bairro eram oriundas da periferia.

[...] eu acho [...], a respeito da violência, **ela vem de alguns outros lugares** e vem do próprio lugar que é o meio social da coisa. [no caso de Belém], por exemplo, se existe uma situação lá no **Guamá**, né, como houve em alguns anos atrás que a polícia chegou lá e outros bandidos, **facções**, se confrontaram lá, e mataram muita gente. O que acontece? **Muitos** vêm se esconder em outros bairros. Vem para **Cidade Velha**, vai por **Marco**, vai para **Pedreira** e estando essa disseminação, essa coisa que foi **espalhada**, acaba é... vamos dizer assim, como que a gente fala? A palavra, **aliciando**

<sup>183</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>184</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 fev. 2022.

<sup>185</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

outros que **estão no próprio bairro** e vai virando aquele caos. [então] então, eu digo que ela [a violência] vem sim de outros bairros, outras cidades né. A gente está acostumada de ver nos noticiários, “ah essa equipe era de São Paulo, ah essa equipe era de Minas Gerais, nos pessoal aí que está lá na Parauapebas, lá pessoal vem lá do Rio de Janeiro” então, eu digo que eles ficam assim, **são mutantes**. Onde está fácil, “olha, vamos trabalhar hoje na cidade de Belém lá na **Ananindeua**”. Eles são mutantes! Então, não há..., não tem uma equipe só na **Cidade Velha**, uma equipe só no **Marco**, não tem... olha, eu digo que os bairros que são fornecedores desses elementos são: **Cremação, Guamá, Jurunas**, agora, **Curió-Utinga**, passando por ali é... ali onde (silêncio) ali na Cidade Nova tem um setorzinho que é **terrível**, aqui, Bairro de **Fátima, Icuí-Guajará**, então, a gente sabe onde está a produção desses elementos, esses elementos se mantém. Então, nós que somos pessoas de **Bem**, sabemos mais ou menos, você [acha] que as autoridades não sabem? Sabem! Sabem como está funcionando o esquema ali no **Curió-Utinga**, sabem como está funcionando ali no bairro de **Fátima** porque toda vez que você passa ali tem um carro de polícia, **dois carros**, duas viaturas policiais fazendo a **segurança**.

Fica evidente na narração do senhor Junior, mesmo enfatizando a ubiquidade da violência, que a culpa da violência no seu bairro e no centro da cidade seria de certas pessoas, “*elementos*”, vindos da periferia de Belém. Segundo ele, mesmo no caso em que alguns dos moradores do centro cheguem a roubar, eles não o fizeram de uma forma natural, pois foram vítimas de aliciamento dos “*elementos*” vindos da periferia.

Identificamos assim que a diferença de ponto de vista sobre a origem da violência nos bairros é atribuída pelos entrevistados a partir do domínio da construção da realidade, em que a percepção de onde vem e quem praticam a violência depende dos interesses dos que a observam. Dessa maneira, percebemos nas respostas dos moradores selecionados que o amor que eles expressavam por seus bairros influenciava, em certa medida, suas percepções dos eventos que neles aconteciam.

Entretanto, destacamos que tal amor, identificado tanto nos sentimentos dos moradores do centro quanto da periferia, derivava do potencial que seu referido bairro oferecia para seus moradores, em termos de bem-estar. Na periferia, por exemplo, constatamos que esse amor se assemelhava ao verdadeiro amor que se sentiria para com outro ser humano. Verdadeiro no sentido de não depender do que este ser tem, mas do que ele é.

Assim, para nós, o amor evidenciado pelos moradores do centro de Belém pelos seus bairros, estava baseado na capacidade que o bairro poderia oferecer para o bem-estar deles. A superficialidade desse amor pode ser identificada, por exemplo, na entrevista da senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>186</sup>), moradora do bairro de Nazaré, parte central da cidade,

---

<sup>186</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

que, mesmo achando que seu bairro era malcuidado, expressou seu afeto por ele como resultado de tudo que o bairro de Nazaré oferecia para o seu bem-estar.

[Nazaré] é um bom bairro, eu gosto! [...] é um bairro bom porque posso fazer muitas coisas **andando**, eu não preciso de carro. É..., eu não sinto essa necessidade né. Então, tenho tudo **pertinho** e eu gosto disso! É um bairro agradável de ponto de vista de clima porque tem muitas árvores né. É..., eu **gosto muito** do fato de ficar na rota do Círio! **Muito** (silêncio) Círio passar aqui. Então, eu gosto muito do meu bairro.

Agora, o amor que percebemos dos moradores da periferia por seus bairros, mesmo que eles não ofereçam tudo que os moradores precisam, vai além desse bem-estar físico e de localização, se assim podemos dizer. Por exemplo, na narração do senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>187</sup>), que, ao considerar o seu bairro Guamá, como um dos maiores de Belém, afirmou que não sairia de lá nem mesmo depois de sua morte, pois pretende ser enterrado no bairro. Assim para ele,

[Guamá é um dos belos bairros de Belém] porque convivo lá, né, minhas filhas nasceram lá, minhas amizades são todas lá. Seguinte, quando eu queria, quando eu andava em festas era lá, era ali, que eu andava aquele redor todo. Não tem porque dizer..., só é ruim devido a uma coisa, **o transporte público**. O nosso transporte público [de Belém] deixa muito a desejar. Ele falha muito, ele é mal distribuído isto que é a realidade. Para uma linha tem muitos ônibus, para outra linha tem poucos ônibus. Aí o cara sofre, o cara passa uma hora, uma hora e 15, parece brincadeira, numa parada para passar um ônibus. Mas tirando isso, é um bairro que se eu tivesse morrer para ser enterrado queria ser enterrado ali. Para não sairia naquele pedaço. [...] cara o seguinte, eu nasci aí, a minha filha nasceu ali, não posso..., eu não me vejo assim no outro local!

O senhor Lima continua sua narração descrevendo o significado do seu bairro Guamá, assim como a rua que mora, que na sua avaliação, apresenta uma constante movimentação,

[como] uma feira, **a rua toda**, o movimento é grande, engarrafamento de carros lá. A rua é bela, o bairro é legal, não tem [o que] dizer..., às vezes, acontece um..., às vezes, é um dos bairros mais violentos [como] o pessoal diz, mas graças a Deus sou abençoado porque nunca aconteceu nada comigo lá. Assalto, essas coisas. Graças a Deus. [...] Aquela rua ali já foi perigosa antigamente. Seguinte, quando não tinha Uber, só era taxista, muitos taxistas não queriam entrar lá, porque lá para cima é o tal ‘Beco de Piquiá’, os taxistas que entravam para lá eram assaltados. Aí ficou a fama mesmo sabe. Aí morreu aquela, morreu tudo, **é tranquilo**, mas a fama ficou. Se puxar mais história vai puxar o Beco de Piquiá.

---

<sup>187</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

Observamos que o amor pelo Guamá fez com que o senhor Lima, mesmo tendo consciência da violência no seu bairro, relativizasse a sua incidência, a restringindo a uma localidade do bairro. Inclusive afirmou que a violência no Guamá estaria na imaginação dos que não moram no bairro, “às vezes é um dos bairros mais violentos [como] o pessoal diz”. Esse orgulho de pertencer a determinado bairro periférico pelos moradores dessa área da cidade não foi observado nas narrações dos moradores do centro, pois nenhum declarou o seu orgulho de ser morador de seu bairro – declaração que era quase comum entre os moradores da periferia. Por exemplo, o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>188</sup>) nos declarou: “Olha, eu sou uma pessoa que tem orgulho de dizer que eu sou jurunense como a Gaby Amarantos, a cantora que mora mais lá para dentro, para a barra mais pesada, e tem o orgulho de dizer na **Rede Globo** que ela é jurunense sabe!”.

Nessa perspectiva, o amor que cada morador sentia para com o seu bairro o levava a perceber de maneira diferente a questão da violência em Belém, pois sempre o outro bairro era mais violento do que o seu. Mas percebemos uma espécie de consenso entre os entrevistados com relação aos bairros periféricos mais perigosos da cidade, apontados como Terra Firme, Guamá e Jurunas. Porém, os moradores entrevistados destes bairros os consideravam violentos, mas não mais violentos, como são considerados pelos moradores do centro.

Nas nossas análises, a diferença de percepção acerca da violência urbana em Belém, entre os moradores entrevistados, derivou de suas respectivas experiências em relação aos acontecimentos violentos na cidade, que por sua vez estariam fundadas nas experiências de familiares, de amigos ou de conhecidos que sofreram, teriam visto ou ouviram falar de alguém que sofreu violência em determinado lugar na cidade.

Evidentemente, encontramos entre os entrevistados moradores que sofreram individualmente a violência<sup>189</sup>, mas a maioria deles nos narra experiências dos outros, e a

---

<sup>188</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>189</sup> Por exemplo, o senhor Beto (29 anos, informação verbal coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022) relatou o seguinte: “[...] eu tive uma tentativa..., eu acho..., eu creio uma tentativa frustrada de assalto, né, que eu consegui me escapar. Eu estava voltando do colégio, isso foi em..., eu não vou saber te dizer o ano, isso foi em 2008. Em 2008 eu estava voltando do colégio, eu estava estudando na Quintino, morava na 14 de Abril, aí eu pegava a carona até a Nove de Janeiro e andava da Nove de Janeiro até 14 de Abril pela Gentil. É..., eu estava andando né, é veio na direção contrária, veio uma pessoa de bicicleta me encarando, é..., me encarando dos pés a cabeça, né. E no momento que ela passou por uma Kombi que estava do meu lado como estava com vidro aberto eu fiquei olhando de canto de olho eu vi que ela entrou na calçada né, de uma maneira bem abrupta, inclusive. Eu achei aquilo suspeito e não pensei duas vezes saí correndo para frende (risadas) e não olhei para trás, né. Eu não estava tão perto de casa assim, de que ainda..., fiz um L assim, no quarteirão cheguei cansado, mas fui andando até..., fiquei correndo até em casa?”.



partir dessas experiências, sentimos que eles construíram suas imagens de medo na e da cidade (KABUENGE, 2019). Imagens que fizeram com que cada um deles nos apresentasse uma realidade diferente da violência em Belém. Por exemplo, se quase todos os moradores entrevistados do centro nos apresentaram uma periferia como violenta, os moradores entrevistados da periferia, como a senhora Elza (70 anos, informação verbal<sup>190</sup>), mesmo considerando que a periferia de Belém era violenta, ponderou que muitas vezes as pessoas que não moram na periferia exageram sobre a violência da periferia,

[...] um exagero que a periferia é tão violenta, é **tanta violência** e no centro não tem. Não é bem isso! Não é bem isso porque as coisas, elas foca mais na periferia né. Por lá na..., lá do centro de Nazaré..., engravidou, o marido chifrou alguém, ninguém sabe [a entrevistada abaixou a voz] tudo passa debaixo dos panos, mas acontece o mesmo na periferia (silêncio) foram bater lá na porta do Joãozinho que mora na Pedreira, se foi lá no Nazaré, na frente do Gentil..., se o colégio..., se o menino lá na frente do Nazaré, o aluno levou uma rasteira, levaram o celular dele (silêncio) não vão cobrir, mas vai fazer isso na periferia! Ah, Deus me livre, sai todo dia manchete! O meu ponto de vista é assim! Tanto faz [a violência está na periferia como no centro de Belém] [...]. Para mim, é isso aí! Eu fui criada num lado..., eu fui criada nos dois lugares [...], eu tenho noção de bairro chique, eu tenho noção agora da Pedreira porque estou lá.

O mesmo exagero também é apontado em sua narração pelo senhor Nildo (49 anos, informação verbal<sup>191</sup>), morador de Jurunas, que declarou o seguinte:

[...] eu moro hoje num dos bairros que aonde dizem que é um dos piores bairros da cidade de Belém né, mas graças a Deus, em todos os bairros que eu já morei na cidade de Belém, nunca, nunca presenciei assim, violência, morte, essas coisas, graças a Deus nunca, [meu bairro] é Terra Firme. É área vermelha lá. É..., porque lá, realmente..., lá..., já, já foi **antigamente...**, já houve muita morte, muita violência, assalto lá, eles assaltaram umas..., na época em que..., é... , quando você já fez a pergunta, né, da, da evolução em que sentido hoje, por exemplo, você vai na Terra Firme não é mais a Terra Firme de, de **10 anos, 15 anos, 20 anos atrás!** Entendeu? Hoje existe..., já é um bairro **movimentado, muito comercio, de comercio grande** e essas coisas. Então, prédio né. Então, tipo assim, mudou né! Já não é mais, agora sim existem outros pontos da cidade que são violentos, que sejam considerados [mudança de tom da voz] dessa forma, mas, tipo assim, na área que eu moro (silêncio), graças a Deus, moro **bem**, chego e saio né, que saio, né, graças a Deus, né (silêncio) em **segurança!** [Terra Firme é área vermelha] sim, não [é um exagero]. É tipo assim, o ser humano, o ser humano, às vezes, ele **exagera** né, às vezes, ele é..., tipo assim, vai por **boato** né! Geralmente, dificilmente, você consegue ter uma comprovação, né.

---

<sup>190</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>191</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

“ouve falar”, né, não pode comprovar [...]. Mataram um, mataram na Terra Firme, porque tenho uma coisa comigo assim, **difícilmente, você vai morrer de graça!** (silêncio) **difícilmente!** (silêncio) entendeu? [...] Porque tenho dizer que “cada ação tem uma reação”, né. Tem uma reação. Então, eu acredito que seja assim, então, hoje eu não considero assim, né, eu não considero [que a periferia é tão violenta].

Constatamos, contudo, que essas imagens, aqui, não são entendidas como negativas (elas são negativas quando resultam no medo que paralisa e impede as pessoas de viverem normalmente suas vidas), mas positivas, na medida em que, durante as entrevistas, observamos que, imaginativamente, os entrevistados reduziam suas angústias provocadas pela violência urbana, transformando-a através da eufemização (DURAND, 1988), por exemplo, do perigo pelo seguro, do mau pelo bom.

Assim, através da eufemização ou das estruturas do imaginário, os entrevistados, mesmo afirmando que a cidade de Belém era violenta, consideravam a cidade de Belém como lugar do possível. A partir dessa consideração, os entrevistados tomavam medidas, isto é, construía dispositivos que os permitiam, apesar da violência e do medo da violência, continuar a experienciar a cidade. Dessa forma, o senhor Junior (64 anos, informação verbal<sup>192</sup>), mesmo considerando Belém toda violenta, e não só a periferia, nos afirmou que, para continuar experienciar a cidade apesar da violência, “**você tem que tomar cuidado!** Tem que porque hoje a **situação de marginalização**”, a violência torna a situação difícil.

Do mesmo modo, o senhor Barroso (60 anos, informação verbal<sup>193</sup>) destacou o espraiamento da violência em Belém,

[...] se eu for fazer o mapeamento disso, a região Cremação e Jurunas continuam no vermelho. A região Marco ela está de laranja para vermelha. Aí, tu vais dizer assim, “onde está verde, azul?” Belém não está 100%. Batista Campos já é perigosa, né. É ilusão que tu achas que não. Ali para Doca ali, Umarizal aquilo ali? Doca é não, Boulevard desculpa. Boulevard, Umarizal [são bairros perigosos também]. [Lá na avenida] Augusto Montenegro, eu não sei como é o nome..., Campo Belo, sei lá (silêncio), ali é perigoso porque tu entrando, saindo da Augusto Montenegro com uma rua, uma quadra para dentro (silêncio) brinca com aquilo ali (silêncio) te pega tudo! [Belém é perigosa em qualquer lugar, por isso tem que tomar cuidado], eu fui assaltado [aqui na Cidade Velha] por quê? Porque eu saí do Líder [Cidade Velha], sete horas da noite, após uma chuva, eu não quis pagar um Uber, vinha andando, “ah, vou andando” estava fresquinho e tal. E peguei aquela rua daquele colégio estadual! Totalmente deserto! Aí quando eu vi o cara da moto voltando, “eu [me disse] vou ser assaltado!” vacilei. Eu não vacilei não..., são oportunidades que o cara tem, né, o bandido tem. A

<sup>192</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

<sup>193</sup> Coletada por meio de entrevista em 05 fev. 2022.

menina, uma mulher que estava dirigindo a moto, ela era mais violenta, ela mandou o menino em atirar em mim. O cara “não”, o cara sempre falou comigo, “não tio não se preocupa não”, ele pegando coisa, minha carteira estava atrás, ele estava nervoso, pegou minha carteira atrás, levou meu celular, [o menino sempre me dizia] “te acalma, tio te acalma”. Eu estava com as mãos cheias de compras. O menino saiu feliz e ela, [sempre criava] “ah, atira nele”, [o menino respondeu] “que isso”. Foram embora. Olha só, então, estamos sujeito a isso! Eu moro em frente de uma Praça, Nathan! Um cara sentar ali, ver minha rotina! Vou falar o quê? De te levantar da praça? Então, não posso fazer nada! Só que eu não [vou ficar refém de medo] para ter uma ideia, me recuso de fazer uma coisa, por várias vezes, a Shirley [a mulher do entrevistado] quis fazer isso, eu disse, eu não quero, eu me recuso pegar meu muro, levantar o muro e colocar aquele negócio não só prisioneiro, porra! Eu me recuso a fazer isso. O cara pode até pular o meu portão lá, invadir, ele vai se bater com duas situações, uma porta que leva a lugar nenhum, as minhas janelas são gradeadas. [...]. Não tem como me preocupar. Agora..., [...], Eu nunca fui roubada aí! Só um garoto que entrou por trás pegou um negócio e outro tentou levar um vaso..., ah, nunca tinha sido roubado. Mas eu estou sujeito a isso eu moro na frente da praça!

Na fala acima, percebemos que o entrevistado, mesmo tomando precauções para se proteger contra a violência, não se deixou dominar pelo medo da violência, o qual o impediria de viver normalmente a sua vida na cidade. Por exemplo, ele se negou a levantar um muro alto em frente de sua casa ou a utilizar cerca elétrica, apesar de morar em um lugar que ele mesmo considerou perigoso. Outro aspecto observado na fala do morador, é que, segundo ele, pegar Uber ou táxi em Belém se tornou uma opção para quem quer ainda circular na cidade sem grande risco de sofrer a violência.

Pegar táxi foi a forma que também encontrou a senhora Ângela (61 anos, informação verbal<sup>194</sup>) para continuar a andar em Belém. Durante o seu relato, nos afirmou que pega o táxi até mesmo para ir ao Shopping Boulevard, localizado perto da sua casa, para não ser assaltada, pois para ela, o Reduto, mesmo sendo um bairro da área central de Belém, também era violento: “a cidade inteira está dominada pelos mesmos problemas de falta de segurança, falta de policiamento ostensivo. Temos e essa falta de segurança porque (silêncio) nós fomos invadidos por bandidos”. Para exemplificar tal invasão, a senhora Ângela rememorou lembranças da sua juventude para contrastar o momento presente. Hoje, segundo ela, é impossível andar na rua mesmo nos bairros nobres da cidade, como se fazia antigamente em Belém.

[...] eu ia a pé para a minha escola, da minha casa com os colegas da rua; nós íamos andando para a escola, hoje é impossível! Um sobrinho meu fazer isso, um sobrinho neto fazer uma coisa dessas? A gente não pode [deixar],

<sup>194</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

eu moro perto..., uma quadra de um Shopping aqui. Se eu for num horário (silêncio) de tarde, à noitinha, eu não posso ir andando, eu tenho que pegar um táxi porque daqui para ali certamente vão arrancar a minha bolsa! **Aqui nessa rua** que moro, Doca de Sousa Franco, que dizem m2 mais caro de Belém enfim, é toda hora roubo, assalto..., Hoje..., Hoje..., aqui nessa quadra ladrões destelham as casas e entram pelo telhado nas casas, nas lojas, **no Banco do Brasil** entraram pelo telhado..., então, são coisas assim, (silêncio) e muita morte que a gente vê todo dia na televisão, lê no jornal, muito assalto com mortes, violência e essas coisas, nunca presenciei (silêncio) assim, aqui no meio ambiente (silêncio), no meu bairro, na minha rua (silêncio), mas eu sei que acontece e é muito complicado. Hoje eu não faço o que fazia antes (silêncio), nem meu sobrinho..., as pessoas mais novas não fazem, quem faz arrisca! Arrisca de **morrer**. Arrisca de ser assaltado, arrisca de sofrer um tipo de **violência** mesmo! A violência em todos os sentidos. O meu bairro é Reduto! [minha casa está na] fronteira Reduto-Umarizal, [dois] são bairros assim, **nobres** de Belém (silêncio) junto com Batista Campos, Nazaré, enfim. Eu sempre morei nesses bairros Umarizal e Reduto. A minha vida toda. Nunca morei mais longe..., então, esse bairro todo é a minha vida, o que eu conheço, o que eu sei o que eu convivo. [então, o bairro de Reduto] é violento, é violento, é perigoso [...], **assalto**, é acidente de carro (silêncio), assalto à mão armada mesmo, mata um aqui na esquina, mata um ali para roubar o **celular**, invade a casa das pessoas, destelhas as casas, entram, roubam uma TV, o que dá para levar..., é violento, a gente vive cheia de grades, de cadeados, é..., dá medo! [assim, o lugar mais violento de Belém não é a periferia], não é assim, evidente que a incidência é **maior** na **periferia** pelos dados que a gente recebe, mas eu estou lhe falando, eu não saio andando na **Doca** a qualquer hora! Não saio porque com certeza você vai ser assaltada! Tem tudo tipo de violência aqui como tem na periferia. Na periferia pode ser na maior escala por causa das condições sociais, por causa da..., enfim, das pessoas que lá nascem, se criam, moram, não têm condições de uma ascensão na vida acabam indo para a marginalidade, enfim, toda essa questão **social não discriminatória**, que eu não vejo..., eu não discrimino porque o Umarizal não teve..., tem! Tem sim (silêncio) da mesma **maneira**. Do mesmo modo. Agora, talvez, por..., das pessoas daqui terem condições bem..., por exemplo, eu tenho condições de pegar um táxi para ir ao Shopping, eu tenho mais condições de me proteger mais dessa violência e as de lá talvez não tenham. Então, pode ser isso! Mas aqui é bem violento sim da mesma maneira! Não tem **segurança**.

Da narração da senhora Ângela, emergem muitas informações, entre outras, a pobreza como uma das causas da violência, pois ela pode levar as pessoas ao mundo do crime, ou fazer com que elas sofram mais a violência, pois não teriam condições de se prevenir contra a mesma. No trecho da fala destacada, a moradora também pensa na ubiquidade da violência, mesmo que afirme haver maior incidência na periferia. Por fim, a entrevistada nos apresentou certas medidas tomadas, que permitem que ela continue ainda a experienciar a cidade, apesar da violência em Belém, por exemplo, pegar um táxi mesmo que o lugar aonde vá seja perto de sua residência.

Os mesmos cuidados são tomados pelo senhor Beto (29 anos, informação verbal<sup>195</sup>), morador do bairro do Umarizal, para continuar experienciar a cidade. Para ele,

[...] todos os lugares [em Belém] são inseguros. Uns mais e outros menos né! Mas eu acredito que a cidade como toda ela é **insegura**. A minha sensação até morando num bairro que dizem ser um bairro de rico! Eu não concordo muito, mas é..., eu não concordo porque eu ainda vejo um bairro bem **Desigual**, né! Talvez menos que outros, mas bem desigual, é a minha sensação..., é um bairro, ainda assim, é um bairro **seguro**. Seguro, eu não me sinto 100% seguro de sair andando por aí que é uma coisa que eu faço com frequência, então eu faço sempre com **cuidado**, se eu pudesse sair sem celular saía sem celular, se eu puder..., se eu tivesse que sair com celular, normalmente eu boto numa pochete né, escondo não fico mexendo na **rua**, não saio de **mochila** se puder para não chamar muito **atenção**, acho é..., essas coisas básicas e fico sempre atento. Nunca me aconteceu nada né!

Entretanto, alguns entrevistados, mesmo com a consideração de que Belém é violenta, afirmaram que precisam tomar certas precauções para continuar vivendo nela. Porém, esses moradores têm uma perspectiva diferenciada dos senhores Barroso e Beto e da senhora Ângela. Por exemplo, é o caso do senhor Nildo (49 anos, informação verbal<sup>196</sup>), que fez a seguinte narração:

[Belém] tem índice, né, de violência como todos os lugares do mundo, né, (rápido silêncio) têm! Então, a meu ver assim, tipo assim, [a cidade] “de ser violento” é, mas tipo assim, não que possa ser considerada, “ah, não posso ir para Belém, não posso sair em Belém, não posso...” entendeu? Então, é tipo assim, a meu ver (silêncio) [Belém] é uma cidade **moderada**. Eu acho. Moderada, eu não acho (silêncio) totalmente violenta. Entendeu? [...] agora posso dizer assim, não porque eu não considero que ah, **eu vou abusar, vou facilitar, vou sair cidade inteira, vou qualquer hora, não!** Então, quer dizer, tem que ter [cuidado].

Na mesma linha de raciocínio, o senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>197</sup>), também considerou que Belém não era tão violenta a ponto de ninguém poder circular nela. Entretanto, ele aconselhou que se tomassem sempre cuidados se quiséssemos ainda experienciá-la,

[...] tem setores [violentos em Belém], por exemplo, eu me digo jurunense, mas eu não vou entrar no ‘Beco do relógio’ hoje (risada). Eu tinha até uma secretária nossa que morava lá, até umas 6 da tarde (risada), eu entrava lá

<sup>195</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

<sup>196</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

<sup>197</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

depois disso eu não me arrisco, porque é uma área que tem que pedir a autorização por chefe de tráfico **não sei quem?** A minha filha um tempo desses ia num aniversário lá que era de uma amiguinha dela que era isso que tinha pedir, que tinha que ter o nome na lista senão o chefe do tráfico não deixava entrar. Eu falei, “filha você não vai pra um negocio desse (risada), sinto muito, leva presentinho para a tua amiga depois [na escola], mas você não vai ao risco”. Existe [violência em Belém] sim. [no caso, por exemplo, de Jurunas] tem setores [violentos, mas não todo o bairro], tem setores diferenciados, tem setores onde é mais perigoso, você entrar. É assim, hoje eu não circulo, habitualmente, por exemplo, a empresa do Bento é do lado do antigo Yamada Jurunas, não sei se você sabe onde é, que é uma região barra pesada. Nos anos 80 quando roubava uma coisa que sabia que era do Bento, **mandava devolver**, hoje, já assaltaram ele na porta **da casa dele**. Então, as novas gerações dos bandidos perderam respeito né (risadas) pelos caras mais antigos. Então, tem certos lugares que eu não me arrisco mais. Acho que Belém antiga, o respeito da bandidagem ele acontecia até eles saberem distinguir, então, “fulano é da comunidade, esse a gente não rouba”, hoje isto está meio esquecido pela turma nova.

Tomar cuidado para continuar experienciar a cidade talvez revele o lado perverso da violência urbana em Belém. Perverso no sentido de que, como destacou mais acima o senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>198</sup>), em Belém “as pessoas andam sobressaltadas na rua”. E esse sobressalto não é somente por medo de sofrer a violência física, mas como bem ressaltou a senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>199</sup>), sofrer a violência psicológica. Assim, para ela,

[...], primeiro, psicologicamente porque o fato de eu querer sair andando e tenho medo de fazer isso? Para mim, a cidade me afasta aí! A cidade me afasta. Para eu fazer o que faço hoje (silêncio) quer sair no sábado à tarde, no domingo à tarde, andando para comprar uma coisa ali, três quadras à frente, (silêncio) eu tenho que me investir de muita coragem! Eu sou uma das poucas pessoas aqui da minha zona que faz isso. Muita gente não faz. É..., então, a primeira violência que eu sinto é a violência psicológica porque a gente tem medo. A gente faz, mas faz com medo quando faz né! E a outra violência é essa violência **física** de você está ali passeando na praça e um tem cara com fúsil do **teu lado**. E você se sentir intimidado pela **polícia**. E você se sentir intimidada pela presença da polícia. E você se sentir intimidada com medo de um **assaltante** vir com uma moto te roubar a qualquer momento. É o medo de você perder aquela coisa que você parcelou..., aquele celular que você parcelou de 10 vezes e que você ainda não terminou de pagar, às vezes, você terminou de pagar para o ladrão usar né! (silêncio) então, (silêncio) é violenta sim! Para mim, nesses dois aspectos, na violência psicológica de você tem muito medo e na violência física mesmo de você ver corpos no **chão**, de você ver..., assistir o jornal e ver, “ah, câmera de segurança da loja tal flagrou, flagrou assaltante entrando

<sup>198</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>199</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

e assaltando!”. (silêncio) você não sabe quando você vai entrar numa loja vai ser você ali dentro sendo (risadas) assaltado!

Observamos que a perversidade identificada da violência em Belém não é só porque ela nos leva a ter medo de fazer aquilo que queremos fazer, ou de sofrer o assalto, como destacou a senhora Linda, mas a ‘instalação’ da violência psicológica que passa a habitar mentes e sentimentos das pessoas. Ou seja, através do medo de sofrer a violência, as pessoas, por meio das imagens de medo que construíram sobre e de Belém, começam a ver violência em qualquer canto e a desconfiar de todos os desconhecidos.

Ver violência em qualquer lugar, mesmo onde ela não está, talvez seja a consideração generalizada que se tem da periferia como lugar mais perigoso de Belém, principalmente pelos moradores do centro, conforme nossas observações. Essa generalização os impedia, em certa medida, de experienciar a cidade de Belém em sua totalidade. O outro lado da perversidade da violência é quando ela leva a desconfiar de todos os desconhecidos, ou seja, quando leva a se relacionar sempre com os desconhecidos através do Eu-Isso, pois através das nossas imagens de medo olhamos os desconhecidos não enquanto humanos, mas como possíveis “elementos”, como destacou o senhor Junior na sua narração, chamando-os de “pessoazinhas” (LIMA, 53 anos, informação verbal<sup>200</sup>).

É importante esclarecermos que não estamos afirmando para não se desconfiar do desconhecido. Na verdade, esse desconfiar-se do outro não deve ser somente o “não confiar [no outro, mas, e, sobretudo, o] julgar” (LAROUSSE DO BRASIL, 2009, p. 244). Entretanto, tal julgar não tem o sentido de um sentenciar de um juiz, mas o de um “pensar” (LAROUSSE DO BRASIL, 2009, p. 479). No entanto, tal “pensar” não deve ser o “pensar” do “Eu penso”, então “Eu sou”, mas o “pensar” enquanto o “preocupar-se com” (LAROUSSE DO BRASIL, 2009, p. 623), ou o “ter cuidado com”. O “desconfiar-se” do desconhecido que se deve ter, mesmo na situação de violência, é de fato o “ter-se cuidado com”. Termos cuidado com o desconhecido é simplesmente o “responsabilizar-se” para com outro. Portanto, o “responsabilizar-se” para com o outro não é outra coisa que não o “respeitar-se” e o “acolher-se” da sua alteridade. Alteridade que sempre nos diz algo através do seu rosto nu. Algo que se encontra carregado na palavra dirigida. Palavra dirigida porque exige uma resposta gaguejada. Gaguejada porque ela não disse outra coisa a Tu que não seja Tu.

---

<sup>200</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

Contudo, a perversidade da violência em Belém talvez se cristalice na dificuldade hoje de se fazer amizade duradoura nessa cidade. Sobre isso, a senhora Ângela (61 anos, informação verbal<sup>201</sup>) nos declarou que ela tinha desde a sua infância, melhor dizendo, desde a sua “escola primária, eu tenho amigas que até hoje, de cinco anos de idade até hoje a gente se frequenta, se fala, se vê (silêncio) é uma amizade muito grande! Amizade que se estabelece..., eu não vejo mais isso nessa nova geração. Na minha sim!”. Para a entrevistada, a nova geração não faz mais amizade, porque,

[devido à] mudança de época [...], a modernização, as pessoas (silêncio) se conectam muito através de redes sociais, enfim, hoje, o estabelecimento da troca social é restrita a uma pessoa estar sozinha dentro do seu quarto falando com uma outra que está sozinha dentro do seu quarto a quilômetros de distancia e elas estão achando que elas estão sendo muitas amigas, muitas solidárias e muito tudo, e não estão! Não estão porque não se estabelece essa relação, a minha opinião (silêncio) pessoal, se você não tem contato pessoal, se você não dá um abraço, se você não recebe, se você não oferece a tua casa, se você não convida por um almoço sabe você nunca vai saber da necessidade real daquela pessoa porque você não está vendo a cara dela (silêncio) no Whatsapp! Você não está vendo as condições que ela estava naquele momento (silêncio) é isso eu acho terrível. Eu vejo criança de 12 anos de idade, um dia inteirinho com celular, na tela de um celular. Essa questão (silêncio) da modernidade dos tempos, de tudo que aconteceu tecnologicamente falando (silêncio) eu acho que é cruel.

No entanto, as crianças hoje não brincam na rua só por causa do celular, mas, sobretudo, por causa da violência urbana, pois Belém é uma cidade violenta.

Hoje dia quem é mãe fica preocupada duas vezes, as crianças saíram para brincar na rua e de repente acontecer algum assalto, então tem alguma..., tiroteio e atingir a criança né. Então ficar em casa é uma solução quando é num bairro muito assim, perigoso. Acho que até em casa às vezes a pessoa quando é para acontecer algo tem que acontecer. Porque às vezes, a gente assiste na televisão né, a criança está na casa e pega..., tem uma bala perdida já atinge aquela criança né, [então] hoje, tem muita mãe que até preferem que os filhos fiquem em casa do que ficam na rua. Por causa desse risco dessa violência que tem hoje dia no mundo tudo (ROSE, 53 anos, informação verbal)<sup>202</sup>.

Assim, hoje, as ruas de Belém não são perigosas apenas para as crianças, mas para todos que nelas se encontram, já que,

---

<sup>201</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

<sup>202</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.



[pode] do nada apareceu alguém de moto, de bicicleta e aí anunciar um assalto! Você não tem mais **segurança** como tinha antes. [antes] nem existia, não sabia que existia assim, de assalto. Mas hoje dia você..., a gente já fica muito preocupada e tem muito bairro aí para fora que..., não ficam..., muita gente não fica na porta de suas casas como eu conhece gente que disse que “não consegue ficar na frente de casa porque de repente ele tem assalto” (ROSE, 53 anos, informação verbal)<sup>203</sup>.

Entretanto, em Belém, a violência é ubíqua, ou seja, “tem **violência em todo lugar!** Acho que tem violência em todos os lugares. Uns mais, uns lugares mais que os outros, mas acho que tem violência em todos os lugares” (BETO, 29 anos, informação verbal)<sup>204</sup>. Por isso, para o senhor Beto, a cidade de Belém é uma cidade violenta,

[...] insegura, eu acho insegura andar por Belém né! Seja andando pessoalmente, mas acho também de carro! É inseguro no transporte público, então, nem se fala. De vez e outra a gente vê..., eu acho que um tempo atrás teve um né, uma moça que foi refém no transporte público. Os índices de violência são altos né, [assim], eu acho que Belém ainda é **uma grande zona vermelha!**

Dessa forma, em Belém, a violência está nas ruas do centro,

[...], eu vou te contar uma experiência minha né. Puxa! Eu sei que eu moro num lugar privilegiado, eu moro na avenida Nazaré, o Círio passa na frente do meu prédio, é um lugar que a classe média de Belém vive e eu não acho que a classe alta vive aqui não. Eu acho que a classe alta não mora aqui em Nazaré porque prédio **antigo**, eu acho que a classe alta quer outras coisas, eles vão morar lá na Av. Pedro Álvares Cabral naqueles prédios que tem tudo (risadas), até academia dentro, mas a classe média vive aqui né, são pessoas que têm uma condição financeira boa e todo. **Em tese**, deveria ser um bairro seguro né? Algumas capitais têm isso, de algum bairro que é bom e bairro que é mais difícil, Belém não tem isso, todos os bairros de Belém são difíceis de viver (silêncio) então, teve outro dia que o cara foi assaltar aqui na esquina da minha casa. E ele assaltou, para azar dele uma delegada. A delegada puxou o revólver e ele não se defendeu (silêncio) ela (silêncio) ela o executou com cinco tiros (silêncio) não foi legítima defesa isso! (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>205</sup>.

Também a violência está nas ruas da periferia,

Olha, acho que as piores chacina que tivemos em Belém foram lá no Guamá. O bairro do Guamá também é muito grande né, mas as chacinas não foram por lado onde eu moro, foram por outro lado. Lá por lado onde eu moro

<sup>203</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>204</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>205</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

também já aconteceu mais duas ou três chacinas. Pessoas assaltam aí, traficantes disputam ponto de venda, passa..., vai..., na rua está passando aí os caras, vieram..., passar o que? Vão matar aí, matam pessoa! Às vezes estão duas ou três pessoas, eles não querem saber, eles não querem saber quem vai morrer ali, se acertar em outra pessoa eles não estão nem aí! Quem sofre com isso é a população que não tem nada haver! Às vezes crianças. Como em toda parte é uma guerra! Meu irmão nós vivemos numa guerra! (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>206</sup>.

Entretanto, se a violência está em todos os lugares em Belém, ela não tem a mesma incidência na periferia e no centro de Belém. A periferia de Belém é mais violenta do que o centro, por isso, você tem que ter “mais cuidado né (silêncio), quando você entrar numa periferia, tipo ter bastante atenção né! (silêncio), dentro da cidade você já está mais um pouco acostumada, **mas tem que ter o cuidado né**” (TATI, 57 anos, informação verbal)<sup>207</sup>. Agora, se é verdade que há ubiquidade de violência urbana em Belém, ela não acontece em todos os horários, já que é “uma loteria” (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>208</sup> no sentido de que, quando sorteado, você vai sofrer o assalto independentemente de onde você está no centro ou na periferia. A violência também

[...] depende do horário né porque aqui, de vez enquanto a gente está olhando né, de repente há grito (silêncio), assalto aqui no Marco, aqui na pista Mauriti. Tem violência, depende do horário, tem assalto aí! Entendeu? Um dia, um senhor desceu aqui do prédio levando cachorrinho dele aí, eles o assaltaram na porta do prédio! (TATI, 57 anos, informação verbal)<sup>209</sup>.

Outra narrativa dá conta de tanta violência na cidade de Belém, uma na qual as crianças, ao invés de encontrarem brincadeiras nas suas ruas, acham corpos sem vida no chão, pois um dia desses, “a minha filha estava vindo da creche com meu marido e o corpo [sem vida] estava lá [na rua] ainda não [foi] tirado nem estava coberto! (silêncio) eles passaram pelo corpo! **A minha filha de um ano de idade passou por um corpo (silêncio)**” (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>210</sup>. Ou elas podem ser assaltadas e pior, sequestradas,

[...] hoje o adolescente que sai com telefone desses na mão por aí, está sujeito que o cara levar o telefone dele (silêncio), está entendendo? Depende

<sup>206</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>207</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>208</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>209</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>210</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

da faixa etária, está entendendo? As coisas ficaram mais complicadas. Criança hoje não anda na rua mais (silêncio) por quê? Não tem segurança! Sequestro! Está entendendo? Pegar criança para fazer mal (silêncio), então, primeiro começa assim, que a criança hoje não anda só na rua! Os pais não têm mais essa garantia né, como que é? Essa segurança! Não tem mais, não tem, não dá. É por isso que os pais hoje levam os filhos no colégio, vai buscar filho no colégio, levam filho no colégio, por quê? Não querem que o filho vá andando pela rua (silêncio) pode haver sequestro! (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>211</sup>.

A violência faz com que, em Belém, os pais não tenham medo só por seus filhos brincarem ou andarem na rua, pois eles temem por suas próprias vidas. Por isso, eles tomam certos cuidados para continuar experienciando a cidade apesar da violência,

[...] eu hoje não vou a certos lugares junto com a minha família (silêncio) por cautela! Então, eu prefiro comprar ou pedir para comer em casa. Quando eu vou para um lugar, vou para um lugar que tenha..., tem aqueles estabelecimentos não na beira da pista, restaurantes de rua e tal, porque a gente tem..., eu tenho as minhas reservas aquilo que te falei, eu conheço Belém e Belém como tudo lugar ele é inconstante no sentido de vagabundos. Eles procuram uma oportunidade de se mostrar ladrão né, de fazer a maldade. Eles procuram então, eles vão andando, “opa! Tem aquele pessoal ali dá para fazer manobra” e eles vão e fazem. Então, essa é a diferença! De você sair hoje, eu não faço questão. Por exemplo, Companhia Paulista de Pizza, é um local fechado! Eu gosta de lá comer pizza com as minhas meninas, com meus amigos! Então, a gente reserva o local lá atrás, eu ligo antes, local lá atrás e a gente vai para lá, é fechado e tem segurança na porta, beleza! Mas para comer na beira da pista? Da Doca? Não como! Entendeu? Essas..., esses tipos de estabelecimentos, restaurantes para comer lá fora? Eu não faço questão! Não faço questão **mesmo**. A violência ela cresceu muito (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>212</sup>.

O crescimento da violência em Belém pode ser visto, entre outras coisas, na mudança da paisagem da cidade, com a construção de casas gradeadas de um tempo para cá.

Antigamente as casas não tinham grades, hoje em dia é difícil tu vêes uma casa sem grade (risadas). **O ladrão não roubava o seu vizinho** e ou tu vieste do outro bairro, saía confusão porque ele não queria que você roubasse ali. Não tinha, briga seguinte, era de mão, era muito difícil ter uma faca ou terçado, hoje dia **é arma**. Tu brigas com um seguinte, não vira costa ele pode **te matar** (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>213</sup>.

Em Belém, a violência mudou de natureza com tempo, pois,

<sup>211</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>212</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>213</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

[...], quando era criança lá por meus seis, sete, oito até os meus nove anos mais ou menos, eu lembro que, por exemplo, se tivesse um roubo na casa **de alguém**, no comercio de **alguém**, que foi **arrobando**, que foi tirado uma coisa né, a polícia já sabia quem era o ladrão pela área! Porque ali já se identificava um ladrãozinho de **galinha**, um ladrãozinho de **comercio** né. Não existia o que existe hoje. Você sai na rua o cara puxa o teu celular logo, **vai logo no celular!** Quer teu relógio, por último ele pega a tua carteira, se você tiver lá com ela. Então, naquela época, a violência existia neste sentido era um ladrão de **galinha**, era ladrão de **comercio**, um cara que entrava na casa para roubar uma coisa por ser ladrão, por ter a má índole, vamos dizer assim (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>214</sup>.

Portanto, o crescimento e mudança de natureza da violência em Belém fizeram com que, como destacado acima, seus moradores perdessem a confiança nos desconhecidos e começassem a andar sobressaltados, pois hoje não se sabe quem é ladrão e quem não o é. Segundo diz o sr. Sales, “antigamente o ladrão vinha de bicicleta ou ele vinha de pé saia correndo. Agora ele vem de moto, vem de carro e parra na frente e assalta **tudo mundo**” (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>215</sup>. Portanto, em Belém, continua o entrevistado, “a gente duvida de todo mundo. A gente desconfia até dos nossos dentro de casa. Eu digo isso por experiência meu amigo, entendeu? Então, é complicada”. Complicado porque as pessoas em Belém andam sobressaltadas, andam com medo que alguma coisa de ruim possa acontecer com elas. Contudo, em Belém, além de terem medo da violência física, seus moradores sofrem da pior violência, violência psicológica, como destacou a senhora Linda.

Ainda assim, destacamos a incidência da violência urbana que muitas vezes é exagerada por seus moradores, que criam imagens do medo, geralmente, como destacado acima, a partir das experiências de violência de familiares, conhecidos que relataram que sofreram ou teriam ouvido que fulano de tal sofreu a violência, ou que conheciam alguém que sofreu violência.

Tem gente que, por exemplo, mora aí por Marco, Guamá, muita gente fala que “tem gente que não fica na porta da sua casa” esses bairros Jurunas, meu sobrinho que mora no Jurunas fala que “não vê ninguém na rua por que tem medo de..., tem muito assalto, tem muita violência para..., em final de semana que tem morte e quando amanhece já tem notícia que mataram um” (ROSE, 53 anos, informação verbal)<sup>216</sup>.

<sup>214</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>215</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>216</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

Assim, observamos também, como destacado acima, que o lado positivo dessas imagens está em quando elas possibilitam que os moradores de Belém continuem experienciando a cidade apesar de seus problemas: problemas econômicos, financeiros, sociais, raciais, de segurança pública, urbanísticos, entre outros. Hoje há uma grande diferença entre a periferia e o centro de Belém, por exemplo,

[...] Vamos falar da parte **econômica mesmo**. A periferia ela tem uma renda per capita muito baixa! Quando o centro da cidade já é outra **demand**, é outra **situação**, então, a diferença que existe entre a periferia [e o centro é] que tem muita carência na periferia de Belém. Muita carência econômica de modo geral, saúde, planejamento também **sanitário** assim por aí vai! (JUNIOR, 64 anos, informação verbal)<sup>217</sup>.

Essa carência faz, por exemplo, com que Batista Campos seja mais chique (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>218</sup> do que o Jurunas que, para o entrevistado “tem o lado que envolve a pobreza”. Entretanto, a existência da diferença socioeconômica em Belém que, em grande parte, “possibilita essa coisa da bandidagem” (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>219</sup>. Por outro lado, o bairro do Umarizal considerado como menos violento, paradoxalmente, “**é um bairro de pouco interação**, isso é importante falar, as pessoas moram tudo em prédio, a maioria em prédio, tudo na vertical” (BETO, 29 anos, informação verbal)<sup>220</sup>. Isto não acontece na periferia, por exemplo, no Guamá, onde pessoas interagem até o ponto de ajudar o vizinho que está precisando. Assim,

[...] no subúrbio, se tu tens **um pão**, chegar alguém querendo um pedaço tu dá e no centro da cidade não, se um cara tem um pão, seguinte não dá **nada**. É mais fácil tu consegues uma coisa no subúrbio mais do que no centro da cidade. No centro da cidade mal uma pessoa passa te dá bom dia. É lá para onde eu moro, Guamá, não, a pessoa te dá bom dia, boa tarde (risadas) (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>221</sup>.

A grande diferença, portanto, entre o centro e a periferia é comunicacional (voltaremos mais à frente a esta diferença), ou seja, na periferia os moradores se esforçam em estarem junto, interagindo em torno, por exemplo, do churrasco, mesmo com os problemas como a

<sup>217</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 fev. 2022.

<sup>218</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>219</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>220</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

<sup>221</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

violência urbana. Quer dizer, o calor social entre vizinhos é mais intenso na periferia do que no centro, por exemplo,

[...] no **Umarizal**, dificilmente você vai passar e vai ver alguém naquele **mundinho** lá fazendo aquela **fara**, tomando **a sua cerveja**, tomando, comendo **o seu churrasco**, dificilmente, mas na **Terra Firme** (risadas) você vai passar você vai ver **10, 11 horas da noite no final de semana** o pessoal lá na frente **junto tomando a sua cerveja, conversando**, jogando **baralho**, está entendendo? (NILDO, 49 anos, informação verbal)<sup>222</sup>.

Concluindo o quadro segurança, destacamos as seguintes percepções, principalmente, de que os moradores entrevistados se relacionavam com o outro não como Tu, mas como Isso, uma vez que este outro é sempre considerado uma ameaça potencial, e não como humano. Ou seja, o medo da violência “*mexeu com a cabeça*” das pessoas, fazendo com que elas andassem nas ruas sem “*respeito*”, conforme afirmou o senhor Sales. Respeito ao outro que não é outra coisa que o respeito a sua alteridade como tal. Além disso, também percebemos, neste quadro, que os entrevistados consideravam seus bairros como seguros e os bairros dos outros como perigosos, mesmo que afirmassem que a cidade de Belém era violenta. Por fim, percebemos que o medo que os moradores entrevistados tinham da violência era baseado, geralmente, nas experiências dos outros; e a partir dessas experiências, construíram imagens de medo que os possibilitavam ainda experienciar a cidade, ainda que diante da violência. Experienciar a cidade, apesar da violência, é um dos assuntos que abordaremos no quadro sociocultural a seguir.

#### 6.5.4 Análise do quadro sociocultural

Neste quadro, vamos analisar o experienciar da cidade de Belém dos entrevistados, não a partir da organização do espaço urbano da cidade, nem sob o ângulo da segurança pública, mas do “estar junto para com o outro”, em que os aspectos socioculturais têm um papel determinante no encontro entre os desconhecidos que a cidade oportuniza. No entanto, destacamos, como foi no caso dos dois quadros anteriores, que nossas análises foram realizadas a partir da contraposição entre o centro e a periferia. Entretanto, essa contraposição se fez a partir do “compartilhar-se com”, isto é, da comunicação, pois, durante as entrevistas, os moradores nos relataram suas experiências com a cidade contrapondo-as com as experiências de outros moradores, que não moravam no mesmo bairro que eles, ou que não

<sup>222</sup> Coletada por meio de entrevista em 03 ago. 2022.

moravam na mesma parte da cidade que eles: periferia ou centro. Contraposição que se fez entre vários elementos – de certo modo, já abordamos acima – mas aqui privilegiamos os processos comunicacionais em que, mesmo partindo de três tipos de comunicação, enfatizamos essa comunicação como cultura. Ao longo da pesquisa, compreendemos que a comunicação como cultura possibilitava o “estar junto para com” dos moradores de Belém. Também as falas dos nossos interlocutores deixaram emergir a esperança na cultura como forma de solucionar os problemas presentes e futuros de Belém. Esperança que podemos observar, por exemplo, no trecho de entrevista do senhor Beto (29 anos, informação verbal<sup>223</sup>) que, ao falar de Belém, nos narrou,

[...] acho Belém além de seus problemas né, principais na questão de segurança, acima de tudo, mas também de saúde, eu acho que é uma cidade que..., ela poderia..., eu acho que na minha concepção, ela poderia resolver seus problemas através da **cultura** (silêncio) né, porque acho que é uma cidade mal explorada no sentido da cultura, né, eu acho que a nossa cultura ela é muito **forte**, ela é muita **rica** (silêncio) né, ela é muita **peculiar**, e ela é muita pouca explorada. Não no sentido mesmo de..., neste caso de cima para baixo, né! Aí dá para citar até o Circular que a gente até conversando agora que é uma iniciativa que é privada né, ela não veio de cima para baixo. Ela veio das pessoas né, que resolveram né..., **imagina** a dificuldade que eles tiveram para colocar isso em prática, né, tiveram não, ainda tem! Mas eu acho que ainda é muito pouco. Acho que se fosse uma cidade melhor explorada neste sentido **cultural**, no sentido do **turismo**, poderia resolver vários outros problemas ligados à **segurança pública**, ligados à saúde da cidade, os problemas básicos, o **saneamento básico** é o problema da cidade também em muitas regiões, em muitas áreas. É por que..., eu acho que a gente..., tem um potencial grande nesse lado que é mal explorado e na minha concepção poderia resolver várias..., outras camadas de problema.

Pelo observado da fala do senhor Beto sobre a questão da cultura, nos parece que a aborda sob o aspecto mercadológico, no sentido apontado por Amaral Filho e Alves (2018, p. 9) de ser uma oferta:

Os espectáculos culturais entram na oferta por que atraem o grande público e representam a vida e a tradição local ao potencializarem a geração de trabalho e renda, reajustando, desde modo, relações econômicas e sociais destas comunidades. São circunstâncias que formam o modelo do espetáculo para que sejam patrocinados pelo governo e pelo mercado, ao mesmo tempo em que se criam condições de entrada de um público consumidor da festa e de outros produtos criados de acordo com a natureza da manifestação num intenso processo de publicidade.

---

<sup>223</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

Afirmamos que nos parece ter esse sentido mercadológico porque, ao retornar à leitura do trecho acima, observamos que seu Beto, além dessa acepção, também indica uma inserção no sentido do “estar junto para com”, o que nos interessou diretamente, pois o “estar junto para com” presente no “*Circular*”, como forma de cultura, não nasce de “*cima para baixo*”, mas de baixo para cima. Isso, porque “*Circular*” é

O projeto Circular Campina Cidade Velha surge como um circuito cultural de revalorização da área histórica da capital paraense, incentivando a melhor apropriação e utilização das estruturas e edificações existentes localizadas nos bairros Campinas e Cidade Velha, dois marcos inaugurais da cidade de Belém<sup>224</sup>.

Contudo, mesmo que o “*Circular*” vise à revalorização da área histórica de Belém, ele não se inscreve na lógica mercadológica, mas do “estar junto para com”, para experienciar a cidade com outros, vibrar junto com a história de Belém. O “estar junto para com” da cultura nos interessa porque percebemos que, a partir dele, os moradores da cidade de Belém negociam sentidos e significados de si, dos outros e da cidade. Por isso, ao falar da cultura (culinária, festas etc.), não estamos interessados em conceituá-la, nem de abordar individualmente cada manifestação cultural ou espetáculo cultural de Belém ou do Pará (AMARAL FILHO, 2017; AMARAL FILHO; ALVES, 2018), mas de ver a importância da cultura no processo do fazer cartográfico de Belém dos entrevistados. Ou seja, não nos interessou realizar uma discussão da cultura a partir “da teoria dos bens simbólicos e da economia política da comunicação” (AMARAL FILHO; ALVES, 2018, p. 10), mas de perceber nas entrevistas realizadas com alguns moradores de Belém a dimensão comunicacional da cultura, em que esta última se configura como dispositivo de negociação e disputa de sentido, até mesmo como dispositivo de fuga, de territorialidade, desterritorialidade e de reterritorialidade da espacialidade urbana de Belém.

Nas entrevistas, observamos que Belém foi narrada como um “todo”, e não como uma cidade composta pela periferia e pelo centro, quer dizer, mesmo que a maioria tenha afirmado que o lugar onde aconteciam muito das manifestações culturais era a periferia, a participação nessas manifestações independia da procedência do morador, pois o importante nesses encontros era o estar junto para com o outro, curtindo o momento da festa ou do espetáculo.

As narrações dos moradores nas entrevistas nos conduziram a observar que, durante as manifestações culturais – as principais citadas foram a festa de São João (quadrilhas), roda de

<sup>224</sup> Trecho tirado no site do projeto e por mais informação sobre o circular acesse: << <https://www.projetocircular.org/>>>



Samba, Carnaval, Círio, Boi Bumbá, festas de aparelhagem, brega, culinária, forró, carimbo, Circular, Arraial de Pavulagem, merengue, curimbó –, não havia entre os moradores de Belém distinção entre pobre e rico, periferia e centro, branco e preto, entre outros. Ou seja, a cidade de Belém, cartografada através das manifestações, foi uma Belém que tendia a ser como a comunidade buberiana, em que o indivíduo torna-se pessoa encontrando com outros indivíduos.

[...] o indivíduo atinge a realidade na medida em que se torna pessoa, isto é, um homem que estabelece relações com outros homens, com outras pessoas. Como pessoa, é responsável por eles e aceita a responsabilidade deles por sua própria pessoa. Ele os confirma como homens existentes e se deixa confirmar por eles como homem existente e sempre se oferece como pilar sobre o qual será construída uma ponte sobre si e sobre seus parceiros momentâneos – ponte eterna que desaba a cada momento, mas que a cada momento se reconstrói novamente (BUBER, 1987, p. 123).

Pelas manifestações culturais, os entrevistados nos apresentaram uma Belém como um lugar em que os habitantes tinham anseio de viver a vida na sua banalidade, portanto, na sua totalidade, como diria Buber (1987). Apropriando-nos das palavras de Buber, dizemos que a Belém das manifestações culturais era uma Belém que nos pareceu ser onde toda vida nascia e aspirava a ela, a Belém enquanto comunidade. Portanto, a Belém nas entrevistas emergiu como um lugar onde se vivia a vida na sua banalidade, e nela se dirigia a palavra e gaguejava-se a resposta. Ou seja, observamos que os participantes em seus atos de festejarem se relacionavam a partir do Eu-Tu buberiano. Entretanto, destacamos que a banalidade da vida em Belém das manifestações culturais não se vivia somente na copresença dos participantes, como Buber nos leva a pensar, mas também na ausência deles, pois nem sempre o senhor Beto, conforme acima citado, participava do “*Circular*”, ao passo que, a cada nova edição do projeto, ele vibrava junto com os participantes que experienciavam a cidade. Quer dizer, o senhor Beto, mesmo não se fazendo presente em uma determinada edição do “*Circular*”, no aqui e agora, estava lá, uma vez que o importante não é estar diante daqueles que, no aqui e agora, participavam daquela edição, mas estar com eles em torno de alguma coisa, como diria Lévinas (1998).

No caso do “*Circular*”, era a valorização da parte histórica de Belém, mas, no contexto desta pesquisa, aquela coisa lévinasiana que os moradores da Belém das manifestações culturais tinham em comum, algo que nos pareceu a vida que exigia ser vivida na sua banalidade, e a banalidade é atributo do que é banal, significando comum. A vida comum é uma vida que escapa à racionalidade humana, por isso, ela é uma vida que se vive para viver, isto é, cuja racionalidade não é uma racionalidade que vem dos conceitos, mas da

própria vida, portanto, da realidade vivida – vivida porque é uma realidade de que se toma posse a partir do banal, a partir do lugar não hegemônico, no sentido do que “*vem de cima para baixo*”, como disse seu Beto.

Portanto, tomar posse da realidade não é outra coisa que o conscientizar-se da realidade. Um conscientizar-se que leva os que se conscientizam de suas realidades a se colocarem no mundo enquanto seres temporais que “fazem e refazem o mundo” (FREIRE, 1980, p. 26). Esses fazer e refazer sempre trazem mudança da realidade vivida ou sociocultural. Assim, as manifestações culturais configuram dispositivos em que os moradores de Belém fazem e refazem a sua cidade, apesar de suas vicissitudes marcadas, muitas vezes, pelo medo da violência urbana e da violência, pela desigualdade social etc.

A partir da dimensão do “estar junto para com” ou o “vibrar-se junto para com” ou o “compartilhar-se para com” ou o “religar-se a” ou o “voltar-se-para-com-outro” das manifestações culturais, observamos que nossos interlocutores faziam e refaziam a Belém, portanto, negociam e disputam sentidos; daí tais manifestações “como fenômenos de comunicação” (AMARAL FILHO; ALVES, 2018, p. 16). Isto implica dizermos que consideramos a cultura que foi evocada nas entrevistas pelos moradores de Belém, mas também a cultura como o todo, como comunicação, pois, segundo Amaral Filho (informação verbal<sup>225</sup>), que cita Lévi-Strauss, “toda cultura é um processo de comunicação”. Comunicação que seria, ainda em Amaral Filho, que cita agora Muniz Sodré, a “base existencial da população humana”. Sobre essa comunicação como base existencial, entendemos em Sodré (2014) como “o comum humano”, como a relação em que se diz “Tu” a Tu a partir da reciprocidade de ação buberiana, ou em que se responsabiliza para com o outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade, como destacou Lévinas.

Foi a partir da comunicação, enquanto cultura, que percebemos que os moradores entrevistados negociavam e disputavam sentidos de si, dos outros e de Belém quando cartografavam a capital paraense como lugar do possível. Relembramos como destacamos acima que identificamos três fenômenos comunicacionais nos nossos interlocutores: comunicação ilusória do tipo deleuze-guattariano, comunicação enquanto diálogo no molde buberiano e a comunicação enquanto face-a-face lévinasiano.

A existência desses três fenômenos revela um fato importante, principalmente a comunicação dos entrevistados quando apresentaram Belém como um “todo” ou “totalidade”,

---

<sup>225</sup> Obtida durante a banca de qualificação de Doutorado em 28 out. 2021.

pois a partir dela a cidade de Belém foi cartografada como composta por duas partes: o centro e a periferia. Ou seja, cartograficamente, observamos a partir da comunicação que o face-a-face lévinasiano predominava em Belém como um “todo”; o Eu-Tu buberiano predominava na periferia; e a comunicação ilusória deleuze-guattariano no centro. Por fim, a partir desses três fenômenos comunicativos, em seguida analisamos as narrações dos nossos interlocutores quando fazem e refazem a Belém enquanto lugar do possível.

Pensando Belém sob o ângulo da sua cultura e destacando o seu orgulho, destacamos a fala do senhor Sales (53 anos, informação verbal<sup>226</sup>), que nos afirmou:

[...], na época de São João, têm umas quadrilhas daqui, tem ensaio aqui do lado da escola, às vezes, né, a pandemia deu uma escondida nisso, nesses dois anos, mas era comum ter ensaio aqui na rua, Vários grupos ensaiando, investindo no figurino. A sogra do meu filho, ela é professora em Salinas, ela faz empréstimo no Banpará e vai pagar durante **o ano todo para** a quadrilha dela ter o **melhor figurino**, sabe. Então, é um sacrifício pessoal para manter uma cultura. Isto é uma coisa encantadora sabe por que são essas pessoas que fazem com que isso tem que se perpetuar, isto é muito legal. Então assim, esse orgulho, ele é muito disso. Orgulho de eu ter os meus amigos do samba, Alfredo Garcia, enfim, vários mestres de samba, José Roberto que é da bateria, essas pessoas que levam em frente essa cultura sabe. Então, tenho orgulho de ser parte disso, de fazer, de ter contribuído com essa cultura.

Outro aspecto observado, a partir do trecho da entrevista, assim como de algumas outras falas de interlocutores, foi que a cultura em Belém sobrevive com os esforços dos moradores que fazem dela aquela “coisa nossa”, no sentido de que precisa de cuidado e deve ser passada de geração em geração, custe o que custar, “*é um sacrifício pessoal para manter uma cultura*”. Por exemplo, o esforço da sogra do filho do entrevistado em se endividar para sustentar a quadrilha com o melhor figurino, o que talvez mostre o lado da “*coisa nossa*” da cultura belenense, mesmo que ela seja institucionalizada como é a festa de “*São João*”. O caráter de ser uma “*coisa nossa*” fez com que o senhor Beto afirmasse que a cultura não “*vem de cima para baixo*”, logo, é uma cultura que não se define a partir do lugar hegemônico do econômico nem do político. É essa “*coisa nossa*” que mobiliza as pessoas a formarem “*vários grupos*” para ensaiar na rua. Aqui, o senhor Sales apresentou a ideia do estar junto para com quem tem a cultura, uma vez que reúne pessoas em torno de algo, no caso, a festa do São João. Este algo não só reúne os conhecidos (só integrantes da mesma quadrilha), mas também, e sobretudo, os desconhecidos (integrantes de outras quadrilhas), que se desafiam alegrando todos os participantes da festa.

<sup>226</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

Esse “estar junto para com” o outro, totalmente outro, em torno de algo que a cultura propicia nos pareceu, de acordo com as falas dos interlocutores, como dispositivo de abolição das hierarquias que, normalmente, existe em Belém enquanto sociedade humana. Tais hierarquias não devem ser entendidas no sentido ético lévinasiano, sentido em que na minha relação com o outro somente eu que me responsabilizo para com ele. Essa abolição das hierarquias na cultura é da ordem socioeconômica, uma vez que quem participa nas manifestações culturais não participa como fulano de tal – até ele pode participar, mas se faz presente na festa como participante. Abolição das hierarquias que, no caso da festa de São João, seria alegoricamente representada pelo figurino de ser o “*melhor*” do que os outros figurinos, de ter a mesma função – a função de transformar todos os que o vestem em personagens. Essa transformação em personagens se dá porque na festa eles realizam algo, portanto, assumem papéis fazendo e refazendo o mundo, o mundo da festa. É este mundo que nos pareceu ser a “*coisa encantadora*” para o senhor Sales. Mas por que é coisa encantadora?

Encantadora por causa do estar junto para com o outro em torno da festa, ou seja, o encantador foi o encontro com o outro, uma vez que o senhor Sales não se encantou, talvez, com o “melhor figurino” que a sogra do seu filho ia oferecer à sua quadrilha, mas ao fazer das “*pessoas que fazem*” para que a festa se perpetue.

O encontro com o outro totalmente outro que a cultura permite também foi percebido na narração da senhora Rose (53 anos, informação verbal<sup>227</sup>), ao falar do Círio, não somente de uma perspectiva religiosa, mas, principalmente, cultural. Esse cultural é entendido por Amaral Filho e Alves (2018, p. 24) enquanto “festa da cultura popular na Amazônia”. Nestes autores, o Círio não é somente uma festa religiosa, mas também uma festa profana, portanto, cultural.

O Círio, olha antes de eu ser evangélica eu gostava. O tempo da minha mãe, a gente ia (silêncio) acompanhar até..., acompanhar não, ver a passagem da santa. Acompanhava, a gente ia como é? De manhã cedo para ver a passagem lá na [avenida] Presidente Vargas. A gente ia descalço, tirava sapato, ia descalço né, naquele tempo era muito bom. A gente ia descalço, acompanhar..., só ver a passagem dela e quando acabava, quando a gente via a passagem à gente voltava para casa por almoço do Círio em família. Ah, [no momento do Círio, a cidade de Belém] fica muita animada, fica muita movimentada, chega muita gente, turista dali de fora para ver a passagem da santa, eles vêm almoçar, né, com parente, visitar os parentes aqui em Belém. Para ficarem durante os 15 dias, né, porque tem o Círio depois tem as festas

---

<sup>227</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

do Círio lá no Parque<sup>228</sup>, tem o Parque, tinha o Parque, hoje não sei se ainda existe. Aí, para participar a noite, para ir pro Parque, para missa que tem na igreja. Dá bastante gente, movimento, muito movimento. Chega muito turista dali de fora. Muito gostoso.

Na narração, percebemos que o Círio é uma festa que se faz sempre na presença do outro: o outro enquanto turista; o outro enquanto membro da família; o outro enquanto a “santa” que passa de “*manhã cedo*”; o outro enquanto alguém que vem almoçar conosco depois de “*ver a passagem da santa*”; o outro enquanto alguém que vem de fora, o outro enquanto gente. No trecho acima, observamos que a representação do Círio para a senhora Rose não era só porque era uma festa, mas por achar aquele momento “*gostoso*”, e ainda porque naquela festa ela viu “*bastante gente, movimento, muito movimento... muito turista*”, portanto, porque ela viu o outro, melhor dizendo, porque ela encontrou o outro enquanto outro. O outro a que devemos servir o almoço, pois só podemos servi-lo uma vez, somente nós sabemos fazer a comida do Círio, que devemos servir para o outro enquanto nosso senhor, como diria Lévinas. Não qualquer comida, mas a comida que lembra a nossa origem, “Então, o que acontece no sábado do Círio é que eu estou aqui na cozinha fazendo alguma coisa com tucupi, maniçoba e salada de bacalhau que também lembra a minha origem dos bisavôs” (FELICIANO, 53 anos, informação verbal)<sup>229</sup>.

Assim, a senhora Rose e o senhor Feliciano, só eles, poderiam servir os outros no Círio, porque tinham a responsabilidade para com o outro de servi-lo o almoço do Círio, que não é como qualquer almoço, mas o almoço que sempre lembra as origens. Não somente a origem ibérica, como foi o caso do senhor Feliciano, mas também a origem humana. É essa origem que nos leva para nossos antepassados e “bisavôs”. Nossos não só porque eles têm o mesmo sangue que nós, mas porque nos tornam seus diferentes, no sentido deleuziano.

Desse modo, é somente através do “voltar-se-para-com-outro” que a cultura permite que o desejo do senhor Beto – “*eu acho que [a] cidade... poderia... resolver seus problemas através da cultura*” – pudesse ser satisfeito. Seria satisfeito porque ninguém vai se eximir de sua responsabilidade para com o outro. Não só para com o outro, mas também para com ele mesmo, no sentido de não se eximir de sua responsabilidade de ser responsável para com o outro e para com a cidade de Belém e de tudo que nela acontece.

<sup>228</sup> O parque a que ela se refere é o espaço armado, ao lado da Basílica Santuário de Nazaré, com diversos brinquedos, barracas e brincadeiras. O parque fica armado durante a quadra nazarena, ou seja, durante os quinze dias da festa do Círio de Nazaré.

<sup>229</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

Acreditamos que o “voltar-se-para-com-outro” presente na cultura é a chave na resolução dos problemas de Belém, conforme desejou o senhor Beto, e nos levou a não ficarmos insensíveis ao apelo do rosto nu do outro, lembrando-nos das nossas responsabilidades para com ele em preservar a sua humanidade e a dignidade da sua vida humana. Essa responsabilidade não deve ser considerada impossível ou só possível teoricamente, pois ela é prática desde que foi pensada pelos autores mobilizados nas nossas discussões, assim como no viver cotidiano dos moradores de Belém entrevistados, que nos apresentaram a praticabilidade do “responsabilizar-se-para-com-outro” durante o nosso habitar em seus territórios existenciais. Citamos, por exemplo, o senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>230</sup>) que, ao falar da insensibilidade presente no centro de Belém, destacou o seguinte:

[...], a vantagem [na periferia] é, [se] o teu vizinho [te] vê [em apuros ele] tenta te socorrer de qualquer maneira e aqui [no centro] não, o vizinho [te] vê [em apuros, ele] se esconde (risadas). [no centro] é **muito difícil** cara [o vizinho socorrer o outro], é muito difícil mesmo. Lá [na periferia] é seguinte, a maior parte do que eu considero..., boa parte de pessoa lá, não é por interesse sabe, é por **amizade mesmo**, [por exemplo, no] **final de ano**, [a gente se reúne] por **uma oração**, nós estamos unidos [lá na periferia]. Tu vês aqui, cada um no lugar diferente e **lá não**. [lá na periferia as pessoas são] mais carinhosas, a amizade é maior [do que no centro]. Aqui [no centro] olha, 10 horas da noite, meia noite está morto, mas **tu vais nesses bairros** [da periferia] **tu vais ver movimento**. [...] pessoa morando aqui [no centro] sabe, não tem a convivência, [...], eu trabalho aqui 30 e poucos anos, mas seguinte não é..., não é como lá, lá tu vais ver pessoas **se movimentando**, **conversando** com outro na frente das casas, aqui não, tu vês carro passar, moto passar, aí e nada.

Na narração acima, percebemos o quadro quase sombrio do centro da cidade que, por exemplo, em 1948, era o coração pulsante de Belém de Penteado (1968), virou o lugar sem “alma viva”, como disse a senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>231</sup>), pois no falar do senhor Lima, além de carro e moto que passavam nas ruas do centro, não tem nada. O nada aqui não significa que no centro não haja pessoas, o que seria uma contradição, pois os carros e motos, principalmente, os carros sempre têm pessoas os conduzindo ou dentro deles – mesmo que sejam automáticos e possam andar sem que haja motoristas na direção, como destacou o senhor Jairo em relação aos carros modernos. Assim, quando o senhor Lima fala de carro e moto passarem nas ruas do centro e não pessoas, ele aponta da existência de

<sup>230</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>231</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

peessoas no centro voltadas-para-consigo mesmas. Pessoas que não têm convívio com as outras e são insensíveis, uma vez que se escondem quando veem os vizinhos “*em apuros*”. O “voltar-se-para-consigo” talvez explique a “morte” do centro de Belém “*10 horas da noite, meia noite*”, uma vez que no centro as pessoas não se movimentam na rua ou ficam “*conversando com outro na frente das casas*”, como normalmente se faz na periferia, conforme destacou o senhor Lima.

A falta de movimento nas ruas do centro, citada pelo senhor Lima, não é a falta de qualquer movimento, mas do movimento de pessoas, melhor dizendo, das pessoas que se movimentam, pessoas que, na melhor das hipóteses, andam a pé nas ruas, ou seja, são pedestres. Assim, a falta de pedestres nas ruas do centro é que faz com que o centro “morra” já a partir “*10 horas da noite, meia noite*”. Porém, as ruas do centro de Belém não ficam sem pedestres só de noite, ficam também de dia, precisamente de tarde. Foi isso que a senhora Linda nos afirmou quando falou da cidade de Belém. Mesmo a entrevistada falando de Belém como sendo uma cidade deserta para pedestre, o exemplo que ela nos deu para ilustrar a situação nos leva a pensar numa generalização do fato que ela vivencia cotidianamente no seu bairro, Nazaré, que fica no centro da cidade.

[...]. O que me incomoda em Belém, por exemplo, eu vou..., isso é uma coisa que me incomoda muito aqui que eu não vejo em outros lugares; eu acho uma cidade muito deserta para pedestre! Tem, às vezes, que eu quero andar! **Eu quero andar**, tem coisas perto da minha casa que dá para fazer andando! Mas às vezes eu pego Uber pago seis reais para andar três, quatro quadras porque eu não tenho coragem, **andando** porque se for andando eu não vou encontrar nenhum outro **pedestre** no meu caminho. Então, vou te dar um exemplo, eu estou fazendo cursinho à tarde para concurso todo sábado (silêncio) é do lado do Palacete Bolonha! Eu fui inventar andar um dia porque o local é muito perto, eu [me disse] “não vou pagar o Uber para ir para lá”. É realmente é muito perto, eu desço ando uma quadra aí eu pego..., desço a..., são duas quadras, é um L que eu faço. Eu não encontrei **um ser humano**! Um outro ser humano além de mim! Sabe, nessas duas quadras num **sábado à tarde**. Você acha isso normal? Isso não é normal! É uma cidade feita de pessoas, mas as pessoas não têm coragem de saírem de casa e andarem (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>232</sup>.

Observamos que não encontrar pedestre na rua não é somente um dos grandes indícios enunciativos da periculosidade da cidade, mas também, e sobretudo, um dos indícios de uma cidade em que vivem pessoas que “voltam-se-para-consigo-mesmas”, ou seja, cidade do “cada um por si e Deus para todos”. Assim, o pedestre não é somente alguém que anda a pé na rua, como se sabe, mas também é uma pessoa humilde. E sua humildade não deve ser

<sup>232</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

entendida no sentido comum de pobreza, nem religioso ou filosófico, de alguém que, tendo consciência de suas limitações, age em função delas; antes, trata-se de alguém respeitoso ou submisso. A própria submissão aqui não se dá em relação a sua condição de ser pedestre ou de humilde, mas com a sua humanidade, a qual leva até ao outro “*ser humano*”. Aqui não se quer dizer que, para encontrar outros seres humanos, deva-se andar a pé, mas deve-se andar a pé com coragem. Tal coragem é relevante não porque se tem medo da violência, que nos levou a pegar “*Uber*”, mas a forma que a senhora Linda encontrou para não correr o risco de sofrer violência, portanto, a coragem de se submeter; enquanto submissão não é à situação de violência da cidade, no sentido de dizer que “não tem nada a fazer já que a cidade é violenta”, mas a submissão ao desejo do outro que quer ser encontrado. “*se for andando eu não vou encontrar nenhum outro pedestre no meu caminho*”.

Entretanto, esse desejo não é somente para encontrar outro pedestre, mas um pedestre que se submete ao outro no sentido lévinasiano de se responsabilizar para com outro. Isto quer dizer que o medo sentido pela senhora Linda ao andar na rua do seu bairro não é porque faltam pessoas, mas porque ela não encontra pessoas corajosas na rua. A coragem, aqui, não é de sair batendo ou prendendo os seus possíveis ameaçadores, mas coragem de dizer “Tu” à senhora Linda. Ou seja, de uma forma prática, pessoas que, como os vizinhos do senhor Lima, ao verem a senhora Linda em apuros, tentariam socorrê-la “*de qualquer maneira*”.

Assim, repetimos, a cultura pode resolver os problemas de Belém porque nela, dialogando com a senhora Linda (34 anos, informação verbal)<sup>233</sup>, “as pessoas aqui eu acho talvez que elas se esforçam um pouco mais para se encontrarem, para estarem junto”. Esse estar junto, conforme destacado acima, nos fez ver a cidade de Belém como um “todo”, pois, ao nos falar da cultura de Belém, principalmente, da festa de Círio, o senhor Lima (53 anos, informação verbal<sup>234</sup>) fez a seguinte afirmação,

[em Belém] tu passas assim, no subúrbio e no centro, tu passas nessa época do Círio, seguinte o cheiro de maniçoba cara! Lá em casa nós matávamos porco. Mamãe criava (risadas), ela criava o ano inteiro por no dia do Círio, antes do Círio né, dois dias antes, nós matávamos o porco para **comer**. Não **tinha outra**, era fartura mesmo graças a Deus. [...], não tinha miséria não! (risadas) tanto que você vê hoje dia vem gente do interior se hospedar na casa do outro para participar dessa festa, dessa cultura aqui..., é linda!

<sup>233</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>234</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.



Percebemos na narração algumas informações: primeiro, o senhor Lima nos dá a ideia de uma Belém unida como um “todo” durante a festa do Círio. Uma unidade que alegoricamente pode ser vista na afirmação segundo a qual, durante o Círio, a cidade de Belém encontra-se tomada pelo cheiro de maniçoba. É evidente que essa afirmação é só uma forma de falar sobre o vibrar junto da cidade em torno da festa do Círio. Um vibrar que faz com que, durante a manifestação, cada participante ou mesmo crente “volte-se-para-com-outro”, que é totalmente outro, e somente eu devo, conforme dito acima, servi-lo no almoço do Círio, convidando esse outro à minha casa para almoçarmos juntos em família.

Compreendendo as narrativas dos moradores entrevistados, percebemos que a cultura, melhor dizendo, as manifestações culturais em Belém, ao fazer de Belém um “todo”, o faz a partir da comunicação do tipo lévinasiano, o face-a-face. Tipo lévinasiano porque nessas manifestações há algo que faz com que Belém seja um “todo”, o “estar junto para com”, portanto, o “voltar-se-para-com-outro”, totalmente outro, de modo que nos responsabilizamos para a continuidade da sua humanidade humana e da dignidade da sua vida.

No trecho da entrevista acima, encontramos também, em segundo lugar, a questão da miséria e da fome. Contudo, se o entrevistado nos informa da fartura no dia do Círio, “*lá em casa nós matávamos porco. Mamãe criava..., dois dias, antes, nós matávamos o porco para comer. Não tinha outra, era fartura mesmo graças a Deus*”, mostrando a ausência da miséria naquele dia do Círio. Ao falar da falta de miséria no dia do Círio, o senhor Lima nos leva a pensar em duas situações opostas: de um lado, enfatizou a fartura no dia do Círio, inclusive com a criação “especial” de um porco para ser morto pela mãe nesse dia; do outro lado, o senhor Lima, retoma a memória para lembrar que, quando ainda pequeno, ele e seus irmãos, enfrentaram a separação dos pais, e eles foram morar com a sua mãe, que os criou junto e com o seu novo marido, que ganhava pouco.

[...] seguinte, eu não tive pai, eu tive..., minha mãe que me criou e um velho, um cara aposentado, que morava na casa alugada que lutou para me sustentar, para me dar um nome. Aí o que aconteceu? Eram quatro filhos que moravam em casa alugada e ganhava um salário-mínimo (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>235</sup>.

Assim, ao falar da falta de miséria no dia do Círio, nos pareceu que, o senhor Lima queria simplesmente destacar o contraste entre a miséria com que ele convivia no dia a dia, e a fartura de comida no dia do Círio. A miséria da e na periferia é uma página sombria de

---

<sup>235</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

Belém desde a sua criação até os dias de hoje, pois a maioria das pessoas que nela vive luta diariamente pela sua sobrevivência.

[eu] posso dizer que [os moradores da periferia] é o povo do dia a dia. Não somente..., como falei da violência, de traficante, de drogado etc. e tal, mas aquele pessoal que..., por exemplo, vai aqui à feira de Barreiro, aqui dentro dessas feiras da Sacramenta, da São Benedito aqui, é cada morador ali botando a sua banquinha, querendo vender a sua tapioca, vender o seu coco, vender o seu tempero, o seu cheiro verde, tem aquele que tem a sua banquinha de salgadinho, de café com leite, de tapiquinha. Então, cada um tem..., [...]. Então, cada um corre atrás do seu. E que não tem essas condições, vai vender o seu picolé, seu chope, vai lá para esquina para carregar sacola dos outros e levar no seu carrinho de mão para casa deles (SALES, 53 anos, informação verbal)<sup>236</sup>.

A miséria não é somente a falta de comida, pois é possível comprá-la, por exemplo, conforme o senhor Lima, em 10x no cartão de crédito,

[...] quando a minha mãe era viva, **meu amigo**, parece não, aquela casa, nessa época do Círio, **cara!** Era uma festa, era **fartura**. Quando ela estava viva, meu amigo nem que ela comprasse fiado para pagar 10x. Não faltava, naquela **semana do Círio** não faltava nada cara! A mulher enchia..., tinha tudo mundo... (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>237</sup>.

Assim, o que causava a miséria na casa do senhor Lima não era necessariamente a falta de comida, mas a ausência de “*todo mundo*”, ou seja, a miséria da casa do senhor Lima era causada não somente pela ausência de comida, mas também pela ausência de gente, uma vez que vêm “*do interior se hospedar na casa do outro para participar dessa festa*”. É essa miséria que é mais sombria na página de Belém – quando não se recebe mais pessoas do interior. A metáfora de pessoas do interior não significa realmente receber pessoas de outros municípios, mas sim receber o outro enquanto outro, que pode ser do interior ou mesmo estar morando na mesma cidade, no mesmo bairro, mesma rua, mesmo conjunto, condomínio ou prédio, até mesmo na mesma casa ou apartamento. Vindo do interior é, portanto, o diferente de mim. É esse diferente aquele para com o qual a cultura faz com que eu me volte, não como um Isso, mas como Tu. Foi esse voltar-se para-com outro que levou o senhor Lima a chamar a festa do Círio de “*linda!*”. Linda porque é uma festa que o levou a enriquecer a sua humanidade humana, e porque encontrou nela o seu caminho, como aquele caminho que o leva ao outro. É, portanto, o “*voltar-se-para-com*” que as manifestações culturais oportunizam

<sup>236</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

<sup>237</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

o encontro com Belém “uma das culturas mais bonita que existe” (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>238</sup>. Ela não é só uma das mais bonitas, mas também ela perfaz a essência mesmo de Belém. No entanto, a essência de Belém “são as pessoas (silêncio) sabe!” (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>239</sup>. Pessoas que acolhem e são acolhidas, pois como destacou a senhora Linda, em Belém, as pessoas se esforçam através da cultura para estarem juntas. Eis a essência de Belém, a cidade acolhedora.

Esse acolhimento não é somente no sentido de convidar uma pessoa para a sua casa, mas também no sentido de informar alguém sobre algo ou outro alguém.

[em Belém] se for pedir uma informação para alguém, se ele não souber ele pede para outra pessoa te informar. “aí tal”, **cara acontece**, [mas é] muito difícil uma pessoa informar errado para outra! É muito difícil. Já aconteceu o seguinte “não mano não sei não, mas vamos perguntar para o taxista tal”, entendeu? Quando vou pegar o ônibus, a pessoa [pergunta], “passa tal lugar?”, aí o motorista não está prestando atenção, eu mesmo posso falar o seguinte “não tal, passa” é isso aí. Belém é acolhedora com as pessoas. O povo belenense, são povos muito simpáticos, muito amáveis (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>240</sup>.

O acolhimento também pode ser no sentido de acolher os estrangeiros, ou no sentido de se relacionar ou participar em outras culturas.

Belém é uma das cidades eu digo estar no rol das cidades acolhedoras, por exemplo, porque falo isso? Porque tenho muitos amigos que vêm do **Rio, Bahia, Natal**, são militares, né, que frequentam a nossa Capela [o entrevistado se refere a sua igreja] e eles se sentem muito bem em Belém. Falam que **é um povo acolhedor, é um povo participativo**, é um povo que se sente bem-estar relacionado muitas vezes com outras culturas (JUNIOR, 64 anos, informação verbal)<sup>241</sup>.

O acolhimento ainda pode ser no sentido de Belém como

[de não ser] preconceituosa com o imigrante, pelo menos eu não vejo, não sei o que você sentiu nesse lado. Mas eu vejo Belém **como acolhedora** né, tem muito, eu tenho muito amigos de origem italiana, a Dayse e a Dalia que o vovô veio para cá, amigos de origem árabe que também, são felizes na cidade, conseguiram progredir, enfim, conseguiram ser felizes. Então, eu vejo Belém desta forma, como a cidade acolhedora. O paraense ele abre a

<sup>238</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>239</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>240</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>241</sup> Coletada por meio de entrevista no dia 03 fev. 2022.

casa dele para os amigos assim como os baianos, como era os cariocas no passado, né. Eu vejo muito essa coisa de como os povos se comportam; como os estados se comportam com seus habitantes. Essa é uma peculiaridade do paraense, do baiano, do carioca de ser acolhedor (FELICIANO, 63 anos, informação verbal)<sup>242</sup>.

Por fim, o acolhimento que a cidade dá pode ser a ajuda que se recebe de outro.

[Belém] é muita acolhedora. O paraense é acolhedor. Paraense é! De te receber como se já fosse amigo. Te conhecer, são prestativos, gostam de ajudar. Já, eu não conheço São Paulo, né, apesar de..., tive muito..., morar..., praticamente era perto ,né, Rio. O carioca também. O carioca também é um povo alegre, muito acolhedor..., [...] em Belém, **os vizinhos se tornam amigos** quase como da família. Eu tenho grandes vizinhos aqui. Muito bons sabe! Então assim, eu acho que assim, se torna quase que uma **família**, são muito acolhedores (MARTA, 75 anos, informação verbal)<sup>243</sup>.

O sentido de Belém acolhedora afirmado por alguns moradores teve restrições e reservas de outros entrevistados, como o senhor Beto (29 anos, informação verbal)<sup>244</sup>.

[ela o é] em parte. Acho que ela é acolhedora em parte em algumas camadas da sociedade mais do que outras. Acho que [Belém] não é acolhedora nas [suas] partes mais ricas. [porque nelas] é mais difícil de se relacionar, né, de fazer contato, de fazer amizade, então, acho que algumas camadas ainda..., normalmente são camadas mais periféricas que tem aquela questão, né, da roda de Samba, da festa de aparelhagem, da comunidade, né, assim! Então, eu acho que é muito mais fácil de inserir num lugar desses que se inserir num bairro onde tudo mundo mora na vertical né! Que é muito difícil o contato com as pessoas de fora da tua bolha. Eu penso dessa forma sobre isso.

Talvez o centro de Belém não seja acolhedor porque, como a maioria das pessoas do centro em tese tem mais posse, “elas acham que elas têm a perder e mais elas têm medo, eu acho” (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>245</sup>. É esse medo ou a violência que faz com que, no centro, as pessoas passem, dialogando com o senhor Jairo (70 anos, informação verbal)<sup>246</sup>, a considerar que, quando um “cara” as aborda para conversar, é só um alibi para as distrair, para que o seu comparsa,

<sup>242</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

<sup>243</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>244</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

<sup>245</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

<sup>246</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

[...] vem te roubar! Não pode parar, tem que andando rápido! É o **medo!** Então, é muitas vezes tu diga assim, “o povo não é acolhedor!” (silêncio), é o povo ou é por causa da segurança que faz com que o povo deixa de ser **mais acolhedor?** Deixa de ser **mais amistoso? Mais aberto?**

No entanto, mesmo que o senhor Jairo não tivesse respostas às suas perguntas, percebemos na sua argumentação que a violência urbana tem levado muita gente a desconfiar dos desconhecidos. Ou seja, para o senhor Jairo, o povo não deixa de ser acolhedor, pois é sua característica.

[...] é uma característica do povo ainda! É uma característica do povo. É como te falei, o Norte continua com essa característica **apesar da violência** (silêncio), ainda continua com essas características, Norte, o Nordeste. Tu vais ao Nordeste pergunta as coisas o cara vem te explica todinho para onde **tu vais**, para onde **tu vieste**, apesar também de ser o índice de..., **de assalto**, índice **de morte** muito grande, mas o povo continua acolhedor! É uma característica do povo (JAIRO, 70 anos, informação verbal)<sup>247</sup>.

O entendimento de que o povo não deixa de ser acolhedor do senhor Jairo não se assemelha à narração do senhor Sales, que considerou que a violência mexeu com a cabeça das pessoas, e elas começaram a andar nas ruas sem respeito, sobressaltadas, grossas, intolerantes e mal-educadas. Por isso, para ele, a cidade de Belém não era acolhedora. A mesma opinião, aliada à falta de educação, levou também a senhora Linda a considerar a cidade de Belém como não acolhedora, pois as mesmas pessoas que eram carinhosas com os turistas eram grossas com os outros moradores. Para ela,

[a] mesma cultura [de Belém] que é **acolhedora** em relação às pessoas, ela também tem um pouco de falta de educação, tem a grosseria no **trânsito**, tem a falta de cuidado **com a cidade**, a falta de consciência coletiva no sentido de que eu tenho que respeitar o lugar **do outro**, eu não posso andar de **moto na calçada**, eu não posso avançar em cima do **ciclista**, é não só porque sou motociclista que eu posso avançar **no sinal**, então, eu não sei como umas pessoas que podem ser tão carinhosas com turistas em darem informação, ajudarem em tantas coisas podem ser ao mesmo tempo tão mal educadas no **trânsito**, tão violentas na forma de falar com o desconhecido (silêncio); é ambígua, Belém é uma cidade muito ambígua para mim é quase (silêncio), é difícil até de analisar, eu não consigo entender isso, sabe? (risadas) [Assim, Belém enquanto cidade acolhedora] ficou quase num imaginário popular esse acolhedor, eu acho que se perdeu um pouco (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>248</sup>.

<sup>247</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 ago. 2022.

<sup>248</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

Do exposto, percebemos a divergência entre os entrevistados sobre a característica de Belém como cidade acolhedora, no entanto, quase todos os nossos interlocutores nos apresentaram a cidade de Belém como uma cidade acolhedora, considerando suas manifestações culturais, em que a cidade de Belém configurava-se como lugar onde se acolhe pessoas e sente-se acolhido.

Observamos, a partir das entrevistas como as manifestações que faziam de Belém um “todo” não se realizavam com a mesma intensidade entre centro e periferia, conforme enfatizado pelo senhor Beto e também pelo senhor Feliciano (63 anos, informação verbal<sup>249</sup>), este último estabelecendo com clareza a cartografia da cidade.

Eu estou em Jurunas, [assim], Jurunas, Guamá e Terra Firme são três bairros muito representantes de Belém em todos os sentidos. Eles têm um à cultura forte, por exemplo, da música Brega, do merengue, do samba. O Jurunas e o Guamá são dois bairros com escola de samba. Aqui [na Rua Cesário Alvim], do outro quarteirão tem uma escola de samba, dobrando para cá, tem outra, lá para frente tem o Rancho né. Então, a gente tem uma cultura forte [...] eu fui fazer o som lá no Rancho, na escola de samba, fizeram o mezanino e a gente levou uma orquestra, uma Big Band para fazer o evento, tinha vários estações com show acontecendo e houve uma caminhada para lá, uma coisa bonita. [...]. A diversidade cultural ao mesmo tempo em que a gente tinha uma Big Band, uma orquestra maravilhosa, tinha um povo fazendo samba ali e outro fazendo curimbó, outro cantando Brega, saíram vários cortejos e se reuniram lá. Uma coisa que dá orgulho sabe, essa coisa da cultura negra que nós temos no bairro é muito bacana. E que isto está se perdendo! Você vê, por exemplo, a casa de uma das minhas avós era no bairro do Umarizal, hoje tem uma única escola de samba lá que é ‘Quem São Eles’; **cercada de prédios. A urbanização foi chegando próximo da Doca**, né, e ‘Quem São Eles’, qualquer hora vai ser vendida e vão fazer um prédio de apartamento lá e acabou **essa cultura**. É onde morava o Tó Teixeira, que era um grande violonista negro, onde tinha toda uma cultura negra forte, muitos terreiros de Umbanda foram acabando né, enfim, essa cultura tende a desaparecer lá no Umarizal que é próximo de uma área mais chique. Aqui [na periferia], ainda demora. [a urbanização] com a cultura popular ela vai expulsando para a periferia, isso acaba se transformando. Se não tiver alguém para dar continuidade né, isso morre! [...] Boi Bumba, por exemplo, que é uma cultura que vem do Maranhão e que se instalou aqui, nós tínhamos muitos mestres de Boi Bumba, hoje quase não tem ninguém, ainda existe alguma coisa forte no Guamá, ainda existe o Arraial de Pavulagem, que é uma versão moderna que vai à Praça da República, **mas aí?** [...], quem vai dar continuidade nisso sabe, então, a **urbanização, os meios de comunicação**, enfim, quando a gente não preserva esta cultura, ela tende a desaparecer!

Assim, percebemos a tessitura de uma cartografia das manifestações culturais de Belém, uma cartografia que mostrou uma vivacidade das manifestações nas periferias, que se contrapõe ao desaparecimento lento dessas manifestações no centro da cidade. Além desta

<sup>249</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

contraposição, nosso interlocutor evocou a questão da continuidade das manifestações culturais que estão sendo ameaçadas pela falta dos mestres, por exemplo, no caso do Boi Bumbá, ou pelos meios de comunicação e pela urbanização de Belém, que, através da especulação imobiliária, acaba expulsando essas manifestações do centro para a periferia de Belém.

Com relação à escola de Samba Quem São Eles, o senhor Beto (29 anos, informação verbal<sup>250</sup>) também concorda que está havendo o desaparecimento das manifestações culturais no centro de Belém, como apontou o senhor Feliciano. Para ele,

[...] a tendência é realmente que essa cultura diminuir com tempo. Inclusive tem uma escola de samba, né, aqui no Umarizal, “Quem São Eles”, que fica ali na Wandenkolk. Eu lembro que antigamente eles fizeram festa..., e perto de carnaval, eles faziam tipo ensaio e tudo mais. E era na rua, fechava a rua e tudo mais. De um dia para cá isto não está acontecendo mais! [...]. Então, talvez seja isso, talvez isso tenha diminuindo essa cultura.

Entretanto, observamos que, se para quase todos os nossos interlocutores entrevistados as manifestações culturais em Belém corriam o risco de desaparecer, para a senhora Elza (70 anos, informação verbal<sup>251</sup>), pelo contrário, essas manifestações não desaparecem, mas sim se transformam de acordo com o gosto atual dos que delas participam. Na tessitura de quase uma cartografia de ritmos de músicas no Brasil, a interlocutora afirmou, por exemplo, que a urbanização não estava acabando com as escolas de samba.

[...]. Na minha opinião não. Não, eu acho..., [...] **com** a chegada, na minha opinião, com a chegada de outros ritmos e foi também (silêncio) não só paraense, mas como o povo brasileiro que..., meu irmão falava assim, “se beber uma latinha de cerveja, eu danço até o hino nacional!” Então, para você ter, ver como é o grau de balanço no povo, né, brasileiro em termos gerais, né. Então, a escola, ela não tem mais aquela..., “ah, carnaval!” como você viu no Rio, né! [...], mas aqui e em outros estados, eles têm os seus [ritmos], né, ou pernambucano é o **Frevo**, aí mete outros ritmos que também estão se **adaptando**, aí como a gente pula muito no estado de boto eu que era daqui paraense vou morar no Recife. Aí eu vou já levo meu som, já levo a minha cultura, aí o povo já vai se **agradando, vai misturando**, aí tem Funk, tem Punk, tem rap, tem monte de som, né, aí o São João vai se diversificando o que era só carnaval vai (silêncio) não agrada tudo mundo! Já começa com..., começa a gostar..., ainda mais quando vou mudar de idade, aí já vou começar a gostar **MPB**, entendeu? Já vou por **sambinha**, já vou por uma coisa mais **pagode**, entendeu? Então, são ritmos, **muitos** ritmos (silêncio) como os outros ritmos estão enchendo, fazendo sucesso (silêncio)

<sup>250</sup> Coletada por meio de entrevista em 25 jul. 2022.

<sup>251</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

só o **carnaval**..., aqui na nossa terra é carimbó, só carimbó já não satisfaz! (silêncio), né, às vezes a gente está na..., o pessoal..., o jovem fala “estou numa vibe”, às vezes “fuluna está louca” (silêncio) é isso!

Para a senhora Elza, se as escolas de Samba vão desaparecer isto não será por causa da urbanização, nem dos meios de comunicação, mas da falta de adaptação para agradarem todo mundo e, sobretudo, os jovens que têm outros tipos de gostos.

O desaparecimento ou não das manifestações culturais não foi o ponto principal do nosso debate, entretanto, na discussão dos interlocutores entrevistados o que nos atraiu a atenção foi a vivacidade ou intensidade com que as manifestações culturais acontecem na periferia, contrastando com o quase desaparecimento dessas manifestações no centro. Tal sentimento foi constatado nas narrações de quase todos os entrevistados, que consideraram que a periferia de Belém era, além de um lugar movimentado, um lugar de fáceis amizades em relação ao centro, mas em específico, com a revelação da forte presença das manifestações culturais nela.

O senhor Beto (29 anos, informação verbal)<sup>252</sup> estabelece em sua fala a diferença entre periferia e centro. Isto, porque,

[...], nas áreas mais periféricas, como eles têm uma maior presença de certos aspectos de cultura e também de **música**, eu acho que o principal neste sentido em Belém, o **Tecnobrega** que é muito **forte** né, acaba sendo uma região mais enérgica. [...]. Então, eu acho que [a periferia é] onde inclusive essa cultura sobrevive, né, são nas camadas, né, populares, são nas periferias. Eu penso isso que é onde a..., foi onde a cultura nasceu, foi onde a cultura, né, continua viva é..., [por isso, na periferia tudo está em movimento] aqui [no centro, o bairro fica quase morto] as pessoas, as pessoas não saem andando, né! É muito raro as pessoas saírem andando. Normalmente as pessoas saem de carro, principalmente à noite. E a noite, a gente bota a cara na janela e não..., dificilmente as pessoas estão andando, né. Por ser um bairro, com essa falsa impressão de superioridade, né, porque tem essa segregação, essa segmentação, pessoas não saem andando restam dentro de carro. Então, normalmente é mais difícil de ter..., tu furar a bolha né, de tu saíres da tua bolha né, tu teres interação com outras pessoas. Isso normalmente em outros bairros [periféricos], já acontece de maneira diferente né, as pessoas se reúnem né, saem na rua é..., enfim, tem uma percepção diferente.

Na entrevista acima, observamos, em certa medida, um resumo do quadro sociocultural analisado. O senhor Beto nos narrou, primeiro, sobre as condições socioeconômicas diferenciadas entre o centro e a periferia de Belém. No trecho acima, há um pensamento-síntese na fala do senhor Beto, que vai ao encontro da fala de quase todos os

---

<sup>252</sup> Coletada por meio de entrevista no dia 04 mar. 2022.



entrevistados, de que o centro de Belém é onde vivem os moradores mais abastados de Belém, “*bairro, com essa falsa impressão de superioridade, né*”. A superioridade que o entrevistado aponta é uma superioridade em relação ao poder aquisitivo, maior no centro do que na periferia, pois neste último moram as “*camadas né, populares*”. Popular aqui é entendido não só no sentido numérico de muitos, nem de pertencimento ao povo, nem de ser mais conhecido, nem tão pouco do acessível, do democrático, do simples, mas também do pobre.

Em segundo lugar, o senhor Beto nos aponta a questão da desigualdade social presente na cidade de Belém, que se manifesta por uma separação entre o centro e a periferia, “*tem essa segregação*”. Em terceiro lugar, encontramos que a cultura foi apresentada como dispositivo, em que Belém foi configurada como um “*todo*”, no sentido de que não havia manifestações culturais somente para o centro de Belém, mas diferentes das manifestações da sua periferia, e vice-versa. Ou seja, mesmo que a cultura seja, de acordo com o entrevistado, mais forte na periferia, ela é a mesma no centro. O próprio senhor Beto, aos nos avisar que a cultura, melhor dizendo, a “*música*”, por exemplo, “*Tecnobrega..., é muito forte*” na periferia de Belém, ele nos disse indiretamente que no centro da cidade a cultura ou o “*Tecnobrega*” é fraco, e não da existência de outro tipo de “*Tecnobrega*”.

Por fim, em quarto lugar, percebemos que o centro de Belém foi apontado como lugar morto, já que “*as pessoas não saem andando... Normalmente as pessoas saem de carro, principalmente à noite..., dificilmente as pessoas estão andando né..., pessoas..., restam dentro de carro*”. Ou seja, no centro, as pessoas evitam o contato físico entre si para não “*furar a bolha*”, portanto, para não ter “*interação com outras pessoas*”. Contudo, de acordo com o senhor Beto, o centro de Belém é um lugar em que se evita o face-a-face, não só no sentido do aqui e agora, mas também no sentido lévinasiano. Isso implica dizermos que o centro é o lugar da incomunicação, pois as pessoas evitam interagir entre si. Entretanto, destacamos que essa incomunicação não é como foi dito mais acima, a falta da comunicação, mas sim uma comunicação ilusória deleuze-guattariana. Comunicação em que consideramos se comunicar somente o essencial, como o botar à noite “*a cara na janela*”. Esse ato de botar a cara na janela não é somente uma forma de pegar o vento ou de contemplar o que se passa na rua, mas também, sobretudo, de sinalizar aos outros a nossa presença. O contrário se verifica na periferia, em que “*a cultura..., continua viva*”, sendo, portanto, onde as pessoas andam nas ruas a todas as horas, já que nela há movimento. Movimento da vida que se vive vivendo, pois as “*pessoas se reúnem..., saem na rua..., enfim, tem uma percepção diferente*”. Uma percepção diferente porque a pessoa da periferia não “*bota a cara na janela*” para ver o que se passa na rua ou para pegar vento, mas sim sai à rua para ao mesmo tempo, pegar vento

não só na cara, mas também no corpo inteiro. Elas não sinalizam a sua presença na janela para quem passa na rua, mas elas saem às ruas para andarem com ele na rua. Ou seja, a periferia é, de acordo com o senhor Beto, o lugar onde as pessoas interagem, portanto, como lugar do diálogo do tipo Eu-Tu.

Perguntamos então: por que as pessoas no centro da cidade não saem às ruas? Por que as pessoas saem às ruas na periferia de Belém? Diretamente respondemos a segunda pergunta, a partir do senhor Beto, quando afirma que as pessoas saem na periferia na rua para se reunir, portanto, para interagir. Em relação à primeira pergunta, recorreremos à senhora Linda (34 anos, informação verbal<sup>253</sup>), partindo do seu cotidiano quando afirmou que não saía muito por causa do medo da violência urbana.

[eu não saio] porque a gente sabe que a gente não está protegida, né! A gente não..., nós não temos medidas efetivas de segurança pública que funcionam em Belém. Para mim, só botar a polícia na rua não é fazer a segurança pública, ao contrário, eu acho que a presença da polícia muito presente é um mau sinal (silêncio) eu vou, às vezes, com a minha filha na Praça da República eu, ela e o meu marido passeio em **família** (silêncio) e quando tem qualquer coisa lá, menor coisa que seja, tem grupo de policiais com colete armados com fúsil (silêncio), eu não consigo me sentir segura passeando com a minha família, vendo sei lá, monte de policiais com fúsil na **pracinha** (silêncio) não dá para me dizer que isto é um estado democrático, que isto é um estado de civilidade e que eu estou vivendo numa situação de anormalidade! Para mim, o passeio que estou com uma **criança** não tem que está um policial com fúsil do lado da **criança**! Está errado isso (silêncio) está errado (silêncio) “ah, porque você pode ser assaltado” (silêncio) eu sei que posso! Mas assim, o estado ele não tem que se igualar ao **bandido**! O bandido ele é bandido por um motivo e o estado é estado por um motivo, a partir do momento que os dois começam a se comportarem da mesma maneira alguma coisa está muito errada! Eu tenho medo da polícia (silêncio) eu tenho tanto medo da polícia quanto do bandido para mim não tem diferença porque para mim o policial ele é o bandido autorizado pelo estado. Se ele quiser te matar, ele vai te matar e dificilmente vai acontecer alguma coisa com ele. Com o bandido vai acontecer alguma coisa (risadas), mas com ele não vai! Eles vão, eles são corporativistas, a gente vê muitos policiais que assassinas as pessoas é..., ah! Sei lá, eles são uma caixa preta lá, eles se protegem, “ah, estamos investigando”, eles sempre estão investigando! O policial entra de licença por um tempo e alguns meses depois ele está na rua de novo!

Observamos que a entrevistada se furta de sair às ruas pela insegurança da mesma, portanto, da violência. Entretanto, como destacamos no “quadro segurança” e a fala da senhora Linda, a violência não a paralisou ao ponto de obrigá-la a ficar em casa; ao invés disso, ela achou um mecanismo que lhe possibilitou continuar experienciando a cidade, pois

---

<sup>253</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

às vezes ela vai com a sua “*filha na Praça da República*”. Ou seja, nas entrevistas, percebemos que os entrevistados, como o caso da senhora Linda, mesmo reconhecendo que a cidade de Belém era violenta, não se deixam paralisar pelo medo até o ponto de não mais circularem na cidade. Pelo contrário, eles criam mecanismos que os permitem continuar experienciando a cidade apesar da violência. Também no trecho da entrevista acima, percebemos que a senhora Linda fez emergir o problema da violência policial na cidade de Belém, onde a polícia se comporta da mesma forma que as pessoas que vivem à margem da lei, os chamados “bandidos”, conforme afirmou a senhora Linda.

O problema da violência policial traz consigo a questão dos direitos humanos, no sentido de que não há justiça justa para todo mundo, uma vez que o policial dificilmente é punido por seus atos de violência contra civis. Por outro lado, há a questão da ineficiência da ação judicial, pois os que sofrem com o rigor da lei são somente os mais fracos e não os fortes, que, no contexto do trecho de entrevista analisada, são os policiais que corporativamente protegem a si próprios, criando assim a situação de impunidade na polícia. É esse sentimento que levou a senhora Linda a não se sentir segura, mesmo tendo policiais nas ruas.

Socioculturalmente, a periferia de Belém se diferencia do seu centro por ser o lugar não somente da miséria, da violência, da pobreza, da falta de urbanização e de equipamentos urbanos, mas, sobretudo, lugar onde a vida pulsa, já que em suas ruas há movimento de pessoas que andam a pé nas ruas de dia ou de noite, conforme enfatizou o senhor Beto e demais entrevistados.

Na periferia, a vida pulsa porque, dialogando com a Senhora Sandy (64 anos, informação verbal<sup>254</sup>),

[...] **todo dia** quase tem festa! Eles fazem com que o bairro seja REPA<sup>255</sup> [a entrevista se refere ao campeonato paraense, mas principalmente o confronto entre Paysandu e Remo] eles promovem vários eventos de coisas assim, [...], “ah, hoje é dia de REXPA!” pronto! O bairro está em festa. Começa a tocar cedo da manhã foguetório, enfeitam as ruas (silêncio) tem essa cultura aqui! [...] Tem festa porque o cara vai viajar e faz o bota-fora; porque o cara chegou, aí faz a chegada; aí o cachorro que fez o aniversário, celebra o aniversário do cachorro; porque passou no vestibular; porque mudou de casa.

<sup>254</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

<sup>255</sup> RE x PA é uma expressão para falar dos dois times de futebol clássicos no Pará: Remo e Paysandu.

A periferia também é o lugar onde a vida pulsa, porque, de acordo com a senhora Marta (75 anos, informação verba<sup>256</sup>),

[...], ainda existe aquele elo dos vizinhos, sabe, como se fosse uma família! Um se preocupar como o outro, no centro quase você não vai ver isso. Não vai é difícil, né. [...], você não vê esse elo que tem na vizinhança de um bairro assim distante como nós que é considerado subúrbio, periferia, né. Aí, ainda tem aquele elo dos vizinhos como se fosse família antiga. Quando eu saio, “oh, como vai? Bom dia” até na feira! Eu me dou com todo mundo (risadas). Todo mundo me dou na feira quando eu vou, sabe. Eu ando tudo por aí parando, conversando, “oh, bom dia, boa tarde, como vai? Ah, estava sumida!”, ou seja, tem aquele..., ainda tem aquele elo né. Eu acho assim, que ainda tem muita coisa de Belém antiga para cá [periferia]. Já no centro, você já está perdendo né. Começa a perder. Com certeza!

O elo que a senhora Marta destacou não seria outra coisa que o querer “estar junto para com” ou o “voltar-se-para-com”. Entretanto, percebemos que, para a entrevistada, esse elo não é uma particularidade da periferia, pois também se encontra no centro, mas não com a mesma intensidade da periferia. O “tornar-se” como uma família que a entrevistada destacou seria simplesmente o “sentir-se ser cuidado com afeição”, ou seja, o cuidar de uma pessoa que se responsabiliza para com o outro.

Por fim, a periferia é o lugar onde moram

[...] as figuras folclóricas; aqui no Jurunas tem esse meu amigo, Bento Maravilha, [...], sempre teve as figuras folclóricas, aqui na Cidade Velha tinha o seu Cabral. Seu Cabral chegava na sexta-feira, ele saía para tomar cachaça nas baiucas, ele e um bode. Ele tinha um bode que andava atrás dele. Aí, pegava um copo de cachaça para ele e botava numa cuia por bode. Mas só que o bode ficava bêbado e começava a fazer arruaça primeiro que ele, dá cabeçada nos outros e tudo mais, era uma figura (risadas), o seu Cabral e o seu bode, aqui, na Cidade Velha. E esse meu amigo lá, Bento Maravilha, ele era até Amapaense, veio para cá quando garoto, mas ele anda com trio elétrico, não sei se você já viu um carro som na Praça da República, vendendo disco de merengue, ele é uma figura assim, também superanimado, aquele cara que promovia festas. Então, o Jurunas é cheia dessas pessoas assim, bem representativas dessas figuras folclóricas sabe. E claro, que lá no Guamá tem mestre **Pinduca**, tem os mestres de Boi Bumbá né (FELICIANO, 64 anos, informação verbal)<sup>257</sup>.

Essas figuras periféricas fazem com que a cultura ainda viva, como disse o senhor Beto. Mas a cultura não só vive na periferia como tal, ela vive em Belém, já que tal cultura é a essência da capital paraense, conforme narração da senhora Linda. Uma cultura que, sendo

<sup>256</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

<sup>257</sup> Coletada por meio de entrevista em 23 jan. 2022.

intensa, nos foi resumida pela senhora Marta (75 anos, informação verbal<sup>258</sup>) no seguinte mapa,

[...] a culinária de Belém é uma das melhores do Brasil. Mais autêntica, mais legítima como da Bahia, né. Então, ela tem [...], muita influência Africana, né. Mais europeia também! [...]. Mas assim, eu acho que da culinária do Brasil, uma das mais ricas é paraense. Que você vê as frutas, meu Deus! É muita..., é uma variedade imensa de fruta que nós temos! Música também, você tem Carimbó, tem a Marujada de Bragança, você tem uma..., parte de música é muito forte em Belém do Pará. A cultura marajoara, né, também, a cultura muito grande, muito forte. É muito..., bons músicos em Belém, né. Não só cantores como de instrumentos também, né. Então, nós temos grandes cantores em Belém do Pará e as danças também né. As danças folclóricas muita bonitas. Muito grande. [a cultura de Belém é também seus cheiros. No Círio] dizem que “toda casa a gente sente cheiro da maniçoba”, [cheiro de] maniçoba, de tucupi, na minha [casa] mais [cheiro] do tucupi! Por quê? Como meu pai não gostava de maniçoba, meu irmão também não, então, minha mãe nunca fez em casa maniçoba. A gente comprava (risadas) ou comer em algum parente ou vizinho. Porque eu compro, hoje dia eu compro porque nunca fiz também. Então assim, para mim o cheiro maior é tucupi (risadas). [...]. Então, no Círio, pessoas dizem que sentem cheiro, né, da maniçoba pelas casas (risadas) eu digo só não sente na minha infelizmente (risadas) porque nunca fizemos. Eu compro ou eu ganho ou da casa de parente, né. Mas a maniçoba cheira longe! Né, ela cheira longe a maniçoba como Tucupi. Tucupi, meu Deus! Você ferveu Tucupi! O cheiro vai longe. Então assim, realmente a cidade tem cheiro não só por parte de comida, também a parte de cheiro mesmo. Você vai no Ver-o-Peso, cheiro do Pará. Cheiro, como é? O próprio cheiro de Pará que eles perfume, você vê no Ver-o-Peso em cada..., né aqueles aromas, aquelas essências maravilhosas, Patchouli, né, tem cheiro de Rosa. Cheiro do Pará! Que eles fazem de todas as ervas misturadas. Tudo que você possa imaginar Manjeriço, Alecrim, Patchouli e tem outras mais até esqueço agora o nome, Priprioca! Então, são várias essências e ervas que eles vão macerando e fazem aquele banho de cheiro, né, fazem perfume. Então, no Ver-o-Peso você tem vários tipos de aromas, né, tem aromas das frutas, tem aromas das ervas, tem aromas de todos os pratos, das comidas, tem diversos tipos de aromas, lá. Aí, porque a nossa culinária, além de ser extensa e muito gostosa.

A partir dessa cultura diversa, a cidade de Belém se configurou nas entrevistas e nas nossas análises como o lugar do possível, conforme destacado mais acima no “quadro afetivo”.

O centro de Belém não se diferencia da sua periferia por ser o lugar rico, menos violento, sem pobreza, urbanizado e com mais equipamentos urbanos, mas porque é o lugar deserto. Deserto porque não há pedestre em suas ruas, sendo difícil, como diria a senhora Linda, encontrar outro ser humano. Não há pedestres nas ruas, não só por causa da violência, mas porque no centro as pessoas não querem interagir entre si, conforme narrou o senhor

<sup>258</sup> Coletada por meio de entrevista em 12 fev. 2022.

Beto, mas principalmente porque as pessoas do centro vivem na ilusão da superioridade como também destacou o senhor Beto. Para o entrevistado, como o centro se acha superior, ele segrega a periferia, não só a periferia, como também todos que nela vivem, por serem considerados pobres.

No entanto, os pobres não somente ficam na periferia, uma vez que também trabalham no centro para os ricos da cidade, ou até mesmo moram no centro, pois historicamente não foi possível afastar totalmente a pobreza do centro. Observamos que, a pobreza em Belém, de acordo com nossos interlocutores, emerge de todas as cores, menos a cor branca. Por isso, quem se encontra no centro que não seja branco pode ver sendo atribuídas a si todas as características, menos a de ser morador do centro.

[...] Eu vou te dar um exemplo, por exemplo, uma coisa que aconteceu comigo no elevador que eu achei interessante! Uma vez eu descendo, entrou uma moça, né, assim, pouco mais velha que eu, mais ou menos da mesma cor que eu, talvez um pouco mais escura. E aí, ela perguntou assim para mim, eu sempre ando meio arrumada assim no elevador sabe! Eu estava de roupas de vestir em casa (sorriso), estava limpando a casa neste dia, e ela falou para mim assim, “moça não sei se você sabe se tem algum lugar para trabalhar aqui? Alguma casa que está precisando de empregada? Ou de cuidadora, então?”. Eu falei, “moça, eu não sei, mas têm muita gente idosa aqui, então, pode ser que tenha. Sabe o que eu acho melhor você fazer? Pergunta por porteiro que ele pode te dizer que ele conhece mais gente lá na frente”, “ah, mas você trabalha aqui?”, eu falei, “não, eu moro aqui”, aí eu notei que ela ficou muita sem graça, sabe? Então, ela achava que eu trabalhava aqui! Para mim isso é sintomático! Por quê? Porque não sou **branca**, eu não faço parte dos estereótipos **da moradora de um prédio** sabe assim? (Silêncio) diferente do meu marido que é branco, que é enfim! Nunca perguntaria uma coisa dessas para ele. Não viriam para ele diziam, “você trabalha aqui?” não! Mas para mim, perguntaram. Ela estava..., se sentiu confortável de perguntar para mim, porque ela me achou parecida com ela no fenótipo entendeu? Mas, isso..., eu fiquei refletindo sobre isso! Eu não fiquei chateada nem nada, sabe. Para mim, só que me causa reflexões porque eu penso que talvez, eu não faço parte de tipo de pessoa que se veja como alguém que mora..., que, que normalmente moraria **aqui** [no prédio], você entende? Isso me constrangeu um pouco logo quando eu me mudei para cá! Eu me sentia não pertencendo sabe? Eu me sentia esquisita assim. Agora que estou há muitos anos, já..., todo mundo já me conhece, já sabe quem eu sou, tudo mundo já conhece a minha filha, leva ela para passear aqui embaixo, mas logo quando a gente se mudou me sentia pouco meia estranha assim, sabe! É..., eu percebo que as pessoas que trabalham aqui parecem mais comigo do que com as pessoas que moram aqui, você entende? Então, talvez por isso, a população daqui não sofre baculejo da polícia porque você sabe que a **distribuição urbana** ela também passa pela questão **racial**, pela questão econômica, tem uma..., um corte aí (silêncio) da questão **financeira** né, da questão das **classes sociais** e da questão **racial**! Então, um bairro como Nazaré, a maior parte da população vai ser **branca**! [...]. A maior parte da população vai ser **classe média**! A maior parte da população vai ser de servidor público, de médico, de enfim, de empresário. A polícia não quer dar

baculejo num médico, num empresário, no servidor público porque ela sabe que isso vai pegar para ela! Ela sabe que pode ter um juiz morando aqui no **prédio**, se por engano ela dar um baculejo num juiz o policial está ferrado! Mas ele sabe que o juiz não está morando lá na Cabanagem (silêncio) ele sabe que ali vai ser uma pessoa que está ali lutando para viver né, para se manter feito esse meu amigo que é..., é até, talvez, um **ponto fora da curva**, ele é desenhista, que trabalha no O Liberal, ele conhece muitos repórteres, entendeu? Mas, em geral, não é assim! Ele sabe que ele vai maltratar uma pessoa mais pobre que não vai acontecer nada com ele né? (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>259</sup>.

No trecho da entrevista, há o encadeamento de informações que, no mínimo, afeta a leitura da história nela contada pela senhora Linda. As informações afetam, porque elas fazem emergir a coisificação do outro, que não é mais reconhecido como outro, mas como objeto cognoscível, portanto, um Isso huberiano. Assim, no trecho, encontramos o problema do racismo, e com ele a questão da desigualdade social crônica nas cidades brasileiras, e particularmente, na cidade de Belém, desde a invasão dos portugueses até os dias de hoje. Se as questões do racismo e da desigualdade social não estiveram entre nossas preocupações na presente pesquisa, elas ainda assim revelam, como destacamos na apresentação desta tese, nossa experiência vivida em Belém, diante da situação em que eu fui reconhecido como não como humano, mas como cor, em que buscamos o refúgio em um “Nós” que, na verdade, era a junção mecânica dos semelhantes para lutar contra o “Eles”. Assim, como bem destacou a senhora Linda, a moça que conversou com ela no elevador “*ela..., se sentiu confortável de perguntar para mim, porque ela me achou parecida com ela no fenótipo*”. Ou seja, a primeira reação normal que o humano tem diante da situação de injustiça foi a busca pelo semelhante, pois, com eles, supostamente, nos sentimos seguros. Isto configura uma falsa ilusão, uma vez que a nossa segurança, enquanto humanos, se efetiva somente quando nos tornamos humanos. No entanto, nós nos tornamos humanos não com os nossos semelhantes, mas sim com os outros totalmente outros.

Contudo, se nos voltarmos para com os nossos semelhantes mesmo sendo a primeira reação normal que temos diante da injustiça, ela não pode, portanto, ser normalizada como base do nosso estar no mundo. A atitude da “moça do elevador”, que chamamos de senhora Anitta, não pode ser entendida somente como uma atitude de aceitação passiva da injustiça sofrida, de acordo com o relato da senhora Linda, que parecia aceitar o estereótipo de que todo preto ou toda preta presente naquele prédio é trabalhador(a) e não morador(a). Mas uma atitude de quem encontrou o outro totalmente diferente de si. A diferença aqui não é em

---

<sup>259</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

relação à cor, uma vez que a senhora Anitta e a senhora Linda tinham a mesma cor, mas a diferença residiu no fato de que somente a senhora Linda tinha a resposta gaguejada para a pergunta da senhora Anitta. Mas como a senhora Anitta percebeu que a senhora Linda era diferente, mesmo tendo a mesma cor que ela? Porque ela percebeu o rosto nu da senhora Linda, que também sofria da mesma injustiça, mesmo que morasse naquele prédio, *“logo quando eu me mudei para cá! Eu me sentia não pertencendo sabe? Eu me sentia esquisita assim”*.

Acreditamos que foi o sentir-se esquisita e sentir-se não pertencendo ao prédio, que fez com que a senhora Anitta percebesse o desconforto da senhora Linda, não por sua cor. Foi ao apelo do rosto da senhora Linda que a senhora Anitta respondeu, possibilitando assim o diálogo entre as duas. “Perceber o rosto” e “ter o rosto que apela” foi o que fez acontecer o encontro entre as senhoras Anitta e Linda. Encontro porque nele aconteceu algo, o afetar-se e o ser afetado. A senhora Anitta foi afetada pela senhora Linda, *“aí eu notei que ela ficou muita sem graça”*. O sem graça da senhora Linda, talvez, foi percebido porque a mesma entendeu que arrumou um problema fazendo uma pergunta à pessoa que não pertencia a sua classe; ao mesmo tempo, pensamos que ela ficou “sem graça” porque foi afetada ao tomar posse da sua realidade de que, “se ela conseguiu morar aqui, por que não eu?”, pois observamos que, no encontro entre as senhoras Linda e Anitta, não se percebe um final da conversa das mesmas, em que a senhora Anitta tenha-se desculpado por sua atitude, nem agradecido à senhora Linda pela informação sobre quem se reportar para conseguir o trabalho.

A senhora Anitta afetou por sua vez a senhora Linda, pois depois daquele encontro a senhora Linda ficou *“refletindo sobre isso! Eu não fiquei chateada nem nada..., só que me causa reflexões porque eu penso que talvez, eu não faço parte de tipo de pessoa que se veja como alguém que mora..., que normalmente moraria aqui”*. Ela ficou refletindo porque, mesmo morando há um tempo naquele prédio, ela não era conhecida como Linda, mas sim como mulher de..., mãe da..., pois, mesmo que a senhora Linda dissesse que naquele prédio todo mundo já a conhecia, já sabia quem era ela, as pessoas a conheciam ou sabiam dela como a mãe, *“tudo mundo já conhece a minha filha”*, não enquanto Linda como tal. Foi a afetação do encontro que levou a senhora Linda a perceber *“que as pessoas que trabalham aqui parecem mais comigo do que com as pessoas que moram aqui”*. As pessoas que trabalhavam no prédio eram parecidas com a senhora Linda, não somente por serem pretas, mas sim porque sofriam dos mesmos estereótipos de cor ou raça, de classe social.

Se não podemos afirmar que essa percepção da senhora Linda sobre os trabalhadores do prédio somente teria acontecido após seu encontro com a senhora Anitta, no entanto, a



senhora Linda só foi capaz de perceber os rostos dos trabalhadores do prédio depois daquele encontro, e assim entendeu o porquê da violência policial na periferia de Belém.

Isto implica dizer que, nesse encontro, a senhora Linda enriqueceu a sua humanidade humana, como diria Lévinas, uma vez que ela passou a sentir a dor da violência policial. Ela sentiu a dor, não porque sofreu dessa violência, o que seria quase impossível, morando ela no bairro de Nazaré, onde “*a maior parte da população vai ser branca! [...]. A maior parte da população vai ser classe média*”, e por isso, a polícia não vai agir com violência, porque “*ela sabe que isso vai pegar para ela! Ela sabe que pode ter um juiz morando aqui no prédio, se por engano ela dar um baculejo num juiz o policial está ferrado*”. Assim, ela sofreu a dor porque o outro, totalmente outro, sofreu da violência policial – a exemplo dos moradores da Cabanagem representados na figura do seu amigo Alex, acima citado. Também a senhora Linda sofreu da dor causada pela polícia, porque o outro sofreu pelo desrespeito de seus direitos humanos, enquanto cidadão, pois a polícia, na periferia, “*vai maltratar uma pessoa mais pobre que não vai acontecer nada com ele, né*”.

Socioculturalmente, a partir das entrevistas realizadas, em específico do trecho da entrevista da senhora Linda, observamos como é afirmado que a organização espacial do urbano da cidade de Belém, desde a sua criação até os dias de hoje, se fez através da “*questão econômica, [...], da questão financeira, da questão das classes sociais e da questão racial*”. Ou seja, o centro de Belém “*está geograficamente localizado num lugar mais valorizado*” do que a sua periferia. Por isso,

[...] é mais difícil você comprar um apartamento [no centro]. A casa aqui deve ser muito mais cara! Não sei quanto está valendo uma casa lá na [periferia]? Mas aqui é muito mais caro morar! Então, só isso já causa uma divisão clara, né. Quem pode comprar uma coisa num bairro? Quem pode comprar num outro? Quem pode alugar num bairro? Quem pode alugar num outro? Isso já vai fazer uma divisão (silêncio) e essa divisão, vai causar muitos desdobramentos de como o estado vai tratar um bairro, como o estado vai tratar o outro. Então, um é tratado como **centro** e outro é tratado como **periferia**. Não só pela questão geográfica, mas pela questão que te falei desse corte das classes econômicas, esse corte racializado, tudo esse daí né! (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>260</sup>.

Esse tratamento diferenciado dos espaços urbanos de Belém pelo próprio Estado explicaria talvez porque a periferia da cidade sempre foi o lugar, como destacado nas entrevistas, de miséria, de falta de saneamento básico, da violência, do tráfico, da pobreza,

---

<sup>260</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

portanto, lugar onde “tem muita gente que tem baixa renda, está muito humilde (silêncio), aí não tem sistema de esgoto bom. É lá no centro, tem lugares..., muitas casas bonitas. Muito bom. As pessoas já têm uma convivência melhor” (ROSE, 53 anos, informação verbal)<sup>261</sup>.

A situação de precariedade da periferia explica, em certa parte, o porquê da “impressão de superioridade” que o centro tem sobre si, conforme destacado pelo senhor Beto. Superioridade que se expressa na soberba de alguns de seus moradores. Assim, para o senhor Lima (53 anos, informação verbal)<sup>262</sup>, “em toda parte tem, mas no centro da cidade tem mais gente soberba, gente orgulhosa do que tem”.

A soberba do centro foi exaltada pelo senhor Junior (64 anos, informação verbal)<sup>263</sup>, pois, para ele,

[no centro] existe uma cultura **diferente**. Não a cultura **da terra**, mas a cultura, por exemplo, literal, né, o estudo em si! O conhecimento em si que difere muito daquele conhecimento da periferia! Então, essa pessoa que está **no centro** é uma pessoa que já tem o poder aquisitivo **melhor**, uma pessoa que já tem o conhecimento mais **aprofundado**, é uma pessoa que, vamos dizer assim, no nosso linguajar paraense, “lutou por um lugar ao sol”. Então, existe sim essa disparidade, muitas vezes, é soberba, né. Eu acho que é normal essa soberba que não deveria porque somos todos seres humanos. A soberba é do ser humano!

Na narração do senhor Sales (53 anos, informação verbal)<sup>264</sup>, ele reconheceu também que as pessoas que têm poder aquisitivo maior são, em geral, soberbas. Em sua fala, tentou mostrar que a “falta de cultura” dos mais humildes alimenta muito a soberba dos mais ricos, já que exageram, por exemplo, na sua pobreza de conhecimento.

[confirmo] em parte [que as pessoas do centro são soberbas]. Quando digo assim em parte, não é que seja as pessoas do centro em relação às da periferia. Eu digo as pessoas de poder aquisitivo maior! Têm pessoas que acham por ter um poder aquisitivo maior, elas são superiores a qualquer pessoa. Eles se acham que elas podem fazer ou se colocar acima, não somente daquela pessoa, mas de qualquer situação. É a soberba! Tá, então, a bíblia fala sobre isso, né. Do rico, “quão é difícil um rico entrar no reino do céu”, né, existe uma frase lá em Mateus, mas a gente puxa no dia a dia mesmo, né. Eu estava uma vez num certo local e eu era conhecido do local, eu vou te dar só um exemplo, eu estava num local e eu era conhecido das pessoas do local, bem conhecido por sinal, chegou uma conhecida minha

<sup>261</sup> Coletada por meio de entrevista no dia 12 fev. 2022.

<sup>262</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>263</sup> Coletada por meio de entrevista no dia 03 fev. 2022.

<sup>264</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 fev. 2022.

com a amiga dela e a amiga dela nem me conhecia, me viu lá de short, camiseta e tênis. E fala para mim assim, “tira as coisas do meu carro lá, as caixas do meu carro lá, aquelas sacolas e bota lá em tal lugar”, ela achou que eu era um qualquer, um funcionário, sei lá, um criado dela. Eu olhei para cara dela assim e falei para ela, “senhora, a senhora está me confundido” (silêncio) aí, a minha amiga assim, “não fulana, não, não, não (silêncio) ele é daqui, mas ele não é funcionário não, ele é suboficial da marinha” aí, tá, aí a mulher já..., mas não pediu desculpa! Não teve humildade. Então, eu acho que essa diferença social está mais na soberba de quem tem muito poder aquisitivo. Infelizmente, isto existe! Essas pessoas elas olham por cima do ombro, olho virado e elas olham com a indiferença assim para os mais pobre, muitas das vezes. Apesar de que os mais pobres muitas das vezes também, eles exageram na sua pobreza, na sua pobreza de conhecimento, na sua pobreza de educação, na sua pobreza de relação. Por quê? Porque muitas das vezes, a forma como foram criados e a forma como eles se comportam faz também com que outras pessoas olhem diferentes. Não simplesmente porque são pobres porque, por exemplo, eu vinha da pobreza! Mas eu sei como me comportar em todos os lugares! Eu já fui à festa de juízes aqui em Belém, convidado. Eu fui todo da beca e me comportei muito bem na hora da mesa em todo o ceremonial, lá. Eu me diverti tal! Eu já fui ao pagode, no churrasco da galera lá do bairro da baixada e lá me saí bem também, ou seja, o linguajar e de cada um. A educação também. Agora, na questão da supremacia, “ah, eu tenho dinheiro não sei o quê”, aí, eu já digo que isso aí, aqui, muitas das vezes, acontece de algumas pessoas se acharem superiores.

Assim, se para muitos dos nossos interlocutores, o maior poder aquisitivo dos moradores do centro explicaria a soberba existente entre eles, para outros, como a senhora Ângela (61 anos, informação verbal<sup>265</sup>), não é a questão de dinheiro, mas sim de caráter.

[...]. Eu acho que as pessoas, é como eu te falo, eu vou te dar um exemplo, eu moro na **Doca**, eu não sou rica, eu sou uma trabalhadora, como todas as pessoas que moram na minha casa são. Várias vezes vem alguém me perguntar, “onde tu moras”, eu respondo, “na Doca”, “na Doca! eh..., tu és rica, tu trabalhas porque tu queres”, entendeu? Já acharam que eu sou [rica] (silêncio), mas não, não. Agora, tem **muita** gente rica que veio para cá, **rica**? Eu boto até aspas aí, mas enfim. Compra um apartamento, um por andar nesses prédios que constroem aqui, [...]. Acho que essas pessoas se acham, sabe? Porque moram na **Doca**, porque é do **Reduto**, porque enfim. Eu não tenho isso comigo! Nós não temos na nossa família porque nós fomos acostumados, como te digo, com a infância de rua e tinha pessoas na rua de poder aquisitivo bom, meu pai era **médico** e tinha..., nós tínhamos vizinhos donos de cartório, mas tinha **muito** pobrezinho que morava lá e que convivia, e a gente dirigia a palavra para ele da mesma maneira. Mas as pessoas de bairros nobres se acham, sim! (silêncio). Não digo mais onde eu moro (silêncio) quando me perguntam.

Da mesma forma, para a senhora Sandy (64 anos, informação verbal<sup>266</sup>), que afirma não ser uma questão de localidade, ou seja,

<sup>265</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

[a] questão de soberba ela não está em região. Ela está no caráter! Eh, ela é comportamental, né! Não tem muita haver com região. Eu acho que a questão..., porque eu conheço tanta pobre lascada que tem o nariz no cabide que não dá bom dia para ninguém (risadas), mas acho que não tem, não tem muita haver com localização não, isso é questão pessoal.

Se não constatamos o consenso entre os entrevistados sobre qual parte da cidade era mais soberba, percebemos um tratamento diferenciado do poder público com as áreas urbanas de Belém, conforme destacado pela senhora Linda, que faz com que a relação entre a periferia e o centro da cidade seja mais instrumental do que relacional. Ou seja, a periferia e o centro da cidade se relacionavam em grande parte através do Eu-Isso buberiano. É essa relação explicaria o porquê de os entrevistados divergirem entre si em relação à designação ou ao próprio tratamento de Belém como cidade acolhedora.

Nessa perspectiva, se o político, o econômico, o financeiro, o sociológico e o antropológico tendem a criar o tratamento diferenciado dos espaços no urbano belenense, conforme enfatizado pela senhora Linda; só resta o cultural, portanto, da comunicação como cultura, para em certa medida resolver problemas. Retomamos a fala da senhora Linda quando afirmou como aspectos da “*questão econômica, [...], da questão financeira, da questão das classes sociais e da questão racial*” impactaram na organização da espacialidade urbana da cidade ao longo da história da criação de Belém até os dias de hoje. A resolução de tais questões oportunizaria que Belém se tornasse ainda mais “uma cidade bela, agradável, aconchegante” (LIMA, 53 anos, informação verbal)<sup>267</sup>. A beleza de Belém pode ser observada, por exemplo, na narração da senhora Ângela (61 anos, informação verbal<sup>268</sup>), no “túnel” que as mangueiras formam na Avenida Generalíssimo Deodoro ou na “copa” que elas, mangueiras, formam aos se fecharem de um lado e de outro da avenida. Ou na “copa” que as mangueiras formam de acordo com a senhora Elza (70 anos, informação verbal)<sup>269</sup>, na Avenida Presidente Vargas, ou no corredor que elas formam na Avenida Generalíssimo Deodoro.

Do ponto de vista sociocultural, Belém é uma cidade que, em relação aos processos comunicativos, apresenta a seguinte cartografia: Belém como todo é uma cidade em que os

---

<sup>266</sup> Coletada por meio de entrevista em 20 fev. 2022.

<sup>267</sup> Coletada por meio de entrevista em 29 jan. 2022.

<sup>268</sup> Coletada por meio de entrevista em 30 mar. 2022.

<sup>269</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

moradores se relacionam através do face-a-face. Agora, quando se considera a sua periferia e seu centro, respectivamente, os moradores se relacionam através do Eu-Tu e da incomunicação. E é essa cartografia comunicacional que nos levou a perceber que Belém é um lugar do possível. Possível porque através da comunicação, enquanto cultura, a vida no seu sentido mais amplo ainda era possível na cidade, apesar da violência urbana e dos problemas socioculturais, políticos e econômicos. Isto é possível porque a cultura dá “uma saída né, uma..., não sei uma solução, mas pelo menos uma..., (silêncio) o **alento!** Digamos assim né, porque é muito problema né, principalmente social” (BETO, 29 anos, informação verbal)<sup>270</sup>.

Saída porque, através da cultura, Belém narra tudo que nela habita e se encontra. Também ela é narrada por seus habitantes e tudo que nela se encontra. É essa narratividade que faz com que tudo faça sentido para os moradores da cidade, que tomam posse da sua realidade cotidiana. Esse tomar posse da realidade que ficou claro, para nós, durante as entrevistas, pois em quase todas as falas dos entrevistados, mesmo reconhecendo os problemas de Belém, se esforçavam em continuar a experienciar a cidade.

[...], eu sinto pouco de falta de lugares abertos que possa sair com segurança! Eu acho Belém uma cidade muito cara! Tudo em Belém que você vai fazer você gasta muito! Então, a gente paga para se sentir seguro **aqui**. [...], se você quer passear com uma criança você leva a criança para onde? Por Shopping! O Shopping né, [...], o Shopping é o não lugar, o Shopping é um lugar parecido em todos os lugares (silêncio) você vai ao Shopping aqui, você vai ao Shopping em Recife, você vai ao Shopping em São Paulo, a estética é a mesma! Então, não dá para você dizer que está experienciando a cidade indo no Shopping né, mas você vai **gastar** lá! Você vai gastar no Shopping por quê? Por que é super legal indo no Shopping? Não! Porque lá você acha que você está seguro né? Então..., hoje eu me recuso um pouco fazer esse passeio com a minha filha, sabe? Eu vou eventualmente se tem uma coisa para comprar, mas eu não gosto! Eu procuro levar ela no horto, eu procuro levar ela na **Praça Batista Campos**, eu procuro levar ela na **Praça da República**, eu procuro levar ela lá **no Portal**, eu tenho esses 10 lugares, outros lugares que eu consigo ir com ela que eu acho que dá para viver um pouco a **cidade** ao ar livre! É..., alguns eu me sinto **segura**, outros nem tanto né, mas eu vou mesmo assim! É..., isso faz que eu me sentisse que estou vivendo a cidade de alguma forma. E faz me sentir, talvez, um pouco **resistente ao medo** e pouco **resistente à violência**. Tem uma linha da psicologia que é..., a..., ah meu Deus! “Será que eu vou lembrar o nome?”. Até a minha psicóloga é dessa linha! Cognitivo-Comportamental! No Cognitivo-Comportamental, você faz e vê o resultado, você faz e vê o resultado até que o teu cérebro (silêncio) ele vai entendendo como as coisas **funcionam** e às vezes ele vai perdendo medo! Então, se eu me tranco, eu aceito, “ah, a cidade é violenta! Não posso sair”. Eu vou internalizar isso! E

<sup>270</sup> Coletada por meio de entrevista em 04 mar. 2022.

a cidade vai ser violenta para mim e acabou! Eu não vou viver essa cidade. Mas eu penso, “ah tá! A cidade é violenta, mas eu tenho que viver nela!” né? Se for a minha hora (risadas) vai ser! Se não for, eu vou seguir vivendo! E aí, eu me benzo e desço! E vou com a minha **filha!** Onde que tiver que ir, eu vou! Vou **andando, passeando de carrinho**, passeando (silêncio) vou com meu celular, com 20 reais do ladrão (risada) se ele roubar eu vou deixar (risadas). Assim a minha filha já vai fazer um ano e quatro meses a gente sai passeando! Até agora não aconteceu nada! Eu posso afirmar que não vai acontecer nunca? Não! Eu sei que vai acontecer, inclusive, em qualquer momento! Mas eu sigo fazer isso até agora está dando certo! É..., a cidade é violenta? É! Mas a cidade é também **bonita**, a cidade tem também seus **pontos positivos**, a cidade é também a cidade que a minha filha nasceu e a cidade que ela tem que viver! E eu não posso viver não vivendo, sabe? Tenho que viver vivendo! E eu sigo fazendo isso (gargalhadas) (LINDA, 34 anos, informação verbal)<sup>271</sup>.

No trecho de entrevista da senhora Linda, encontramos vários aspectos importantes, entre eles, os mecanismos que ela criou para negociar e disputar sentidos e significados de e na Belém a fim de continuar experienciando-a. Assim, começamos o meu caminhar nas ruas de Belém, as quais a senhora Linda cartografou a partir da sua experiência.

Contudo, o nosso caminhar cartográfico começa a partir do final do trecho da entrevista em que se encontra a informação segundo o qual Belém é uma cidade em que, para se viver banalmente, precisa-se de coragem, “*tenho que viver vivendo*”; uma coragem não somente para vencer o medo e a violência, mas uma coragem de dizer “Tu” a Tu, ou seja, coragem de “voltar-se-para-com-outro” que é absolutamente outro, numa cidade em que se “desconfia até dos nossos dentro de casa”, como destacou o senhor Sales. Portanto, viver vivendo ou viver banalmente é viver com coragem para que possamos nos responsabilizar pela nossa responsabilidade de respeitar e acolher a alteridade do outro como tal. E isso não é fácil para uma cidade violenta como Belém, “*a cidade é violenta? É!*”. No entanto, Belém não é somente um lugar de violência, já que “*é também bonita, a cidade tem também seus pontos positivos*”.

Entre os pontos positivos da cidade, talvez o mais importante dentre eles seja o fato de a cidade ser acolhedora. Entretanto, não houve unanimidade entre os nossos interlocutores entrevistados a respeito da característica de Belém como cidade acolhedora, no entanto, chegamos à conclusão, a partir das análises, que em si a cidade é acolhedora. Além disso, através da cultura como comunicação, os entrevistados nos levaram a perceber que, em Belém, os moradores se esforçavam em “estar-junto-com”, se esforçavam em “voltarem-se-para-com-uns-aos-outros”. E esse “voltar-se-para-com” é justamente um “acolher-se” e um

---

<sup>271</sup> Coletada por meio de entrevista em 28 jun. 2022.

“ser acolhido”. Quer dizer, Belém é acolhedora porque os que nela vivem relacionam-se através do face-a-face.

A cidade bonita não é necessariamente da ordem do belo, do agradável ao ouvido ou à vista, por exemplo, mas também do que vai além do que parece ser, como destacamos acima. Assim, quando a senhora Linda fala da beleza de Belém não é necessariamente para mostrar, por exemplo, a bela paisagem que as mangueiras formam nas avenidas Presidente Vargas e Generalíssimo Deodoro, formando um corredor ou uma copa ou um túnel, mas também aponta a cidade de Belém como uma direção, portanto, um caminho. Ou seja, constatamos que a senhora Linda contrapõe o “ser bonita” à violência. Contudo, se a violência é o mal (RICOEUR, 1988), ao contrapor-la ao “ser bonita”, implicitamente a senhora Linda nos levou a perceber que, além de ser mal, Belém também é o bem, “*a cidade é violenta? É! Mas a cidade é também bonita*”. Sendo assim, Belém é mal porque é violenta, também Belém é bonita porque é bem – entendo o bem aqui a partir do Buber (2011); portanto, Belém é violenta, mas também é direção, é caminho. Caminho esse que é o caminho humano, quer dizer, caminho que nos leva ao outro humano. Assim sendo, Belém é bonita porque ela nos leva ao outro humano, como quando a senhora Linda diz que Belém é bonita para contrapor a Belém violenta, nos levando a perceber que a Belém bonita é Belém enquanto lugar de encontro com o desconhecido.

Contudo, o viver vivendo que a senhora Linda destacou é um viver no encontro com o desconhecido. É este viver que ela não encontrou nos lugares fechados que têm a mesma “estética”, a qual se referiria ao belo, à beleza. Entretanto, a recusa que a senhora Linda faz para visitar esses lugares fechados nos levou a pensar que o tal belo não é só na ordem do agradável, mas também de ser uma direção ou caminho. Um caminho que, neste caso, que não leva ao diferente, mas sim aos semelhantes, que podem ser pessoas, coisas, emoções etc.

Assim, a afirmação Belém “*é violenta..., bonita... [e tem] seus pontos positivos*” revela a dubiedade de sentimentos que a cidade provoca em seus moradores, sentimento de segurança e de perigo, de ódio e de amor, de satisfação e insatisfação etc. Além disso, essa dubiedade de sentimento faz de Belém, ao mesmo tempo, lugar violento e seguro, de morte e de vida, portanto, faz de Belém o lugar do possível, em que tudo pode acontecer. Isto é, “*até agora não aconteceu nada! Eu posso afirmar que não vai acontecer nunca? Não! Eu sei que vai acontecer, inclusive, em qualquer momento!*”. Lugar do possível, já que pode acontecer, por exemplo, a morte, “*se for a minha hora (risadas) vai ser!*”, e a vida, a continuação da vida, “*eu vou seguir vivendo!*”.

Entretanto, se Belém é o lugar onde há vida e morte, ela é também o lugar de nascimento, “*é também a cidade que a minha filha nasceu e a cidade que ela tem que viver!*”. Ora, todo lugar de nascimento é um lugar onde há choro e sorriso, tristeza e alegria, vida e morte, etc. Assim, além de reforçar a característica de Belém de ser o lugar do possível, o fato de o ser lugar de nascimento faz de Belém o território existencial, no sentido de ser cotidianamente (des)construído por tudo que nele se encontra e vive, e de também o território (des)construir tudo que nele se encontra e vive. Por isso, Belém não é somente lugar onde se nasce, mas onde se “*tem que viver!*”. A vida realmente humana só se vive voltando-se-para-com-outro. Ter que viver, portanto, é viver encontrando os outros humanos. Encontro que a cidade oportuniza quando se vive vivendo. No entanto, viver vivendo é simplesmente viver se relacionando. Não se relacionando de qualquer jeito, mas seguindo viver vivendo, com “eu sigo fazendo isso”, ou seja, é continuar encontrando os outros humanos desconhecidos. Desconhecidos que não são necessariamente humanos que ainda não encontramos, e sim desconhecidos no sentido de que no nosso encontro com eles aconteceu algo. Tal acontecimento não pode ser outra coisa que a nossa percepção de seus rostos que nos apelam para que nós nos responsabilizássemos para com eles<sup>272</sup>.

Seguindo “*fazendo isso*” também está lidado a Belém enquanto território existencial, no qual há processos contínuos de territorialidade, de desterritorialidade e de reterritorialidade através dos quais se disputam e negociam sentidos e significados. Essas mesmas disputas e negociações que se fazem através de construções de imagens do medo, e que fazem com que os moradores construam dispositivos que os possibilitem continuar experienciando a cidade apesar da violência urbana: “*eu me benzo..., vou..., com 20 reais do ladrão..., se ele roubar eu vou deixar*”. Imagens do medo também levam a dar sentidos, por exemplo, às pessoas, aos lugares etc. Assim, Belém é o lugar onde há pessoas que são roubadas e os que roubam: eu “*vou..., com 20 reais do ladrão (risada) se ele roubar eu vou deixar*”. Em Belém, se tem lugares violentos e outros não: “*eu tenho esses 10 lugares..., alguns eu me sinto segura, outros nem tanto né, mas eu vou mesmo assim!*” – lugares violentos são abertos e os fechados são sem violência. Entretanto, o lado bom dessas imagens do medo é quando elas ajudam a tomar posse da realidade vivida, que, no contexto da entrevista analisada, é a realidade de violência. Assim, o tomar posse da realidade é continuar experienciando a cidade apesar da

---

<sup>272</sup> Assim, durante a minha conversa com a senhora Linda, ao chamar à presença a sua filha que estava na creche, naquela conversa ela se tornou desconhecida à sua própria mãe, pois naquele dia ela percebeu no rosto da sua filha a sua responsabilidade de fazer que ela continuasse vivendo em Belém apesar da violência, “*é também a cidade que a minha filha nasceu e a cidade que ela tem que viver!*”.



violência, como destacou a senhora Linda, “*se eu me tranco, eu aceito, ‘ah, a cidade é violenta! Não posso sair’. Eu vou internalizar isso! E a cidade vai ser violenta para mim e acabou! Eu não vou viver essa cidade. Mas eu penso, ‘ah tá! A cidade é violenta, mas eu tenho que viver nela!’*”.

Continuando as narrações nossos interlocutores, esse há “que viver nela” denota a preocupação maior que todos os moradores entrevistados têm em relação a Belém, ou seja, mesmo tendo consciência da violência urbana na cidade, eles se preocupavam em achar mecanismos ou dispositivos que os ajudassem a continuar vivendo a cidade. Assim, no caso da senhora Linda, um dos mecanismos ou dispositivos que ela achou foi levar os 20 reais e se benzer antes de sair. Foram esses dispositivos que faziam sentir resistente(s) à violência: “*isso faz que eu me sentisse que estou vivendo a cidade de alguma forma. E faz me sentir, talvez, um pouco resistente ao medo e pouco resistente à violência*”. A resistência que a senhora Linda faz não era para acabar com a violência, mas de mostrar que tal violência não importava, pois, para ela, assim como para os outros moradores de Belém, o importante era se sentir “*vivendo a cidade de alguma forma*”.

Antes de habitar o campo pesquisado, pensávamos que o medo da violência ou a violência urbana era a grande preocupação dos moradores de Belém, no entanto, depois das análises, percebemos que, sim, a violência ou o medo de violência impacta o “estar junto para com” em Belém, mas não era a grande preocupação dos entrevistados que, pelo contrário, desejavam achar dispositivos que os permitissem continuar a experimentar a cidade.

Retornando às análises para destacar a distribuição desigual da violência em Belém, mesmo que a senhora Linda tenha considerado a cidade de Belém violenta, ela nos informou que na capital paraense a violência urbana se distribuía desigualmente em seu espaço urbano: “*eu tenho esses 10 lugares..., alguns eu me sinto segura, outros nem tanto né, mas eu vou mesmo assim!*”. Entretanto, ela não citou diretamente esses lugares, ao passo que se recusava a ir ao shopping, já que preferia ir à “**Praça Batista Campos,...**, **Praça da República,...**, **no Portal**”. Contudo, analisando os lugares que disse que frequentava, percebemos que havia dois lugares que se situam no centro da cidade, Praça Batista Campos e Praça da República, e um lugar que se situa na periferia da cidade, o Portal. A referida senhora enumerou esses lugares para destacar lugares seguros e menos seguros na cidade. Assim, o que nos interessou foi a ordem de aparição desses lugares, pois, para ela, o centro da cidade de Belém é seguro e sua periferia é menos segura, ou seja, Belém, enquanto lugar violento, tem seu centro como menos violento do que sua periferia, que sim é violenta.

Por fim, no trecho da entrevista, a senhora Linda nos informou que não vai ao Shopping para experienciar a cidade por ser um lugar fechado, preferindo ir às praças da cidade, por serem espaço aberto. Identificamos duas informações importantes: lugar aberto e lugar fechado. Assim, nos perguntamos: por que aberto? E por que fechado? Parece que a senhora Linda deu uma pista de resposta quando considerou o shopping como o “*não lugar*”. Não lugar no sentido de ser qualquer lugar, “*o Shopping é um lugar parecido em todos os lugares*”. Percebemos que a entrevistada está utilizando o “*não lugar*” augéano no sentido de designar o lugar sem sentido significativo, pois é um lugar de passagem; dessa forma, o “*não lugar*” aqui não é a partir do Augé (2012), já que consideramos que cada lugar sempre terá um sentido significativo para quem o frequenta, mas como foi visto acima, a partir de Lévinas (2001), é um lugar em que ninguém se responsabiliza por ninguém.

Isto não significa que no shopping não aconteça o responsabilizar-se para com outro, uma vez que o Shopping se responsabiliza para assegurar a segurança de seus frequentadores: “*you vai gastar no Shopping, por quê? Por que é super legal indo no Shopping? Não! Porque lá você acha que você está seguro né?*”. No entanto, não é a esta responsabilização instrumental que estamos nos referindo, mas à responsabilização ética. Instrumental porque é uma responsabilidade mediada pelo dinheiro, pelo “*gastar..., porque..., você está seguro*”. Ao dizer isto, não estamos dizendo que através do dinheiro não se podem estabelecer relações em que “*responsabiliza-se-para-com-outro*”, conforme advertido por Lévinas, ou de que o dinheiro “*cria relações que duram além da satisfação das necessidades pelos produtos trocados*” (1997, p. 64); antes, estamos afirmando que a relação do dinheiro que se estabelece no Shopping, muitas vezes, não vai além da satisfação das necessidades pelos produtos trocados, pois, para a senhora Linda, vai-se ao shopping só para se sentir seguro.

Assim, é essa falta de estabelecer relação, que não vai além da troca de produto, que nos faz dizer que o shopping é o não lugar. Portanto, um lugar onde domina a relação do tipo Eu-Isso, tipo de relação que faz com que o Shopping seja um lugar fechado. Fechado não somente no sentido literal, mas também porque é um lugar onde o que impera é o meu interesse, é a minha segurança, é a satisfação dos meus desejos de consumo etc., ou seja, é o lugar onde, em grande parte, “*volta-se-para-consigo-mesmo*”. É esse “*voltar-e-para-consigo-mesmo*” que fez a senhora Linda dizer que não “*dá para você dizer que está experienciando a cidade indo no Shopping, né?*”. Por que não se pode dizer? Porque experienciar a cidade sempre se faz voltando-se-para-com-outro que é totalmente outro, uma vez que a cidade é lugar de encontro com o desconhecido.

Contudo, para “*viver vivendo*” Belém, a senhora Linda informa que o faz indo nos lugares abertos, praças. Lugares abertos não porque são a céu aberto, mas porque neles “vemos-outros” e “somos-vistos-pelos-outros”. Isto não quer dizer que no Shopping não “vê-se-outro” e “outro-nos-vê”, pois o Shopping também é uma praça. No entanto, aquela praça é essencialmente o domínio do Eu-Isso, em que se vê ou se é visto somente a partir do quanto eu posso satisfazer os interesses do outro e este, os meus. Assim, a praça que a senhora Linda evoca é uma praça que tem o sentido do lugar público e, a rigor, a cidade em si. Além disso, o lugar aberto nos pareceu que foi outra forma de dizer lugar público pela senhora Linda.

Nesse sentido, ao considerar que é no lugar aberto que se vive vivendo a cidade, segundo a senhora Linda, constatamos que o lugar aberto é o lugar em que se exerce a cidadania. Aqui esta é entendida como conjunto de deveres e obrigações ou deveres que se tem perante a cidade, ao Estado, à nação. Conjunto porque não se podem separar direitos dos deveres, uma vez que os direitos que se têm como cidadão se igualam às nossas obrigações para com os outros cidadãos. Assim, exercer a cidadania seria ter o direito de viver a cidade enquanto morador e também de se responsabilizar com os outros cidadãos – contudo, se responsabilizar para com o outro somente numa relação em que outro é considerado como outro. Daí o fato de ir à praça para viver vivendo a cidade constituir a condição de ter direito de se responsabilizar para com o outro, portanto, é o voltar-se-para-com outro.

Sendo assim, na oposição que a senhora Linda fez entre lugares abertos e lugares fechados, percebemos uma cartografia comunicacional da cidade de Belém, em que se encontram três tipos de comunicação: uma comunicação do tipo face-a-face, encontrada em Belém como todo; a comunicação do tipo Eu-Tu, encontrada essencialmente na periferia da cidade; e a comunicação do tipo ilusória, encontrada no centro da cidade.

Na entrevista, encontramos que Belém é um lugar com muitos problemas socioculturais como, por exemplo, o problema de segurança pública. Esses problemas recebem tratamento diferenciado na relação entre moradores ricos e moradores mais humildes. Tratamento diferenciado esse que se expressa na desigualdade sociocultural e também na desigualdade urbanística entre o centro e a periferia de Belém. Assim, Belém poderia resolver seus problemas a partir da cultura, que consideramos como a comunicação no sentido de que, nela, volta-se-para-com-outro, vibra-se junto em torno de algo.

Concluindo o presente capítulo destacando que nele delineamos os procedimentos metodológicos que, aqui, adotamos para construir, analisar e apresentar dados que possibilitassem pensar Belém a partir de uma cartografia comunicativa.

Para a construção do objeto-processo analisado, consideramos a cartografia como método de pesquisa a partir Deleuze e Guattari (1995a). Assim, além do desenhar de mapa físico e mental, a cartografia foi aplicada como método de acompanhamento de processos. Somente assim conseguimos problematizar as histórias que foram narradas pelos moradores selecionados para a entrevista narrativa. Tal problematização também se fez possível, primeiro, através da consideração da narrativa como dispositivo de agenciamento no contexto dos acontecimentos para significá-los e dar-lhes sentidos; e também como dispositivo a partir do qual os que narram se colocam como seres temporais que realizam ações no mundo. Segundo, através da comunicação entendida como atividade de construção da vida em sociedade, portanto, como prática produtora da objetividade do mundo e da subjetividade do homem. No contexto da presente pesquisa, consideramos essa comunicação a partir de três dimensões: a comunicação como diálogo, como relação e como incomunicação.

Na análise dos quadros identificados, a partir das narrativas dos moradores entrevistados, lançamos mão da cartografia de Deleuze e Guattari. O acompanhamento nos permitiu perceber o seguinte.

No **quadro afetivo**, percebemos que a cidade de Belém era personificada na figura do feminino e cartografada como lugar do possível. A feminização de Belém se fazia a partir do que Durand considerou como eufemização, ou seja, processo de inversão em que o mal se torna o bem e o bem, o mal. Assim, sendo uma pessoa, percebemos que a cidade despertava nos seus moradores duplo sentimento, o ódio e o amor, além de a cidade nos parecer escolher com quem se relacionar ou não. Enquanto isso, o duplo sentimento que a cidade despertava dependia dos interesses dos seus moradores. Por fim, é a partir dessa dubiedade de sentimentos percebemos que a cidade de Belém era cartografada como lugar do possível, ou seja, lugar onde tudo pode acontecer, por exemplo, a vida e a morte, a paz e a violência, a riqueza e a pobreza etc. Contudo, o afeto que os entrevistados demonstravam por Belém fez percebermos que eles apresentavam a capital paraense como lugar onde se cria histórias, onde acontecem histórias milagrosas, e também lugar onde se narram histórias de brincadeiras de infância. Sendo lugar de histórias, observamos que Belém era lugar onde acontecia tanto o contato social quanto o evitar desse contato. Agora, enquanto lugar do possível, Belém nos foi apresentada a partir dos aspectos socioculturais, urbanísticos e de segurança como território existencial, enquanto o lugar “onde eu nasci”, portanto, como lugar onde se origina a vida. Isto também nos levou a constatar que Belém era o lugar onde há choro e alegria, morte e vida etc., já que onde se nasce sempre há sentimento de alegria para a nova vida que chega e também choro da mãe que sente na pele a dor do parto.

Neste quadro afetivo, percebemos que os moradores de Belém entrevistados se relacionavam com a cidade tanto através do Eu-Tu quanto do Eu-Isso. Tal relacionamento com a cidade se refletia também no relacionamento entre os habitantes da cidade, ou seja, percebemos que os moradores da cidade se relacionavam entre si quer através do eu-Tu quer através do Eu-Isso. Entretanto, nesse quadro afetivo, a relação Eu-Tu predominava, de modo que essa predominância fazia da cidade de Belém uma cidade acolhedora, no sentido de ser o lugar onde há o “voltar-se-para-com” outro totalmente outro. Um voltar-se que nada mais é do que a responsabilização que se tem para com este outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade como tal. Enquanto cidade acolhedora, nos pareceu que nela os moradores se relacionavam através do face-a-face lévinasiano. Entretanto, alguns entrevistados não concordavam com a consideração da cidade de Belém como acolhedora devido à falta de educação, de respeito etc. que a violência teria causado aos moradores.

Observamos nas entrevistas que, na cidade de Belém, as pessoas se relacionavam tanto através do Eu-Isso quanto através da comunicação ilusória no sentido de dizer somente o essencial. Entretanto, como destacado acima, o tipo da comunicação predominante no quadro afetivo foi o face-a-face Lévinasiano.

Já no **quadro urbanístico**, constatamos que os entrevistados abordaram questões relacionadas à organização da espacialidade do urbano da cidade de Belém. Quase todos os entrevistados disseram que, urbanisticamente, Belém cresceu ao longo do tempo, no entanto, para eles, a cidade poderia estar melhor do que ela está hoje se os políticos administrassem bem a cidade. Entretanto, se grande parte dos entrevistados considerava que Belém cresceu muito, outra parte discordava, pois, segundo eles, o crescimento de Belém não era somente avaliado no aspecto da organização do espaço urbano, mas também a partir dos aspectos socioculturais. Assim, segundo estes entrevistados, Belém não cresceu porque a organização do seu espaço urbano sempre se deu para satisfazer aos desejos da elite em detrimento dos moradores mais humildes. Constatamos ainda, a partir das análises das narrações, que a cidade de Belém era composta por duas “Beléns”, uma Belém rica e outra pobre. Portanto, percebemos que, ao longo da história, a organização da espacialidade no urbano de Belém se deu através da desigualdade sociocultural entre seus moradores. Deste fato, urbanisticamente, os moradores de Belém se relacionavam entre si essencialmente através do Eu-Isso. Além disso, percebemos que os entrevistados, urbanisticamente fizeram a comparação entre a Belém antiga e a Belém nova. Dependendo do assunto de comparação e dos interesses dos que comparavam, a Belém antiga era considerada como melhor do que a Belém nova, ou vice-versa. Por exemplo, se em relação à arquitetura, a Belém nova era considerada mais linda

do que a Belém antiga, em relação à violência urbana, a Belém nova era considerada mais perigosa do que a Belém antiga.

Por fim, percebemos no quadro urbanístico, que o nível de escolaridade influenciava mais essa comparação, pois constatamos que os entrevistados com menor nível de escolaridade magnificavam o passado da cidade em relação ao seu presente; e os entrevistados com maior nível de escolaridade tendiam de um lado, a relativizar o passado e o presente da cidade, e de outro, a magnificar o presente, apesar de reconhecer o mérito do passado.

No **quadro segurança**, percebemos que a questão de segurança se discutiu a partir da oposição feita entre o centro e a periferia de Belém. Nesta oposição, observamos que nossos interlocutores entrevistados – principalmente os moradores do centro – consideravam a periferia como lugar de violência e que a maioria de seus habitantes era pobre, por isso propenso a entrar no mundo da criminalidade. Neste quadro, percebemos que os entrevistados se utilizavam do linguajar midiático para qualificar o fenômeno de violência na cidade, por exemplo, a qualificação da periferia ou mesmo da cidade de Belém como “zona vermelha”, qualificação de certos moradores como “bandidos, elementos, pessoa de bem, pessoazinha”. Nas entrevistas, constatamos que, para os entrevistados, a cidade de Belém como um todo era violenta, mas a sua periferia era mais violenta.

Em relação aos bairros, os bairros mais violentos de Belém apontados foram Jurunas, Guamá e Terra Firme. A consideração da periferia como a parte mais violenta da cidade não foi uma unanimidade, pois, para quase todos os moradores da periferia, essa consideração era muito exagerada. A questão da violência urbana na cidade foi abordada pelos interlocutores quando falaram sobre seus respectivos bairros. Neste contexto, observamos que todos os entrevistados falaram bem do seu bairro, mostrando que nele não há violência, exceto alguns casos de violência causados, em grande parte, pelas pessoas que vinham de outros lugares da cidade.

Observamos ainda o amor que cada entrevistado demonstrou para com o seu bairro, identificando em suas narrações maneiras diferentes de ver o lugar, distante do problema de violência. Para eles, a violência sempre está em outro lugar e é causada pelas pessoas que vêm de fora do bairro até mesmo da cidade. Se todos os moradores de Belém entrevistados demonstraram o amor que tinham para com seus bairros, observamos amores diferenciados, por exemplo, o amor dos moradores dos bairros periféricos era mais forte do que o amor dos moradores do centro. Para estes últimos, o amor por seus bairros dependia do que estes ofereciam em termos de bem-estar. Diferentemente dos moradores da periferia que, além do bem-estar, amavam seus bairros como lugar de existência. Ainda no quadro segurança,

percebemos que a percepção da violência urbana em Belém, em quase todas as falas dos entrevistados, era fundada nas imagens de medo que eles construía a partir de experiência de violência dos familiares, amigos ou dos conhecidos que lhes teriam dito que sofreram ou conheciam quem teria sofrido a violência, e não sobre uma experiência direta. Entretanto, essas imagens nos pareceram como dispositivos que possibilitavam ainda experienciar a cidade apesar da violência.

No quadro segurança, percebemos uma grande objetivação dos espaços na cidade de Belém e uma grande subjetivação de seus moradores, ou seja, constatamos que os moradores de Belém se relacionavam entre si e, entre eles e a cidade, através do Eu-Isso. Neste quadro, percebemos que a cidade, como foi no quadro urbanístico, foi dividida em duas partes: a periferia e o centro. Como no quadro urbanístico, na periferia, os moradores se relacionavam entre si mais através do Eu-Tu, e que no centro, os moradores se relacionavam através da comunicação ilusória deleuze-guattariana. E a relação entre periferia e centro se fazia essencialmente através do Eu-Isso.

Por fim, no **quadro sociocultural**, percebemos que a organização da espacialidade do espaço urbano da cidade de Belém se fez sob o ângulo econômico, financeiro, das classes sociais, bem como sob o ângulo racial. Ângulos que privilegiam sempre os mais abastados moradores da cidade em detrimento dos mais humildes. Através desses ângulos, percebemos também que os espaços no urbano de Belém recebiam tratamentos diferenciados, pois os lugares mais centrais recebiam mais atenção do poder público do que os lugares periféricos, em que faltava até o saneamento básico. Este tratamento explicaria em grande parte porque a periferia de Belém é mais violenta, pobre, miserável etc., portanto, o tratamento diferenciado dos espaços no urbano de Belém seria na base da desigualdade sociocultural entre moradores, e também na desigualdade urbanística entre a periferia e o centro da cidade. Portanto, para quase todos os entrevistados, tais desigualdades seriam a origem mesmo da violência em Belém.

Como observamos nos outros quadros, constatamos que no quadro sociocultural, mesmo que a violência seja ubíqua na cidade de Belém, tinha maior incidência na sua periferia. Entretanto, mesmo que os entrevistados considerassem socioculturalmente a cidade de Belém como uma cidade violenta, eles não se deixaram intimidar por essa violência ou fugiam de experienciar a cidade; pelo contrário, percebemos que eles, como no quadro segurança, criavam mecanismos que os possibilitavam continuar experienciando a cidade apesar da violência urbana e do medo da violência. Uma das coisas mais importantes percebidas no quadro sociocultural foi a contribuição da cultura como comunicação na

resolução dos problemas socioculturais, criados pela organização da espacialidade de Belém causados ao longo da história da cidade até os dias atuais. Percebemos que a cultura, portanto, as manifestações culturais – festa de São João (quadrilhas), a roda de Samba, Carnaval, Círio, Boi Bumbá, festa de aparelhagem, brega, culinária, forró, carimbo, Circular, Arraial de Pavulagem, merengue, curimbó – tinham o potencial de resolver tais problemas, porque nelas acontecia o “estar junto para com” ou o “voltar-se-para-com” entre os moradores de Belém.

A partir da cultura como comunicação, a cidade de Belém se apresentou como um “todo”, no qual os moradores se relacionavam entre si a partir do face-a-face lévinasiano. No entanto, observamos que a mesma comunicação que unificava a cidade num “todo” era aquela que a dividia também em duas partes: uma em que predominava a relação Eu-Tu na periferia; e outra, a comunicação ilusória, ou seja, parte em que se comunicava somente o essencial. Deste fato, percebemos que a diferença entre o centro e a periferia não se limitava somente aos aspectos geográficos ou urbanísticos, mas também socioculturais, mais precisamente, comunicacionais, pois a periferia era considerada como lugar em que se fazia facilmente amizade e o centro, menos ou até mesmo não se fazia amizade. Percebemos que a diferença comunicacional entre o centro e a periferia estava na presença mais forte e viva na periferia das manifestações culturais do que no centro da cidade. Por fim, a cultura fez de Belém uma cidade do possível, apesar de seus problemas socioculturais. Assim, através da cultura, a cidade de Belém era considerada como lugar onde se poderia ainda viver com qualidade de vida a despeito dos problemas socioculturais, a exemplo da violência urbana.



## **7 ENFIM, NA CIDADE DO POSSÍVEL, AGUENTANDO O CALOR E PEGANDO A CHUVARADA DA TARDE, QUE DÁ VONTADE DE TOMAR TACACÁ<sup>273</sup>**

Enfim, já estamos caminhando nas ruas da cidade do possível, aguentando o calor e pegando uma chuvarada, como dizia a senhora Ângela. O calor aqui não pode só ser entendido no sentido literal, daquilo que é quente, mas também no sentido da vivacidade. Belém é uma cidade vivaz, que tem vida, justamente porque é uma cidade que se move cotidianamente, mas também porque sua gente vive. O viver aqui é o viver vivendo da senhora Linda, no sentido de um viver banal em que volta-se-para-com-outro. Quer dizer, ser uma cidade quente é também ser uma cidade onde volta-se-para-com-outro; uma cidade onde se encontra com o desconhecido. Eis aqui o calor da cidade. O calor humano. Assim, aguentar o calor de Belém é também aguentar os afetos da sua gente, que faz da capital paraense uma cidade acolhedora, apesar de seus problemas. Problemas que, com certeza, têm soluções na sua cultura, pois, como destacou a senhora Ângela, depois de uma quentura e de uma chuvarada que provavelmente causa um friozinho de tarde, ela recorre à cultura, ao “tomar tacacá”, para resolver o problema de mudança de temperatura.

Porém, na fala da senhora Ângela, apropriada por nós na escrita do título da conclusão desta tese, encontra-se um resumo da cartografia comunicativa de Belém aqui elaborada, em que a cidade é apresentada como lugar do possível, e nela os seus moradores se relacionam cotidianamente através da comunicação como cultura que tem três dimensões: comunicação como relação do tipo face-a-face, comunicação como relação do tipo Eu-Tu e a relação como ato ilusório, em que só se diz o essencial.

No entanto, destacamos que chegar à cidade de Belém, aqui cartografada, não foi uma tarefa fácil, uma vez que no caminho que nos levaria até a cidade vários obstáculos tiveram quer ser vencidos. Obstáculo que nós mesmos precisávamos vencer, por exemplo, com a finalidade de não nos voltarmos-para-conosco-mesmos diante da situação que narramos na apresentação da presente tese, quando tomamos consciência, pela primeira vez na vida, que éramos preto, mesmo vindo do continente africano. Esse vencer significou o verdadeiro caminho humano, conforme refletido por Buber, no sentido que não nos fechamos em um “Nós” que é simplesmente o conjunto dos “Eus”, portanto, dos idênticos, que se comprazem

---

<sup>273</sup> O título da conclusão da tese foi uma apropriação da fala da senhora Ângela (61 anos, informação Verbal coletada por meio de entrevista em 30 jun. 2022).

entre si porque, por exemplo, pensam da mesma forma, já que vêm do mesmo lugar, em que o idêntico remete entre outras coisas à identidade e à origem. Por isso, mesmo que haja entre esses “Eus” os que se consideram ateus ou crentes, eles têm em comum uma religião, o “voltar-se-para-consigo-mesmo” e seu Deus, o que parece aceitar o relacionamento com eles mesmo, sendo incapazes de se relacionarem com os que não fazem parte desse “Eus”.

Vencer foi não “voltar-me-para-comigo-mesmo”, mas sim “voltar-me-para-com-outro” que é totalmente outro. Neste “voltar-se” o que importou não foi que o outro fosse preto, branco, pardo, amarelo, indígena, católico, evangélico, espírita etc., mas sim a nossa responsabilidade para com esse outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade como tal. Eis aqui o princípio da religião “estar-junto-para-com”, portanto, “voltar-se-para-com”, ou simplesmente, a relação – melhor dizendo, a comunicação no sentido religioso maffesoliano do “religar-se a”. Uma religião em que o Deus abomina os que só se congregam entre semelhantes e que buscam se relacionar somente com Ele, pois é o Deus que proclamou para a humanidade humana, “relacioneis-vos-uns-aos-outros”, advertência lembrada por Buber, quando diz que no começo era a relação.

Reafirmamos que foi a comunicação que nos redimiou do “eu-penso-logo-sou discriminado” por ser preto para o “eu-sinto-então-preciso-me-relacionar-com”. Foi neste sentir que nasceu nossa humanidade humana, no sentido de nos responsabilizar para com o outro, como destacou Lévinas. Entretanto, este outro não só pode ser entendido neste autor, cuja compreensão seria somente o ser humano, mas o outro, aqui, deve ser entendido no sentido buberiano que vai além do ser humano, pois pode ser: coisa, animal, árvore, humano, o universo, Deus etc.

Responsabilizamo-nos para com o outro, conforme diria Jonas (2006), na medida em que uma responsabilidade começa comigo mesmo ao nos responsabilizarmos para com o outro, passando para a nós a responsabilidade para com outro, e, por fim, nos responsabilizando para com universo e até para com Deus, para àqueles que acreditam Nele como nós.

No entanto, essa responsabilização para com outro só é possível se ela é narrativizada, pois sem a sua narrativização, ela parece abstrata e impossível. A narrativização dá concretude à responsabilidade porque é através dessa narrativização que, cotidianamente, indivíduos implicados em determinado contexto constroem a vida e organizam sua experiência enquanto comunicação à distância.

Depois de sermos redimidos pela comunicação, enquanto ato ontológico e ético até mesmo religioso no sentido maffesoliano, fomos arrebatados no espírito para o mundo

comunicacional, em que nos interessamos pelos processos comunicativos no intuito de saber como pessoas significam e dão sentidos a si mesmas, ao outro e ao universo que as circunda. Na presente tese, nos interessamos pelos processos comunicativos com a finalidade de verificar como os moradores de Belém dão sentido e significam a capital paraense, a si mesmos e aos espaços em que vivem. Entretanto, destacamos que esses processos comunicativos em Belém são influenciados, em grande parte, pelo medo. Ou seja, pelo imaginário do medo que, paradoxalmente, estrutura o “estar-junto-para-com-outro” na cidade e se configura como estratégia de resistência contra a violência urbana, conforme dito pela senhora Linda.

Na elaboração da cartografia comunicativa de Belém, partimos da seguinte pergunta da investigação: como a cartografia comunicativa de Belém permite observar os processos comunicativos de construção de si, do outro e da cidade? E também da hipótese de que, nos processos comunicativos estabelecidos entre os moradores da cidade de Belém, a comunicação se configura como: a) uma relação dialógica no sentido buberiano tanto do Eu-Tu quanto do Eu-Isso; b) como uma relação de alteridade no sentido lévinasiano em que o Outro, totalmente diferente de mim é, portanto, eu; e, por fim c) a comunicação como ato ilusório no sentido deleuze-guattariano, em que se comunica só o essencial.

Deste fato, o objetivo geral da tese foi analisar as narrativas de si e do outro dos belenenses sobre Belém. Os objetivos específicos foram: Elaborar uma cartografia comunicativa de Belém, a partir dos seus sentidos que seus moradores lhe atribuem no dia a dia; realizar, através de uma inspiração cartográfica, entrevistas narrativas com os moradores de Belém para entender suas interações com a cidade e entre eles mesmos; analisar os enunciados narrativos presentes nos processos de construção do outro, de disputas e negociações de sentido de Belém.

Contudo, para cumprir esses objetivos, realizamos a pesquisa bibliográfica e recorremos aos seguintes procedimentos metodológicos: inicialmente, começamos com a pesquisa bibliográfica sobre o tema estudado, elaborando o estado da arte sobre as pesquisas realizadas em Comunicação, e a utilização da cartografia comunicativa. Depois, definimos e delimitamos o campo da pesquisa, com a finalidade de realização das entrevistas narrativas com alguns moradores de Belém. Entrevistas que nos permitiram verificar como os entrevistados atribuem sentidos e significados a si e aos espaços em que viviam, respectivamente. A partir das entrevistas, analisamos as respectivas narrativas desses moradores. Destacamos a repetição desses procedimentos com objetivo de mostrar a contribuição da construção do objeto-processo aqui analisado. Construção do objeto-processo

que começou com a busca de saber sobre tudo que até então foi produzido no PPGCom sobre cartografia.

Contudo, para o sucesso da construção do objeto-processo analisado, consideramos a cartografia como método de pesquisa a partir Deleuze e Guattari (1995a). Assim, a cartografia, além do desenhar de mapa físico e mental, foi considerada nesta tese como método de acompanhamento de processos. Somente assim, conseguimos problematizar as histórias que nos foram narradas por alguns moradores da cidade, em entrevista. No entanto, informamos que tal problematização também se fez possível, primeiro, através da consideração da narrativa como dispositivo de agenciamento no contexto dos acontecimentos com a finalidade de significá-los e dar lhes sentidos. E também como dispositivo a partir dos quais os que narram se colocam como seres temporais que realizam ações no mundo. Segundo, através da comunicação entendida como atividade de construção da vida em sociedade, portanto, como prática produtora da objetividade do mundo e da subjetividade do homem. Destacamos, no contexto da presente tese que a comunicação foi tomada em três dimensões: a comunicação como diálogo, como relação e como incomunicação.

No nosso percurso metodológico, enfrentamos dificuldades, no sentido de definição da melhor amostragem de análise, uma vez que nos deparamos com duas frentes de abordagens: abordagem sociológica e a abordagem antropológica. Mas, depois das ponderações recebidas na banca de qualificação, optamos pela abordagem antropológica, com a realização de entrevistas, aleatórias, com 15 moradores de 14 bairros de Belém: Jurunas, Guamá, Cidade Velha, Batista Campos, Sacramento, Marambaia, Barreiro, Curió-Utinga, Marco, Pedreira, Reduto, Nazaré, Umarizal, Terra Firme. Além desta dificuldade de amostragem, também tivemos problemas em relação a qual técnica utilizar para a construção, análise e apresentação dos dados. Optamos pela técnica da entrevista narrativa que, combinada com a atenção cartográfica, nos permitiu alcançar os resultados da pesquisa que aqui foram apresentados. A obtenção desses resultados foi possível porque, através da atenção cartográfica, não se pergunta “o que é isto?”, mas sim “vamos ver o que está acontecendo aqui”. Esse vamos ver, visto acima, aproximou o cartógrafo do etnógrafo, pois os dois não buscam representar os processos pesquisados, mas acompanhá-los.

A técnica da entrevista narrativa permitiu percebermos os processos pesquisados, não a partir da nossa concepção, mas dos/das respondentes, enquanto moradores da cidade de Belém que cartografamos. Ainda assim, para o desenrolar das entrevistas, aplicamos algumas perguntas básicas no sentido de propor tema de discussão acerca do que se pesquisava. Assim,

a entrevista narrativa se realizou em três etapas de análise: transcrição, análise temática e análise estrutural (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

Ao todo foram entrevistados 15 moradores, sendo oito homens e sete mulheres, de 14 bairros de Belém.

A presente tese foi elaborada a partir da pesquisa que começou com o estabelecimento de um panorama sociocultural e geo-histórico da cidade Belém, não no sentido cronológico dos acontecimentos, da sua criação da cidade até hoje, mas no sentido de mapear a produção da espacialidade no urbano da capital paraense, desde a chegada dos europeus até os dias atuais, no intuito de perceber como os espaços no urbano belenense foram (des)construídos desigualmente. Após consulta à literatura, constatamos que, desde a chegada dos portugueses, a organização do urbano de Belém foi feita a partir de uma hierarquização dos espaços, de tal forma que os espaços centrais da cidade tiveram e têm o maior cuidado de investimentos do governo do que os espaços mais periféricos. Percebemos ainda que a cidade de Belém foi composta de duas outras “Beléns”: a rica e a pobre. Duas “cidades” que se entrecruzavam e conviviam uma com a outra, sendo, portanto, de difícil definição o que seria a periferia e o centro, uma vez que encontramos várias periferias e centros, pois cada periferia tinha o seu centro e a sua periferia, enquanto cada centro tinha o seu centro e a sua periferia.

Nessa perspectiva, durante as entrevistas os moradores se referiam ao centro de Belém como sendo a parte histórica da cidade, e onde está localizado o principal centro comércio. Por isso, optamos em designar esse centro, sem aspas e conseqüentemente, periferia também sem aspas, considerando a diversidade cartografada da cidade, na tese. Diversa não só por causa das periferias e centros, mas por sua gente, cultura (manifestações culturais), culinária, sons, cheiros, história e suas narrativas, entre outras.

Do mesmo modo, essa diversidade de Belém foi apresentada na cartografia como método e traçar de mapas; da narrativa como dispositivo de agenciamento dos fatos; e da comunicação enquanto cultura em suas três dimensões: a comunicação como relação de natureza ética e ontológica e também como uma possibilidade.

Entretanto, no delineamento da pesquisa, reforçamos que consideramos a cartografia como postura ou atitude construtivista de conhecimento; como método de acompanhamento de processo; e o traçar de mapa mental ou físico. Esse traçar mental foi inspirado nas cartografias das “cidades invisíveis” feitas por Ítalo Calvino, pois as cidades não são representadas, mas criadas narrativamente.

Nossa pesquisa construiu narrativamente a cidade a partir do olhar e experiência dos moradores entrevistados. A narrativa, melhor dizendo, o ato de narrar se configurou como

forma de construir o mundo. A cidade de Belém foi construída a partir de agenciamentos dos fatos, nas histórias e experiências vividas, dos nossos interlocutores, que nos apresentaram uma Belém, como diria o narrador Marco Polo de Calvino, que não conta a sua história, mas a contém como as linhas das mãos, uma vez que está escrita nas suas temporalidades que passaram; que estão prestes a passar e que virão.

Em certa medida, a partir das temporalidades e espacialidades presentes nas histórias e experiências vividas pelos moradores entrevistados, identificamos as três dimensões de comunicação, em diálogo com possíveis pensamentos comunicacionais de Buber, Lévinas, Deleuze e Guattari, desaguando na tessitura de uma cartografia comunicativa ou cartografia intersubjetiva de Belém.

Na elaboração dessa cartografia, optamos por uma atitude procedimental em que não se vai do *Méta* a *Hódos*, mas de *Hódos* a *Méta*, uma vez que a cartografia tecida tem base em Deleuze e Guattari (1995a), enquanto método de estudo da subjetividade que não se baseia em metas pré-estabelecidas, mas em metas que se definem enquanto se pesquisa. Assim, a cartografia nos ajudou a capturar o instante do movimento do nosso encontro com o movimento do campo pesquisado, pois ela permitiu múltiplas entradas para produzir conhecimentos, em uma produção de conhecimento que nos exigiu uma atitude cartográfica através de oito pistas delineadas.

Entretanto, nesta atitude, suspendemos toda a hierarquia que, normalmente, se coloca entre o pesquisador e o pesquisado. Essa suspensão nos possibilitou acompanhar os processos comunicativos de (des)construção de Belém por nossos interlocutores e suas narrativas sobre e de Belém. No acompanhamento da narrativização de e sobre Belém, adotamos a postura metodológica da teoria narrativa do Ricoeur (2010a; 2010b), com a finalidade de compreender como os moradores narravam suas ações em Belém enquanto seres temporais. Para tanto, refizemos, em Ricoeur, o arco das operações, isto é, de se colocar entre a *mímesis* I e *mímesis* III a *mímesis* II, fazendo emergir, a partir das análises das diversas histórias sobre e de Belém dos nossos respondentes, o concordante na discordância. Nessa inspiração metodológica de Ricoeur, construímos uma relação em que a *mímesis* II ou *mímesis-invenção* (*mímesis* criação) conduz o antes que precede a experiência (*mímesis* I) ao depois que sucede a experiência (*mímesis* III) ou conduz a *mímesis* III à *mímesis* I.

Nesse arcabouço teórico-metodológico e conceitual, buscamos saber quem comunicava (Eu, Outro), onde comunicava e como comunicava. Empiricamente, partimos da ideia segundo a qual o Eu remeteria a todos os moradores entrevistados, e o Outro a todas às pessoas que emergissem nas falas dos entrevistados. Esse esforço teórico-conceitual partiu do

empírico, passou pela filosofia e convergiu para o pragmatismo do uso da linguagem, indo do domínio ontológico e ético para fixar a ideia sobre os que comunicavam. Contudo, nos pareceu que o “Eu” que vem da pura investigação filosófica do “Eu penso”, não tomava conta do “Eu” que nos foi sugerido pelo campo pesquisado. Fomos obrigados a lançar mão do “Eu” da investigação gramatical ou mediação reflexiva de Ricoeur (2014), em que o autor, partindo da base filosófica do “Eu” do “Eu penso”, detecta nesta base a dialética entre o “Mesmo” e o “Outro”. Assim, neste autor, consideramos o eu como o si-mesmo, como o outro, e o outro como outro que não é o si-mesmo.

Assim, nas entrevistas, os respondentes se autorreferenciaram enquanto eu que assume suas ações, que, no contexto da pesquisa, são os atos de fala. Falas essas que se constituíam como narrativas que criavam, significavam e davam sentidos ao mundo, ao outro e a eles mesmos enquanto sujeitos agentes e padecentes. É capital ressaltar que não entrevistamos nenhum morador que se autorreferenciou como outro, ao mesmo tempo em que esse outro estava lá presente quando realizávamos as entrevistas. Este outro era toda pessoa que emergia na fala dos/das respondentes e se fazia presente no espaço em que nos encontrávamos. Entretanto, o eu da pesquisa se apresentava, a um só tempo, como morador do “centro” de Belém, cuja fala atualizava o outro a que ele (o/a entrevistado/a) se referia (um outro ausente, mas que se fazia presente através de sua chamada), como o morador da “periferia”; e o eu se apresentava como morador da “periferia”, que atualizava o outro na sua fala se referindo a ele como morador do “centro”.

Na resposta sobre a questão de quem comunicava, empreendemos outro esforço teórico-conceitual para entender de onde ele comunicava. Saber de onde o Eu e o Tu comunicavam era importante para saber sobre qual dimensão da comunicação eles compartilhavam entre si. Assim, constatamos nas entrevistas que Belém era cartografada como violenta. No entanto, em comum e de uma forma valorativa, todos eles consideravam alguns lugares na cidade como mais violentos do que outros. Assim, a “periferia” de Belém era mais violenta do que o “centro” da cidade.

Ademais, abordamos na presente pesquisa a questão da diferença entre o centro e periferia de Belém, não somente em termos de pobreza da “periferia” e riqueza do “centro”, da falta de infraestrutura na periferia e a omnipresença de infraestrutura no centro, da resistência da periferia contra a dominação do centro, mas a partir das experiências comunicativas entre o “centro” e a “periferia”. Experiências em que percebemos que a grande diferença existente entre o centro e a periferia era a vida que queria ser vivida banalmente, ou uma vida que se vive vivendo, conforme relatado pela senhora Linda. Essa vida era vivida, de

acordo com as falas dos/as respondentes, em grande parte na “periferia”, já que nela a vida não tinha hora de começar nem para terminar, pois o movimento é constante e faz com que as ruas nunca fiquem desertas, seja de dia ou de noite. Por outro lado, afirmavam que a realidade era diferente no centro da cidade, em que grande parte dos moradores tem medo da violência urbana e, por isso, prefere ficar em suas casas com grades e cadeados, ou em seus apartamentos, cercados de cercas elétricas ou em condomínios fechados, sem o mesmo movimento das ruas da periferia, onde as pessoas podem conversar nas ruas.

A partir da literatura consultada e das análises realizadas, com base nas narrativas dos moradores, constatamos que, além de ser um espaço urbano desvalorizado e abandonado pelo poder público, a periferia se configura como um lugar criativo, com ações políticas e manifestações de resistência enquanto socialidade, a qual se materializava através da vida que se vivia vivendo.

Diante da cartografia das duas “Beléns” identificadas em uma, percebemos que os moradores de Belém se comunicavam entre si de três maneiras distintas, conforme mencionado acima. Distintas porque a natureza da relação entre moradores dependia dos lugares onde moravam em Belém. Por exemplo, constatamos nas falas que os moradores da “periferia” tinham um tipo de relação entre si diferente do tipo de relação que eles estabeleciam com os moradores de centro. O mesmo se observou também entre os moradores do centro.

Percebemos uma predominância de um “dobrar-se-em-si-mesmo” no centro de Belém de um lado, e de outro, uma predominância de um “voltar-se-para-o-outro” na periferia. Deste fato, constatamos que na “periferia” de Belém há a predominância da comunicação enquanto diálogo no sentido buberiano; no centro, há a predominância da comunicação enquanto incomunicação deleuze-guattariana ou da comunicação como possibilidade; e de um modo geral, percebemos que a comunicação entre moradores da periferia e do centro se dá essencialmente de forma instrumental. Ou seja, do tipo Eu-Isso, uma vez que tanto os moradores do centro quanto os da periferia se objetivavam e não se viam como moradores, mas se viam, por exemplo, como ricos ou pobres.

Por fim, mesmo que a relação entre o centro e a periferia de Belém seja do tipo Eu-Isso, percebemos ainda que há em Belém como um todo, seja no seu centro e na sua periferia, uma relação do tipo face-a-face lévinasiano, no sentido de ser uma relação em que o outro é absolutamente outro, e a partir dessa face-a-face entendemos o porquê de Belém ser considerada como cidade acolhedora, pois nela responsabiliza-se para com o outro.



Após os esforços conceituais, teóricos e metodológicos, analisamos as entrevistas narrativas dos 15 moradores de Belém, e observamos que as histórias ou narrativas que os nossos interlocutores nos contaram sobre e de Belém formavam um quadro geral que continha outros quadros. Este quadro geral chamamos de “quadro afetivo”, pois nele os/as entrevistados/as cartografavam a cidade de Belém de uma forma afetiva e pessoal. Do mesmo modo, identificamos ainda outros quadros, denominados de: quadro urbanístico, quadro sociocultural e quadro segurança.

Na análise dos referidos quadros, lançamos mão da cartografia de Deleuze e Guattari, a partir de oito pistas acima detalhadas, da teoria narrativa, em Ricoeur e dos possíveis pensamentos comunicacionais em Lévinas, Buber, Deleuze e Guattari.

Consideramos como texto todas as entrevistas realizadas e transcritas, analisadas da seguinte forma: os textos foram escritos pelos entrevistados/interlocutores, a partir de suas cosmovisões de mundo, assim como suas pré-compreensões e pré-explicações de Belém. Exatamente essas pré-compreensões e pré-explicações representam, pensando com Ricoeur (2010a, 2010b), o mundo prefigurado ou a *mímesis* I. No mundo da configuração, portanto, do “como se”, ou seja, na *mímesis* II os entrevistados construíram uma narrativa ou uma intriga na qual Belém era apresentada como lugar do possível. É a partir dessa intriga, eu, enquanto leitor e pesquisador, no mundo da refiguração, na *mímesis* III, analisei refigurando ou reconfigurando o texto dos moradores sobre e de Belém.

No ato da refiguração do texto dos entrevistados, consideramos: a) como início do texto a primeira entrevista realizada, no dia 23 de janeiro de 2022 e fim do texto, a última entrevista, no dia 20 de outubro de 2022; b) cada entrevista realizada foi tomada individualmente e constituiu o episódio da narrativa ou intriga de Belém. Essa composição possibilitou acompanhar o narrado dos/as respondentes/entrevistados/as, conforme descrevemos a seguir.

No **quadro afetivo**, percebemos que a cidade de Belém era personificada na figura do feminino e cartografada como lugar do possível. A feminização de Belém se fez a partir do que Durand chama de eufemização, ou seja, processo de inversão em que o mal se torna o bem e o bem, o mal. Percebemos que a cidade despertava nos seus moradores duplo sentimento, o ódio e o amor. Do mesmo modo, a cidade pareceu, conforme relatos dos moradores, escolher com quem ela se relacionaria ou não. A duplicidade dos sentimentos despertada dependia dos interesses dos seus moradores, pois observamos, a partir da cartografia realizada, a cidade de Belém como lugar do possível, ou seja, lugar onde tudo pode acontecer, por exemplo, a vida e a morte, a paz e a violência, entre outros sentimentos.

Mesmo com esses sentimentos contraditórios, o afeto dos moradores por Belém nos levou a identificar a apresentação da capital paraense como um lugar onde se criam histórias, onde acontecem milagres ou histórias milagrosas, e também lugar onde há a narração de muitas brincadeiras de infância. No texto narrativo dos moradores, Belém é, ao mesmo tempo, o lugar dos contatos sociais, mas também o lugar em que se evita o contato com os outros.

Enquanto lugar do possível, identificamos uma Belém como território existencial. Ou seja, enquanto o lugar “onde eu nasci”, onde se origina a vida, onde há choro e alegrias, morte e vida, entre outros sentimentos. Era, portanto, apresentada a partir dos aspectos socioculturais, urbanísticos e de segurança.

Neste quadro afetivo, percebemos que os moradores de Belém se relacionavam com a cidade tanto através do Eu-Tu quanto do Eu-Isso, assim como também entre eles mesmos. Porém, identificamos uma predominância da relação Eu-Tu dentro do quadro afetivo. Uma predominância que faz da cidade de Belém uma cidade acolhedora no sentido de ser o lugar onde há o “voltar-se-para-com” outro totalmente outro. Nessa perspectiva, enquanto cidade acolhedora, emergiu nas nossas análises, um relacionamento entre os moradores de Belém do tipo face-a-face lévinasiano. Entretanto, identificamos que alguns moradores não concordam com o título de cidade acolhedora, apontando questões como falta de educação, de respeito, a partir da violência existente e que afasta os moradores.

Nossas análises dão conta de que na cidade de Belém as pessoas se relacionam tanto através do Eu-Tu quanto através de uma comunicação ilusória, ou seja, que busca dizer somente o que é essencial. Mas, conforme destacado acima, o tipo da comunicação predominante no quadro afetivo encontrado foi o face-a-face lévinasiano.

Justificamos que os aspectos socioculturais, urbanísticos e de segurança, a partir dos quais a cidade de Belém nos foi apresentada enquanto território existencial, foram analisados em quadros separados, respectivamente, denominados de quadro sociocultural, quadro urbanístico e quadro segurança.

No **quadro urbanístico**, constatamos que os moradores abordaram questões relacionadas à organização da espacialidade do urbano da cidade de Belém. Nas narrações, percebemos que os/as respondentes quase unanimemente identificaram o crescimento urbanístico de Belém ao longo do tempo; no entanto, para eles, a cidade poderia estar melhor do que está hoje se os políticos a administrassem melhor. Percebemos ainda contradições sobre o crescimento de Belém entre as falas dos entrevistados, pois alguns consideravam que a cidade havia crescido muito, e outros achavam que não. Para estes últimos, o crescimento de Belém não pode ser avaliado somente no aspecto da organização do espaço urbano, mas

também a partir dos aspectos socioculturais. Assim, para estes moradores, Belém não cresceu porque a organização do seu espaço urbano sempre se deu para satisfazer aos desejos da elite, em detrimento dos moradores mais humildes.

Nessa perspectiva, constatamos novamente nas falas dos respondentes, Belém sendo composta por duas “Beléns”, uma rica e outra pobre. Observamos assim que, ao longo de sua história, a organização da espacialidade urbana de Belém se deu através da desigualdade sociocultural entre seus moradores. A partir disso, constatamos que, urbanisticamente, os moradores de Belém se relacionam entre si essencialmente através do Eu-Isso, assim como por um sentimento de comparação entre a Belém antiga e a Belém nova. Contudo, ressaltamos que, dependendo do assunto de comparação e dos interesses dos que a comparavam, momentos de Belém antiga era considerada como melhor do que de Belém nova ou vice-versa. Por exemplo, se em relação à arquitetura, Belém nova era considerada mais linda do que a Belém antiga, em relação à violência urbana, a Belém nova era considerada mais perigosa do que a Belém antiga.

Por fim, percebemos no quadro urbanístico que o nível de escolaridade influenciava mais essa comparação, pois os moradores com menos nível de escolaridade magnificavam o passado da cidade em detrimento do seu presente, e os moradores com maior nível de escolaridade, de um lado, relativizavam o passado e o presente da cidade, e de outro, magnificavam o presente, apesar de reconhecerem o mérito do passado.

No **quadro segurança**, percebemos que a questão da segurança foi discutida a partir da oposição feita entre o centro e a periferia de Belém. Nesta oposição, observamos que os respondentes, principalmente os moradores do centro, consideravam a periferia como lugar de violência, em que a maioria de seus habitantes era pobre, por isso, propenso a entrar no mundo da criminalidade.

Percebemos ainda que os moradores entrevistados se utilizavam do linguajar midiático para qualificar o fenômeno da violência na cidade, por exemplo, a qualificação da periferia ou mesmo da cidade de Belém como “zona vermelha”; qualificação de certos moradores como “bandidos, elementos, pessoa de bem, pessoazinha”. De uma maneira geral, as falas corroboram para designar Belém como um todo violento, mas que a periferia seria mais violenta ainda. Quando indagados sobre os bairros que consideravam mais violentos, apontavam Jurunas, Guamá e Terra Firme. É importante destacarmos que a consideração da periferia como a parte mais violenta da cidade não foi uma unanimidade entre os respondentes, uma vez que, para quase todos os moradores da periferia entrevistados, essa

consideração era muito exagerada. Enfatizamos que, nas narrativas dos moradores, a questão da violência entrou em pauta quando abordavam a realidade de seus respectivos bairros.

Nas nossas análises, identificamos, de forma geral, que os entrevistados, falavam bem dos seus bairros, negando, por vezes, a existência de violência neles, exceto algumas violências causadas, em grande parte, por pessoas oriundas de outros lugares da cidade. Percebemos a relação de afetividade dos moradores com o lugar de pertença, e isso os fazia ver de forma diferenciada o problema da violência, que, segundo eles, sempre está no outro lugar e é causado pelas pessoas que vêm de fora do bairro e até mesmo da cidade.

Esse afeto pelo lugar foi percebido de forma também diferenciada nas nossas análises. Os moradores da periferia, nas suas narrações, declaravam ou demonstravam o amor pelo seu bairro. Já para os moradores do centro, o afeto dependia do que seu bairro oferecia como bem-estar; ao contrário dos moradores da periferia, que além do bem-estar oferecido, amavam os bairros como lugar de existência.

Em relação à percepção da violência urbana, em Belém, quase todos os moradores entrevistados fundamentavam as imagens de medo a partir das experiências de violência que os familiares ou conhecidos sofreram, e não sobre uma experiência direta. Essas imagens se configuravam como dispositivos de alertas que possibilitavam ou não os moradores de Belém entrevistados ainda experienciarem a cidade, apesar da violência.

Nesse quadro segurança, identificamos uma grande objetivação dos espaços da cidade de Belém e uma grande subjetivação de seus moradores. Ou seja, constatamos que os moradores de Belém se relacionam entre si e, entre eles e a cidade, através do Eu-Isso. Também identificamos, de modo idêntico ao quadro urbanístico, que a cidade era dividida em duas partes: a periferia e o centro. Do mesmo modo, os moradores da periferia se relacionam entre si mais através do Eu-Tu, enquanto no centro, os moradores se relacionam através da comunicação ilusória deleuze-guattariana. E a relação entre periferia e centro se faz essencialmente através do Eu-Isso.

Por fim, no **quadro sociocultural**, percebemos que a organização da espacialidade urbana da cidade de Belém se fez sob o ângulo econômico, financeiro, das classes sociais, e por fim, sob o ângulo racial – ângulos que privilegiam sempre os mais abastados moradores da cidade em detrimento dos mais humildes. Ou seja, nesses ângulos, os espaços urbanos de Belém recebiam e recebem tratamentos diferenciados, pois os lugares mais centrais têm mais atenção do poder público do que os lugares periféricos. De acordo com os entrevistados, esse tratamento diferenciado, que se encontra também na base das desigualdades sociocultural e urbanística dos espaços da cidade, resulta na origem mesma da violência em Belém.

Observamos, em consonância com os outros quadros, em específico com o quadro segurança, que, mesmo que a violência seja ubíqua na cidade de Belém, ela tem maior incidência nas suas “periferias”. Por outro lado, mesmo que os moradores entrevistados considerem socioculturalmente Belém uma cidade violenta, eles não se deixavam intimidar por essa violência e continuavam a experienciar a cidade, criando mecanismos de proteção contra a violência e o medo urbano.

Inclusive, percebemos no quadro sociocultural a contribuição da cultura enquanto comunicação na resolução dos problemas socioculturais, causados pela organização da espacialidade de Belém ao longo da sua história até os dias atuais. Nessa perspectiva, as manifestações culturais, por exemplo, quadra junina (quadrilhas), as rodas de Samba, carnaval, Círio (manifestação religiosa e cultural), Boi Bumbá, festas de aparelhagem, brega, culinária, forró, carimbó, dança circular, Arraial de Pavulagem, merengue, curimbó, entre outros, têm o potencial de resolver tais problemas, porque nelas acontecem o “estar junto para com” ou o “voltar-se-para-com” entre os moradores de Belém. A partir da cultura como comunicação, a cidade de Belém se apresenta como um “todo”, e nela os moradores se relacionam entre si, a partir do face-a-face lévinasiano. Entretanto, a mesma comunicação que unifica a cidade num “todo” é também aquela que a dividia em duas partes: uma em que predomina a relação Eu-Tu, a periferia, e outra, com a comunicação ilusória, em que se comunica somente o essencial.

Dessas observações, percebemos que a diferença entre o centro e a periferia não se limita somente aos aspectos geográficos ou urbanísticos, mas também aos socioculturais, e precisamente, comunicacionais, considerando que a periferia é percebida como o lugar em que se faz facilmente amizade, e o centro, não, inclusive com algumas afirmações de que não se fazem amigos de qualquer natureza.

Constatamos que a diferença comunicacional entre o centro e a periferia tem base na presença mais forte e viva das pessoas em movimento na periferia do que no centro da cidade. Identificamos ainda que a cultura faz de Belém uma cidade do possível, apesar de seus problemas socioculturais. A partir dessa mesma cultura, a cidade de Belém foi percebida como um lugar onde ainda se pode viver com qualidade de vida, apesar dos problemas socioculturais, por exemplo, a violência urbana.

Esses achados foram possíveis com a elaboração da cartografia comunicativa de Belém, em que nos baseamos nas histórias que os moradores da capital paraense contaram em entrevistas narrativas sobre suas experiências com e da cidade. Narrativas essas que, sendo

peçoais, mostram a forma como os respondentes se relacionavam e viviam a cidade de Belém, seja cartografando diariamente, significando e dando sentido a tudo que nela acontece.

Na tessitura da cartografia de Belém, habitamos o campo, no sentido cartográfico do termo e do fazer, com intuito de não fazer uma mera representação de Belém, pois assim nos limitaríamos em destacar, por exemplo, a sua organização espacial. No entanto, fomos além de acompanhar os processos de (des)construção diária da cidade, em que seus moradores teciam cotidianamente os sentidos e significados que davam à cidade e a todos que nela habitavam ou se encontravam, a partir de suas experiências. Foi por esse habitar que nós nos afetamos mutuamente, pesquisador e pesquisados, a partir das narrativas sobre e de Belém. Nossa afetação, talvez, seja a aquisição de novos conhecimentos sobre a cidade de Belém e também de algumas expressões em português que aprendemos com nossos interlocutores, assim como um novo olhar sobre a cidade, com mais detalhes sobre as nuances que tecem as vidas dos seus moradores.

Portanto, na nossa cartografia da cidade de Belém como um lugar do possível, traçamos as rotas de como andar na cidade sem nos perdermos nela, mas com base na cultura como comunicação. Rota que seria, na verdade, o caminho humano buberiano. Caminho humano porque nos levou para o outro que é totalmente outro. Portanto, o caminho que traçamos foi o do “voltar-se-para-com-outro”. No entanto, esse “voltar-se” só se efetiva na religião do “estar-junto-para-com-outro”. Religião em que, como destacamos anteriormente, o “Deus” cultuado abomina os que buscam se relacionar somente com ele e não com os outros humanos, ou os que só querem se relacionar entre si enquanto semelhantes. Esse Deus do “estar-junto-para-com-outro” somente se alegra com os que vibram junto em torno de algo. Este algo é, necessariamente, a relação – porque antes de tudo era a relação (BUBER, 2003). Por isso, no “estar-junto-para-com-outro” o que importa é o “relacioneis-vos uns aos outros”. No entanto, essa relação não pode ser somente da ordem religiosa, uma vez que Zaratustra já anunciou a “morte” de Deus, mas também deve ser da ordem ontológica em que se disse “Tu” a Tu e, sobretudo, da ordem ética, em que se responsabiliza para com outro, que é totalmente outro, respeitando e acolhendo a sua alteridade como tal. Só assim é possível andar ainda nas ruas de Belém, apesar da violência, do preconceito, da desigualdade social, entre outros fatores e desigualdades.

Contudo, foi a partir dessa rota que, através da atenção cartográfica, nosso habitar de Belém nos fez ver que ela não é somente feita de equipamentos urbanísticos, nem de violência urbana, nem sequer dos problemas socioculturais, mas também de afetos. Belém afeta e é afetada por todos que nela habitam ou se encontram. Por isso, a cartografia de Belém aqui

elaborada é uma cartografia das relações, dos afetos, das intensidades, dos conflitos, das disputas de sentidos, das resistências, da territorialidade, desterritorialidade e da reterritorialidade, de modo que, cotidianamente, os moradores de Belém fazem com que ela seja um lugar do possível. Lugar do possível porque é uma cidade em que seus moradores, mesmo com a violência, esforçam-se, através das manifestações culturais, em vibrarem junto em torno da cidade.

Entretanto, destacamos como a cultura faz vibrar Belém como um todo, já que faz com que os seus os moradores “se reúnem mais para fazer a festa, [por exemplo, no] tempo da festa junina. Os vizinhos se unem para fazer uma dança, para poder dançar, para poder mostrar na rua (silêncio)” (ROSE, 53 anos, informação verbal)<sup>274</sup>. Assim, afirmamos que, através da cultura como comunicação, a cidade de Belém resolveria seus problemas socioculturais, políticos, econômicos, urbanísticos, de segurança pública, entre outros problemas, uma vez que a cultura como comunicação faz com que os moradores de Belém voltam-se-uns-aos-outros, vibrando em torno da cidade e, sobretudo, da vida humana.

Esse voltar os coloca face-a-face, oportunizando assim que cada morador se responsabilize pelos outros moradores e também pela cidade em si ao exercer a sua cidadania e ao “viver vivendo a cidade de alguma forma”. Por isso, recomendamos que a cultura, isto é, as manifestações culturais em Belém sejam consideradas tanto pelas autoridades quanto pelos moradores como pista de solução na resolução dos problemas de Belém acima citados. Essa consideração não deve ser somente da ordem do espetacular, como destacaram Amaral Filho e Alves (2018), que sempre organiza a cultura de cima para baixo, mesmo que nessa ordem também haja um “voltar-se-para-com-outro”, mas também da ordem do banal, quer dizer, do cotidiano, em que a cultura se organiza de baixo para cima, portanto, onde ela munda. Mundanidade que nos leva a dizer, não somente como Nunes, que Belém perderia a sua face,

[...] sem o seu barroco, sem as suas árvores. Mangueiras, igrejas de Landi, Theatro da Paz e até mesmo a enseada do Ver-o-Peso de tantos cartões-postais, [sem esquecer], quatro ícones de época, [...]. Dois já são perecidos – Largo de Nazaré e Grande Hotel, [...]; dois ainda existem, sendo que um em estado precário – o Bosque Municipal Rodrigues Alves – e o outro, o Paris n’América (NUNES, 2012, p. 29);

Mas também essa sua cultura dá à cidade a sua essência de ser uma cidade acolhedora, de acordo com a pesquisa, uma vez que nela as pessoas são acolhidas e acolhem, se

---

<sup>274</sup> Coletada por meio de entrevista no dia 12 fev. 2022.

esforçando para estarem juntas umas com as outras em torno da cidade, e fazendo dela um lugar do possível.

Também, recomenda-se que no futuro próximo sejam investigados os problemas de ordem econômica, financeira, de luta das classes sociais, política e racial que identificamos durante a pesquisa, mas que não foi possível abordar na presente tese, em virtude dos objetivos da presente tese, razão pela qual não foi possível contemplar tais problemas, por exigirem outros esforços teórico-metodológicos e conceituais.



## REFERÊNCIAS

ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. *In*: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 131-149.

AMARAL FILHO, O. Os espetáculos culturais na Amazônia: do Boi de Parintins ao Círio de Nazaré. *In*: CASTRO, F. F.; AMARAL FILHO, O.; LIMA, R. L. A. (Org.). **Comunicação e cultura na Amazônia**. Belém: PPGCOM/UFPA, 2017. p. 16-34.

AMARAL FILHO, O.; ALVES, R. F. M. (Org.). **Espectáculos culturais na Amazônia**. Curitiba: CRV, 2018.

ARRUDA, E. S. **Porto de Belém do Pará**: origens, concessão e contemporaneidade. 2003. 237 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

AUGÉ, M. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.

BAKHTIN, M. M. **Problema da poética de Dostoiévski**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BARROS, L. P.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. *In*: PASSOS, E. et al. **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 52-75.

BERGSON, H. **O riso**: ensaio sobre a significação do cômico. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

BUBER, M. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BUBER, M. **Eu e Tu**. 6. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

BUBER, M. **O caminho do homem segundo o ensinamento chassídico**. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

CAIAFA, J. **Nosso século XXI**: notas sobre arte, técnica e poderes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Biblioteca Folha, 2003.

CARVALHO, E. A.; ARAÚJO, P. C. de. **Leituras cartográficas e interpretações estatísticas I**. 2. ed. Natal: EDUFRN, 2011.

CASTRO, F. F. **A cidade Sebastiana**: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade. Belém: Edição do Autor, 2010.

CASTRO, F. F. Linguagem e comunicação em Heidegger. **Galáxia**, São Paulo, n. 27, p. 85-94, jun. 2014.

DELEUZE, G. ¿Que és un dispositivo? In: DELEUZE, G. **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-161.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2001.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2.ed. São Paulo: Graal, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux**: Capitalisme et schizophrénie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980 (Collection “critique”).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a. (Coleção TRANS).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v.2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b. (Coleção TRANS).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997a (Coleção TRANS).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997b (Coleção TRANS).

DUARTE, J. Entrevista em profundidade. In: DUARTE, J.; BARROS, A. (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas. 2010. p. 62-83.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, G. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ESCÓSSIA, L.; TEDESCO, S. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 92-107.

EWALD, François. Apresentação. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. (Coleção TRANS).

FEIL, G. S. Comunicação: condição ou impossibilidade humana? **Galáxia**, São Paulo, n. 26, p. 48-59, dez. 2013.

FERRAZ, M. C. F. **Homo deletabilis**: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

FONSECA, T. M. G. A cidade subjetiva. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). **Cartografias e devires**: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 253-258.

FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). **Cartografias e devires: a construção do presente**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: o cuidado de si**. v. 3. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 23. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FRANÇA, V. V. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. In: PRIMO, A.; OLIVEIRA, A. C.; NASCIMENTO, G. C, RONSINI, V. M. (Org.). **Comunicação e Interações**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2008. p. 71-91.

FRANÇA, V. V. L. Quéré: dos modelos da comunicação. **Revista Fronteiras**, São Leopoldo, v. 5, n. 2, p. 37-51, 2003.

FRANÇA, V. V. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? **Ciberlegenda**, Niterói, v. 5, não paginado, 2001.

FREIRE, P. **Conscientização: teoria e prática da libertação, uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. 3. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOFFMAN, E. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 1992. (Coleção TRANS).

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957. v. 14. p. 293-297.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Noções básicas de cartografia**. Rio de Janeiro: IBGE, 1999.

JONAS, H. **O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 90-113.

JUNG, C. G. **O desenvolvimento da personalidade**. Petrópolis: Vozes, 2014.

KABUENGE, N. N. et al. A “sociedade de bem” e a exclusão do outro: enunciados narrativos do programa paraense Rota Cidadã 190. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 38., 2015, Rio de Janeiro. **Anais...** São Paulo: Intercom, 2015.

KABUENGE, N. N. et al. O corpo acontecimento: as narrativas policiais ou de violência nos cadernos impressos paraenses. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 16., 2015, Manaus. **Anais...** São Paulo: Intercom, 2015.

KABUENGE, N. N. **A construção/fabricação da imagem pública**: análise das narrativas jornalísticas impressas sobre os presidentes da República Democrática do Congo e do Brasil. 2016. 175 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

KABUENGE, N. N. **O imaginário sobre a cidade**: entre experiências e socialidades nas narrativas de mídia e dos indivíduos em Belém do Pará. 2019. 251 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

KABUENGE, N. N.; COSTA, A. C. O Corpo da mulher e seu lugar midiático no Amazônia Jornal. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 13., 2014, Belém. **Anais...** São Paulo: Intercom, 2014.

KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 32-51.

KASTRUP, V.; BARROS, R. B. de. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 76-91.

KIRST, P. G. et al. Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). **Cartografias e devires**: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 91-102.

LAROUSE DO BRASIL; CARVALHO, L. B. de. **Minidicionário Larouse da língua portuguesa**. 3. ed. São Paulo: Larouse do Brasil, 2009.

LÉVINAS, E. **Le temps et l'autre**. Paris: Studie, 1979.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre Alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

LÉVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papyrus, 1998.

LÉVINAS, E. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LÉVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LYNCH, K. **A imagem da cidade**. Lisboa: Edições 70, 2011.

MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, M. A comunicação sem fim (teoria pós-moderna da comunicação). **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. 20, p. 13-20, abr. 2003.

MARCONDES FILHO, C. No diálogo com o outro, a crisálida pode tornar-se borboleta, a comunicação tem chance de acontecer: sobre Martin Buber. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 95-105, jan./jun. 2008.

MARCONDES FILHO, C. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 55-74, out. 2007.

MARCONDES FILHO, C. O resgate do diálogo humano diante das tecnologias: a importância de Martin Buber. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 11, n. 2, p. 11-26, jul./dez. 2017.

MARTÍN-BARBERO, J. **Ofício de cartógrafo**: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. México, D.F.: Chile S.A.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MARTÍN-BARBERO, J. **Ofício de cartógrafo**: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edição Loyola. 2004.

MARTINO, L. M. Sá; MARQUES, Â. C. S. A comunicação como ética da alteridade: pensando o conceito com Lévinas. **Intercom – RBCC**, São Paulo, v. 42, n. 3, p. 21-40, set./dez. 2019.

MIRANDA, C. S. **Cidade Velha e Feliz Lusitânia**: cenário do patrimônio cultural em Belém. 2006. 262 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

MIRANDA, F. C. **Cartografia movente**: uma postura de pesquisa em comunicação na Amazônia. 2013, 191 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

MOTTA, L. G. **Narratologia**: análise da narrativa jornalística. Brasília: Casa das Musas, 2004. (Coleção Textos em Comunicação).

MUMFORD, L. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos [40. W I 7a. Agosto-Septiembre de 1885]. In: NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos 1882-1885**. v. 3. Madrid: Ed. Tecnos, 2010.

NUNES, B. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

NUNES, B.; HATOUM, M. **Crônica de duas cidades**: Belém e Manaus. Belém: Secult, 2006.

PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015a. p. 17-31.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. de. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015b. p. 150-171.

PASSOS, E.; BENEVIDES, R. Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). **Cartografias e devires**: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 81-89.

PASSOS, E.; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E. et al. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 109-130.

PENTEADO, A. R. **Belém do Pará**: estudo de geografia urbana. Belém: UFPA, 1968. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).

PETER A.; MATTHEW C.; MAURICE F. Introduction. In: PETER A.; MATTHEW C.; MAURICE F. (Org.). **Levinas and Buber**: dialogue and difference. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. p. 1-28.

PRADO FILHO, K; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, jan. /jun. 2013.

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. RJ: Editora Edições 70, [1976].

RICOEUR, P. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papirus, 1988.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**: a intriga e a narrativa histórica. v. 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**: a configuração do tempo na narrativa de ficção. v. 2. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina: Editora da UFRGS, 2011.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, M. **O centro da cidade do Salvador**: estudo de Geografia Urbana. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Salvador: Edufba, 2008.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SARGES, M. N. **Belém**: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912). 3. ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SCHMINK, M.; WOOD, C. H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Belém: Ed. UFPA, 2012.

SHAKESPEARE, W. **O mercador de Veneza**. Porto Alegre: L&PM, 2008 (Coleção L&PM Pocket; 653).

SILVA, M. S. **Medo na cidade**: um estudo de caso no bairro da Terra Firme em Belém/PA. 2011. 108 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SIMMEL, G. **Religião**: ensaios. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

SODRÉ, M. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOJA, E. W. **Geografias pós-modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

TRINDADE JR., S-C. C. Cidades médias na Amazônia oriental: das novas centralidades à Fragmentação do Território. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, v. 13, n. 2, p. 135-151, nov. 2011.

TRINDADE JR., S-C. C. **Formação metropolitana de Belém (1960-1997)**. Belém: Paka-Tatu, 2016.

VALENTE, J. D. **A história nas ruas de Belém**: Cidade Velha. Belém: CEJUP, 1993.

VENTURA NETO, R. S. **Belém e o imobiliário**: uma cidade entre contratos e contradições. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2015.

VENTURA, J. C. S. **Cartografia sensível**: televisão, interação e afetividade entre público e o programa Sem Censura Pará. 2017. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

WOLTON, D. **Pensar a comunicação**. Brasília: Ed. UnB, 2004.

ZANON, A. O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética. **Perseitas**, Medellín, v. 8, p. 75-103, 2020.

ZOURABICHVILI, F. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 2003.