



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê Modos de feitura da cidade: dimensões sensíveis da vida urbana contemporânea

v 15 | n 28 | jan-jun 2026

Cosmopolita ou cosmopolítica? A multiplicidade e seus modos de feitura numa ocupação de moradia na região central de São Paulo

Camila Corrêa Félix



Edição eletrônica

URL: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/naui>

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

FÉLIX, Camila Corrêa. Cosmopolita ou cosmopolítica? A multiplicidade e seus modos de feitura numa ocupação de moradia na região central de São Paulo. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 15, n. 28, jan-jun 2026, e9029. Semestral.

© NAUI

Cosmopolita ou cosmopolítica?

A multiplicidade e seus modos de feitura numa ocupação de moradia na região central de São Paulo

Camila Corrêa Félix ¹

Resumo

Este trabalho se constitui a partir de uma etnografia feita junto ao Movimento de Moradia da Região Centro – MMRC – e sua principal ocupação, a Mauá, localizada na região da Luz, centro de São Paulo. Tendo recebido um espaço na ocupação para morar, de abril a dezembro de 2022, passei também a participar do grupo de coordenação do movimento. Assim, as tecnologias de partilha do conhecimento elaboradas no campo se converteram em abordagem metodológica para a pesquisa. As análises de movimentos sociais, de forma tradicional, se ocuparam em separar a questão racial daquelas que eram tomadas como pertencentes à “razão material”, operacionalizando uma noção de política que exclui aspectos considerados “culturais”. As ideias e práticas de cuidado referentes da religiosidade afro-brasileira dão a ver os espaços de moradia que constituem um campo em que a política não foi colonizada pela urbanidade moderna. Neste texto, procuro desdobrar a produção de encadeamentos cosmológicos que a participação no movimento de moradia propicia.

Palavras-chave: Participação; Multiplicidade; Cuidado; Cosmopolíticas.

Abstract

This thesis was written based on my involvement with the Movimento de Moradia da Região Centro (Central Region Housing Movement) – MMRC – and its main housing occupation, the Mauá building. Having been granted a space to live in the occupation from April to December 2022, I also began participating in the movement’s coordination group, which extended throughout the entire fieldwork and beyond. The knowledge-sharing technologies developed in the field were converted into a methodological approach for the research. Analyses of social movements have traditionally focused on separating the racial issue from those deemed to belong to the realm of “material reason”, thereby operationalizing a notion of politics that excludes aspects considered “cultural”. The ideas and practices of care associated with Afro-Brazilian religiosity reveal living spaces that

¹ Pós-doutoranda Unifesp.
<https://orcid.org/0000-0001-5515-016X>

E-mail: enjugandogelo3.0@gmail.com.

ORCID:

constitute a field where politics has not been colonized by modern urbanity. In this text, I seek to unpack the generation of cosmological linkages fostered by participation in the housing movement.

Keywords: Participation, Multiplicity, Care, Cosmopolitics.

Resumen

Este trabajo se basa en una etnografía realizada con el Movimiento de Vivienda de la Región Centro (MMRC) y su principal ocupación, el edificio Mauá, situado en el barrio de Luz, en el centro de São Paulo. Tras asignárseme un espacio de vivienda dentro de la ocupación, comencé a participar en el grupo coordinador del movimiento entre abril y diciembre de 2022. En consecuencia, las tecnologías de intercambio de conocimientos desarrolladas en el trabajo de campo evolucionaron hasta convertirse en un enfoque metodológico para la investigación. Tradicionalmente, los análisis de los movimientos sociales han tendido a separar las cuestiones raciales de aquellas consideradas propias del ámbito de la “razón material”, operativizando así una noción de política que excluye los aspectos considerados “culturales”. Las ideas y prácticas de cuidado asociadas a la religiosidad afro-brasileña revelan espacios habitacionales que constituyen un ámbito donde la política no ha sido colonizada por la urbanidad moderna. En este texto, busco explorar la creación de conexiones cosmológicas propiciadas por la participación en el movimiento de vivienda.

Palabras-clave: Participación, Multiplicidad, Cuidado, Cosmopolítica.

Introdução

As observações são fruto de um trabalho de campo que aconteceu entre 2022 e 2024, de forma mais sistemática. Fiz e ainda faço parte do grupo de coordenação do Movimento de Moradia da Região Centro, que atua ocupando e gerindo prédios abandonados, destinando-os a moradia popular no centro de São Paulo. Essa gestão, como tentei dizer ao longo do texto, implica tanto uma formação política, cobrando a participação em reuniões externas com outros grupos que discutem e planejam ações que movimentam a luta por moradia na cidade, quanto implica os cuidados com a limpeza e infraestrutura do prédio. Além disso, diz respeito ainda às relações entre os moradores. Participar do movimento de moradia implica a participação em reuniões internas, em que se discutem problemas na convivência e onde acontece outro modo de formação. Assim, tanto a formação como a participação acontecem numa dinâmica interna-externa em que não existe necessariamente uma separabilidade, mas uma composição entre espaços-tempo

distintos.

A participação é uma noção conectiva, resolutiva, nos termos de Antônio Bispo dos Santos (2023), já que mais do que resolver algo ou incluir alguém, cria vinculações para manter um movimento na direção da criação. Desde o início do trabalho de campo, tive a intenção de não conduzir uma pesquisa sobre um movimento social, mesmo porque de fato poucas vezes escutei esse termo dentro das ocupações. Ainda que boa parte da literatura etnográfica feita em ocupações de moradia foque nas formas de organização do movimento, nas suas relações com outros movimentos, nas suas origens e nas suas relações com o poder público, o que é muito importante, este recorte de alguma forma exclui ou separa a política da experiência das pessoas, oferecendo uma abordagem, digamos, institucional à análise do movimento e dos movimentos que ele possibilita.

O prédio de seis andares em que existe a Ocupação Mauá foi ocupado e desocupado algumas vezes. A atual configuração, com três movimentos dividindo a coordenação, começou a partir da ocupação de 2007 e dura até hoje. Com 237 famílias, a especificidade de uma coordenação compartilhada, não muito comum em ocupações de moradia na cidade de São Paulo, traz uma ênfase para a relação entre heterogêneos e para os modos de gestão que incluem e separam lideranças, moradores, espaços, ideias e práticas, dando contorno a uma práxis que incorpora a diferença. Para fazer pesquisa na Mauá o caminho consistiu em conhecer uma de suas principais lideranças, Nelson, do Movimento de Moradia da Região Centro, e participar do MMRC como moradora e parte da coordenação.

Quem chega buscando um espaço na ocupação para morar, é sempre convocado, no mesmo ato de ser acolhido, a tomar parte nas atividades do movimento. Participar na coordenação é um fluxo que corre junto com participar da gestão do prédio. Para morar, o principal chamado ao que se deve responder é a participação nas reuniões do movimento que acontecem semanalmente no prédio. Assim, morar na ocupação territorializa a pessoa (e a família) num movimento e diante de um campo de relações com outros movimentos. Mora-se desde uma vinculação que sugere e é constituída por uma série de participações, modos de vinculação. Comigo deu-se o mesmo.

Boa parte das condições de feitura do meu trabalho veio das modalidades de participação que Nelson disponibiliza para as pessoas que passam a morar na ocupação. Uma das demandas da coordenação dos movimentos que coordenam a Mauá é manter alguma atualização sobre os dados dos moradores que ocupam os espaços de cada movimento na ocupação. Esse processo de atualização de informações é chamado de

(re)cadastro. Compartilhando uma linguagem utilizada pelo poder público, que em grande medida funciona através de cadastros para organizar o acesso a projetos habitacionais na cidade, os movimentos convertem esse procedimento como meio próprio para conhecer os moradores, com o registro da troca de informações sobre suas vidas. Quando Nelson me incumbiu dessa tarefa, pensei que talvez esta pudesse ser uma confluência com a pesquisa porque, afinal, eu também queria conhecer os moradores com quem compartilhei os objetivos deste estudo.

As análises dos movimentos sociais que estudaram os processos de moradia, separam em suas linhas do tempo os movimentos populares “com caráter de classe”, que lutam por direitos ligados a infraestrutura urbana, daqueles movimentos “com problemáticas específicas”, tais como “feministas”, “ecológicos”, “dos negros”, “homossexuais” etc. (Gohn, 1997, p. 132). A cisão entre “razão material” e o que poderíamos chamar de “razão político-moral” forjou pouco a pouco, explícita ou implicitamente, a matriz classificatória e normativa com base na qual estudos acadêmicos examinaram os objetivos do “ator coletivo” e as motivações dos “atores individuais” no que tange os movimentos populares, especialmente nos países da América do Sul. Esse esquema dicotômico que, como indica Manzano (2007), faz parte das premissas fundadoras do campo dos novos movimentos sociais e atua, ainda, como “gerador de perguntas e interpretações sobre os processos políticos protagonizados pelos setores populares” (Manzano, 2007, p. 301).

Tanto os partidários da razão material quanto os da razão político-moral compartilham uma série de consensos implícitos. Ambas as posições hierarquizam as motivações e/ou os objetivos em jogo, e pressupõem, por exemplo, que a luta por “direitos ligados a infraestrutura urbana” é a herdeira legítima da luta do proletariado nas fábricas, cujas vidas foram direcionadas a novas condições pelas transformações globais do capitalismo. O estudo dos movimentos populares no Brasil durante as primeiras décadas depois da ditadura tomaram como separáveis política e cultura, especialmente por meio da mencionada cisão, privilegiando uma ideia de mudança social atrelada a uma noção muito específica de política.

Entre os estudos com abordagem etnográfica mais recentes feitos em ocupações de moradia (Bologna 2018; Filadelfo 2009, 2015; Paterniani 2013, 2019), há certo consenso com relação ao teor generalista das análises sociológicas que dominaram os estudos sobre movimentos sociais. De acordo com Bologna (2018), a década de 80 viu surgir uma

produção de pesquisas de caráter etnográfico sobre os novos movimentos sociais que se detinham sobre a relação entre cotidiano e política (Caldeira, 1984, Cardoso, 1987; Durham, 2004). A diferença com relação aos estudos anteriores estava no fato de que “extrapolavam o modo clássico e institucional do fazer político e reafirmavam uma produção política no próprio cotidiano” (Bologna, 2018, p. 8). Durham afirmou que para “obter um quadro explicativo adequado acerca dos movimentos era necessário integrar um modo sociológico a um modo antropológico de análise” (1984, p. 87).

Abordagens antropológicas passaram a ser apontadas como necessárias dada a “heterogeneidade” da base dos movimentos sociais compostas não só por operários, mas também por “ambulantes, biscateiros, domésticas, comerciantes, entre outros, o que impelia a necessidade de um novo conceito que os abarcasse na análise” (Durham, 1984, p. 287, *apud* Bologna, 2018, p. 9). Mesmo os estudos etnográficos são fortemente influenciados por aqueles que lançaram as bases deste campo, em que parece impossível operar alguma minoração no papel do Estado e da sociedade. No entanto, as próprias intuições destes trabalhos apontam no sentido de reconhecer as relações familiares, as narrativas, as brigas, as reuniões, a participação, a dificuldade em separar “a vida do homem da vida do movimento” (Bologna, 2018, p. 47) como elementos que compõem um pensamento político. Só que o parentesco como modo de constituição de pessoas e coletivos é convertido em mera matéria-prima para a constituição de um movimento social. De acordo com Bologna (2018, p. 9):

As relações familiares, de vizinhança e compadrio funcionam como uma base para a tomada de consciência das deficiências e injustiças próprias de sua condição e são tomadas como ponto de partida necessário com relação ao qual podem-se erigir tentativas individuais e parciais ou coletivas e organizadas para superar esta condição, transformando a sociedade.

É notável que a proclamada necessidade de não tomar a política e o cotidiano como coisas opostas seja resolvida pelo estabelecimento de uma relação entre parte e todo, em que as pessoas e as famílias do movimento funcionam como base para uma “tomada de consciência” que determina a passagem do individual para o coletivo, o próprio nascimento da política. Pessoa e coletivo não só continuam existindo como “esferas” distintas, como as relações são consideradas uma ferramenta político-pedagógica do movimento no seu único objetivo de transformar a sociedade por meio de seu diálogo com o Estado. É como se as relações existissem apenas para cumprir a função de estimular a identificação entre os militantes e constituir uma ideia de política que diminui a vida. Dito de outra forma, os

estudos se ocupariam da tentativa de entender como a vida das pessoas tem a função “social” de constituir, informar ou influenciar decisões políticas.

Para mim, passou a tomar uma importância que a pesquisa pudesse criar canais de escuta para o que as pessoas diziam e achavam importante, para além de uma noção substancializada e pré-concebida do que fosse “política”. Minha abordagem seguiu a proposição do Nelson, do MMRC e da Mauá, que se apresentavam a partir de modos de feitura, do prédio como moradia, das pessoas como moradoras, de participantes de movimento de moradia e das próprias lideranças. Meu trabalho se dedicou a acompanhar modos de criação de relações. Neste sentido, a inspiração de Roger Bastide de acordo com a qual o candomblé é percebido não como uma instituição, mas como um sistema de participações entre pessoas, entidades e coisas, foi importante, já que me fez pensar tanto na existência de diversas modalidades de participação, quanto na participação como meio para a vinculação entre movimentos, moradores, prédios e espaços. De alguma forma, sendo a principal obrigação ritual dos moradores para com o movimento, a participação não é apenas presença, mas um princípio relacional que produz pessoas e coletivos.

Existe, como mencionado, uma espécie de senso comum, uma ideia de que a única maneira de se estudar a produção de coletivos numa ocupação de moradia é estudar como o movimento se forma, se organiza, se transforma. Da mesma forma, funciona a ideia de que a cidade e qualquer coletivo que se forme nela, talvez com a exceção da umbanda e de outras religiões, teme o cosmo, os espíritos e não opera a composição de diferentes dimensões da existência como as populações tradicionais, indígenas, ribeirinhas, quilombolas ou de terreiro. Como se as instituições políticas ou religiosas estivessem apartadas do que acontece na vida das pessoas na cidade e não afetassem a própria constituição dela. Minha hipótese é de que como um território existencial negro, as ocupações de moradia que compõem este coletivo no centro de São Paulo, e especialmente a ocupação Mauá, trabalham pela existência e pela retomada da cosmologia na cidade.

Isso acontece de algumas formas e talvez a principal delas seja se organizando como casa. O que poderia parecer óbvio, já que o movimento é de moradia, a prática de abrir prédios lacrados, que não cumprem a função social da propriedade, mandatória por lei, é o fundamento dessas ações. No entanto, a ideia de casa tem um conteúdo volátil na ocupação. É como se existissem dois fluxos temporais atravessando esta noção, um que cuida e o outro que luta. As lideranças não cansam de afirmar que a moradia na ocupação não deve ser vista como definitiva. Isto porque não oferece condições dignas, já que sua

estrutura não foi pensada para este fim, adequação que seria responsabilidade da administração pública. Os espaços ocupados por cada família na ocupação são plásticos, podendo ser aumentados, reduzidos, redistribuídos de acordo com a dinâmica das famílias. Ao mesmo tempo, as lideranças fazem esta gestão, a pedido dos moradores, em que são remanejados para um espaço maior ou ganham mais um espaço se nascem filhos ou se chegam parentes de outro estado.

Ao mesmo tempo, todo cuidado que os moradores possam ter com seu espaço, assim como com os espaços comuns da ocupação são altamente estimulados, não dependem de uma ideia de propriedade definitiva ou juridicamente definida. A ocupação traz a dimensão temporal em que a passagem está sempre em vista. Isso porque os moradores circulam entre os espaços, vão embora da ocupação enquanto outros chegam, mas também porque todo movimento tem como mote uma busca, uma demanda por algo que é a fabulação de um futuro. Muitas pessoas na ocupação me disseram que não querem casa para si e sim para os seus filhos. O movimento de moradia é uma produção de casa enquanto busca pela casa digna, aquela que suscita outra relação com o tempo porque é relacional, se conecta com o desejo e reduz o risco de despejos e traumas. Nela se poderá ter um controle maior sobre o próprio deslocamento. Nela será possível escolher quando se vai ou se fica. Já que, ainda que a ocupação torne isto possível de algumas formas, a ameaça de reintegração de posse é constante.

Só um, não! E a multiplicidade do ser

Dona Ilda e seu Severino tinham uma dinâmica diferente da maior parte dos casais em que a mulher participa das reuniões, o marido nunca está presente em compromissos do movimento. Já tinha conversado com ele algumas vezes e era até mais comum vê-lo nas atividades. Eu sabia que ela trabalhava na rede de restaurante *fast food* Habib's das 16h à meia-noite, e que ele ia buscá-la todos os dias no trabalho. Severino situava a ausência em reuniões e atos fora da Mauá devido a seu horário de trabalho. Numa tarde, em dezembro de 2022, fui até seu espaço realizar a conversa para o (re)cadastro no MMRC. Dona Ilda me convidou para entrar em seu espaço, seu Severino estava trabalhando e ela estava com o neto, em férias escolares. A TV estava ligada e assim permaneceu durante toda a nossa conversa, sintonizada num desses programas vespertinos que noticia crimes na cidade. Dona Ilda conversou comigo sentada em uma das camas dispostas no espaço. Seu neto permaneceu deitado em outra.

Num ponto determinado da nossa conversa, Ilda me fala sobre a casa de umbanda que frequenta em Itapeverica da Serra, município localizado na região metropolitana de São Paulo. Pergunto a ela quais são as entidades principais da casa. Ela responde: “A da minha mãe é a cabocla Jupira, o seu Pena Branca e a Preta Velha, e a Mãe Maria e a Baiana são as principais dela”. Eu balanço a cabeça, ela continua: “O meu é Iansã, que é do furacão, e a Iemanjá, de frente. A minha filha foi uma vez e falou: ‘Nossa, mãe, você é tão magrinha, mas quando Iansã te pega, parece que vai flutuar’, e você não sente nada, mas é gostoso”. Imagino Ilda flutuando num salão. Ela diz: “Faz tempo que não dou passagem. Tô precisando, tem horas que... Eu sou portal também, pego o descarrego do fogo todinho no serviço, eu passo mal”. Sabendo da intensidade da rotina de trabalho de Ilda, pergunto com que frequência ela vai ao município vizinho participar dos rituais da casa:

Só quando é minhas folgas. Mas a minha mãe cuida de lá pra mim. Que nem sábado foi fechamento, eu não pude ir. Ela falou, ‘quando for de noite você se concentra’. Aí eu falei, ‘vô tá trabalhando’. Aí ela falou ‘não dá atenção pro que o povo tá falando’. O povo até estranhou, eu tava quieta. Perguntaram, ‘tá doente, tia?’. Eu disse, ‘não’.

A mãe de santo é responsável por gerir fechamentos e aberturas que têm o corpo de dona Ilda como suporte. O fechamento, a que Ilda se refere, é o ritual de fechamento do corpo que visa proteção espiritual contra influências externas indesejadas. A partir da noção de fechamento do corpo, é possível perceber o reconhecimento dele como suscetível, aberto, que requer um trabalho extra de proteção para fechá-lo, organizado pela mãe de santo. Dona Ilda dá a entender, até mesmo relatando as intrigas amorosas entre os funcionários, que o ambiente do seu trabalho pode ser de alguma forma “carregado”. Ilda participa remotamente do fechamento. Por meio do silêncio, ela se fecha para o ambiente ao redor e se abre para outro fluxo de seu mapa, transpõe essa distância entre aqui e lá.

No pensamento territorial de dona Ilda, existem possibilidades de conexão que não dependem do deslocamento físico. As duas noções de trabalho funcionam como linhas que podem se cruzar, cada uma opera de acordo com sua lógica (ou linha) própria. O trabalho no Habib’s tem um espaço bem definido, assim como as relações que acontecem ali, o que não impede um descolamento controlado e provisório desta realidade. O trabalho de lá (a casa espiritual) é de outra natureza, uma que atua sobre o corpo, mas também aceita outras modalidades de participação. Ela me diz: “Nós trabalha com os dois, com a direita e com a esquerda, sempre na umbanda”.

Dona Ilda continua e me conta que uma coisa que a perturba são os Eguns, e

emenda: “Aqui, já morreu muita gente”. “É?”, pergunto, interessada. “Desde o começo, quando era um hotel aqui. E depois também, caiu gente de cima, se jogou, se matou aí, que o povo fala”. Os Eguns fazem parte do carregado de uma casa. Existia nos terreiros de candomblé mais antigos, ao lado da “casa dos Orixás”, uma “casa dos mortos” e a iniciação compreende também um sacrifício aos Eguns, de acordo com Roger Bastide (1961, p. 88). Ao mesmo tempo, a evocação deles, fora de cerimônias específicas, é considerada perigosa, pois suscitaria a aproximação com estes espíritos, num momento em que nenhuma proteção tenha sido tomada. A existência dos Eguns exige cuidados para a aproximação controlada em cerimônias para fins determinados, tais como sua fixação em recipientes que serão depositados em locais específicos na casa. Iansã, por sua vez, é uma entidade que não teme a morte, é a que controla o portal entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Até então tinham acontecido duas mortes na Mauá, enquanto eu morava lá. A mais recente tinha sido a de um homem que foi realizar um serviço no espaço de um dos moradores, passou mal e morreu no trabalho. A outra, um senhor que morava sozinho na ocupação. Seu Severino foi o responsável por fazer alguns reparos no espaço desse senhor falecido, para que Mariazinha, a nova moradora, pudesse se instalar. Assim, dona Ilda soube que “ele vivia derrubando as coisas lá, ele tinha apego às coisas dele”. Ela me diz: “Aí, eu comecei a ir lá, agora não tem mais nada”. Pergunto o que ela fez:

Essa minha Iansã que é o transporte, né? Ela pega os Eguns e leva pra luz, que é a Santa Barbara, católica. Mas também a gente que já recebe já trabalha com as entidades, então tem que tá cuidando deles tanto da direita, quanto da esquerda. Que a gente não pode trabalhar com um só, tem que ser com o bem e com o mal (ri). Em todas coisas é assim, é o bem e o mal, a gente tem que trabalhar. A gente fala o mal que o povo fala né, mas os Exu, quando vem em terra, eles já são de luz. Então eles vêm pra poder doutrinar quem tá no mundo errado, essas coisa. Dar conselho porque eles já erraram muito, então eles como já foram evoluídos, aí dá conselho, essas coisas tudo. Tem sim os da rua, que é os Egum zombeteiro que faz bagunça. Que nem esses coitado desses nóia. É tudo zombeteiro. Parece que é um monte de zumbi no meio do mundo. E os coisa ruim que eles pega fica usando droga, porque eles são espírito né, não tem como eles pegar o cigarro e fumar. Então eles usa a gente. Cada coisa que é do arco da velha.

Os Eguns, que são na umbanda espíritos que já desencarnaram, não pertencem necessariamente à linha da esquerda ou da direita, são incluídos numa linha de trabalho com outros espíritos desencarnados. Já tiveram vida humana e morreram, o trabalho com eles é colher suas orientações e proteção nesses ambientes e questões materiais. Dona Ilda enfatiza o fato de que não é bom trabalhar apenas um lado ou uma linha. A unilateralidade é considerada uma abordagem prejudicial e talvez impossível. O trabalho do cuidado com

as entidades exige uma abordagem dualista. O modo de participação aqui é chamado “trabalho” e envolve o reconhecimento da agência de seres que exigem uma gestão cuidadosa das passagens.

Dona Ilda faz uma leitura cosmológica da vida material no centro da cidade e da cena de uso de crack que fica na frente da ocupação Mauá, em que as pessoas são usadas pelos espíritos, numa espécie de transe em que o espírito modifica as disposições corporais da pessoa. A cena de uso é chamada pelas pessoas na ocupação e no centro através do uso de um termo comum para designar a cena também em outras grandes cidades do Brasil, “fluxo”.

Em artigo relacionado ao tema, os autores (Alves e Pereira, 2021) determinam: “No fluxo não há fato consumado, mas entrelaçamentos passageiros de materiais em movimento, coisas que, a medida em que a vida prossegue, demandam esforço incessante para se manterem íntegras face os ataques do meio” (p. 18). Na narrativa de dona Ilda, no “fluxo”, a postura, o comportamento e o corpo das pessoas passam a compor uma espécie de agenciamento com os espíritos. O espírito não tem corpo: “Não tem como eles pegar o cigarro e fumar”. Ao mesmo tempo, parece existir a presunção de que a droga opera certo esvaziamento: “Parece que é um monte de zumbi no meio do mundo”. O meio é o que dá as condições para que o encontro se desdobre.

No fluxo, de acordo com dona Ilda, as pessoas não são unidades fechadas, especialmente dada a atribuição de vínculos territoriais instáveis. Um corpo, de uma forma ou de outra, está sempre sujeito a intrusões desenfreadas ou incorporações direcionadas, depende de como se relaciona com o meio, de onde esteja e se existe alguém para organizar os ritos. Assim como a droga é usada, os corpos também são usados por Exus, que desestabilizam a relação entre sujeito e objeto como posições fixas, trazem a indeterminação como condição de possibilidade do encontro, assim como a necessidade de figuras responsáveis por manter certo controle e por nutrir as relações no ritmo exigido por cada uma das entidades. A presença da mãe de santo indica certa organização e cuidado, neste sentido.

A relação entre uma pessoa e o espaço que ela ocupa, principalmente numa ocupação duradoura como a Mauá, pode ser difícil de romper. Pode acontecer de forma simples, numa mudança, depende do período em que a pessoa viveu no local, mas pode também precisar de uma intervenção. A morte de um morador instaura no espaço, e naqueles que ficam, uma espécie de desequilíbrio, já que passa a exigir intervenção e

cuidado para operar os cortes adequados.

O papel de quem recebe as entidades é operar esse direcionamento, se isso for possível, num ambiente controlado. E esse cuidado, tendo em vista o bem, no sentido do bem viver, da boa convivência entre pessoas e espíritos, evita coisas que ninguém quer que aconteçam: “Tem que cuidar dos dois lados, do que chega e do que vai”. O riso da dona Ilda, ao me dizer isso, parece ser motivado pelo fato de que ela sabe que este pensamento desafia postulados do monoteísmo eurocristão, em que o bem é um valor em si, idealmente inegociável, assim como o mal. É como se as linhas que compõem um caminho fossem articulações entre forças complementares que exigissem trabalho de observação de intervalos e diferenciações, ao invés da separação sumária entre moralidades hierarquizadas numa escala definida no âmbito de uma cultura específica, ainda que dominante.

“As pessoas chamam de mal”, ela diz, mas não é exatamente assim, como ela dá a entender. Os Exus também vêm para cuidar, ensinar, doutrinar quem está “errado no mundo”. Eles já dominaram essa arte, conhecem esse desequilíbrio e ainda experimentam o “mundo errado” por meio das pessoas. Os Exus vão e voltam, circulam entre experimentar o mundo errado e serem mestres para as pessoas que estão perdidas. No fim, o mal pode ser negado, mas não a indeterminação que ele institui. É como se sua introdução na composição reorganizasse as forças e tornasse impossível uma identidade, um valor ou uma força unívoca.

Para gerir a passagem do espírito do morador, Iansã e dona Ilda, fazem o “transporte”, o que introduz a noção de descontinuidade. As noções de transporte e de passagem supõem um trânsito, um intervalo que precisa ser transposto. O trabalho com as duas linhas vai tentar restituir um equilíbrio entre as forças que têm efeitos na vida da pessoa. Uma “ontologia apoiada sobre multiplicidades mais do que em estados do ser concebidos como unitários” (Goldman, 2005, p. 5) organiza o universo a partir da introdução de descontinuidades ou afastamentos diferenciais em um conjunto inicialmente homogêneo ou contínuo.

Uma leitura cosmológica da decepção

Enquanto dona Ilda e eu ainda estamos tendo nossa conversa, Fernanda se aproxima e se coloca a porta do espaço. Combinamos de irmos juntas à casa de umbanda. Para dar contexto a sua situação religiosa/espiritual, Fernanda nos diz: “O meu pai, ele era

pra ser pai de santo. Mandaram ele pra cachoeira, umas coisa que tinha que fazer. Aí quando chegou na cachoeira uma cobra veio e grudou no pescoço dele, quase matou ele. Aí ele pegou trauma e se afastou de todas as religiões. Nunca mais foi pra igreja, nem pra nada”. Ilda reage: “Estranho. Ele não carrega Oxumaré, não?”. Fernanda não dá conta deste *insight*: “É porque ele ficou com aquele trauma”. Ilda continua: “Porque Oxumaré é metade homem, metade cobra, né. Às vezes, seu pai com medo de ela matar ele, ela veio é abraçar ele”. Eu, já convencida: “Pois é, a cobra veio, chegou tão perto e não matou...”. Dona Ilda sentencia: “É Oxumaré”.

Ressalto aqui a potência criadora da máquina dona Ilda, reconhecendo encontros que dão contorno ao real. Na contramão da perspectiva do trauma, apresentada por Fernanda, a partir de sua própria percepção do comportamento do pai, oferece um encadeamento cosmológico. De acordo com o ponto de vista de dona Ilda, um animal como uma cobra, dado que um trabalho estava sendo feito, direcionado por um sacerdote, provavelmente, jamais seria apenas uma cobra. A perspectiva do trauma aponta para a interioridade do ser, já dona Ilda elabora que aquilo que consideramos perigoso pertencente a outro mundo (natural e espiritual), pode estar querendo fazer alianças conosco.

A tristeza do pai de Fernanda já foi objeto de conversas e discussões algumas vezes entre moradores e coordenação, desde que a família se mudou para a ocupação. Na percepção do Nelson, o senhor não queria estar ali, tinha a casa dele e é “feito de babá pela filha”. A filha está sempre às voltas com elaborações de ordem mística, religiosa. Classifica e descreve os membros de sua família de acordo com a participação nessa ou naquela Igreja. Sobre o pai, ela mais especula. É como se fosse palpável uma espécie de desconexão, intuída por todos, que, ainda que tenha um conteúdo espiritual, não deixa de informar emoções como o medo, o trauma e a depressão narrados pela filha.

As religiões de matriz afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda, e os estudos que se dedicaram a descrever a noção de pessoa nessas religiões, argumentam que esta é composta por entidades (orixás), formando o carregamento de santo (Bastide, 1960; Elbein, 1976; Goldman, 2005). O ser humano é pensado como um composto complexo, resultante da coexistência entre uma série de componentes materiais e imateriais. O equilíbrio do Eu, sendo de tipo instável, depende do cumprimento de toda uma série de obrigações e proibições rituais, cuja violação pode chegar a destruir as pessoas. O desequilíbrio aparece aqui quase como modelo de constituição do eu, atravessado pela necessidade de ativação de possibilidades de conexão.

Fernanda nos conta que parte de sua família foi para a Igreja Universal, fato que o pai nunca suportou. Dona Ilda nos oferece sua leitura: “Mas a Universal também é outro centro de macumba. Porque eles têm todo o fundamento deles lá embaixo. Tudo ex pai de santo ali. Eles fazem o trabalho deles, depois coloca você lá em cima pra você explicar que tá com espírito”. E continua: “Eles ficam invocando. No terreiro, a gente canta os ponto pra eles vir e depois canta pra eles ir embora”. Existe um trabalho para operar os cortes corretamente, no sentido de separar o que se encontra momentaneamente. É importante se aproximar, mas talvez mais importante ainda seja separar o mundo das pessoas do mundo espiritual. A desconexão narrada por Fernanda, vivenciada principalmente por seu pai, se coloca na narrativa como oposta ao trabalho de conexão feito por dona Ilda.

A desconfiança de Ilda é de que Oxumaré, entidade relacionada aos movimentos, aos ciclos e que possui uma dupla natureza (macho-fêmea, que pertence à água e à terra, que é mortal e imortal), pudesse vir a fazer parte do carregamento de santo do pai de Fernanda. O que, segundo ela, é demonstrado pela presença da cobra que se aproxima dele. A agência da entidade que nesse momento reivindica sua relação com a pessoa não é acolhida e, de acordo com Ilda, não é gerida de forma assertiva. O equívoco do homem foi sentir medo de que a cobra pudesse matá-lo, enquanto ela queria na verdade abraçá-lo. Saber ler os acontecimentos, de acordo com um corpo de conhecimentos sobre o cosmos, contribui para a boa gestão na relação com as entidades, o que garante na vida um equilíbrio sempre frágil.

Antonio Bispo utiliza a noção de cosmofofia como uma condição criada pelo colonialismo eurocristão monoteísta que conjura a natureza e todos os seres que se relacionam com ela de forma equilibrada como perigosos: “A partir do medo do cosmos, o eurocristão que havia amaldiçoado essa terra passa a ter medo dessa terra” (Bispo dos Santos, 2023, p. 9). Uma das condições de existência da cosmofofia é a desterritorialização e a desconexão com a terra. Ele elabora essa noção para se referir especificamente à forma como as pessoas se relacionam com o cosmos nas cidades e a partir das suas observações a respeito de como opera o pensamento científico e o medo da conexão humano-natureza-espírito que ele suscita.

Esse medo impede a leitura dos acontecimentos de acordo com suas dinâmicas e encadeamentos cosmológicos, impede que aproximações com outras forças possam ser reconhecidas como aliança e como ameaça. Os perigos que cercavam o pai de Fernanda iam além de ser mordido pela cobra, por exemplo. É curioso pensar que, de acordo com

Nelson, esse senhor seja uma pessoa arrancada de sua terra. Parado e em silêncio, parecia contemplar uma paisagem diferente daquela que estava a sua frente. A partir deste estado de desconexão, o trauma e a decepção são lidos como males apenas a partir de sua origem no próprio ser, em oposição a explicações que levam em consideração a interdependência entre os seres do cosmos.

É notável que Ilda tenha uma relação digamos territorial com seu itinerário nas religiões de matriz africana e que esse aspecto se assemelhe com sua abordagem ao percurso do morar, junto aos movimentos de moradia. Sua trajetória é apresentada por ela a partir das casas das quais fez parte. Os espaços nos quais morou, articulados com o trabalho que desenvolvia no momento. A ideia de abertura, presente na noção “abertura de caminhos” e na noção de “dar passagem”, informa-nos sobre uma potência transversal dessas aberturas. No sentido de um corte que atravessa várias camadas, abrir um espaço físico, um prédio, seus muros e paredes, implica necessariamente uma abertura para outras modalidades de relação. A multiplicidade é uma decorrência da abertura, que pode trazer riscos reconhecidos por uma leitura mais ampla dos acontecimentos.

Nesse sentido, consideramos que nos momentos de conversa, a fala e a nomeação têm um aspecto ritual já que funcionam de modo a produzir também encontros com outros seres que querem fazer contato conosco. A noção de (cosmo)política que emerge desses encadeamentos é uma que enfatiza o aspecto múltiplo de práticas heterogêneas e que nasce do desequilíbrio entre mundos. A onipresença da morte, da finitude e da separação são vetores que atravessam o aqui e o além, perfuram as relações no campo (geográfico, simbólico e semântico) da pesquisa.

Entre a cidade cosmopolita e os encadeamentos cosmopolíticos

Em algumas análises, como a de Renato Ortiz (1991, *apud* Gonçalves da Silva, 1992), religiões como a umbanda são a expressão daquilo que se tornaram as religiões africanas nas cidades do Brasil, no período de estabelecimento do regime escravocrata e na transição para uma economia capitalista: “A partir da proclamada perda de valores tradicionais e reorganização em novas bases, de acordo com o sentimento dos negros proletarizados” (Gonçalves da Silva, 1992, p. 34). Posta em relação com uma “África Nativa”, a umbanda se tornou o símbolo do efeito da cidade sobre a cosmologia. Assim, uma ideia reificada de cidade desempenha papel crucial na definição dos limites entre

pureza e mistura, adaptação e degeneração de valores tradicionais. Nos limites dessas análises (Ortiz, 1978), o canal de relação com a “fonte cosmológica” estaria definitivamente fechado nas cidades, associando a ideia de modernidade à noção totalizante de cidade como lugar da racionalidade em oposição à cosmologia.

Na imagem do cruzamento entre diferenças produzido pela ideologia da democracia racial, espécies diferentes se mesclam numa resultante desviante, destituída de traços essenciais que definiam seus elementos formadores (Munanga, 1999). O modelo seguido pelas religiões de matriz africana no Brasil se configura de forma oposta à ideia de assimilação, a encruzilhada como ponto de encontro entre diferentes caminhos não exige a fusão numa unidade resultante, mas permite que as pluralidades sigam existindo. Da mesma forma, a lógica que dissocia o mesmo do outro não é de negação dos contrários e não obedece ao princípio da identidade e da não-contradição (Bastide, 1961, p. 374). Neste sentido, defender apenas a inclusão ou o acesso a valores da urbanidade liberal apaga a recusa ativa colocada em órbita por um modo de vida que articula dimensões do cosmos, separadas pelo pensamento eurocristão colonialista (Bispo dos Santos, 2023). Esta recusa existencial, compartilhada com as sociedades indígenas sul-americanas, torna os territórios negros das ocupações centros de ressonância na feitura de uma vida urbana que possibilita a mobilidade e o cruzamento dos caminhos, em que sejam possíveis interações entre diferentes regimes de humanidade e de presença.

A relação com o “sistema”, a administração pública e seus dispositivos de racialidade, se caracteriza como etnocídio e genocídio para aqueles que são considerados não-modernos, a cujos modos de habitar são atribuídos contornos de precariedade e atraso. O centro é um espaço de representação importante para a metrópole imperialista, o “patrimônio cultural nacional” é constituído como ideia num contexto pós-colonial para fortalecer a passagem de representações imperiais para um nacionalismo emergente.

A valorização da especificidade de outros povos na posição de dominados, colonizados, para enaltecer o sucesso do imperialismo, dá lugar a uma ilusão de identidade nacional, em que a cultura de outros povos passa a ser homogeneizada como cultura indígena, arte africana, cultura imaterial, e até mesmo cultura urbana. No caso da cidade de São Paulo, no momento de construção de uma identidade paulistana brasileira tendo como referência cidades da Europa, aconteceu (acontecimento que não passa) uma tentativa de apagamento da cultura negra e da importância dessa população para a constituição da cidade, em seus aspectos culturais e materiais, construindo uma ficção de que a cidade é

algo puro, construído pelas mãos e mentes de arquitetos e engenheiros, que depois foi tomada pela mistura. Como nos lembra Abdias do Nascimento (1980), a sociedade brasileira tem a mistura como fundamento, ainda que diferenciações continuem sendo feitas (Bispo, 2023).

Outros seres vêm nos apresentar a ideia de que as pessoas não são unitárias, digamos assim, elas também podem ser ocupadas por outras perspectivas. Uma leitura cosmológica é aquela que permite restituir conexões negadas por modelos de análises e atribuições desvitalizantes. Nos aproximamos da ideia de que toda uma argumentação em benefício da “humanidade” envolve a capacidade de constituir um outro para si e dentro de si, as entidades que ocupam o corpo, o outro que o indivíduo se torna ao morrer. Trabalhamos para reconhecer a presença de um idioma topológico da mistura, e de como são incorporados deslocamentos entre interior e exterior, assim como intervalos, a partir das ocupações. As aberturas oferecem riscos e conhecer como são operadas e geridas as passagens nos leva à percepção sobre os modos por meio dos quais compõem-se com a diferença e delimitam territórios existenciais. A biografia das pessoas e a biografia dos lugares sugere um regime cambiante comum.

Diante da morte, as condições materiais de atualização da presença precisam ser interrompidas para serem imediatamente retomadas por outro modo de ativação, a memória, sendo que quanto menor a pausa entre esses processos, melhor. Neste sentido, processos rituais de feitura se tornam palpáveis na necessidade de separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A abertura é um momento no processo de feitura de pessoas e coletivos, e algumas espécies de fechamento são igualmente importantes, como já vimos.

Uma das palavras de ordem vividas na ocupação é: “Quem participa será lembrado”. O registro dos habitantes mortos na memória marca as interações futuras. A dinâmica entre corte e ativação vai sendo feita em variação contínua e as lideranças dos movimentos são responsáveis por orientar a feitura das passagens e reconexões. Este tipo de orientação diz respeito a sua capacidade de gerir a ocupação adequada dos espaços e demonstra que os fundamentos da abertura e da heterogeneidade exigem cuidados especiais de separação das forças entre diferentes dimensões do cosmos.

Assim, ainda que seja uma espécie de consenso que os estudos dos movimentos populares, e especialmente dos movimentos de moradia, prescindam da antropologia para análises que deem conta da heterogeneidade que gerou diversas atribuições de falta a esses

movimentos, resta a pergunta: Que antropologia seria essa? Existem mais possibilidades de resposta para a pergunta: “O que integra a sociedade?”, além das dos funcionalistas. Paula Bologna, em sua dissertação de 2018, parece intuir que a ideia de “troca de dádivas” poderia contribuir para um estudo das relações no interior do movimento. Mas a ideia é operacionalizada para pensar as negociações com o poder público, não a troca de espaços entre lideranças e moradores que funda a participação no movimento e moradia nas ocupações.

Pensando especificamente sobre a fragmentação em três movimentos, altamente criticada por analistas e parceiros, é notável que opere em favor da autonomia e evite que se misturem ideias até o ponto em que não exista mais a possibilidade de “ir pela própria cabeça”, termos nos quais Nelson fala sobre as segmentações. Ir pela própria cabeça é tão importante quanto caminhar junto. Os processos de fragmentação de movimentos, em adição ao que já existia como recurso em universos de referência compartilhados, se constituem como mecanismos que possibilitam que o caminhar junto e a união não só preservem como criem as condições para a existência de singularidades, ao invés de se tornarem unificação monolítica.

O termo cabeça, utilizado da forma como o é no campo da pesquisa, remete a um encontro entre a subjetividade e o território, que por sua vez remete à ideia de território existencial, tal como elaborado por Felix Guattari (1989; 1992). Em linhas gerais, é possível dizer que a ideia de que um espaço não é apenas geográfico e que a existência não é puramente subjetiva opera a conexão entre ideia e matéria posta em marcha na relação entre a ocupação e o prédio pelo movimento de moradia. Territórios existenciais são composições que evocam outros espaços e outros tempos que não passam e não se sucedem um ao outro numa dinâmica linear.

Encontramos no campo da pesquisa momentos em que a natureza é criada por aproximações e por efeitos de participações entre pessoas e prédios. Assim, precisamos reconhecer nas formas de pensar a relação das pessoas com o espaço, na composição de paisagens que incluem humanos e não-humanos, distantes de uma imposição da ideia de origem, de sociedade, de natureza ou de sobrenatureza totalizantes. Esta forma de constituir território também conjuga movimentos distintos com relação ao acontecimento do contato e às violências coloniais.

Pensando com as mulheres com quem nos encontramos, em meio ao movimento político e à pesquisa, meu trabalho foi reconhecer o lugar central de aspectos que poderiam

ser considerados menos importantes na elaboração de um pensamento político nas ocupações de moradia, que permite “fazer o cosmos, o que não é reconhecidamente político, insistir sobre a política” (Sztutman, 2018, p. 340 *apud* Stengers, 2007). A própria pesquisa e os métodos desenvolvidos pelo MMRC se converteram em meio de reconectar-nos com práticas tidas como marginais, a fim de reativar aspectos experimentais, especulativos, criativos e combativos que foram tolhidos das noções elaboradas pelas ciências modernas acerca de uma noção unívoca de política.

Considerações finais

Perceber-se como alguém que está numa relação de interdependência com outras pessoas e outros seres do cosmos não só estabelece relações (cosmopolíticas) como é um dos fundamentos do movimento. Uma pessoa pode dar passagem a outras presenças e, a depender de como isso for feito, dentro de uma ética-estética que organiza a dinâmica entre abertura e fechamento, bons e maus encontros podem ter lugar. Cada posição cria espaços específicos de internalidade de onde é possível se proteger de agências externas e que torna possível a uma pessoa se manter aberta para receber quem chega.

A ocupação do espaço por seres vivos e seres espirituais acontece na rua, na casa e no corpo que se apresentam como indissociáveis da noção de pessoa coletiva. Trata-se, como afirma Barbosa Neto (2012), de um “politeísmo intensivo”, que não separa o singular do plural, a individuação da distribuição. Esse politeísmo supõe também uma série de operações rituais, um conjunto de procedimentos de composição de mundos por meio de cortes e conexões, afastamentos e aproximações que concernem ao problema da relação entre os pequenos e os grandes intervalos, tal como descrito por Lévi-Strauss, a partir da mitologia indígena americana, e presente nos trabalhos de Roger Bastide, em particular no Candomblé da Bahia (2001).

A relação com os mortos é uma das matrizes de composição de territórios negros nas cidades, assim como a criação de crianças, o cuidado com a vida espiritual e a gestão de suas separações. A morte parece ter uma importância para nós aqui por informar sobre as possibilidades de caracterizar a devastação de territórios afetivos e os recursos utilizados para voltar a povoá-los. O trabalho aqui consiste na reivindicação de aspectos muito vivos na constituição de territórios negros como parte da elaboração de um pensamento (cosmo)político singular.

Referências

- ALVES, Ygor Diego Delgado; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 64, n. 1, 2021.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.
- AQUINO, Carlos Roberto Filadelfo de. **A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto no Centro (MSTC)**. Dissertação, 2009.
- AQUINO, Carlos Roberto Filadelfo de. **A luta está no sangue: Família, política e movimentos de moradia em São Paulo**. Tese de doutorado. USP. 2015.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Máquina do Mundo Variações sobre o Politéismo em Coletivos Afro-Brasileiros**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. 2012.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Topologias do axé: a casa, o tempo, o corpo. **Revista Horizontes antropológicos**, v. 31, n. 71, 2025.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda., 1989.
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BOLGNA, Paula. **Narrativas, “espaço” e dádivas: A conformação de um movimento de luta por moradia**. Dissertação. UFSCAR. 2018.
- CALDEIRA, Teresa. **Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34/ EDUSP, 2000.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Movimentos sociais na América Latina. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 27-37, 1987.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A vida dos lugares entre os kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 9, 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DURHAM, Eunice R. A família operária: consciência e ideologia. In: **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

GIBRAN, Paola Andrade; VANZOLINI Marina e SZTUTMAN, Renato. Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. **Campos – Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1. 2020.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47. 2011.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GONÇALVES, Marco Antonio. O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2001.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 36, p. 34-79, 1993.

GUATTARI. Félix. *Caosmose: um novo paradigma ético-estético*. Rio de Janeiro, Ed. 34. 1992.

GUATTARI. Félix; DELEUZE, Gilles. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 5. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMA, Tânia Stolze. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 14(40): p. 43-52. 1999.

LIMA, Tânia Stolze. **Um Peixe Olhou Para Mim:** O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI, 2005.

MANZANO, Virgínia. Política e economia na ação coletiva: uma crítica etnográfica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 297-325, out. 2007.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. **Cultura e modernidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PATERNIANI, Stella Zagatto. **Política, fabulação e a ocupação Mauá:** etnografia de uma experiência. 2013. 256f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013.

PATERNIANI, Stella Zagatto. **São Paulo cidade negra:** branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília. 2019.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos:** modos e significados. Brasília: Instituto Abátape; São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Caderno de leituras**, n. 62, p. 1-15, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **After nature:** English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – Pensando com Isabelle Stengers. **Revista Ieb**, 69, p. 338-360. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem:** e o ponto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Recebido em 29/01/2026

Aceito em 10/07/2026



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional