ABA PUBLICAÇÕES
ABA e-book
e-papers

Antropologia e Direitos Humanos 8

Lucía Eilbaum | Patrice Schuch | Gisele Fonseca Chagas
organizadoras

Antropologia e Direitos Humanos 8

Lucía Eilbaum | Patrice Schuch | Gisele Fonseca Chagas
Organizadoras

© Lucía Eilbaum, Patrice Schuch e Gisele Fonseca Chagas/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Lucía Eilbaum, Patrice Schuch e Gisele Fonseca Chagas/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-5546-003-2

Revisão
Nancy Soares

Diagramação e Capa
Michelly Batista

Disponível no site da Editora E-papers
http://www.e-papers.com.br
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

A641
v. 8

Antropologia e direitos humanos, volume 8 / organização Lucía Eilbaum, Patrice Schuch, Gisele Fonseca Chagas. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2020.

216 p. ; 2 Mb.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5546-003-2

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Direitos humanos. I. Eilbaum, Lucía. II. Schuch, Patrice. III. Chagas, Gisele Fonseca.

20-63980 CDD: 323

CDU: 572.9:342.7

Leandra Felix da Cruz Candido - Bibliotecária - CRB-7/6135

Antropologia e Direitos Humanos 8

Lucía Eilbaum | Patrice Schuch | Gisele Fonseca Chagas
Organizadoras

Rio de Janeiro, 2020

e-papers ABA PUBLICAÇÕES eABA e-books

EXERCÍCIO 2019/2020

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADORA
Laura Moutinho (USP)
VICE-COORDENADOR
Igor José de Renó Machado (UFSCar)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE
Maria Filomena Gregori (UNICAMP)
VICE-PRESIDENTE
Sérgio Luís Carrara (UERJ)
SECRETÁRIA GERAL
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)
SECRETÁRIO ADJUNTO
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)
TESOUREIRO
João Miguel Manzolillo Sautchuk (UnB)
TESOUREIRA ADJUNTA
Izabela Maria Tamaso (UFG)
DIRETORES/AS
Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)
Patrice Schuch (UFRGS)
Patricia Silva Osorio (UFMT)

EXERCÍCIO 2017/2018

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR
Antônio Motta (UFPE)
VICE-COORDENADORAS
Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Patrice Schuch (UFRGS)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)
Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)
Carla Costa Teixeira (UnB)
Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)
Fabio Mura (UFPB)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)
María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)
Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Melo Sampaio (UFAM)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE
Lia Zanotta Machado (UnB)
VICE-PRESIDENTE
Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)
SECRETÁRIO GERA
Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)
SECRETÁRIA ADJUNTA
Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)
TESOUREIRA GERAL
Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)
TESOUREIRA ADJUNTA
Rozeli Maria Porto (UFRN)
DIRETORES/AS
Claudia Turra Magni (UFPEL)
Fabio Mura (UFPB)
Lorenzo Macagno (UFPR)
Regina Facchini (Unicamp)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7
Lucía Eilbaum | Patrice Schuch | Gisele Fonseca Chagas

TRABALHO ANÁLOGO À ESCRAVIDÃO NOS PIAÇABAIS EM BARCELOS-AMAZONAS: ENTRE A "HONRA" E A "JUDICIALIZAÇÃO" 13
Elieyd Sousa de Menezes

DA TORTUOSA ELUCIDAÇÃO DO TRÁGICO:
A AGÊNCIA DA NOÇÃO DE BULLYING EM MEIO
A EVENTOS EXTREMOS DE VIOLÊNCIA JUVENIL 48
Juliane Bazzo

A VIDA EM DEVIR COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: ETNOGRAFIA DE UMA RESISTÊNCIA ENTRE-POLÍTICAS 86
Alexandre Bosquetti Kunsler

"DE CANOA ATÉ O HOSPITAL": PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO E MEDICALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DE PARTO EM QUILOMBOS DO RECÔNCAVO BAIANO 118
Naiara Maria Santana Neves

O GÊNERO NA RUA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO COM AS MULHERES EM SITUAÇÃODE RUA EM PORTO ALEGRE 146
Caroline Silveira Sarmento

O ENCONTRO DE JUSTIÇAS: TRANSPOSIÇÃO E SUBVERSÃO DA MODERNIDADE EM PRÁTICAS DE JUSTIÇA NO TIMOR-LESTE CONTEMPORÂNEO 188
Henrique Romanó Rocha

Dedicamos este livro à memória e à luta de
Marielle Franco, brutalmente executada
em 14 de março de 2018 no Rio de Janeiro

Marielle Presente!

APRESENTAÇÃO

É com enorme satisfação que apresentamos esta coletânea. Ela reúne os seis artigos premiados no **VIII Prêmio Antropologia e Direitos Humanos Edição 2018 – Antropologia e Direitos Humanos: "violências ativismos e direitos"**, organizado pela Associação Brasileira de Antropologia, na gestão (2016-2018) dos professores Lia Zanotta Machado (presidente) e Antônio Mota (vice-presidente), através da Comissão de Direitos Humanos. Trata-se da oitava edição desse concurso, iniciado em 2000, com o patrocínio da Fundação Ford, até 2008 e continuado com apoio integral da própria ABA. As sucessivas edições do certame tiveram como resultado, além do reconhecimento da temática abordada e dos autores e trabalhos premiados, sete coletâneas reunindo discussões de referência fundamental no campo da Antropologia e dos Direitos Humanos. O objetivo do prêmio é estimular, apoiar e divulgar trabalhos que versem sobre a contribuição da Antropologia para diversas áreas relativas à temática dos Direitos Humanos.

Nessa edição, o prêmio enfatizou particularmente os temas de "Violências, ativismos e direitos", na expectativa de contribuir para o debate sobre o papel da antropologia e sobre nossa atuação profissional no que diz respeito ao campo dos direitos humanos. Em particular, entendemos que, no contexto atual, esses temas são centrais não apenas para sua reflexão, discussão e divulgação, mas também para a sobrevivência e resistência das antropólogas e antropólogos, bem como dos parceiros e parceiras das nossas pesquisas, atuações e múltiplos engajamentos.

Em um momento em que, desde altos cargos, preza-se publicamente pelo "fim dos ativismos", chama-se os direitos humanos de "desserviço ao nosso país", ameaça-se de morte e perseguição aos defensores e defensoras desses direitos, desde a Comissão de Direitos Humanos queremos afirmar a importância de uma antropologia pública, *em* e *para* a ação, engajada nas suas interlocuções e formas de pensar e agir no mundo. Assim, com essa edição do prêmio e com a publicação desta coletânea, almejamos contribuir na promoção da luta de todas e todos as/os defensora/es de direitos humanos que sofreram e sofrem violências físicas e morais e cujos engajamentos

políticos e sociais têm sido e são fundamentais nas demandas por justiça e por uma sociedade igualitária e democrática. Dedicamos esta publicação à vereadora eleita pela cidade do Rio de Janeiro, mulher negra e favelada, Marielle Franco, brutalmente executada, junto com seu motorista Pedro Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018. No nome dela, reconhecemos e homenageamos a luta de todas as defensoras e defensores de direitos humanos.

Especificamente, em relação à presente edição do Prêmio, destacamos que a mesma teve um total de 32 inscrições, 8 na categoria doutorado, 12 no mestrado e 12 na graduação. Em cada categoria foram concedidos um prêmio e uma menção honrosa, destacando os trabalhos mais bem avaliados, conforme os critérios de: originalidade do tema abordado, pertinência teórico/metodológica, aportes e articulação com a temática dos DH e qualidade da redação. Cada categoria foi coordenada por membros da comissão e contou para o trabalho de avaliação com 27 professores e pesquisadores que colaboraram como pareceristas às cegas de diferentes programas de pós-graduacão e instituições de estados diversos. A todos eles agradecemos enormemente a participação e colaboração. Como sempre, contamos com o apoio e o eficiente trabalho de Carine Lemos e de Roberto Pinheiro, da equipe administrativa da ABA, a quem agradecemos também. De forma mais geral, agradecemos o empenho e apoio íntegro da presidenta Lia Zanotta Machado e da atual gestão sob a condução da professora Maria Filomena Gregori e do professor Sérgio Luís Carrara em especial em relação à publicação deste volume.

Por fim, destacamos também que os autores premiados nessa edição representam programas de pós-graduação e cursos de graduação de diversas instituições e estados do Brasil (Amazonas, Bahia, Distrito Federal e Rio Grande do Sul).

SOBRE OS ARTIGOS

Os artigos aqui reunidos abordam diversas temáticas vinculando etnografias realizadas em campos empíricos distintos com discussões em torno a formas diversas de violação e/ou reivindicação de direitos.

Na categoria doutorado, o artigo "Trabalho análogo à escravidão nos piaçabais em Barcelos-Amazonas: Entre a 'honra' e a 'judicialização'", de Elieyd Sousa de Menezes (PPGAS/UFAM), resultado da orientação do professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, apresenta uma etnografia sobre modelos e relações de trabalho entre piaçabais e patrões na região do baixo Rio Negro. O artigo trabalha de modo cuidadoso e criativo a categoria *honra* – associada a outras tais como dívida, troca, reciprocidade, trabalho – articulada numa complexa rede de significados que, ao mesmo tempo que evidencia parte central de um sistema e de um modo de vida, também revela formas de dominação de grupos que detêm os meios de produção sobre aqueles que dispõem de sua força de trabalho. A contribuição deste artigo é clara para os estudos das, assim designadas, populações tradicionais e os processos de desenvolvimento que incidem sobre a economia extrativista no Brasil, bem como para a Antropologia Jurídica e para o campo dos Direitos Humanos.

Também na categoria doutorado, o artigo "Da tortuosa elucidação do trágico: a agência da noção de bullying em meio a eventos extremos de violência juvenil", de autoria de Juliane Bazzo (PPGAS/UFRGS), orientado pela professora Cornelia Eckert, tem a originalidade de tratar etnograficamente do *bullying*, percorrendo-o a partir de escolas no Rio Grande do Sul, do estudo da Associação Anjos de Realengo (RJ) e de programas de prevenção e combate ao *bullying* nos EUA. A autora demonstra, a partir das distintas implicações nos usos do conceito contemporaneamente, a importância da discussão para o campo dos direitos humanos, especialmente pela recente politização que acompanha o debate. Por fim, o artigo relaciona de forma instigante a agência do *bullying* com o tema da violência juvenil e como aquela categoria é introduzida nas narrativas escolares brasileiras associadas a diversas formas de assédio e agressão.

Já na categoria mestrado, o artigo de Alexandre Kunsler, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais PUCRS, orientado pela professora Fernanda Bittencourt Ribeiro, intitula-se "A Vida em Devir como forma de Resistência: Etnografia de uma Sobrevivência 'entre-políticas'". O artigo é resultado de uma experiência etnográfica de Alexandre, de longa duração (3 anos), acompanhando, enquanto educador social, um jovem chamado de "Xirú", nascido

numa periferia da cidade de Porto Alegre, negro, deficiente físico e egresso do sistema socioeducativo. De forma original, a etnografia discute como um conjunto de tecnologias de governo, caracterizadas como políticas públicas de educação, saúde e assistência social, podem deixar marcas irreversíveis no corpo e na subjetividade das pessoas por elas afetadas. Nesse sentido, o trabalho traz uma contribuição importante para promoção dos Direitos Humanos, na medida em que implica numa revisão crítica de políticas públicas voltadas prioritariamente para os direitos violados, abrindo espaço para um aprofundamento sobre as tecnologias de governo e os modos de subjetivação implicados.

Ainda na categoria mestrado, o trabalho "De canoa até o hospital: Processos de transformação e medicalização das práticas de parto em quilombos do Recôncavo Baiano", de Naiara Maria Santana dos Santos Neves, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, orientado pelo professor Felipe Bruno Martins Fernandes, traz uma abordagem sensível e atenta sobre as concepções, práticas e memórias relativas ao parto em comunidades quilombolas do recôncavo baiano, tendo como objetivo compreender o processo de transformação no padrão de assistência à saúde, mais especificamente, ao parto e ao puerpério. O tema se revela muito pertinente porque discute sobre os saberes, práticas e técnicas de parteiras tradicionais, cosmologia não hegemônica que vem sofrendo historicamente o que a autora denominou de um "etnocentrismo sanitário" por parte da Biomedicina. A abordagem também é inovadora no sentido de discutir a situação atual das parteiras, as controvérsias sobre seu trabalho, as situações sistemáticas de discriminação, criminalização e conflitos que têm sido insuflados pelas autoridades biomédicas.

Na categoria graduação, o artigo "O gênero na rua: um estudo antropológico com as mulheres em situação de rua em Porto Alegre", de autoria de Caroline Silveira Sarmento, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientado pela professora Patrice Schuch, aborda uma questão crucial para o entendimento das desigualdades de gênero e classe no Brasil, ao privilegiar as mulheres em situação de rua na cidade de Porto Alegre, e a invisibilidade a qual estão submetidas, com a consequente

ausência de políticas públicas e espaços para a formação do debate sobre esta condição. Por meio de pesquisa de campo, revisão de literatura e uma postura engajada no que chama de "etnografia pública", a autora percorre sua trajetória de pesquisa a partir da biografia de Rita, uma mulher negra em situação de rua e seu ativismo através da publicação de jornais e na expressão das mazelas que ceifam vidas de pessoas em situação de rua, seja por doenças e atendimento inadequado nos serviços de saúde e de assistência, seja por extermínio sumário nas ruas e calçadas. Assim, o trabalho expõe as fragilidades e vulnerabilidades sociais e programáticas que condicionam a opinião pública e as ações do Estado na gestão de pessoas em situação de rua para evidenciar o modo como essas vulnerabilidades aumentam exponencialmente quando o público é de mulheres, negras, pobres, nas ruas.

Finalmente, ainda em nível de graduação, o trabalho "O encontro de justiças: transposição e subversão da modernidade em práticas de justiça no Timor-Leste contemporâneo", de autoria de Henrique Romanó Rocha, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), orientado pelo professor Daniel Schroeter Simião, recebeu a menção honrosa. Ele apresenta uma questão relevante tanto no campo da antropologia quanto no campo dos direitos humanos: a tensão entre formas ocidentais e "modernas" na administração de justiça chamada de "justiça formal" e formas locais de administração de conflitos que o autor chama de "justiça tradicional". O artigo traz uma dedicada descrição da complexidade de atores e sentidos de justiça a partir da análise etnográfica das *Mobile Courts* em Timor-Leste. O autor mostra de forma apurada a relação e articulação entre atores não só coloniais e locais, mas também do campo internacional dos Direitos Humanos, nos processos de construção de um Estado-nação – Timor-Leste.

Em termos gerais, gostaríamos de destacar que todos os artigos, fruto de empreendimentos etnográficos compromissados e intensos, contribuem com a visibilização de discussões centrais no campo da Antropologia e dos Direitos Humanos. Tais discussões mostram a interlocução profícua entre os autores e os grupos sociais em questão: mulheres em situação de rua, parteiras tradicionais, quilombolas, piaçabais, jovens, comunidades rurais, educadores sociais,

formuladores de políticas públicas. Todos esses atores se tornam sujeitos fundamentais nos processos de luta por reconhecimento e demanda de direitos, seja contestando e reclamando por ações e decisões públicas e oficiais, seja definindo, mediando e/ou decidindo em nome do Estado. Através desses processos, podemos ver como esses atores vão fazendo o Estado e o tornando mais ou menos inteligível. Ao mesmo tempo, através desses processos vão se definindo e legitimando, ou não, direitos sociais e civis, em um contínuo caminho de inclusão e exclusão de demandas, direitos, corpos e sujeitos. Direito à saúde, à circulação, à educação, ao respeito de modos tradicionais de viver, e, principalmente, à dignidade humana, nas suas dimensões social, moral e pessoal, se tornam temas essenciais na discussão sobre os direitos humanos. Em tempos em que o "insulto moral" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) tem se tornado moeda comum de uma política de governo e de difusão pública de ataques a "minorias", é essencial renovar nossos votos e lutas pelo respeito e reconhecimento da diversidade e da diferença.

Com essas considerações iniciais, desejamos a todos uma boa leitura e a continuidade de empreendimentos como os aqui apresentados. Parabéns aos premiados e a todos os participantes!

Lucía Eilbaum

Professora de Antropologia/UFF

Coordenadora da Comissão de Direitos Humanos/ABA

Patrice Schuch

Professora de Antropologia/UFRGS

Membro da Comissão de Direitos Humanos/ABA

Gisele Fonseca Chagas

Professora de Antropologia/UFF

Membro da Comissão de *Direitos Humanos/ABA*

TRABALHO ANÁLOGO À ESCRAVIDÃO NOS PIAÇABAIS EM BARCELOS-AMAZONAS: ENTRE A "HONRA" E A "JUDICIALIZAÇÃO"

Elieyd Sousa de Menezes[1]

INTRODUÇÃO

Os diversos processos sociais referentes ao extrativismo no Rio Negro, no Estado do Amazonas, ao longo da história são marcados por distintos processos sociais de dominação, que elenca, dentre outros, poder, conhecimento e resistência. A descrição e análise desses tipos de dominação permite uma melhor caracterização dos processos sociais de imobilização da força de trabalho na Amazônia.

Essa relação de dominação, adstrita à imobilização da força de trabalho dos piaçabais, seringais ou castanhais, remonta desde o período colonial, quando os povos indígenas que aqui habitavam foram escravizados através de políticas como as tropas de resgates ou os descimentos. Assim também, as missões religiosas, antes de Pombal, eram responsáveis por "administrar" os indígenas e transformá-los em vassalos da Coroa.

Todavia, não era somente o Estado colonial e as missões religiosas que faziam uso da força de trabalho compulsória dos indígenas, havia também alvarás de descimentos a particulares, ou seja, licenças que pessoas solicitavam ao Estado para utilizar a força de trabalho dos indígenas em suas roças, comércios e onde mais necessitassem.

Nimuendajú, entre 1929 e 1932, também já tinha observado que os indígenas eram depreciados seja através da catequização ou do trabalho compulsório, justificativas de um projeto de colonização violento.

Já a partir do século XIX, na Amazônia, com a ascensão da indústria gomífera, essa relação de dominação e imobilização da força de

1 Doutora em Antropologia Social, pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM).

trabalho continuou sendo reproduzida nos seringais da região. O elemento que norteava as relações ali estabelecidas era a dívida.

Almeida (2008) enfatiza que tanto em atos imperiais quanto em atos republicanos a situação da imobilização da força de trabalho por empresas seringalistas já estava sendo colocada. É possível verificar nos atos imperiais de 1877 que favoreciam o deslocamento da força de trabalho nordestina para a Amazônia, assim também na criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) em 1910, e na implementação do Plano de Defesa da Borracha, desde 1912. Há também o Acordo de Washington, firmado em 1942 que, segundo Almeida (2008), "redefiniu o sistema extrativista na região amazônica, impondo os rigores de uma 'economia de guerra'" (ALMEIDA, 2008, p. 26-27).

Apesar da borracha extraída no Rio Negro ser considerada inferior e ter um preço abaixo no mercado, diferentemente das que eram extraídas em outros rios, nos anos da intensa comercialização deste produto, havia profunda mobilização em torno dos seringais do Rio Negro, imobilizando a força de trabalho de muitos povos indígenas.

De toda forma, a análise sobre "os seringais da Amazônia" permaneceram por muito tempo reféns de generalizações a partir de situações específicas. Penso que, como observou Oliveira (1988), temos que tentar "apreender as diferentes modalidades de interdependência que associam entre si um conjunto de atores em diferentes momentos de tempo" (OLIVEIRA, 1988, p. 61).

Atualmente em Barcelos-AM, município situado no Rio Negro, as relações como as descritas acima são encontradas nos piaçabais deste município. Os agentes sociais que se autodefinem "piaçabeiros", que também são indígenas de diferentes etnias (Tariano, Tukano, Baré, Baniwa, Arapaço, Werequena, Tuyuka, Yanomami), assim também como não indígenas, estão subordinados aos comerciantes conhecidos como "patrões" na região, pela dívida ou pela "honra", construída nesse caso como um instrumento de dominação.

O significado dessa categoria "piaçabeiro" ultrapassa a visão comum de que são apenas trabalhadores que vão à unidade de produção na floresta conhecido como "piaçabal" extrair as fibras de piaçaba. Há mais do que "extrair as fibras".

Primeiro, considero o piaçabeiro uma identidade coletiva da qual os agentes sociais se autodefinem e definem seus pares. Tal identidade não é determinada somente pela prática extrativista, determina-se também pelos sentimentos de pertencimento a um grupo ou redes específicas, pelo modo de organização, ou pelas mobilizações políticas. Essa identidade perpassa um critério de "ocupação econômica", entretanto, tal critério sozinho não se justifica.

Segundo, o piaçabeiro, para realizar tal ocupação econômica, é detentor de critérios de competência e saber, ou seja, ele possui uma série de conhecimentos tradicionais referentes não só ao território, mas também às técnicas e tecnologias sociais necessárias nessa prática extrativista. A extração dessas fibras, comumente utilizadas para a produção de vassouras e artesanatos, é realizada a partir de um sistema econômico conhecido como "aviamento". A palavra aviamento vem do verbo aviar, que dentre outros sinônimos está "adiantar". Nesse caso, adiantar o dinheiro ou a mercadoria antes do recurso natural ser extraído e beneficiado. O que traz relações complexas que envolvem poder, compromisso, honra e dominação.

Sendo assim, o sistema de aviamento é um sistema de trocas firmado, muitas vezes, de modo unilateral, entre comerciantes e trabalhadores extrativistas, e se baseia no adiantamento de mercadorias a crédito. Nessa relação tem-se de um lado, um comerciante que possui os meios de produção e os demais recursos necessários para se obter um produto extrativista, como castanha, seringa, piaçaba, madeira. Por outro lado, há um trabalhador extrativista que tem os conhecimentos e práticas necessárias para ir à floresta e extrair os recursos naturais, mas não tem os meios de produção, somente sua força de trabalho. O primeiro é comumente designado como "patrão" e o segundo, como "extrativista", "freguês" ou se autodefine a partir da atividade que se ocupa e se identifica, como "castanheiro", "seringueiro", "piaçabeiro".

O comerciante, então, tendo interesse em algum produto extrativista, troca mercadorias industrializadas e dinheiro pela força de trabalho dos trabalhadores extrativistas. Acontece que quem impõe os preços dos produtos trocados é o comerciante, evidenciando um aspecto de dominação em uma relação comercial e sua unilateralidade.

Os produtos adiantados aos trabalhadores extrativistas, como alimentos industrializados (arroz, feijão, facas, botas, lanternas, dentre outros), são superfaturados e acarretam dívida, que nem sempre é paga. Essa dívida prende o trabalhador extrativista ao comerciante, agora o primeiro é subordinado ao segundo.

Esse processo é o que Esterci (1996) denomina de "peonagem da dívida", que é uma forma de dominação do "patrão" para com o "freguês". A dívida é um elemento da imobilização da força de trabalho. Conforme aponta a autora, "os elementos mais importantes que compõem a peonagem na Amazônia são: a instituição da dívida, naturalmente, a remuneração por produção, a presença dos intermediários e o uso frequente da violência" (ESTERCI, 1996, p. 130). Então a dívida é um instrumento de dominação de um grupo sobre outro, e mantê-la é fundamental para que o sistema de aviamento continue funcionando.

As cadeias comerciais extrativistas nos rios amazônicos, que tinham como principal força de trabalho os povos indígenas, estavam apoiadas nesse sistema de aviamento. Interpreto que a lógica do discurso seria a seguinte: se o trabalho, mesmo que compulsório, é capaz de "civilizar", então que se utilize tal força, pois faria com que esse projeto de "civilização" caminhasse. Bem sei que existem razões para crer que nessas relações comerciais, obter uma força de trabalho barata era interessante aos comerciantes da região, independente do discurso. Comerciantes que, por vezes, eram ligados a grupos de dominância política no Estado.

Nos anos de 2007, 2008, 2009, 2010, 2011 e 2017 realizei trabalhos de campo em Barcelos, a partir de um projeto da Universidade Federal do Amazonas, chamado "Nova cartografia social da Amazônia", e pude conhecer os piaçabais na região, assim como agentes sociais que acionam diferentes identidades coletivas, concomitante ou não, como: indígenas, piaçabeiros, piabeiros, pescadores, artesãos e demais agentes como patrões de piaçaba, pequenos comerciantes de piaçaba, regatões e vassoureiros.

Analisei em outra ocasião "a dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos-AM, tendo como a problemática central as implicações sociais desses conflitos para as práticas extrativistas da piaçaba realizada tradicionalmente pelos autodefinidos *piaçabeiros*" (MENE-

ZES, 2014). Neste ensaio, apresento um dos resultados da pesquisa de doutorado realizada entre 2014 e 2018, do qual objetivo foi refletir como a noção de "honra" para os piaçabeiros é utilizada como um instrumento de dominação e imobilização da força de trabalho através da servidão por dívida pelos patrões.

A publicação da minha Dissertação de Mestrado[2] teve um impacto nas relações estabelecidas ali. As associações indígenas receberam o material com grande satisfação, reação tida posteriormente à entrega do livro. Entretanto, alguns comerciantes conhecidos na região como "patrões" ficaram apreensivos pelo material poder reiterar as denúncias que o Ministério Público Federal (MPF) tinha recebido sobre a existência de trabalho escravo na região em 2013.

O Ministério Público Federal (MPF) investigou as denúncias juntamente com o Ministério Público do Trabalho (MPT) e concluíram que o caso se tratava de trabalho análogo à escravidão. O "patrão" que se tornou réu, respondeu a três processos nas esferas penal, cível e trabalhista. Somando as multas e os pagamentos das verbas rescisórias e indenizatórias o valor foi em torno de R$ 5,2 milhões[3]. Com isso, o "clima no município ficou tenso", no que se refere às relações sociais, já que a extração da piaçaba é uma das principais atividades econômicas, sendo realizada através do sistema de aviamento.

Mesmo com essa situação desagradável, recebi incentivos de lideranças da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) para continuar o trabalho de pesquisa. E conversando com as lideranças dessas unidades de mobilização sobre as possibilidades do campo, já fui negociando e articulando uma nova entrada, apesar de conhecer o cenário, estava diante de uma nova configuração e outros diálogos

---

2 A dissertação de Mestrado foi publicada no âmbito da III edição (2012-2013) do Prêmio ABA - Associação Brasileira de Antropologia / GIZ Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit. Tendo a seguinte referência: MENEZES, Elieyd Sousa de. Os piaçabeiros no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais. Brasília: Paralelo 15, 2014.

3 Disponível em: https://www.acritica.com/channels/cotidiano/news/acusado-de-manter-trabalho-escravo-em-barcelos-empresario-nega-mas--reponde-na-justica. Acesso em: 27 abr. 2015.

foram realizados para a pesquisa de Doutorado que se iniciaria em 2014.

Retornei em 2017 a este município, após cinco anos, novamente para a realização de trabalho de campo. O processo de judicialização relacionado às denúncias sobre trabalho análogo à escravidão inviabilizou minha ida a campo antes. Inclusive, um colega de pesquisa e liderança indígena, morador da cidade de Barcelos, estava sofrendo ameaças, tendo que se afastar dos movimentos sociais naquele momento. Apesar disso, nos cinco anos sem ir a Barcelos mantive contato permanente e regular com os agentes sociais da pesquisa.

Em 2011, um comerciante exportador das fibras de piaçaba pediu para que eu tomasse cuidado com o que eu iria escrever. Dois anos depois, a minha Dissertação foi publicada, tendo repercussão na mídia, sobretudo, no Estado do Amazonas, e logo em seguida é deflagrada a operação do MPF e MPT, acompanhados do Exército brasileiro. Ou seja, apesar de não estar diretamente ligada às denúncias e aos trabalhos de verificação, eu já estava naquele *campo* de conflitos.

A imobilização da força de trabalho dos povos indígenas e, nesse caso, dos extrativistas das fibras de piaçaba, dentre outros fatores, encontrou força em sua reprodução através da servidão pela dívida, que foi sendo construída pelo sistema de aviamento. A servidão por dívida é característica desta relação do tipo patrão/cliente, mas nesta situação, "patrão/freguês", apresentando bases sociais assimétricas, dificultando qualquer mobilidade social, mesmo entre gerações de piaçabeiros.

No âmbito do "sistema de aviamento", cada trabalhador extrativista da piaçaba tem sua "conta", que se refere às dívidas adquiridas com o patrão durante sua estadia no piaçabal. Quando um piaçabeiro vai à unidade de produção extrair fibras de piaçaba, ele já se endivida com o patrão. Isso porque o comerciante entrega antecipadamente um "rancho" (cesta básica de alimentação) ou dinheiro para este "piaçabeiro" e sua família se manterem durante a extração no "piaçabal".

Os piaçabeiros permanecem no piaçabal de três meses a um ano, há situações em que permanecem na unidade de produção por vários anos. Em um período acordado com o patrão, os piaçabeiros entregam sua produção na floresta, conhecido como "piaçabal" e têm

suas fibras pesadas com o auxílio de uma balança. O patrão anota toda a produção deste piaçabeiro e desconta do saldo do trabalhador extrativista as dívidas que o mesmo possui, ou lhe foi atribuída ao comprar a preços superfaturados as mercadorias necessárias para a estadia no piaçabal.

A produção dos "piaçabeiros" é pesada pelos "patrões". Estes, por sua vez, subtraem um desconto conhecido como "tara" que corresponde a uma fração da produção que não é paga ao "piaçabeiro". Esta fração varia entre 10% a 30% do valor total de sua produção. Seria uma taxa que desconta os possíveis "pesos extras". O argumento dos patrões sobre a "tara" é que existe um peso além das fibras, como areia, galhos e água que os trabalhadores extrativistas podem colocar para que a sua produção pese mais.

A porcentagem da "tara" aumenta se a fibra estiver molhada. O acordo verbal que os agentes adotam é que caso o denominado "freguês" consiga obter saldo nesta pesagem ele estaria "liberado" para extrair para outro patrão. Atualmente há trabalhadores extrativistas que mesmo com dívidas com um determinado "patrão", mantêm relações comerciais com outros comerciantes. Desse modo, a dívida é maior e ele permanece endividado, o que significa que deverá trabalhar para esses comerciantes até saldar as dívidas.

OS PIAÇABAIS EM BARCELOS

A unidade de produção designada pelos agentes sociais da pesquisa como "piaçabal" é composta por um complexo de relações sociais e recursos naturais. Um "piaçabal" é assim conhecido pela incidência de palmeiras de piaçaba, no caso de Barcelos – Amazonas, a Leopoldina Piaçaba Wall, assim também, por todo um conjunto construído socialmente de relações e classificações do espaço social. Os piaçabais em Barcelos se encontram nos afluentes e subafluentes do Rio Negro, sobretudo, nos rios Aracá, Curuduri, Padauiri, Cabeçudo e Preto.

O processo social do extrativismo da piaçaba começa com a procura dos piaçabais: os piaçabeiros procuram igarapés onde há incidência das palmeiras da piaçaba. A mata é fechada e por isso eles precisam "limpar as áreas" (cortar pequenas árvores para abrir um

espaço) e fazer o reconhecimento do local. Essa fase demora dias e talvez meses, e os custos para essa atividade são, unicamente, do piaçabeiro. Como contou a Sra. C[4]:

> Tem que andar no mato, andar primeiro, se não achar vai pra outra colocação, e tem que fazer outra (colocação) ainda, arrumar outro lugar pra fazer, até achar a piaçaba, se achar o lugar, fica lá pra cortar, até quando o patrão trazer de volta com a produção da piaçaba. (Baré, piaçabeira, janeiro de 2017)

Após a identificação do piaçabal, há um lugar estratégico escolhido por eles chamado de "colocação", onde as atividades de beneficiamento das fibras, moradia, preparação da alimentação, lavagem de roupa, armazenamento da comida e armazenamento da produção são realizados.

A "colocação" é um espaço coletivo, apesar de cada piaçabeiro ter individualmente seus objetos, é nela que os agentes sociais compartilham suas histórias, a respeito do que aconteceu no dia, os locais para guardar seus pertences pessoais, como roupas, redes, instrumentos de trabalho (facão, lanterna, botas), alimentos, dentre outros. É também um lugar de descanso, quando possível.

Os piaçabeiros andam quilômetros na floresta para extrair as fibras. Pela manhã eles as extraem das palmeiras, pela tarde "beneficiam", ou seja, organizam, amarram e aparam para as medidas estarem de acordo com o mercado. Tudo feito manualmente. No final do dia, em média cada piaçabeiro extrai em torno de 60kg de piaçaba. O preço do quilo vendido aos patrões está em torno de R$ 1,20 a R$ 2,50. Em 2007, esse preço girava em torno de R$ 0,70.

Antes de extrair as fibras, os piaçabeiros vão "roçar" ao redor das palmeiras de piaçabas. Esse ato consiste em limpar a área retirando possíveis obstáculos e espantando algum animal ou inseto que possa ser uma ameaça ao trabalhador extrativista. Há situações em que apenas as botas são utilizadas como proteção. Nessa etapa é preciso ter atenção.

---

4 Por uma questão de segurança para alguns agentes sociais, optei por abreviar e/ou alterar as iniciais de seus nomes.

"Você tem que trabalhar com muita atenção, tem cobra, lacraia, e é muito arriscado o dia a dia do trabalho na piaçaba" afirmou o Sr. "A", da etnia Baré, rezador e piaçabeiro. Ele se referia aos riscos que costumam passar os trabalhadores extrativistas durante sua estadia nos piaçabais. Durante anos de trabalho de campo em Barcelos, foi possível observar diretamente e ouvir com frequência casos de acidentes nos piaçabais, como picadas de cobras, aranhas, barbeiro, lacraias, além de acidentes de outras espécies, como golpes de terçados acidentalmente ocorridos.

É oportuno mencionar que os poucos equipamentos de proteção individual (EPI) utilizados pelos piaçabeiros são as botas e, às vezes, luvas. Isso contribui para o aumento do trabalho da extração ficar mais vulnerável aos riscos de serem atacados na floresta por animais que se sintam ameaçados. Esses EPI são comprados pelos próprios piaçabeiros, no caso, as botas são os instrumentos mais utilizados por eles. Conforme pode ser lido no relato do Sr. A. C. A., os preços desses equipamentos são altos quando comprados nos piaçabais, da mesma maneira outros equipamentos, então eles compram somente o que julgam ser necessário para a sua "defesa".

> Sabe quanto que nós estamos comprando um par de Botas para trabalhar? são R$ 110. Sabe quanto é aqui em Barcelos? R$ 35,00. É a única defesa da gente. Uma mordida de cobra é ruim, cobra dói, por isso que eu já tive dois colegas meus que não aguentaram nem chegar em casa, morreram, não tinha condições, não deu nem tempo de chegar perto das famílias deles, para pedir um resgate para eles por essa rádio ele morreu vomitando só sangue aqui pelo canto dos olhos. (Sr. A. C. A., Rio Padauiri, 2017)

A doença de chagas é uma das enfermidades mais conhecidas nos piaçabais em Barcelos, durante minha estadia nos piaçabais, pude encontrar com frequência o barbeiro, inseto que transmite essa doença.

Há alguns anos, pesquisadores da FIOCRUZ vêm realizando pesquisas referentes à incidência de doença de Chagas em Barcelos. Brum-Soares et al. (2010) afirma que "a soropositividade (da doença de Chagas) foi 19,9 vezes mais frequente nos trabalhadores do extra-

tivismo em geral e 10,4 vezes mais frequente no extrativismo da piaçaba" (BRUM-SOARES et al., 2010, p. 170). Os autores apontam que das 16 espécies de barbeiros (triatomíneos) conhecidos na região, 10 já foram encontrados em Barcelos, sobretudo nas áreas de piaçabais, sendo os mais atingidos os trabalhadores extrativistas. Além da doença de Chagas, a malária também tem incidência nos piaçabais.

Quando os trabalhadores extrativistas ficam doentes, eles não conseguem ir aos "rebolados" extrair as fibras, ou seja, trabalhar, o que ocasiona o aumento das dívidas, já que doentes precisam se recuperar e, para tanto, precisam se alimentar consumindo todo o "rancho" aviado pelo patrão. Conforme aponta o Sr. L.

> Tive uma malária que sempre dava, pronto e aí, aí tinha que se recuperar, passa um mês e passa dois e aí pronto, a gente tá comendo e a conta vai aumentando (Sr. L. trabalhou como piaçabeiro, 2017).

Há piaçabeiros que já tiveram diagnóstico positivo para malária mais de uma vez, dependendo do patrão, eles conseguem "ajuda" ou não. Essa "ajuda" seria de transportar o doente até a cidade para receber o tratamento devido, assim como dinheiro e alimentação para a sua despesa. Mas essa conta é acrescentada ao piaçabeiro.

Há muitos relatos de piaçabeiros que morreram com picadas de cobra nos piaçabais, pois não tiveram o "socorro" do patrão, inclusive, um dos meus primeiros contatos com essa temática foi quando um patrão negou assistência médica a um piaçabeiro que tinha sido picado por uma jararaca em seu trabalho, negando inclusive a uma equipe da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) entrar no local para prestar socorro. É oportuno frisar que esses trabalhadores não possuem nenhum tipo de direitos trabalhistas e suas condições de exercício são consideradas degradantes.

O PROCESSO DE JUDICIALIZAÇÃO

Em 17 de dezembro de 2013, o MPF-AM publicou a Portaria n° 53/2013 que resolve instaurar um inquérito civil para apurar as relações sociais referentes ao extrativismo da piaçaba no Médio Rio Negro. Trata-se do Inquérito Civil nº 1.13.000.002364/2013-43.

Essa portaria considera a atribuição do MPF para a defesa da ordem jurídica e seu papel de atuar na defesa de direitos difusos e coletivos, tomando a frente, portanto, na denúncia relativa à forma de exploração da piaçaba atualmente. É levado em consideração também os direitos dos povos indígenas nos moldes da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre usufruírem plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, assim como de terem condições de trabalhos dignas.

Além da Convenção 169 da OIT, a portaria aponta a Convenção 105 também da OIT sobre a abolição do trabalho forçado, da qual considera crime reduzir alguém à condição análoga à de escravo. O Brasil é signatário a ambas as convenções internacionais.

O Sr. A.M., da etnia Baré, nascido em Santa Isabel do Rio Negro, apresentou em novembro de 2013 uma representação ao MP, denunciando como trabalho escravo as relações de trabalho entre os piaçabeiros e os patrões no Médio Rio Negro.

Tive a oportunidade de conversar com o Sr. A.M., já em 2018 sobre essa manifestação, e constatei que este agente social possui parentesco consanguíneo com lideranças indígenas de Barcelos. Atualmente, o Sr. A.M. mora em uma comunidade nas proximidades da cidade de Manaus, o conheci através de pesquisas de mapeamento social no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, e conversando sobre as fibras de piaçaba, descobri que ele era a mesma pessoa que havia feito a denúncia que desencadeou no inquérito civil.

O Sr. A.M. desde criança teve contato com os piaçabais da região do Médio Rio Negro, chegando a atuar na extração desta fibra na sua juventude. O que motivou sua denúncia, além de considerar este trabalho uma forma de exploração dos patrões aos fregueses, foi o fato de seu tio, já idoso, que naquele ano de 2013 ainda trabalhava na extração das fibras de piaçaba, veio a falecer vítima de malária no piaçabal, como não lhe foi prestado socorro, o Sr. A.M. indignou-se e foi ao MPF-AM, em Manaus, para proceder à representação.

No final de 2013, entre os dias 8 e 12 de dezembro, uma equipe do MPF foi até Barcelos para a realização da 5ª edição de um projeto intitulado "MPF na comunidade", cujo objetivo seria a aproximação da sociedade civil com o MPF, para colher demandas relacionadas às

áreas de atuação desta instituição em municípios distantes da capital, que não possuem sede ou polo desta agência do Estado.

Dentre as denúncias estava a questão da exploração da força de trabalho dos piaçabeiros pelos patrões, como pode ser lido:

> G apresenta-se como Piaçabeiro. Trabalha no Lago do Alalaú, comunidade do Bacabal. Afirma que os patrões no rio, na exploração da piaçaba, promovem uma escravidão. Diz que a situação é difícil porque eles vendem produtos, como alimentos e material, com preço alto, sem carteira assinada, que tiram 25% na balança. Trabalhou 5 anos. Que eles começam a dar dinheiro. Que começou a trabalhar com o Zé Maria, que lhe deu R$20,00. Que por conta desses 20,00 teve que ir para o piaçabal e que o patrão tira 20% ("tara"), que pagam o que querem e que nunca conseguem pagar a dívida. Que tem gente que fica até 1 ano e 6 meses. Que tem gente que só sai de lá se pagar a conta com o patrão. Que conseguiu pagar, apesar do horror do valor das coisas. Que quando a fiscalização chegava lá, o patrão mandava não reclamar, dizer que o patrão paga bem, etc. Acrescenta que o trabalho é de 4h da manhã, e chegava até 13h, e a tarde iria beneficiar a piaçaba. Que fazia um barraco para dormir. Que comprava tudo do patrão. Que comida dava um jeito, com peixe, caça, etc., mas todo o resto era comprado do patrão por preço alto. Que tinha vontade de trabalhar novamente na piaçaba, mas não nessas condições. (Inquérito civil n° 1.13.000.002364/2013-43, 2013, p. 11)

A respeito desse assunto, conheci a Sra. C. N. durante o trabalho de campo no ano de 2017, em Barcelos. Ela narrou que seu marido, piaçabeiro, da etnia Baré, não possuía sequer um documento, que tinha sido ela quem "correu atrás" de certidão de nascimento, RG, CPF e até o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Indígena) para que eles pudessem oficializar a união. Isso porque seu marido ficou órfão de mãe aos três meses de idade e foi criado somente pelo pai, junto aos irmãos no piaçabal. Seu marido não era o único a não possuir documentos, ressaltou.

Em 2014, em uma ação da Secretaria de Assistência Social de Barcelos, em parceria com outras agências do Estado, por recomen-

dação do MPF, foram expedidos aos piaçabeiros que compareceram nesta ação, 125 Carteiras de Identidade, 76 Certidões de Nascimento, 128 Cadastros de Pessoa Física, 79 Carteiras de Trabalho e 92 Títulos de Eleitor, dentre outros documentos.

Paralelamente ao Inquérito Civil do MPF tramitava no MPT o inquérito civil nº 001837/2008.11.000/7, que também abordava a questão das denúncias sobre trabalho análogo à escravidão no extrativismo da piaçaba no Médio Rio Negro, mas sob a ótica trabalhista. Em maio de 2014, os dois Ministérios publicam uma Recomendação Conjunta Nº 01/2014 MPF/AM – MPT/AM, a qual trata dos direitos dos piaçabeiros e da situação de imobilização da força de trabalho nos piaçabais.

Do inquérito do MPF resultaram dois processos na Justiça Federal (esferas penal e cível), e do inquérito do MPT resultou em um processo na Justiça do Trabalho (esfera trabalhista). Nos três processos responde um único réu, um patrão exportador de piaçaba, da qual "patrõezinhos" eram seus subordinados no sistema de aviamento em Barcelos. Os processos são os seguintes:

Processo Nº 0016064-35.2014.4.01.3200 – julgado na 4ª Vara da Justiça Federal, em uma ação penal cuja petição trata de "redução à condição análoga a de escravo", tem como autor o MPF-AM. Este processo foi iniciado a partir do processo nº 0014052-48.2014.4.01.3200/JFAM, em 21/11/2014, a partir da denúncia do MPF-AM em 13/11/2014, atribuindo ao réu a prática dos crimes de redução à condição análoga a de escravo (artigo 149 do Código Penal), frustração de direito assegurado por lei trabalhista (artigo 203 do Código Penal) e falsificação de documento público (artigo 297 do Código Penal). Esse processo encontra-se no *status* "em movimentação" para consulta virtual, apesar disso, sua última sentença foi em 26/06/2017, da qual o réu foi absolvido em primeira instância. No que tange ao artigo 149, sobre os demais, foi encaminhado à Justiça Estadual, da qual é sua competência.

O argumento para a absolvição referente ao artigo 149 do Código Penal (crime de redução à condição análoga a de escravo), que consta na sentença, é que não há indícios de tal crime conforme foi apontado a partir de depoimentos de testemunhas.

Os quatro piaçabeiros, ouvidos em depoimento publicado na sentença, negaram que se encontravam em situação análoga a de escravo, inclusive afirmando que eram "razoáveis" os valores pagos pelas mercadorias no piaçabal. É possível ler no inquérito civil do MPF, entretanto, depoimentos bem diferentes, dos quais partiram as denúncias de piaçabeiros e seus familiares.

Processo Nº 0008134-89.2016.4.01.0000 – julgado na 3ª Vara da Justiça Federal, em uma ação cível cuja petição trata de "responsabilidade civil", tem como autor também o MPF-AM. Este processo foi iniciado a partir do processo nº 0014847-20.2015.4.01.3200/JFAM, autuado em 13/10/2015, atribuindo ao réu declaração de responsabilidade pelos danos causados pela redução à condição análoga a de escravo dos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

No processo nº 0014847-20.2015.4.01.3200/JFAM, que originou o processo nº 0008134-89.2016.4.01.0000, cuja decisão foi dada em 26/10/2015, o réu teve 500.000 (quinhentos mil reais) bloqueados de sua conta e foi condenado a reparar o dano moral coletivo sofrido pelas comunidades tradicionais em Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, através das seguintes determinações: ser proibido de comercializar as fibras de piaçaba sob o regime de aviamento; ter que formular pedido escrito de desculpas aos povos tradicionais da região pela forma de exploração da sua força de trabalho; elaborar um comunicado a todos da região do Médio Rio Negro, que trabalham com a fibra de piaçaba, que existem ações penais para aqueles que trabalham sob este regime de imobilização da força de trabalho; elaborar medidas de estímulo aos povos tradicionais sobre empoderamento, através de financiamento de medidas regulares de combate ao trabalho escravo e financiar publicação de material didático sobre trabalho escravo contemporâneo.

Após manifestação do réu, e já no processo nº 0008134-89.2016.4.01.0000, outra sentença é dada, inclusive com outra juíza, a qual foi emitida em 19/06/2018, e que julgou parcialmente procedente o pedido da acusação, pois determinou que a comercialização das fibras da piaçaba não fosse realizada pelo sistema de aviamento, ou seja, pelo adiantamento de mercadorias a crédito, assim como a proibição das cobranças de dívidas anteriormente postas. Além

disso, a realização dos pedidos de desculpas publicamente aos povos tradicionais do Médio Rio Negro, que estavam sendo submetidos a este sistema, seja por escrito e/ou por radiofonia.

Por outro lado, na referida sentença, a juíza extinguiu o processo de condenação em danos morais coletivos alegando que este pedido já se encontrava na Justiça do Trabalho. A mesma também determinou que os bens do réu fossem desbloqueados (R$ 500.000 dos R$ 5,2 milhões citados anteriormente). Esta nova sentença cita, inclusive, a sentença do processo nº 0016064-35.2014.4.01.3200 que absolve o mesmo réu na ação penal do crime de redução à condição análoga a de escravo.

Processo Nº 607-55.2014.5.11.401 – Tramitando em grau de recurso na Justiça do Trabalho, no Tribunal Regional do Trabalho da 11ª Região, este processo deu início a partir de uma ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público do Trabalho, através da Procuradoria do Trabalho da 11ª Região em junho de 2014.

Consta no relatório da sentença, emitida em novembro de 2015, que por meio de operação do Grupo Móvel de Fiscalização do Ministério do Trabalho, no período de 26 de abril a 11 de maio de 2014, entre os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, "foram resgatados 13 (treze) trabalhadores submetidos a condições degradantes de trabalho, endividamento pelo sistema de *truck system* e isolamento geográfico" (Sentença emitida em 18/11/2015, do Processo Nº 0000607-55.5.11.0401, página 1).

O sistema *truck system* refere-se ao sistema de aviamento no qual o empregador mantém o empregado em um regime de servidão, por dívidas com ele contraídas, já que o empregado gasta o dinheiro que recebe no seu próprio emprego, no caso dos piaçabeiros, uma parte significativa do que esses trabalhadores extrativistas deveriam receber, não recebem, pois é abatido de sua conta, por compras realizadas com os patrões, neste caso, gerando as "dívidas".

Neste processo foi bloqueado da conta do réu o valor de R$ 255.472,94 (duzentos e cinquenta e cinco mil quatrocentos e setenta e dois reais e noventa e quatro centavos), realização feita na medida cautelar nº 000484-57.2014.5.11.0401, para assegurar o pagamento das parcelas rescisórias dos trabalhadores resgatados das condições análogas a de escravo.

Assim também o MPT requereu:

a. o reconhecimento da rescisão indireta e pagamento aos trabalhadores resgatados das verbas rescisórias devidas, conforme cálculos realizados pelo Grupo Especial de Fiscalização Móvel;

b. a condenação dos requeridos ao pagamento de reparação por danos morais a cada trabalhador resgatado, em valor não inferior a R$ 10.000,00 (dez mil reais) para cada um e;

c. a condenação dos requeridos ao pagamento de valor não inferior a 5.000.000,00 (cinco milhões de reais), a título de indenização por dano moral coletivo (Sentença emitida em 18/11/2015 do Processo Nº 0000607-55.5.11.0401, p. 2).

Nesta sentença a Justiça do Trabalho demonstrou que os trabalhadores trabalhavam em condições análogas à de escravo, afrontando a conduta no Art. 149 do Código Penal, condenou o réu a cumprir 26 obrigações, que se circunscreviam enquanto regras básicas trabalhistas que poderiam assegurar o respeito ao princípio da dignidade humana, além dos valores citados acima.

Apesar disso, há piaçabeiros que ainda negam essa condição de trabalhador análogo ao de escravo, em contrapartida, muitos reiteram a denúncia. Percebi ao longo dos trabalhos de campo que muitos piaçabeiros sabiam que não tinha uma determinada dívida, mesmo assim a assumiam. Apesar de saber que é alto o índice de analfabetismo entre os piaçabeiros, e que isso contribui para que esses agentes sociais paguem aquilo que não devem, há piaçabeiros que conferem suas contas, sabem que algo a mais lhe foi acrescentado e mesmo assim pagam.

O que leva um trabalhador extrativista, mesmo sem condições, a pagar algo que não lhe convém? Quando a honra e a moral em uma determinada sociedade atuam ideologicamente e ajudam a manter o processo de dominação?

Refletir sobre alguns fundamentos morais da economia nos piaçabais, tais como honra e moral, se torna oportuno nesse momento.

No âmbito das questões econômicas, além da aquisição de bens materiais, como casas, canoas e motores rabetas, *status*, prestígio e honra são elementos norteadores dentro das relações sociais estabelecidas em Barcelos a partir do extrativismo da piaçaba.

Para Bourdieu (2005) a decisão econômica não é a de um agente isolado, mas de um coletivo e funciona à maneira de um "campo", inclusive dispondo de *habitus* que engendram determinadas ações dos agentes sociais. Desse modo, as estratégias econômicas podem ser integradas num sistema complexo de estratégias de reprodução.

O USO DE PRINCÍPIOS MORAIS COMO REFORÇO DA IMOBILIZAÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO

Nas relações extrativistas das fibras de piaçaba em Barcelos há alguns critérios morais entre os agentes sociais para classificar a si e ao outro enquanto "bom" ou "mau". Por exemplo, há o que eles chamam de "o bom piaçabeiro" e o "mau piaçabeiro", da mesma maneira, o "bom patrão" e o "mau patrão". Tais elementos reforçam a imobilização da força de trabalho, já que o trabalhador extrativista se sente na obrigação de quitar aquilo que está sendo imposto a ele.

Peres (2006) apontava o aviamento enquanto um circuito de trocas de dádivas e o endividamento enquanto um símbolo e base de manutenção de uma aliança, numa lógica para além do mercado:

> O regime de aviamento é um amplo circuito de trocas e dádivas, de dívidas e generosidades, de favores e obrigações, de coerções e negociações, frustrações e esperanças, predação e proteção, exploração e doação, desprezo e consideração, que se estrutura em relações hierárquicas fundadas em duas categorias básicas: o patrão e o freguês. Não estou atenuando a assimetria violência/exploração (sua explícita gramática da predação) do sistema de aviamento, porém, se não olharmos para a simetria proteção/doação como o seu reverso (sua gramática da dádiva subjacente), não se percebe a perspectiva dual em operação, que não se trata apenas de mercado e interesses, mas de reciprocidade e alianças. É um comércio que se sustenta em princípios alheios à lógica do mercado, em laços e compromissos duradouros e pessoais, numa economia moral que define o "bom" e o "mau" patrão assim como o "bom" e o "mau" freguês. O endividamento permanente – assim como o crédito e o risco envolvido nele – não pode ser entendido num código puramente econômico, pois é símbolo e

> base de manutenção de uma aliança entre o freguês laborioso e o patrão generoso. (PERES, 2006, p. 166)

Como observou Peres (2006) o "bom piaçabeiro" é aquele que produz muito e gasta pouco, tira saldo e consegue comprar determinados bens materiais, como: motor rabeta, espingardas, canoas, casas, entretanto, tais bens materiais indicam, entre estes agentes sociais, honra e compromisso. Por outro lado, o "mau piaçabeiro" é o que produz pouco e não consegue comprar bens materiais, destinando sua renda, sobretudo, à compra de bebidas alcoólicas.

O "bom patrão" é aquele comerciante que não é agressivo, que tem uma "fama" de "roubar menos na balança", empresta dinheiro, fornece muita mercadoria. Por outro lado, o "mau patrão" é aquele que é agressivo, que trata os seus "fregueses" mal, que adianta pouco dinheiro ou mercadorias, que "rouba" na balança quando as fibras são pesadas, que se nega a entregar um recibo ou as anotações das dívidas e da pesagem.

A fala de J., piaçabeiro da etnia Baré, demonstra sobre o que ele atribui a uma imagem de um patrão "explorador", que pode ser relacionado à ideia de um "mau patrão", além de tratar mal os piaçabeiros, os exemplos empíricos de Josué apontam que o trabalhador que "não trouxer dinheiro", ou seja, não produzir, não sai do piaçabal, "não acerta o rumo de Barcelos".

> J.: Tem um bocado de gente que trabalham com eles, aí eles querem explorar o cara. O T e o P são mais velhos na piaçaba, eles já trabalham há muito tempo. Ele não explora ninguém não, quem entregar não entregou, mas ele continua vendendo pro cara, com ele (T) o cara pega dinheiro de novo e sobe pro igarapé, que nem o Sr. P. Agora esse M, ele é muito ignorante, se o cara não trouxer dinheiro, o cara não acerta o rumo de Barcelos (J., piaçabeiro, Baré, 2017).

Foi possível observar, durante o trabalho de campo, que a ideia do trabalhador extrativista conseguir sucesso é possível desde que seja empenhado. A fala de S., piaçabeiro, transcrita abaixo, denota este discurso: de que o trabalhador para se dar bem no trabalho só

depende dele próprio. Inclusive essa fala mostra que S. "não tem queixas contra os patrões" com quem ele já trabalhou, confirmando que foi bastante ajudado, evidenciando um sentimento de gratidão. É oportuno notar que no caso do "bom patrão" os trabalhadores extrativistas o defendem, quando necessário, como pode ser lido:

> Eu estou na segunda vez que venho trabalhar para cá na piaçaba e graças a deus eu me dei bem também na produção, era como o pessoal falou, que era difícil da gente trabalhar, os patrões massacravam a gente mas graças a deus os patrões que eu trabalhei, eu não tenho queixa de nenhum, me ajudaram bastante até hoje e foi onde eu consegui comprar alguma coisa para mim, eu já tenho dois motores e uma canoa, dei um para a minha mãe e eu quero dizer para os meus amigos que o trabalho da piaçaba é uma produção que ajuda se depende da pessoa dela trabalhar, buscar ela e tirar. Eu moro na comunidade Marará, morava na Ponta da Terra, mas eu me afastei de lá, estou na comunidade Marará agora, e é assim que a gente vai levando a vida, trabalhando que a gente não pode estar parado, e se deus permitir que a gente volte no próximo ano em fevereiro, espero em deus que a gente há de voltar, a gente está por aqui, os colegas que vão ficar na batalha, então é assim que a gente vive, eu não tenho queixas de nada, nem dos patrões, nem da piaçaba, de nada não sabe?! Foi uma coisa que eu me dei bem graças a deus, e é assim que a gente vai levando a vida. (S., piaçabeiro, Rio Curuduri)

O "bom patrão" consegue aviar mais trabalhadores, o carisma[5], como um instrumento de dominação, acaba sendo uma estratégia de conquistar mais "fregueses". Da mesma maneira, o "bom freguês" consegue com mais facilidade ser aviado de algum patrão. Para o Sr. L., piaçabeiro até o ano 2000, o "bom patrão" "compreendia" quando os piaçabeiros adoeciam, e não deixava o "freguês" por isso:

> Era um patrão que não visava só a sua produção, ele enxergava também, compreendia quando a gente adoecia e a gente num podia adoecer. Então ele era um patrão que não deixava o freguês,

5 Weber, 1994.

> como é que se diz, numa pior. Por que tem o ... hoje em dia pelo o que eu vejo aí como a maioria dos patrão, ele quer você quando ta produzindo muito, pra ele tá tudo bem, mas quando você cai numa situação meia precária, ele já começa a te encostar pra lá e faz de conta que nunca lhe conheceu. Então isso fica ruim, é uma pessoa quando tá bom, tá bom e ele não, fazia tanto você tá produzindo como não, você tá de saúde você produziu se é tudo seu, também não tinha problema com ele. Então por isso que eu digo, se fosse escolher se ele tivesse vivo até hoje taria com ele. (L., Barcelos, 2017)

Bourdieu (2005) já asseverava que as forças do campo orientam os dominantes em direção a estratégias que têm por finalidade redobrar sua dominação. Percebo que nessas relações extrativistas da piaçaba, quando um patrão "compreende" quando um freguês adoece, ou que não foi entregue toda a produção, se configura como uma estratégia de dominação, pois consegue mantê-lo ainda como subordinado.

Alguns sentimentos como culpa, de um lado, e gratidão, do outro, fazem parte das estratégias de dominação. É comum observar nos discursos variados modos de "culpar" os piaçabeiros pela sua dívida, por exemplo.

O Sr., A. C., piaçabeiro, lamenta e se culpa por enxergar, já na sua velhice, que ao longo de sua vida construiu poucos bens materiais. Ele justifica que na sua juventude não poupava:

> a minha velhice foi tudo acabando, hoje em dia eu já estou velho eu não construí nada, eu tenho mesmo em casa só uma geladeira, dois fogãozinho, gás nós temos, tem uma geladeira. Eu também já tenho que comprar outra geladeira, mas as minhas condições são poucas. Nós estamos poupando um dinheiro que é para poder comprar, porque eu não gosto de comprar fiado. Sabe esse negócio de ficar devendo... tem prestação para cá, te, prestação pra ali, são muitos anos devendo na piaçaba... Deus o livre! Eu já passei por algumas dificuldades muito ruins, hoje em dia eu vejo o meu filho, trabalha o motor dele, o motor dele já está com três, quatro vezes ele diz "eu vou vender esse daí e comprar outro" eu digo

> "rapaz poupa, a força da gente acaba, não é assim, não, vai começando a poupar desde agora". Cadê que eu tenho alguma coisa, se eu não pensasse a essa altura da minha velhice, eu não tinha um motor no porto da minha casa na comunidade, eu não tinha a minha casa hoje em dia, eu construir uma casa de madeira porque eu já comecei a pensar de novo, mas para mim antes tudo era: "Ah! Deixa para lá!" (A. C., Rio Padauiri, 2017)

A ideia da "culpa", em alguns discursos, está associada à índole do trabalhador. Para R., filho de "patrãozinho" e casado com uma filha de piaçabeiros, a culpa das dívidas é do piaçabeiro, que não trabalha e depois divulga que o "patrão" o roubou. Como pode ser visto:

> Mas às vezes é culpa do piaçabeiro mesmo. Porque assim, por exemplo, tu vai trabalhar comigo, aí tu faz teu ranchinho, só o básico mesmo, aí vai lá trabalha, o patrão deixa ele por de 20 dias, você vai..., o patrão chega lá às vezes e tem piaçabeiro que tá com uma tora, aí comeu um rancho de R$ 1000,00, aí ele vem de lá e fala pra a família que o patrão roubou, é assim. (R., Barcelos, 2017)

Discursos como esse acabam ganhando repercussão em Barcelos, o que contribui para a construção de um estigma sobre os piaçabeiros. Isso porque, para o piaçabeiro provar que é um bom trabalhador, ter uma alta produção e obter bens, ele precisa desconstruir o estigma, entretanto, ao fazer isso ele se envolve no jogo da subordinação e acaba imergindo cada vez mais na imobilização da força de trabalho.

Para Goffman (1963) o estigma é utilizado como um efeito de descrédito, defeito, fraqueza e até desvantagem para estereotipar indivíduos em uma determinada sociedade. O autor menciona ainda que o estigma é usado como um atributo depreciativo construído como uma linguagem de relações.

Não são somente os patrões que têm essa visão estigmatizante dos piaçabeiros, pois conheci piaçabeiros que reproduziam estes discursos morais de dominação. O Sr. E., piaçabeiro da etnia Dessana, do município de Santa Isabel do Rio Negro, afirmou que o piaçabeiro

que possui dívida é um trabalhador que não produz, ele corrobora com a ideia do patrão ao afirmar que,

> a gente, muita gente que vai lá fica endividado, né, faz a monstra conta e não consegue mais pagar, aí ele vem sem nada de lá ele começa a falar "pô, o cara me roubou, me cobrou muito caro e não consegui pagar", não é porque é muito caro é porque ele não trabalhou. (E., piaçabeiro, etnia Dessana, Barcelos, 2017)

Por outro lado, Bourdieu (2002) aponta o "estigma" como uma categoria do senso comum, que está inserida em um campo de relações sociais de poder e legitimação de identidades sociais. Para o autor, "quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, não tem outra escolha a não ser a da aceitação da definição dominante da sua identidade" (BOURDIEU, 2002, p. 124).

O estigma do "mau piaçabeiro" configura-se como uma forma de reiterar a culpa por ter dívidas com o patrão, assim como ser percebido como um elemento de distinção entre os agentes sociais. Em algumas falas, como as de S., A. C. e L., transcritas anteriormente, foi possível observar a aceitação do estigma. Por outro lado, o estigma pode produzir a revolta contra o próprio estigma, "que começa pela reivindicação pública do estigma, constituindo assim um emblema, um princípio de unificação do grupo e pontos de apoio objetivos da ação de mobilização" (BOURDIEU, 2002, p. 125).

Ouvi o termo "piaçabeiro malandro", dito por um "patrãozinho" para designar o trabalhador extrativista que reclama, que se indigna com as condições de trabalho e que possui dívidas. Para esse agente social, o trabalhador que reclama não quer trabalhar, pega dinheiro e mercadorias aviadas e não entrega as fibras de piaçaba, além de espalhar boatos e fofocas sobre o "seu" patrão:

> Tem essa questão do piaçabeiro ficar indignado, porque ele é um piaçabeiro malandro, ele não quer trabalhar, entendeu!? Ele tipo assim, ele te compra ou pega dinheiro e vai lá pro piaçabal e não quer trabalhar, o quê que acontece, ele come o rancho e não produz, eu chego lá, "ah, eu quero receber", eu forneço novamente o

> rancho entendeu, e ele pega e faz a mesma coisa e quando eu vejo que a dívida tá alta, "mano, não posso mais te arrumar nada, vai te embora" e esse cara vem pra comunidade e começa a falar mal do cara, dizer que o cara roubou ele, entendeu!? Porque tu pode fazer tuas entrevistas aí, que o piaçabeiro que te compra que te salda, ele jamais fala mal, ele só faz elogios entendeu? Mas teve realmente esse caso do cara denunciar, que o cara vendia muito caro, mas tipo assim eu não sei se o cara vendia muito caro, mas o que eu conheço tem muito cara que é um malandro da história, entendeu!? Tem cara que não quer saber de trabalhar. (L. M., patrãozinho, 2017)

Ainda nessa ótica da dominação por princípios morais, além da "culpa" e do "estigma", existe também o reconhecimento (ou a exaltação) do patrão que cumpre com os seus acordos com os piaçabeiros. Como pode ser lida na fala do Sr. L.:

> Mas então, eles lá que eram patrão nunca também abandonavam a freguesia sempre faziam do... como é que se diz... como dizia a minha mãe quando era viva: sempre fazendo das tripas coração pra servir o freguês, e aí, sim. (L., Baré, 2017)

"PORQUE NINGUÉM CONFIA MAIS NELE, E VAI FICANDO SOZINHO": TER O "NOME LIMPO" E AS QUESTÕES DA HONRA NO CAMPO EXTRATIVISTA DA PIAÇABA

A questão do "nome limpo" é algo oportuno a ser notado. Já me perguntei: por que os piaçabeiros não conseguem um empréstimo para serem independentes de patrão? Isso se dá por conta do "nome" limpo na "praça". Ou seja, um empréstimo formal em bancos, por exemplo, exige uma série de documentos que estes trabalhadores extrativistas não possuem, um empréstimo diretamente com um patrão exportador exige um "nome" limpo e estes não têm, já que não possuem um saldo de crédito ou bens como contrapartida em uma transação comercial. Até 2013[6] não havia uma política pública

6 Após a instauração do Inquérito Civil, o MPF recomendou a algumas agências do Estado que promovessem políticas que fortalecessem a cadeia produtiva da piaçaba

implementada em Barcelos que viabilizasse a independência dos piaçabeiros e que viabilizasse essa independência.

Para um "patrão" aviar um trabalhador, ele consulta pessoas conhecidas ou outros "patrões" sobre o possível "freguês", se este não tiver um bom "nome" dificilmente alguém o adiantará mercadorias e dinheiro para extrair as fibras de piaçaba.

> O aviamento, eu vejo assim, eu acho que é um crédito, a senhora não tenho cartão de crédito? O aviamento para nós é isso, o cara quer comprar um rabeta, ele não pode comprar que ele não tem o capital, o dinheiro, ele não tem crédito aqui no comércio, ele chega comigo, "pô, L. M., me avia um rabeta?", eu vejo assim tipo um crédito, que o cara tem. (L. M., patrãozinho, 2017)

Desse modo, o patrãozinho empresta seu "nome" indiretamente ao freguês, e lhe cobra alto por isso, já que o patrãozinho compra a mercadoria a prazo ao trabalhador extrativista, repassa-lhe os juros dessa compra e acrescenta outros.

O que significa comprar fiado nesse "campo"? De acordo com os agentes sociais, para comprar fiado é preciso ter um "nome" limpo, isso supõe – além de honra, *status* e prestígio – confiança nas relações sociais.

> LM (patrão): Aí é tipo aqui, nós estamos aqui, nós vamos se programar pra viajar no sábado no caso, aí tem uma galera que está por aqui – Pô, eu vou contigo, entendeu!? – Aí eu bora. – Me arruma aí R$ 400, dá pra me arrumar!? Me arruma 300, me arruma 200.. – Entendeu!? É na confiança, não tem nada assinado. É tipo assim, a gente já tem conhecimento do cara, entendeu!? – Tu tava trabalhando com quem, fulano? – Com fulano. – Tá bom então.. – E ai, fulano tava contigo? Tava. – Te pagou, cara? – Pagou, pagou tirou o saldo. – E aí ele é bom de trabalhar. É bom de trabalho, entendeu!?
>
> E (piaçabeiro): – Todo mundo já é articulado, já sabe quem trabalha, "fulano é bom de trabalho", vou com esse, aí ele já tem, e aí...

---

no Médio Rio Negro e inviabilizassem o sistema do aviamento.

> LM (patrão): – E aí, tipo assim, ninguém assina promissória, nem nada. Tudo na confiança. Dou lá uns 300 pau pro cara, entendeu!? E aí na hora da saída já, "bora, bicho", "bora", aí reúne a galera põe no barco e a gente vai, e nada é assim, eu acho que já houve casos de polícia. "pô, chama a polícia que o cara não quer embarcar", isso não existe, entendeu!? (Barcelos, 2017)

O diálogo acima com um patrãozinho e um piaçabeiro indica que para um trabalhador extrativista ser "aviado" ele deve ser conhecido de alguém. Há uma articulação prévia entre os "conhecidos" que são "bons de trabalho", ou seja, o patrãozinho que pretende aviar algum piaçabeiro, "investiga" antes com quem ele trabalhou e se era um "bom piaçabeiro". Apesar de não ter nenhum acordo assinado, o que vale para esses agentes é a confiança que o "nome" traz.

Quando um piaçabeiro fica endividado, há um senso comum em Barcelos que a culpa nunca é dos patrões ou do sistema de aviamento, mas sempre dos próprios piaçabeiros que não sabem administrar seu tempo e seu dinheiro, quando o tem. Nesse caso, eles têm seus nomes "manchados" com um estigma de "maus piaçabeiros" e assim a noção de *honra* vai se delineando no âmbito dessas relações.

Peristiany (1971) aponta que as noções de honra e vergonha aparecem em algumas sociedades como um sistema de regras sociais, no que tange à conduta, são elementos que implicam a hierarquização dos indivíduos e os levam a valorizar ou não as condutas alheias.

A honra possui alguns princípios, conforme Pitt-Rivers (1971), tais princípios estão distribuídos no tempo, espaço e nas diferentes estratificações sociais, que também evidenciam conflitos em uma determinada estrutura social, pois a partir daí é possível ler a reprodução que os indivíduos fazem dos ideais de uma sociedade.

Inspirada no modelo teórico de Redfield (1967 [1958]) sobre *great tradition* e *little tradition*, Cioccari (2011) concebe os conceitos de "grande honra" e de "pequena honra" em seu estudo sobre os trabalhadores de duas comunidades de mineiros de carvão no Rio Grande do Sul e em Creutzwald, na Lorena Francesa. Neste trabalho a autora menciona que no âmbito do que ela denominou de "grande honra", há uma multiplicidade de "pequenas honras" que se opõem ou se mesclam, seja pelo "orgulho" de um trabalho bem-feito ou

"das 'artes' da malandragem, assim como em pertencimentos políticos, sindicais, familiares, religiosos, esportivos" (CIOCCARI, 2011, p. 17). A autora pondera que:

> Desta forma, passei a considerar como "pequena honra" a combinação entre o prestígio que cada um obtém socialmente e a estima de si, seu próprio sentimento de dignidade, que tanto é alimentado por esse reconhecimento como o alimenta na esfera social. Tal como na "grande honra", as formas de "pequena honra" se constituem na tensão entre o prestígio e o desprestígio, o respeito e o desrespeito. Surgido da investigação conduzida entre comunidades de mineiros, a noção de "pequena honra" poderia ser estendida a outras categorias de trabalhadores, podendo iluminar aspectos que ancoram valores presentes entre outros segmentos. (CIOCCARI, 2011, p. 20)

O trabalho de Cioccari ajuda a refletir sobre uma "honra do trabalho" presente também nos piaçabais em Barcelos, mesmo que de forma distinta. A busca pela honra implica uma repulsa à desqualificação social daquele que não tem um "nome limpo", cuja reputação estigmatizante é atribuída exteriormente.

Na fala abaixo do Sr. A. é possível ver que quando ele menciona o termo "trabalhar a nosso favor" se refere ao ato de trabalhar, quitar as dívidas (sobrar saldo) e construir seus bens materiais. Pare ele, o trabalhador extrativista deve valorizar o seu trabalho, portanto, valorizar o seu dinheiro, para não depender de terceiros para a sobrevivência. Nesse caso, novamente, as atribuições de "honra" e "confiança" são depositadas somente no piaçabeiro.

> Trabalhar a nosso favor é quando a gente comprar, pagar e sobrar um saldo. Agora nós vamos comprar o rancho à vista e vamos subir para o piaçabal e cortar, já em meu favor. Já pra mim. Eu cortei, cortei e entreguei para esse Tonico mesmo, aí sobrou, e desde lá eu comecei a comprar mercadoria assim, já à vista e fui fazendo a minha vida, vai vendendo para os parceiros lá em cima, comprando uma piaçabinha também (risos) e foi sobrando pra mim, graças a deus, pra hoje não estar mais dependendo de ninguém,

> porque se todo mundo pensasse como eu pensei, hoje não tinha ninguém aperreado, assim dependendo de ninguém, todo mundo tinha o seu barquinho, porque no tempo era mais fácil, tinha mais produto, mais perto, então é como eu acabei de dizer, o pessoal não valoriza o seu trabalho, o seu dinheiro, o dinheiro que pega, tem piaçabeiro que pega... eu já vi o D. ano passado que pegou 10 mil, 10 mil como solteiro! Dava pra ele começar a vida dele, pra hoje não depender de ninguém, não é verdade, eu vou comprar uma casa na cidade, mas é como eu estava dizendo, não valorizam o dinheiro, aí sempre eles dependem do parceiro. (A., patrãozinho, ex-piaçabeiro, 2017)

Para Graeber (2016), a "honra" tem dois significados contraditórios: por um lado, fala-se de honra como integridade, e, por outro, como algo relacionado à violência necessária para reduzir os seres humanos a mercadorias. Existe uma lógica moral que está por trás dos códigos de honra e, deste modo, a honra e o crédito tornaram-se iguais. Seguindo a lógica do autor: Quem tem crédito em um sistema comercial, por exemplo, é uma pessoa "honrosa", que cumpre com os seus tratados.

Existe nos piaçabais em Barcelos uma relação de reciprocidade, o "bom patrão" consegue "atrair" o "bom piaçabeiro", mesmo que a relação seja de imobilização da força de trabalho. Tais relações passam quase despercebidas e, apesar disso, é o que mantém o vínculo. Ou seja, acredito que mais do que a dívida material, o que prende esses agentes sociais é a dádiva, e nela seus componentes morais.

Quando um piaçabeiro procura um patrão para se aviar, e recebe um "sim", ele enxerga a possibilidade de um trabalho, uma forma de se sustentar e sustentar sua família, logo ele está devendo um favor ao patrão. A ideia de que um piaçabeiro é um trabalhador em situação análoga à escravidão, é reforçada em um senso comum apenas para o "mau piaçabeiro", ou seja, se esse piaçabeiro for um "bom trabalhador", ele quitará as suas dívidas e conquistará os seus bens almejados. A lógica ali funciona com esses parâmetros.

Para Mauss (1974) a dádiva é, concomitantemente, voluntária e obrigatória, já que uma negação em receber implica a quebra de uma potencial aliança, por isso ela tem um caráter coercitivo, pois

ao aceitar uma dádiva, um indivíduo encontra-se na obrigação de retribuir. A reciprocidade funciona como um processo da qual as trocas acontecem. Caso um piaçabeiro seja considerado um "bom trabalhador", ele conseguirá bens e maior financiamento com o patrão, caso contrário, esse trabalhador terá mais dificuldades.

Assim a troca não é somente de objetos (das fibras pelas mercadorias industrializadas ou pelo dinheiro). Os agentes sociais trocam palavras em diferentes tons, trocam também favores e isso implica um reforço de subordinação. Nessa relação extrativista o "favor" é, na maioria das vezes, referente ao patrão com o freguês, respectivamente, do doador ao receptor de dádivas, dificilmente o contrário.

Então a dádiva nessa relação social entre piaçabeiro e patrão é um elemento econômico e moral, que tece micropoderes nos cotidianos desses agentes sociais. Vejamos o diálogo com o Sr. L., que foi piaçabeiro e afirmou que o seu patrão era tão bom que se fosse vivo ainda estaria trabalhando para ele:

> Elieyd: – Esse senhor, quando você começou, ficou todo tempo só com ele?
>
> L.: – Foi só com ele e só não estou com ele porque infelizmente Deus não permitiu a gente viver a vida toda. Mas se fosse coisa que Deus desse vida pra ele, até hoje eu estaria com ele.
>
> Elieyd: – Por quê?
>
> L.: – Porque ele era um patrão que num visava só a sua produção, ele enxergava também, compreendia quando a gente adoecia e a gente num podia adoecer. Então ele era um patrão que num deixava o freguês, como é que se diz, numa pior. Por que tem o ... hoje em dia pelo o que eu vejo aí como a maioria dos patrão, ele quer você quando tá produzindo muito, tá entendendo? Pra ele tá tudo bem, mas quando você cai numa situação meia precária, ele já começa a te encostar pra lá e faz de conta que nunca lhe conheceu. Então isso fica ruim, é uma pessoa quando tá bom, tá bom e ele não, fazia tanto você tá produzindo como não, você tá de saúde você produziu se é tudo seu, também não tinha problema com

> ele. Então por isso que eu digo, se fosse escolher se ele tivesse vivo, até hoje estaria com ele. (L., Baré, Barcelos, 2017)

As noções de honra e a moral podem atuar ideologicamente nessas relações e podem ajudar a manter o processo de dominação. Isso é percebido não só na fala acima do Sr. L., mas também no diálogo abaixo entre o Sr. L. M. e E., respectivamente, patrãozinho e freguês:

> L. M.: – Não. Uma hora ele paga. Porque o ciclo vai fechando, porque ele dá o pino não em mim, ele dá pino no outro, dá pino no outro, dá pino no outro, aí o ciclo vai fecha, aí ele fica...
>
> E.: – Porque ninguém confia mais nele, vai ficando sozinho. (Barcelos, 2017)

O que gerou esse diálogo foi uma pergunta que fiz sobre o fato de não existir um contrato formal entre esses trabalhadores e das possibilidades do patrão não receber as fibras de piaçabas. Assim o Sr. Edilson apontou que se ninguém "confiar" mais no piaçabeiro, ele não conseguirá trabalho, ou seja, "vai ficando sozinho". Nesse caso, se um piaçabeiro não pagar uma dívida, ele será classificado com o estigma de "mau trabalhador", que supõe a falta de honra, e com isso recebe em troca o "fechamento" de algumas relações sociais.

A TROCA E A EXPECTATIVA DE RECIPROCIDADE

Para Bourdieu (2005) as trocas nunca são reduzidas completamente a sua dimensão econômica, já que fatores não econômicos como a dádiva e a moral também estão inseridos nela.

Já para Graeber (2016) a troca é um tipo de lógica moral que implica na igualdade em potencial, segundo o autor, ela tem a ver com equivalência, sendo um processo de mão dupla, em que cada lado dá tanto quanto recebe. Entretanto, não é que exista tal equivalência, mas um processo constante de interação que tende à equivalência.

Graeber (2016) afirma que as relações de patronagem surgem quando a ajuda mútua se transforma em desigualdade, no sentido do reconhecimento que não se pode pagar uma dívida. Para o autor, "as

dádivas criam escravos" (Graeber, 2016, p. 155), pois supõem uma relação de "inferioridade" quando a dádiva não pode ser retribuída. Daí surge a dívida para o autor, quando o acordo entre os iguais deixa de ser "entre os iguais", assim, durante o tempo em que a dívida permanece não paga, a lógica da hierarquia é mantida e não há reciprocidade.

Nos piaçabais em Barcelos, a troca é um elemento visível tanto nas relações entre os piaçabeiros quanto entre os piaçabeiros e patrões. O Sr. A. C. apontou que não existia uma relação de compras nos piaçabais, e sim de trocas:

> Uma dificuldade no piaçabal era essa porque ninguém comprava, a gente trocava, piaçaba por rancho, tanto que acabava o dinheiro e já foi. (A. C., Barcelos, 2017)

A relação da troca com a dívida para Graeber (2016) é que a primeira cria a segunda, exceto quando for uma transação instantânea em dinheiro. Uma dívida, para o autor, é uma troca que ainda não foi concluída; quando a dívida é quitada, a igualdade entre as partes é restabelecida. A questão é, e quando uma parte dificulta que a outra quite? Exatamente para criar essa hierarquia e justificar a imobilização do outro?

A patronagem, portanto, foi transformada em uma relação de dívidas (GRAEBER, 2016). A servidão por dívida reduziu as relações de compadrio e parentesco, por exemplo, em relações de propriedade.

Os argumentos dos "patrõezinhos" de que dão mais do que recebem é visível em alguns depoimentos. Como se a dádiva fosse oferecida somente por eles e a reciprocidade fosse quase nula. O viés heroico, inclusive, é acionado e reproduzido:

> A gente fica, talvez a gente fica até da sala pra cozinha, entendeu? Por que às vezes a gente tira da família da gente pra socorrer o companheiro ali, entendeu? Aí isso aí que tem muitas coisas que tem gente que num reconhece. (M. J., patrãozinho, Baré)

A fala acima do Sr. M. J. mostra esse tom heroico de "tirar da família" para dar a um piaçabeiro ("socorrer um companheiro"),

demandando certo reconhecimento por tal ato enunciado. É oportuno notar que este agente social, em um passado recente, fora piaçabeiro.

No sistema de aviamento, em Barcelos, é recorrente ouvir as designações "patrãozinho" ou "patrão exportador". Isso porque neste sistema há hierarquias de quem é subordinado de quem. Deste modo, o piaçabeiro é subordinado do "patrãozinho", que lhe adianta dinheiro e mercadorias, este por sua vez é subordinado ao "patrão exportador", que lhe adianta dinheiro e mercadorias para financiar os trabalhadores extrativistas. Ou seja, no final, piaçabeiros e "patrõezinhos" ficam devendo. Este patrão exportador é quem exporta as fibras para outros estados e países.

> P.: – Ficou ruim por uma parte também, o patrão exportador compra a piaçaba e dá o dinheiro, aí a gente vai na loja e as vezes o dinheiro que a gente tem não dá pra comprar o que a gente quer, lá compra fiado.
>
> Elieyd: – Compra fiado de quem?
>
> P.: – De outro patrão, tem o K., tem muitos patrões aqui, a gente compra de um, compra de outro, aí quando chega com o produto, que vem ele, dá o dinheiro e a gente vai pagar. Eu estou me virando porque eu tenho muito conhecimento aqui com os patrões, eles me conhecem e eu compro fiado de qualquer um, eu chego lá com ele: companheiro, você pode me vender essa nota aqui, café, açúcar, o necessário? O mês que chega a piaçaba eu pego o dinheiro e vou pagar. E agora o negócio tá outro, agora eles não vendem com mais de 45. (Barcelos, 2017)

O diálogo sobre "comprar fiado" com o Sr. P., que é um "patrãozinho", demonstra como eles conseguem financiar as mercadorias para aviar aos trabalhadores extrativistas. Há situações em que os "patrõezinhos" vão aos supermercados locais fazer as compras "fiado", dando apenas a "palavra" ao dono desse estabelecimento. Posteriormente, ora pagam com fibras de piaçaba, ora pagam com o dinheiro da venda das fibras.

Nem todos conseguem tal negociação, é preciso ser conhecido por sua boa reputação. Nesse caso, aquilo de que os patrõezinhos dispõem não é dinheiro ou bens materiais e, sim, a honra e o "nome limpo". Tal exigência acaba sendo transferida também aos piaçabeiros, não que eles possam ir ao supermercado e comprar "fiado", mas de ter quem faça isso para eles, caso eles sejam "bons trabalhadores".

Assim existe uma expectativa da reciprocidade, ou seja, conforme os patrões dizem que oferecem a dádiva (fornecem mercadorias, dinheiro e favores) esperam em troca a retribuição (a compra das mercadorias aviadas, e as toneladas de piaçaba como pagamento).

Se for considerado um "bom patrão", os piaçabeiros farão jus e se comportarão como "bons piaçabeiros", mas se for considerado um "mau patrão", então os piaçabeiros o tratarão como tal e tentarão sair desta relação, acionando, inclusive, certas formas de resistências (SCOTT, 1985).

> J.: – É o M., o G. (...) eu já trabalhei com esses aí, fomos até pra porrada uma vez...
>
> Elieyd: – Tu e quem?
>
> J.: – Eu com o M. e o G. Eles queriam me cacetar lá no igarapé, pro Rio Curuduri.
>
> Elieyd: – Por quê?
>
> J.: – Por causa de preço mesmo de piaçaba, no outro dia estava R$3,00 ou R$ 4,00 aqui em Barcelos, e eles queriam comprar de R$2,00 lá. Meu pai tinha comprado dele e ele ia fazer a mercadoria mais alto do que pesando, porque eles não sabem dialogar, eles são muito ignorantes, ainda mais o M. ele é o mais escroto de todos, um gordo barrigudo, ele entrega direto no galpão do Carioca, ele está na lista da Federal também. (J., piaçabeiro, Barcelos, 2017)

Ter a consciência da exploração, se negar a vender pelo preço mais baixo do que está no mercado é uma forma de resistir, e tam-

bém de valorização do trabalho, critério do que foi mencionado como honra.

A fala acima, do Sr. J., afirma que foi para as vias de fato ("fomos até pra porrada") por conta de que o preço da piaçaba, que o patrão queria lhe pagar, estava abaixo do que estava sendo comercializado no município. Os atributos pejorativos insultos presentes na descrição do patrão reforça a ideia da resistência num plano mais simbólico, por exemplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as denúncias dos piaçabeiros e seus familiares ao MPF, por trabalho degradante, caracterizando situação análoga a de escravo, as noções de direitos humanos foram aparecendo e delineando um recorte específico. Entretanto, se por um lado não era mais possível dominar pela dívida, já que com as denúncias as tensões aumentaram, e uma das recomendações do MPF era de que tais dívidas entre os agentes sociais fossem suprimidas, então, por outro lado, a "honra" era utilizada como um instrumento utilizado pelos patrões para viabilizar a continuação da servidão.

Com a absolvição do réu, um patrão, em dois processos da Justiça Federal sobre manter piaçabeiros em trabalho análogo à escravidão, o sistema de aviamento continua e se reproduz, na medida em que novas gerações de trabalhadores extrativistas da piaçaba estão ingressando nesse sistema, nos mesmos moldes de seus pais, avôs, bisavôs e assim por diante. Muitas vezes, duas ou mais gerações com o mesmo patrão.

É oportuno compreender as relações sociais entre patrões e piaçabeiros a partir das questões simbólicas como honra e moral enquanto elementos que os interligam, pois estão no âmbito de convenções socialmente estabelecidas, e na luta em um campo de reconhecimento e legitimidade pela reputação, já que assim é garantida a sua sobrevivência física e social.

Não pretendo retratar os piaçabeiros como sujeitos atomizados que não conhecem seus direitos, pelo contrário. Existem situações para os piaçabeiros em que não é possível enxergar a dádiva e, sim, a cobrança por uma pseudodádiva, a que acompanha a dívida e as

exigências indevidas. Nesses casos, além das resistências simbólicas, como xingamento ou insultos dirigidos aos patrões, são acionadas as denúncias jurídico-formais, iniciando o processo de judicialização nessas relações extrativistas.

Nesse momento, as questões como honra e moral também estão em jogo, não para indicar quem é um "bom" ou "mau" trabalhador para se legitimarem em um campo, e sim para indicar "justiça" e comprovar que existe a imobilização da força de trabalho. Este fato desconstrói a imagem do "mau piaçabeiro" como alguém desonroso, e coloca em evidência alguém que teve os seus direitos cerceados e que busca uma forma de "limpar" o nome.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Wagner Berno de. Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. In: *Antropologia dos archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

____. O campo econômico. *Revista Política & Sociedade*. n. 6, abril de 2005, p. 15-57.

CIOCCARI, Marta. Risco, riso e respeito: notas sobre a construção da honra entre trabalhadores em minas de carvão no Brasil e na França. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* v. 3, n. 6, dezembro de 2011. Dossiê "Os trabalhadores: experiências, cotidiano e identidades".

ESTERCI, Neide. Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje. *Lusotopie* 1996, p. 123-137.

GOFFMAN, E. *Stigma*: notes on the management of spoiled identity. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

GRAEBER, David. *Dívida*: os primeiros 5.000 anos. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. Excursões pela Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2001, v. 44 n. 1. (Original em alemão "Streifzuege in Amazonien", publicado em *Ethnolo- Anzeiger*, v. II , Stuttgart, 1929-1932, p. 90-7).

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo*: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. p. 60-87.

PERES, Sidnei. A economia moral do extrativismo no Médio Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia. In: *Antropolítica* n. 21, Niterói, EdUFF, 2006, p. 151-170.

PERISTIANY, J. G. Introdução. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

PITT-RIVERS, Julian. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha*: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1971.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak*: everyday forms of peasant resistance. New Haven; London: Yale University, 1985.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1, Brasília: UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

DA TORTUOSA ELUCIDAÇÃO DO TRÁGICO: A AGÊNCIA DA NOÇÃO DE BULLYING EM MEIO A EVENTOS EXTREMOS DE VIOLÊNCIA JUVENIL[1]

Juliane Bazzo[2]

Um caso emblemático
Deu-se nos Estados Unidos:
Em 99, um momento trágico;
Os países lamentam o ocorrido.
No colégio Columbine
High School, Colorado,
Dois jovens com carabina:
Doze alunos foram imolados.
Umas vinte foram feridas
Naquele dia sangrento;
Faziam preces pela vida
Todos deitados ao relento.

Gonçalo José Soares de Macedo,
"Bullying" em cordel

As vivências enquanto estudante no Ceará e depois como porteiro de um colégio particular na cidade de São Paulo inspiraram Gonçalo J. S. de Macedo a lançar mão da arte de rimar para conceber o livro *"Bullying" em cordel*. Além disso, como contou em entrevista à imprensa (PIZA, 2017), Macedo teve sua criatividade mobilizada, uma vez impressionado por duas tragédias juvenis conectadas à questão do *bullying*: os ataques armados em Columbine High School (Colorado, Estados Unidos) e na Escola Municipal Tasso da Silveira (Realengo, Rio de Janeiro - RJ), ocorridos respectivamente em 1999 e 2011, ambos com vítimas fatais.

1 Uma primeira versão deste trabalho encontra-se publicada no Dossiê "Imagens e Imaginários da Juventude", da revista *Iluminuras* (v. 18, n. 44, 2017).

2 Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Hoje, seguramente se pode dizer que essa associação entre *bullying* e episódios de violência juvenil extrema se encontra incrustrada no imaginário coletivo não apenas brasileiro, mas do Ocidente. Este trabalho propõe-se a explorar os meandros de tal vínculo por um viés antropológico e, portanto, lança mão da etnografia como elemento primordial. Trata-se de uma trilha de abordagem não concentrada no "horror" estatístico desses acontecimentos, algo já feito *ad nauseam* pela imprensa de massa. Sob uma luz diferenciada, ocorrências como as outrora citadas são posicionadas enquanto "eventos críticos", conforme a acepção de Das (2007).

Segundo essa antropóloga, os "eventos críticos" não constituem situações incomuns fechadas em si mesmas, mas sim episódios que encontram raízes na sociabilidade cotidiana e que, uma vez concretizados, continuam a introduzir suas ramificações na vida diária. Essa ótica retira tais episódios extremos de uma posição atomizada irreal, comumente explorada pela leitura midiática sensacionalista, para tratar do "trabalho do tempo" sobre eles, não só em uma direção pretérita, mas também futura. Nessa lógica, é possível dar-se conta que o ordinário e o extraordinário, a despeito de instâncias diferenciadas, articulam-se sucessivamente, num ciclo ininterrupto de impactos que ultrapassam as fronteiras da localidade (id.).

A análise aqui apresentada integra uma investigação mais ampla, constituída por minha tese de doutorado em Antropologia Social, cuja pesquisa concentrada no Estado do Rio Grande do Sul problematizou os agenciamentos que a noção de *bullying* tem ganhado no cenário brasileiro contemporâneo (BAZZO, 2018)[3]. O conceito de "agência" que utilizo é aquele cunhado por Ortner (2007), para quem quaisquer atores são dotados da capacidade de agenciar, porém, em graus diferenciados e imprevisíveis, condicionados à natureza das relações de poder vigentes em cada contexto sócio-histórico.

Bullying designa em língua inglesa o ato decorrente do substantivo *bully*, que significa algo próximo a "brigão" ou "valentão" em português. De autoria atribuída ao sueco Dan Olweus (2006), professor-pesquisador em psicologia na Universidade de Bergen

---

3 Nesse estudo, tive apoio de bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

(Noruega), o *bullying* é um construto científico da década de 70, que vem se alastrando mundialmente desde então, na função de nomear agressões de natureza intimidante e repetitiva entre pares escolares. Segundo Olweus, tais condutas arriscam direitos humanos fundamentais nas modernas democracias.

No Brasil, o termo cunhado por Olweus populariza-se vultosamente apenas ao longo dos anos 2000. A essa altura, já havia transcendido, aqui e no exterior, a aplicação ao universo educacional. Seu mais famoso desdobramento reside no chamado *cyberbullying*, que consiste, *grosso modo*, no *bullying* praticado via meios eletrônicos. Porém, outras facetas captadas etnograficamente vêm se destacando, como o *bullying* étnico-racial, o *bullying* homofóbico e o *bullying* corporativo. Nesse panorama, compreendo o *bullying* como um "dispositivo" no sentido determinado por Foucault (1984): a um só tempo, saber científico, técnica de governo e mecanismo gerador de novas subjetividades.

Por meio dessa moldura, minha investigação de doutoramento atentou para a atuação dos "empreendedores morais" (BECKER, 2008): indivíduos, instituições, iniciativas e documentos responsáveis hoje por agenciar a noção de *bullying* numa variedade de contextos em nosso país e, dessa maneira, alavancar uma série de filosofias, políticas e práticas, orientadas para fins diversificados. A exemplo da reflexão de Fassin e Rechtman (2009) sobre o alastramento da noção de "trauma" na contemporaneidade do Ocidente, meu estudo constatou que o *bullying* perfaz muito mais que um construto científico a nomear comportamentos indubitavelmente nada novos no meio educacional. A categoria traz consigo um novo vocabulário sobre violência, sofrimento e reparação, desencadeador de "efeitos performativos" sobre a realidade. Essas repercussões ultrapassam os propósitos acadêmicos do termo, para revelar a "inteligência social dos atores", a explorar no dia a dia a "dimensão tática" do construto.

A etnografia desenvolvida teve uma característica "multilocalizada" (HANNERZ, 2003), que pressupõe a inserção do antropólogo em "esferas de valor distintas" (OLIVEIRA, 1994), nesse caso, com a finalidade de pensar sobre moralidades a gravitar em torno de "manifestações empíricas" do agenciamento da noção de *bullying* no cenário brasileiro. A investida em diferentes instâncias de pes-

quisa se sustentou na premissa de que entre elas existiam "conexões" (STRATHERN, 2014), de ordem holográfica e complexa, capazes de se tornarem visíveis e de serem problematizadas etnograficamente[4].

Desse modo, entre os anos de 2014 e 2015, o trabalho de campo construiu-se a partir da imersão cotidiana em duas escolas, uma pública e outra privada, situadas na região dos municípios de Gramado e Canela, na Serra Gaúcha, onde à época eu residia. Ademais, contemplou a investigação em órgãos públicos, redes científicas e movimentos sociais especialmente na capital Porto Alegre (RS), como também o monitoramento de conteúdos midiáticos, de produtos de mercado e de documentos de referência, tanto nacionais quanto internacionais, em que o *bullying* emergia como mote.

O presente texto, entretanto, coloca em primeiro plano uma fase subsequente da empreitada de campo, levada a cabo entre 2016 e 2017. De um lado, essa etapa incluiu o acompanhamento *in loco* de mobilizações da Associação Anjos de Realengo, criada por familiares e amigos das vítimas do ataque armado à Escola Municipal Tasso da Silveira, no referido bairro carioca em 2011[5]. De saída, importa mencionar que essa entidade tem conferido uma agência singular à noção de *bullying*, isso no interior de um trabalho implementado em prol da memória dos jovens falecidos e pela segurança nas escolas.

De outro lado, esse momento da pesquisa abarcou o estágio doutoral que realizei por nove meses nos Estados Unidos, onde, na cidade de Nova York, entrei em contato com uma gama de políticas e programas *antibullying*, capitaneados por agentes públicos, grupos acadêmicos e organizações da sociedade civil[6]. Tal oportunidade de conhecimento *in situ* demonstrou-me com claridade que tanto a maneira de operar dessas iniciativas quanto a percepção pública geral sobre o *bullying* encontram na tragédia em Columbine High

---

4 Ao longo da jornada de campo, empreguei diferentes técnicas de pesquisa visando à construção da etnografia: observações, participantes ou não; entrevistas estruturadas de respostas abertas; grupos focais; conversas formais e informais, além do escrutínio de documentos. Conjuguei tais ferramentais conforme a conjuntura encontrada em cada um dos contextos sob investigação, a seguir detalhados.

5 Cf. www.facebook.com/osanjos.derealengo.

6 O período de estudos no exterior foi financiado por meio de bolsa obtida do Convênio Capes-Fulbright.

School um divisor de águas sem precedentes históricos no quadro estadunidense.

Dessa forma, com base nos dados coletados nessa segunda etapa de campo, destrincha-se neste texto de que maneiras sujeitos, instituições, iniciativas e documentos, implicados em situações de violência juvenil extrema associadas ao *bullying*, vêm se construindo eticamente – antes, durante e depois desses episódios. Em outras palavras, interroga-se aqui sobre como estão estabelecendo fronteiras morais entre o bem e o mal, o certo e o errado, o direito e o dever.

Nesse processo, o construto em foco desponta como um suporte ímpar para comunicar duas mensagens prioritárias e conflitantes, como adiante se discutirá. Em uma frente, aparece como conceito a atribuir uma elucidação acabada para tais tragédias; em outra, como uma ideia a contribuir para a politização da violência extrema e, portanto, para manter acesa a denúncia dela na esfera pública. Logo, numa ponta, o *bullying* é abraçado como explicação para a morte; na outra, o construto aparece agenciado em prol da manutenção da memória e do curso da vida, depois do arrebatamento pelo trágico.

Noruega, 1982

De origem sueca, mas com trajetória acadêmica construída na Noruega, o psicólogo Dan Olweus (2013) encontrou nos idiomas desses países as primeiras palavras para denominar rudimentarmente, no início da década de 70, aquilo que adiante ele definiria cientificamente como *bullying*. O termo *mobbning*, em sueco – em norueguês, *mobbing* –, foi emprestado da literatura da Etologia. Nesse campo, remete-se ao ataque agressivo perpetrado por um coletivo – de animais e, por extensão, de pessoas – contra um outro, quer seja um espécime diferenciado, quer seja um indivíduo desviante dos padrões grupais. À época, no mundo anglófono, a raiz *mob* configurava um vocábulo completo já explorado pela psicologia social, porém, para nominar tão somente a ação em massa de pessoas em prol de um objetivo comum.

No caminhar dos anos 70, a acepção de *mobbing* vai se revelando para Olweus (id.) insuficiente na tarefa de nomear o tipo de violência que ele desejava delimitar nos ambientes escolares. A certa altura, o estudioso concluiu que essa ideia conferia ênfase demasiada

a investidas grupais de natureza isolada, quando ele estava preocupado em refletir a respeito de embates de caráter sistemático entre indivíduos. Ademais, nem *mobbing*, tampouco *mob*, mostravam-se vocábulos adequados para que o pesquisador se comunicasse globalmente, em língua inglesa. Diante disso, seu primeiro livro do ano de 1973, quando publicado cinco anos mais tarde em inglês, buscou uma tradução melhor para esses termos, intitulando-se *Aggression in the schools: bullies and whipping boys*, algo como "Agressão nas escolas: valentões e bodes expiatórios". A despeito da referência, o cientista ainda não delimita nessa obra uma definição estrita para o fenômeno que passaria a nominar por *bullying*.

Olweus (id.) relata que a conceituação apurada se evidenciou imperativa apenas em 1983, quando o estudioso se torna pivô de uma campanha nacional contra o *bullying* encabeçada pelo Ministério da Educação da Noruega. Essa iniciativa origina-se de um "evento crítico" (DAS, 2007) que tomou forma nesse país um ano antes: era 1982 quando vieram à tona os suicídios de três adolescentes, que teriam sofrido severas humilhações no universo escolar e a elas sucumbido. Esse chocante episódio conferiu vitrine aos estudos de Olweus, convocado então pelas autoridades a atuar como um agente-chave da campanha (OLWEUS; LIMBER, 2010).

É nesse momento que o pesquisador elabora um questionário de investigação – depois mundialmente conhecido como *Olweus Bullying Questionnaire* – de modo a realizar um diagnóstico no cenário escolar norueguês e, a partir dele, planificar intervenções. Para fins de aplicação desse instrumento, o *bullying* recebeu do cientista sua definição circunscrita, que viria a se dispersar globalmente (OLWEUS, 2013).

Em fins dos anos 1980, já reconhecido pelo protagonismo na campanha de enfrentamento norueguesa, Olweus é visitado por dois cientistas sêniores interessados em alavancar estudos sobre *bullying* em seus países: Kenneth Rigby, da Austrália, e Peter Smith, do Reino Unido. Ambos levaram adiante a empreitada, sendo que Smith alcança uma notoriedade particular, por seus investimentos de pesquisa focados no *cyberbullying* (id.), como também por promover investigações comparativas transnacionais na temática,

atuando como um dos organizadores de uma precursora coletânea nesse campo (SMITH; KWAK; TODA, 2016).

Em tal trabalho, o Japão, a Coreia do Sul e a China aparecem como os polos da pesquisa aplicada no Oriente. Ao contrário do Brasil, que adotou o estrangeirismo *bullying*, nesses três países vigoram termos específicos para a referência a esse tipo de violência – respectivamente, *ijime*, *wang-ta*, *qifu*, além de *net-ijime* para *cyberbullying* no Japão. A despeito das terminologias locais, as investigações e intervenções *antibullying* sediadas no Oriente têm demonstrado inegável influência dos estudos pioneiros na região escandinava (id.).

No Ocidente, a dominância científica mundial é hoje exercida pela Europa, pela Oceania e pela América do Norte. A Finlândia, por exemplo, mantém desde 2006 o *KiVa Program*, uma iniciativa *antibullying* escolar mundialmente prestigiada, implementada por uma parceria entre a Universidade de Turku e o Ministério da Educação e Cultura do país (id.). Os Estados Unidos, contudo, têm uma posição *sui generis* em tal contexto. Como observa o próprio Olweus (2013), o debate sobre *bullying* nesse território revestiu-se de uma fascinação, que terminou por ultrapassar as fronteiras dos círculos acadêmicos e da gestão pública, para alcançar o domínio popular, trajetória nesse ponto semelhante à brasileira.

"As pessoas falam tanto em *bullying* a ponto de se esquecerem que nem tudo é e que crianças, normalmente, têm conflitos entre si", alertou, não à toa, a ministrante de um treinamento *antibullying* demandado por lei a todos os educadores do Estado de Nova York, formação esta que tive a chance de acompanhar como etnógrafa[7]. Essa massificação se configura de modo bastante recente nos Estados Unidos, tendo em vista que o interesse sobre *bullying* neste país floresce apenas no início do século XXI, seguramente mais de uma década após as discussões se acalorarem no oeste europeu, na Austrália, na Nova Zelândia e no Canadá (OLWEUS, 2013; SMITH et al., 2016). A explicação para essa cronologia reside em um "evento crí-

7 O aparato legal que exige a capacitação referida é o Dignity for All Students Act (DASA), em efeito desde 2012.

tico" (DAS, 2007) abordado a seguir, responsável pelo *boom* do tema em meio aos estadunidenses.

Columbine, 1999

> Prezado Donald Trump,
> Eu sou latino e, desde o meu primeiro dia nos Estados Unidos, eu tenho dado tudo de mim para fazer deste país o melhor. Eu tenho ajudado pessoas, cuidado das crianças e dos idosos doentes, vestido e alimentado desabrigados. Como você pode ver, MINHA AMÉRICA ERA GRANDE até você chegar... Minha única questão para você é: como você supõe querer fazer a América grande novamente se você é o homem número 1 em bullying e racismo neste país? Conte-me como, Sr. Trump.
>
> Sinceramente,
> Um homem latino que tem lutado contra o bullying e o racismo

Este bilhete, que despertou minha atenção etnográfica e foi por mim traduzido, estava afixado entre centenas nos corredores de uma das mais movimentadas estações do metrô nova-iorquino, numa mobilização coletiva batizada de *Subway Therapy* (CHUNG, 2016). Alavancada pelo artista Matthew L. Chavez, a iniciativa registrou massiva adesão da população da cidade, historicamente democrata, logo após a eleição do republicano Donald Trump à presidência dos Estados Unidos em 2016. Esse grande e colaborativo mural de recados expressou ansiedades, aspirações e também empatia para com aqueles segmentos que, segundo a opinião pública, haviam sido alvos de *bullying* por parte de Trump ao longo de sua campanha.

O termo *bullying* ganhou holofotes principalmente na fase final da acirrada corrida à Casa Branca, como meio de denominar – seja na mídia, seja boca a boca – comentários proferidos pelo então candidato Trump. Sob promessas de sepultar os efeitos de crises financeiras recentes e orientados pelo lema "*Make America great again*", os discursos do republicano incluíram ofensas misóginas, algumas especialmente endereçadas à sua oponente Hillary Clinton; ataques à legitimidade da cidadania de latinos e muçulmanos residentes no país; além da menção desabonadora a pessoas com deficiência. Para-

doxalmente, em seu primeiro anúncio solo, a futura primeira-dama Melania Trump afirmou que, na vitória do marido, tomaria a luta contra o *cyberbullying* como missão (nesse sentido, cf. THE WEEK, 2016).

Ainda antes do resultado final da eleição, a organização da sociedade civil Southern Poverty Law Center divulgou um relatório com os resultados de uma pesquisa sobre o "Efeito Trump" no cotidiano escolar estadunidense (COSTELLO, 2016). A investigação realizou-se numa plataforma *on-line* entre educadores vinculados ao *Teaching Tolerance*, um dos projetos dessa instituição. Esses docentes relataram o aumento da prática de *bullying* contra estudantes cujas etnias e religiões haviam sido depreciadas na campanha eleitoral de Trump. Uma constatação, porém, menos óbvia foi a de que a retórica da disputa presidencial havia construído um "novo vocabulário de *bullying*", por meio do qual os alunos, de um modo geral, passaram a utilizar os nomes dos candidatos como pejorativos para provocar uns aos outros.

Os fatos antes descritos querem dar uma ideia da ubiquidade que a noção de *bullying* alcança hoje na cena pública norte-americana. Objetivam, ainda, sinalizar que essa presença pervasiva se dá recheada de contradições, que espelham hierarquias de poder e profundas desigualdades presentes nos Estados Unidos contemporâneo. Por conseguinte, somente a atenção às antinomias permite compreender como um país que se coloca hoje como uma potência em pesquisas, leis, políticas e projetos *antibullying* eleva à presidência um candidato tachado de "*big bully*" (DERBER; MAGRASS, 2016).

As ideias do criador do construto em foco aqui começam timidamente a se dispersar pelos Estados Unidos em meados dos anos 90, com a chegada do Olweus Bullying Prevention Program (OBPP). Essa iniciativa, à época, já se encontrava bem estabelecida na Noruega, como resultado da campanha nacional contra a intimidação escolar promovida por esse país no início da década de 80. Em território estadunidense, o programa encontrou casa na Carolina do Norte, capitaneado pela psicóloga Susan Limber, associada à Clemson University, com quem Dan Olweus viria a desenvolver uma ativa parceria intelectual. De lá, a iniciativa difundiu-se para outros estados do país (OLWEUS; LIMBER, 2010).

Não obstante, o debate norte-americano sobre *bullying* ganha de fato propulsão com a tragédia em Columbine High School, no Estado do Colorado, onde, em abril de 1999, dois alunos abriram fogo contra colegas e professores, deixando uma série de mortos e feridos. Os adolescentes Dylan Klebold e Eric Harris foram os responsáveis pelo maior ataque armado a uma instituição de ensino até então registrado na história dos Estados Unidos. Ambos terminaram se suicidando a tiros na cena do crime (id.).

A explicação pública para esse ato extremo alicerçou-se em sucessivas situações de humilhação e exclusão que os estudantes autores teriam sofrido na escola, reservadas aos *weirds*, *losers* e *faggots*, termos depreciativos da língua inglesa para pessoas tidas, respectivamente, por desajustadas, fracassadas e homossexuais. Altamente midiatizadas desde então, tais vivências foram referendadas em um livro de memórias lançado pela mãe de Dylan, passados 17 anos do crime (KLEBOLD, 2016).

Esse "evento crítico" (DAS, 2007), portanto, é considerado por estudiosos o "*turning point*" na discussão norte-americana a respeito do *bullying* (PORTER, 2013; CORNELL; LIMBER, 2015). A conexão do episódio com o suposto *bullying* vivenciado pelos assassinos encontra assim quase unanimidade. Uma voz dissidente advém do documentário assinado por Michael Moore (2002) cujo título em português é *Tiros em Columbine*. Nesse filme, o cineasta posiciona uma enraizada cultura bélica existente nos Estados Unidos enquanto pano de fundo causal do ataque armado à escola no Colorado. O *bullying*, por conseguinte, não é sequer mencionado. Sob uma ótica sociológica, a argumentação de Moore se revela contundente, especialmente se pensada por meio de outro audiovisual que segue numa direção oposta.

O documentário intitulado *Bully*, dirigido por Lee Hirsch (2011) – produção, que como *Tiros em Columbine*, conquistou circulação mundial –, estrutura-se a partir de um apanhado de histórias de crianças e adolescentes norte-americanos vitimados por *bullying*. Aspectos do belicismo estadunidense aparecem, de forma direta ou indireta, em diversos pontos dessa narrativa – em fatos, falas e objetos. Há, todavia, um caso emblemático: aquele protagonizado por Ja'Meya Jackson, estudante negra de 14 anos do Estado do Missis-

sippi que, para revidar vexações experimentadas no ônibus escolar, ameaçou colegas com a arma da mãe pega às escondidas. A situação determinou a reclusão da garota em um centro de detenção juvenil. Em nenhum momento, entretanto, o filme procura cruzar, no contexto da intimidação, origem étnico-racial, mercado armamentista e política prisional, elementos fundamentais para entender os meandros pelos quais o construto do *bullying* navega no panorama norte-americano.

Como ponto de inflexão na discussão sobre *bullying* nos Estados Unidos, a tragédia em Columbine determinou uma gama de consequências a partir dos anos 2000, em instâncias estatais, acadêmicas e civis. Dentre elas, está o aumento da judicialização de casos, nos quais, em geral, os pais passaram a sair em defesa de filhos vitimados e as escolas a receber acusações de negligência. Em conexão, crescem exponencialmente as legislações estaduais *antibullying*. Atualmente, embora não exista uma lei federal, apenas o Estado de Montana encontra-se desprovido de arcabouço jurídico na temática (APA, 2008; CORNELL; LIMBER, 2015).

A concretização sucessiva desses instrumentos legais, a despeito de diferenciados entre si, favoreceu diante do *bullying* escolar a operacionalização das chamadas "políticas de tolerância zero", nascidas nos Estados Unidos dos anos 1990, no âmbito de uma cruzada contra o tráfico de drogas. Essa perspectiva, na qual a punição à indisciplina deve ser severa, independente das circunstâncias, confere impulso à criminalização de atos classificados como *bullying* e abastece o fenômeno denominado "*school to prison pipeline*", ou seja, um fluxo contínuo de indivíduos encaminhados da escola à prisão (id.).

Esse cenário reverbera o que Wacquant (2007) identifica como uma "onda punitiva" nos Estados Unidos contemporâneo. Proeminente "laboratório" de políticas neoliberais – fonte de inspiração para nações da América Latina –, o governo norte-americano tem se apoiado numa "*doxa* penal" para desregulamentar mercados, depauperar empregos, justificar o avanço da pobreza e controlar "comportamentos desviantes" diante desse *status quo*. Essa estratégia desconsidera índices de criminalidade praticamente estáveis e se sustenta na dispersão de um "discurso alarmista" – vindo de autoridades públicas, supostos especialistas em violência e da

grande imprensa –, a misturar equivocadamente insegurança real com sensação de insegurança, seja de integridade física, estabilidade profissional ou de prestígio social.

Um notável resultado disso reside no incremento do sistema prisional estadunidense, que tem recebido, sobretudo, indivíduos negros e latinos, oriundo dos segmentos mais empobrecidos da população. Conforme expõe Wacquant (id.), estatísticas dão conta com clareza desse encarceramento massivo. Mas, nesse sentido, prefiro destacar aqui um dado etnográfico, de modo a demonstrar os efeitos desse processo sobre as relações sociais cotidianas. Ao dialogar reservadamente com a fundadora de uma organização da sociedade civil focada na promoção de treinamentos *antibullying* na cidade de Nova York, ela confidenciou-me que, na sensibilização de estudantes, mostra-se fundamental trabalhar a diferença entre "*helping*" e "*snitching*". No linguajar das ruas, *snitch* significa delator.

Esclareceu essa profissional: "Em certas regiões da cidade, as relações da população com a polícia são tensas. Muitos alunos resistem em trazer à tona situações de *bullying* pelo medo de serem vistos como alcaguetes, porque essa figura é altamente estigmatizada nas comunidades. Então, a gente precisa demonstrar que, ao tornar público casos de *bullying*, eles estarão não denunciando, mas sim ajudando as pessoas envolvidas". No *workshop* que eu havia assistido antes dessa conversa, a audiência a receber tal mensagem não era aleatória: situava-se numa escola de um bairro negro, na qual o alunado só não era completamente composto de afrodescendentes por conta da presença pincelada de alguns latinos.

Essa "*doxa* penal" onipresente tem justificado não só o encarceramento, mas também investidas bélicas do país, pelo estabelecimento de "tipos sociais" de periculosidade: o "estuprador" e o "traficante de drogas" entre negros e latinos; o "terrorista" entre os muçulmanos; como também o "*bully*", o sujeito "brigão" a habitar os ambientes de ensino. Sob essa ótica, a violência decorreria da imoralidade e da irresponsabilidade dos próprios criminosos, sem qualquer vínculo com o enxugamento estatal e o imperialismo em prol do avanço de mercados. No caso da educação, Wacquant (ibid., 71) argumenta que "... a encenação da violência escolar permite aos

gerentes de Estado evitar o confronto com a desvalorização profissional e (...) [com a] crescente submissão do sistema de ensino à lógica da competição e aos imperativos da 'cultura de resultados' importada do meio empresarial".

No debate sobre *bullying* nos Estados Unidos, essa torrente punitiva começa a receber contestações a partir da segunda década dos anos 2000. Um robusto relatório da National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (FLANNERY et al., 2016), por exemplo, enfatizou inconsistências em pesquisas, políticas e intervenções *antibullying* norte-americanas. Esse *pool* de pesquisadores advoga que o combate ao *bullying* não constitui apenas uma questão de educação e segurança da população, mas perfaz um problema de saúde pública. Ancorados em estudos neurocientíficos – que, segundo eles, ainda carecem de aprofundamento –, esses cientistas referendam que indivíduos envolvidos em situações de *bullying*, sejam vítimas ou agressores e até mesmo as testemunhas, mostram propensão a traumas, a doenças, ao suicídio e à delinquência.

As "políticas de tolerância zero", por sua vez, teriam evidenciado, com o tempo, potencial de contribuir para a gravidade desse quadro, não de decrescê-la. Diante disso, há a recomendação de descontinuá-las. A defesa é por programas de prevenção cientificamente respaldados, com enfoque "ecológico", ou seja, que situem os eventos de *bullying* não só na dimensão da convivência entre pares, mas também contemplem a influência das relações tecidas nas escolas, famílias e comunidades. Ademais, nesse panorama, o grupo de estudiosos apoia a implementação de programas pedagógicos voltados ao desenvolvimento de competências socioemocionais (id.).

Nessa perspectiva, encontra-se em curso um movimento educacional denominado Social and Emotional Learning (SEL), cuja proposta é auxiliar crianças e jovens a elaborarem habilidades socioemocionais que melhorem a aprendizagem individual e os relacionamentos sociais. Nesse conjunto de recursos, despontam a autoconsciência, o autocontrole, a empatia, a cooperação e a responsabilidade pessoal. Trata-se de uma abordagem considerada por cientistas e educadores, nos Estados Unidos e em outras nações ocidentais, como congruente com o enfrentamento do *bullying* (PORTER, 2013; CASEL, 2009).

Todavia, a tônica do aprendizado socioemocional, embora com um receituário diferente daquele prescrito pelas "políticas de tolerância zero", acaba por manter intacto o cerne destas últimas. Na esteira das análises de Rose (2007) desde os Estados Unidos contemporâneo, verifica-se que ambos os aportes, provenientes de uma governamentalidade neoliberal, calcam-se em uma suposta epidemia de condutas anticivilizadas a comprometer a vida em sociedade, decorrentes de carências morais inerentes a sujeitos suspendidos de contextos sociológicos.

Um exemplo de rebatimento disso na realidade brasileira apareceu na controvérsia gerada por um experimento de medição massiva de "competências socioemocionais", cujo laboratório foi a rede estadual de ensino do Rio de Janeiro (SANTOS; PRIMI, 2014). Respaldada por órgãos federais de educação, essa proposta de política pública teve criação assinada pelo Instituto Ayrton Senna e pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) – o primeiro uma organização da sociedade civil brasileira e a segunda um organismo multilateral, ambos suportados por grandes corporações.

Em uma carta pública, a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, no Brasil, repudiou tal proposição, especialmente quanto à característica de medição em larga escala de atributos não cognitivos de crianças e jovens (ANPED, 2014). Nesse documento, dispersado *on-line*, a entidade declarou:

> [O] estabelecimento de uma hierarquia valorativa, pretensamente universal e imparcial, expressa a desconsideração da desigualdade social [,] econômica e [d]a diversidade cultural da sociedade brasileira, bem como [d]as diferenças entre os sujeitos, o que possivelmente representa a naturalização de valores oriundos das classes mais favorecidas socioeconomicamente. O que se busca é a padronização desses valores? [A]s avaliações em larga escala vêm se constituindo como uma das principais estratégias de consecução de uma lógica de gestão da educação que, em nome da promoção do desenvolvimento dos alunos, recorre à comparação de seus níveis de proficiência e à sua classificação e premiação. O que poderá resultar da avaliação de habilidades socioemocionais: premiação daqueles alunos que se conformarem aos valores esta-

> belecidos? Segregação e discriminação daqueles que não apresentam as habilidades tomadas como as necessárias para uma sociedade "melhor"? Quem decide sobre qual é a "melhor sociedade" são os elaboradores dos itens dos testes?

Com esses desconcertantes questionamentos em mente, quero agora adentrar a análise da empresa moral do *bullying* no cenário brasileiro, à luz das repercussões do "evento crítico" (DAS, 2007) materializado na Escola Municipal Tasso da Silveira, na cidade do Rio de Janeiro.

Realengo, 2011

> A luta pela qual muitos irmãos morreram e eu morrerei não é exclusivamente pelo que é conhecido como *bullying*. A nossa luta é contra pessoas cruéis, covardes, que se aproveitam da bondade, da inocência, da fraqueza de pessoas incapazes de se defenderem. (...) Os irmãos observaram que eu raspei a barba. Foi necessário, porque eu já estava planejando ir no local para estudar, ver uma forma de infiltração. Eu já tinha ido antes, há muitos meses atrás [*sic*], eu fui, eu ainda não usava barba. Eu fui para dar uma analisada. Hoje é segun... terça-feira, aliás. Eu fui ontem, segunda. Hoje é terça-feira, dia 5.

Dois dias depois, na manhã de 7 de abril de 2011, Wellington M. de Oliveira, o autor do trecho antes transcrito, retornaria à Tasso da Silveira, instituição municipal de ensino do bairro de Realengo, zona oeste do Rio de Janeiro, sob a justificativa de dar uma palestra aos estudantes, na condição de egresso. Mas o propósito da visita era outro. Na mochila que carregava, encontrava-se o armamento com o qual ele abriria fogo contra alunos acomodados em suas salas de aula, prontos para iniciar mais uma jornada escolar.

Os relatos publicitados da investigação do crime dão conta de que Wellington, na casa dos 20 anos, após fazer uma dúzia de vítimas fatais e deixar feridos, suicidou-se com um tiro na cabeça, quando já em fuga da polícia. Soube-se que ele, embora tenha crescido em Realengo, vivia à época do crime sozinho em Sepetiba, bairro também

na zona oeste do Rio de Janeiro, numa casa pertencente à sua mãe adotiva, já falecida. À vizinhança, era um morador reservado, afeito a assuntos religiosos e apreciador de jogos *on-line*. No computador pessoal do rapaz, a polícia encontrou vídeos, aparentemente gravados por ele próprio, nos quais Wellington fala sobre o ato criminoso que praticaria (nesse sentido, cf. JORNAL DA GLOBO, 2011).

O excerto outrora apresentado é parte desse conteúdo, viralizado na Internet, no qual o termo *bullying* aparece citado em negação pelo autor. A despeito disso, a menção que o homicida faz ao termo, associada aos relatos de ex-colegas dele sobre vexações que sofria na escola, em virtude de dificuldades de aprendizado, comportamento retraído e andar claudicante, configurou material suficiente para conectar de modo inextricável o "Massacre de Realengo" – como o episódio se tornou conhecido – ao *bullying*. A partir de então, esse gênero de agressão se consolida na sociedade brasileira como um fenômeno de violência digno de atenção.

Quando em 2011 ocorreu o "Massacre de Realengo", a leitura imediata dele se deu pelos elementos a cercar o ataque armado à escola norte-americana do Colorado, 12 anos antes. Uma rápida busca *on-line* revela textos noticiosos da época a classificar o episódio como a "Columbine brasileira". Na mesma linha, reportagens recentes, acerca dos desdobramentos do crime em Realengo na vida de sobreviventes e de famílias das vítimas fatais, rendem continuada ênfase à comparação com o episódio estadunidense (por exemplo, cf. BORGES, 2015).

Como resultado da tragédia carioca, familiares e amigos dos jovens assassinados fundaram a Associação Anjos de Realengo. A entidade, na medida em que trabalha pela salvaguarda da memória das vítimas, tem tomado por bandeiras a promoção da segurança nas escolas e o combate ao *bullying*. Na visão do coletivo, a obtenção de ambientes educacionais seguros se daria pela realização contínua de atividades pedagógicas *antibullying*, como também pela inserção definitiva de profissionais como psicólogos, assistentes sociais e porteiros no quadro de funcionários das instituições de ensino, focalizados na prevenção da violência.

A associação expressa assim concordância com o pressuposto – comum à leitura pública tanto da tragédia de Realengo quanto de

Columbine – de que o sofrimento psíquico causado pelo *bullying* coloca-se como fator de motivação para atos violentos. Entretanto, embora lance mão do construto nessa forma tradicional, minha interpretação antropológica é que a entidade não o faz, inusitadamente, de forma alinhada ao *mainstream*.

Esse agenciamento peculiar – que, adianto, toma a noção de *bullying* como artifício para expor feridas da sociedade brasileira, aprofundadas em tempos neoliberais – ganha corpo especial no ativismo de Adriana Silveira, presidente da associação e mãe de Luiza Paula, adolescente cuja vida interrompeu-se aos 14 anos. Dar-se conta disso foi possível a partir do encontro etnográfico que travei com Adriana e seus companheiros de luta nas solenidades em memória das vítimas quando dos cincos anos da tragédia. É esse cerimonial que, em seguida, passo a descrever.

Realengo, 2016

Era minha primeira vez naquele espaço, mas este não surgia estranho a mim, nem aos milhares de espectadores que fizeram do filme *Tropa de Elite 2* um sucesso de bilheteria, quando lançado em 2010 pelo cineasta José Padilha. O plenário da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj) abrigou uma cena emblemática desse audiovisual, na qual transcorrem os tensos trabalhos de uma comissão parlamentar de inquérito, a investigar as escusas conexões políticas e a atuação violenta de milícias em meio à população de baixa renda no território fluminense. O evento que eu assistiria ali, a despeito de outro propósito, igualmente traria à tona mazelas da violência urbana que sitia o Rio de Janeiro, como também outras cidades do país.

A Sessão Solene em Homenagem às Vítimas da Escola Municipal Tasso da Silveira começou às 19h30, com uma hora de atraso. Os principais convidados do evento haviam partido de Realengo no final da tarde em um ônibus fretado e, impedidos pelo caótico tráfego carioca, não conseguiram chegar mais cedo ao centro da cidade. Ao ingressarem coletivamente no plenário da Alerj, os familiares e amigos das vítimas vocalizaram de imediato uma mensagem, estampada nas camisetas que trajavam: "Quem não conhece a história... repete seus erros! Anjos de Realengo pedem paz. Cinco anos de saudades".

A eles, estavam reservados os assentos das primeiras filas da assembleia, onde se acomodaram para o início da sessão.

A solenidade, presidida pelo deputado Iranildo Campos, foi aberta com o convite para um minuto de silêncio em homenagem às vítimas, seguido pela execução do Hino Nacional. No entremeio, o presidente anunciou os convidados a compor a mesa diretora. Além dele, dois outros homens corporificavam a presença do Estado nesse rol: Sanjeev Chowdhury, Cônsul Geral do Canadá no Brasil e entusiasta da Associação Anjos de Realengo, como também Marcio Alexandre Alves, subtenente da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. À época no posto de sargento, Alves conduzia no dia do crime uma *blitz* nas imediações da Tasso da Silveira, quando se viu envolto pelo pedido de socorro de um aluno que, mesmo baleado, havia conseguido fugir da escola e solicitar ajuda. O sargento tornou-se conhecido por ter sido o primeiro policial a atender à ocorrência, alvejando o criminoso, que terminou por tirar a própria vida.

O restante da mesa foi todo composto por mulheres, ativistas em direitos humanos: Adriana Silveira, presidente da Associação Anjos de Realengo; Margareth Silva, presidente do Instituto Nacional de Vítimas de Violência; Juciara de Abreu e Silva Campos, presidente da organização não governamental Harmonia da Vida; e Iracilda Toledo, presidente da Associação de Familiares da Chacina de Vigário Geral. Por fim, o grupo contou com um membro inabitual: a filha de cinco anos do deputado Campos. Nas palavras dele, sua convidada especial "em respeito a todas as crianças que foram vítimas dessa bárbara violência".

Exceto pela presença incomum de uma criança, a composição dessa mesa não surge fortuita. Reflete um antagonismo perpassado pelo gênero que, segundo Vianna e Farias (2011), se revela recorrente nas mobilizações por justiça encabeçadas por famílias vitimadas pela violência urbana no Brasil. Trata-se do embate entre duas "entidades discursivas" fundamentais – "as mães" e "o Estado" –, capaz de emergir mesmo numa sessão solene, marcada pela reverência e não pelo confronto aberto. Sob essa luz, o polo feminino, "das mães", aglutina simbolicamente não apenas mulheres, mas quaisquer indivíduos que, em seu ativismo, denunciam a sociabilidade doméstica desmantelada pela violência. No polo masculino, por sua vez, está

contraposto "o Estado", gerenciado prioritariamente por homens, em administrações não raro incompetentes e, portanto, permissivas dessa mesma violência.

Tal enfrentamento – que, a um só tempo, reflete e desafia inequidades de gênero calcificadas nas próprias relações sociais – abastece-se pelo constante "acionamento da condição de mãe de vítima de violência". A exposição desse *status* legitima o discurso público "das mães", posto tornar manifesto um vínculo soberano, moralmente indiscutível, na cultura ocidental: o laço sacramental entre progenitoras e seus filhos, no âmbito do qual homens e mulheres, indistintamente, aparecem implicados (id.).

Foi justamente essa condição que Adriana operacionalizou quando convocada a falar na sessão solene. Disse ela: "Depois de cinco anos, nós ainda continuamos na luta, não desistimos de lutar pela segurança nas escolas e contra o *bullying*, o mal do século. Hoje, nós, com muita dificuldade, mas com muita força, em memória e em nome dos nossos filhos, continuamos de pé por eles, para que haja uma mudança na educação. E queremos contar com essa Casa para nos apoiar nessa mudança tão necessária em nosso país". Logo, Adriana modela-se enquanto ativista a partir da maternidade como fato: é uma mãe que luta pelo resguardo da memória não só da sua filha perdida, mas dos filhos dos outros pais assolados pela tragédia em Realengo; é também mãe que luta contra o *bullying* nas escolas, pela segurança dos filhos dos demais.

O papel não permite nem sequer esboçar aqui o olhar, a dicção, a respiração com que Adriana deu vida a seu enunciado. Estremecidas, mas sobretudo eloquentes, as palavras dela revestiam-se de uma carga ao mesmo tempo afetiva e cognitiva que, como argumenta Gould (2010), configura-se como combustível de toda mobilização política. Tal combinação, longe de ser fruto de irracionalidade, constitui uma "força motivacional" para quaisquer intervenções sociais, sejam planejadas ou contingenciais. É assim que a agência da noção de *bullying* ganha no discurso de Adriana uma roupagem não psicologizante, que foge ao convencional.

O ativismo dessa mãe move-se pelo que Das (2007) chama de "conhecimento venenoso": aquele gerado pelo sofrimento de ter um modo de vida completamente arrasado pela violência. A atuação

pública de Adriana põe em evidência sua forma de "habitar novamente um espaço devastado", desde onde não se extingue o "conhecimento venenoso", posto impossível, mas se trilha a vida nos interstícios dele, recriando sociabilidades cotidianas. Das explica que "reabitar" o mundo nesses termos desafia caminhos estandardizados de viver o luto num contexto atual de traumatismo difuso, em que buscas solitárias transcendentes ou medicalizadas, para dar conta do sofrimento, são percebidas como as mais naturais.

Como aponta essa autora, ao "descender ao ordinário", ativistas como Adriana lançam-se em uma delicada e laboriosa "re-narração" de suas histórias pessoais, no interior da qual "signos nocivos de violação", embora nunca plenamente ausentes, vão sendo domesticados ao longo do tempo. Nesse sentido, asseverou Adriana em uma entrevista sobre o lançamento de um livro infantil, que escreveu em homenagem à filha: "Eu não podia, depois de tudo que aconteceu, me trancar num quarto e morrer junto com ela" (ESTÚDIO I, 2016). Mostra-se impossível saber como esse processo se desenvolveria caso o assassino dos jovens em Realengo tivesse saído vivo do crime que cometeu. O fato é que, no discurso de Adriana, não há lugar para idiomas de vingança pessoal ou de punição por vias legais. A fala dela perpassa-se, sim, por um conteúdo de justiça, porém, não numa dimensão judiciária, mas social.

Para dar sequência a essa argumentação, explorarei o conteúdo dos demais pronunciamentos que tomaram lugar na Sessão Solene em Homenagem às Vítimas da Escola Municipal Tasso da Silveira. Sempre em relação à voz de Adriana, examino como o agenciamento do *bullying* se manifesta nessas outras falas, sob diferentes formas e intensidades. Busco, desse modo, expor implicações semântico-pragmáticas dos usos desse construto, no âmbito da tensão com feições de gênero estabelecida entre "as mães" e o "Estado" enquanto polos discursivos, na esteira da abordagem de Vianna e Farias (2011), outrora apresentada.

O POLO ESTATAL

A sequência de discursos dos convidados da mesa diretora sofreu uma interrupção com o ingresso inesperado em plenário de um

membro da Assembleia Legislativa, o deputado Coronel Jairo, a quem a palavra foi concedida. É com trechos do pronunciamento desse parlamentar que dou início à exposição das falas integrantes do polo masculino no antagonismo antes mencionado, aquele ocupado pela figura do "Estado". Coronel Jairo apresentou-se como morador e representante da zona oeste carioca, onde está o bairro de Realengo. Segundo ele, uma região geograficamente afastada do centro das decisões públicas e, portanto, ainda carente de benesses estatais. Principiou dizendo:

> Queria dar boa noite e dizer da minha alegria de estar aqui nesse momento, que não é muito alegre porque faz recordar uma covardia que um louco fez lá em Realengo contra as nossas crianças. (...) Eu quero cumprimentar as famílias, sei que não existe solução pra isso, essa dor é muito forte, a gente sabe, um filho, uma filha, o valor que tem dentro do peito. Eu tenho um chefe de gabinete (...) que perdeu um menino agora (...) com uma doença grave. Quando então, através de um monstro, um covarde invade a escola onde a gente sempre imagina que os nossos filhos estão protegidos e ceifa a vida de um adolescente, é muito pior, é muito grave. Mas tenho certeza também que o próprio poeta, Nosso Senhor Jesus Cristo, só dá o fardo que podemos carregar. (...) Eu quero que vocês creiam, tenho certeza absoluta, que Deus, quando permite isso, é porque Ele tem uma missão pros vossos filhos. Vossos filhos talvez estejam hoje representando e salvando vidas ao lado do Criador.

Terminado tal discurso, os trabalhos da mesa retomaram a normalidade com a fala do subtenente Marcio Alexandre Alves, a primeira autoridade acionada para atender à ocorrência na Escola Tasso da Silveira. Um conjunto de ambivalências perpassou esse pronunciamento. De um lado, Alves buscou posicionar como herói dos acontecimentos o estudante Alan M. Ferreira que, mesmo baleado, deixou o colégio para buscar ajuda e acabou por encontrar o policial numa *blitz* nas imediações. "Queria eu ter chegado minutos antes, ter evitado isso, ter parado o Wellington [o assassino] na rua, ter feito uma revista e encontrado aquelas armas com ele, ele não chegaria à escola e nada disso teria acontecido", externou.

Por outro lado, dirigiu-se ao Cônsul Geral do Canadá no Brasil, que compunha a mesa, para assinalar: "Em 2015, eu recebi uma medalha do seu país, de um grupo antiterrorismo. (...) Por incrível que pareça, aqui do nosso Estado eu não tenho [uma medalha], mas o seu país, bem distante daqui me agraciou, mas aqui do nosso Estado eu não tenho nenhum tipo de condecoração". Por fim, completou em defesa da segurança escolar: "Hoje, nós temos o Proeis [Programa Estadual de Integração na Segurança], onde [*sic*] a Polícia Militar atua nas escolas, mas devido à crise que nós estamos tendo [no país], alguns policiais estão deixando de trabalhar porque não estão recebendo [seus salários]".

O último componente da mesa a se manifestar foi o deputado Iranildo Campos, que presidiu a sessão. De saída, o parlamentar anunciou que acabava de receber a notícia da aprovação da Lei Federal n. 13.277, de 2016, a qual declara 7 de abril, data do ataque armado em Realengo, como Dia Nacional de Combate ao *Bullying* e à Violência na Escola. "Já podem ter a certeza de que eu vou tentar incluir no calendário oficial do Estado do Rio de Janeiro essa data. Até porque, as informações que nos chegaram, na época dessa tragédia, é que o Wellington é um ex-aluno dessa escola e que ele tinha uma revolta porque ele sofreu *bullying*", afirmou.

Adiante, destacou, em referência aos Estados Unidos: "No nosso país, isso é novidade. Nos países americanos [*sic*], os alunos compram arma em qualquer lugar, chegam na escola e matam 10, 20, 30 colegas, fazem chacinas. Normalmente, a gente vê isso no noticiário internacional. Aqui no nosso país não tem isso. (...) [A] gente vem daquela época antiga, da nossa formação familiar que não existia violência, no máximo era briga de rua e a gente vê a violência crescer cada dia. (...) Mas quando fala em criança, gente, é muito dolorido". Campos, em seguida, silenciou por um momento para conter o choro. Depois, prosseguiu:

> É a primeira vez que essa Casa está fazendo uma sessão solene em homenagem a crianças de quem a vida foi covardemente retirada. (...) É muito fácil homenagear jogador de futebol ou artista, o poeta, enche de gente. Mas quando eu vejo hoje uma homenagem para essas crianças, eu vejo pessoas com dor no coração,

> que vieram aqui às vezes até pra se encontrar, que eu sei da associação que vocês têm, (...) das mulheres. (...) E vocês façam essa observação, homens: que a maioria das brigas no nosso país, nas lutas pelos direitos humanos da sociedade, principalmente das crianças, é a mulher que está de frente. Poucos políticos, homens, botam a cara, se envolvem nisso, não sei por quê. (...) Naquele momento [da tragédia], o prefeito do Rio de Janeiro se preocupou e contratou alguns porteiros para ficarem nas escolas, que hoje não estão mais trabalhando. (...) Tudo bem, não pode o porteiro, bota detector de metal, por que não bota um guarda municipal? (...) A vida das nossas crianças não é competência dos políticos resguardar a sua integridade? Na hora que a mãe ou o pai deixa uma criança na escola, eles acreditam que a criança está segura. E aí acontece isso. Até quando a gente vai ficar nessa dúvida?

O POLO MATERNAL

O discurso do deputado Campos foi então interrompido. Cristina Leonardo, que atuou como advogada dos vitimados pelas chacinas da Candelária e de Vigário Geral, pediu a palavra[8]. Com a exposição dela, gostaria de demarcar a apresentação aqui de relatos do polo discursivo feminino, aquele cristalizado pela figura das "mães" (VIANNA; FARIAS, 2011). Cristina dirigiu-se, com fina ironia, ao deputado: "Eu gostaria de fazer uma sugestão ao senhor. Porque poucos deputados no Rio de Janeiro olham com tanto carinho como o senhor está olhando para as vítimas de violência. (...) Eu gostaria de sugerir ao senhor que pensasse num projeto de lei para essas questões das escolas. Já que o senhor está falando sobre isso, acho

8 As chacinas da Candelária e de Vigário Geral são crimes de ódio que aconteceram no Rio de Janeiro no ano de 1993, num intervalo de cerca de um mês. Na primeira, moradores de rua, que dormiam nas escadarias da Igreja da Candelária, foram alvejados por um grupo de policiais e oito terminaram assassinados. Na segunda, 21 residentes da favela de Vigário Geral acabaram executados por um grupo de extermínio, que também contava com membros da polícia. Ainda em comum, as duas tragédias têm entre si o perfil das vítimas: a maioria compôs-se de jovens, negros e pobres. Além disso, a impunidade dos criminosos configura um traço a assemelhar os dois episódios.

que essa é a Casa, acho que esse é o momento do senhor pensar nessa reivindicação das mães".

Pego de surpresa, o parlamentar driblou a colocação de Cristina, argumentando que concretização de uma lei não é um processo simples, especialmente no que tange à delimitação orçamentária de implementação. Cristina retrucou: "Tem emenda de gabinete pra Copa do Mundo, tem emenda pras Olimpíadas e, nesse momento, eu acho que isso seria uma prioridade, porque a educação em primeiro lugar, esse país só vai mudar com educação". Pressionado, o deputado se prontificou a apresentar uma indicação legislativa pela instalação de detectores de metais em todas as escolas públicas estaduais.

Pouco antes da sessão se encaminhar para sua parte final, quando os familiares das vítimas receberiam placas e flores em homenagem, houve uma nova quebra de protocolo. Adriana, enquanto presidente da Associação Anjos de Realengo, solicitou espaço de fala. A manifestação dela, nessa oportunidade, diferenciou-se da primeira prevista pelo roteiro da sessão. Dessa vez, as palavras de Adriana libertaram-se do tremor para, com uma assertividade político-afetiva (GOULD, 2010), voltar-se ao deputado:

> Eu gostaria de manifestar aqui um fato com que nós viemos [*sic*] lutando todo esse tempo. Nós, desde que perdemos nossos filhos, viemos lutando, unimos as nossas forças. Dizem que morto não tem voz; a minha Luiza tem voz. Eu sou a voz da minha filha. Eu sou a voz destas onze crianças, com a minha doze, que perderam a vida na chacina de Realengo. Nossos filhos perderam a vida dentro de uma escola, estudando. Nossos filhos não estavam numa festa, nossos filhos não estavam em lugar nenhum pra que alguém dissesse que foi uma fatalidade. Eu não posso admitir que crianças que estão dentro da escola estudando, com o seu caderno, com seu lápis, sua borracha, sejam executadas. Nossos filhos foram mortos como bandidos, foram executados com seus cadernos, com seus lápis, dentro de uma escola do município. E o que aconteceu depois disso? Tentam fazer nós engolirmos que nossos filhos estavam dentro da escola e que foi uma fatalidade. Eu não posso engolir isso, eu não posso aceitar. Sabe por quê? Porque a escola foi feita pros nossos filhos, pra todas as crianças, irem em busca de

um futuro promissor. Lugar de criança é dentro da escola. Se você não põe seu filho dentro da escola, você é convidado a comparecer ao Conselho Tutelar. E quando você põe seu filho dentro de uma escola e ele vem perder a vida dentro dessa escola, eu pergunto: o que têm a nos dizer, que foi uma fatalidade? Isso é resposta? Em nome das nossas crianças, em nome da minha filha, nós vamos pedir ao senhor, encarecidamente, que vire lei no nosso Estado que no dia 07 de abril em todas as escolas, tanto municipais quanto estaduais, existam trabalhos falando sobre a violência e contra o *bullying*. Hoje, a nossa luta não é mais pelos nossos filhos, porque não estão mais dentro da escola. Hoje, a nossa luta é pelos filhos dos nossos vizinhos, é pelos nossos amigos e pelos nossos parentes. O nosso ensino público está uma vergonha. O mínimo que as autoridades têm a fazer por nós é que haja mudança na educação. Então, eu acho que o dia 07 de abril de 2011 foi a pior tragédia que aconteceu no nosso país, abalou o mundo inteiro. E o que foi feito depois disso? Nada. Nada foi feito depois do dia 07 de abril. Só a minha vida e de todas essas famílias que mudou. Então, eu lhe peço deputado, se comprometa conosco, com carinho, de pensar na nossa proposta, que ela vire a Lei Anjos de Realengo, é tudo que nós queremos.

UM CONSTRUTO NA BERLINDA

A agência do *bullying* nas falas outrora destrinchadas sinaliza a existência de disputas semióticas em torno dessa noção, a exemplo do que Collins (2015) verifica em uma etnografia sobre os processos de construção de ideologias raciais no Brasil. Fundamentado pela perspectiva peirceana, Collins advoga que atentar para o desenvolvimento de tais confrontos coloca-se como algo fundamental, posto exercerem efeitos concretos sobre a vida cotidiana e sobre a produção da história. Segundo o autor, esses embates falam da instauração de certos "regimes de disciplina e normalização" sobre os sujeitos, como também da insubordinação a essas mesmas formas de governo.

Iluminada por tais reflexões, a narração etnográfica aqui exposta evidencia que o vocábulo *bullying*, enquanto um significante, adquire significados radicalmente distintos a depender da posi-

ção de quem faz uso dele nos discursos apresentados. Nesse panorama, as tensões incrementam-se diante do fato de estar em disputa semiótica uma palavra anglófona, que não encontrou no português do Brasil uma tradução estabelecida.

Aos pronunciamentos situados no polo discursivo estatal, é fundante a figura de Wellington M. de Oliveira, enquanto criminoso responsável pelo ataque armado à escola em Realengo. Nesse quadro, a acepção de *bullying* serve para sustentar um "diagnóstico como explicação" (BEZERRA, 2011) à tragédia. Sob tal ótica, o *bullying* sofrido na época de estudante teria propiciado um desajuste psíquico de monta em Wellington, tornando-o o "louco", o "monstro", o "covarde" que veio a se vingar por meio de uma chacina.

Essa interpretação procura destacar o caráter extraordinário desse evento em nosso país. Dessa maneira, compartilha de uma negação assinalada por Karnal (2011), ao rememorar o clássico "O homem cordial", de Holanda (1995 [1936]): aquela referente à contrariedade da sociedade brasileira em se ver como violenta. Segundo Karnal, essa "narrativa pacifista", a compor a identidade nacional, possui uma contraface, conformada pelo exercício de agressividades cotidianas, geradoras de vínculos grupais segregacionistas. Tal fenômeno pode ser observado desde as atividades mais triviais do dia a dia do brasileiro – basta assistir à programação televisiva, movimentar-se pelo trânsito ou ir a um jogo de futebol. Afirma o autor: "Temos ódio ao ódio, apesar de ele nos seduzir".

Para Karnal (id.), tal recusa de uma realidade violenta conecta-se a dois elementos essenciais. O primeiro de que no Brasil nunca teriam existido guerras, mas somente "agitações", uma quimera que os registros históricos provam inverdade. O segundo assenta-se numa infiltrada tradição cristã na cultura nacional, a afirmar a ira como pecado e o perdão enquanto exigência. Ecos dessa ideologia manifestam-se na atuação estatal não só em palavras de discursos, como os antes apresentados, mas em signos diversificados. "Sob a proteção de Deus declaro aberta a Sessão Solene em Homenagem às Vítimas da Escola Municipal Tasso da Silveira", anunciou o deputado Campos no início do ato público em análise aqui. Nessa fala, às costas do parlamentar, uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, além de um vultoso crucifixo no alto do plenário da Alerj. Uma cena

nada incomum nos universos da ação estatal que, em tese, deveria ser laica.

Se, para os entes estatais, a explicação do massacre em Realengo modela-se pelo diagnóstico, a solução para evitar a repetição desse tipo de episódio deve advir do incremento do aparato repressivo, cristalizado na proposta de reforço do policiamento escolar e da instalação de detectores de metais. Na contramão disso, mostra-se plausível recordar o constatado por Misse (2006): os dispositivos de polícia só podem ser eficazes onde o crime é excepcional. Esse, contudo, não indica ser o caso brasileiro.

Para entender e agir sobre a violência, aponta Misse (id.), é necessário forçar o olhar a determinantes macroestruturais nacionais, como o inchaço urbano desordenado, a insegurança da empregabilidade, a obsolescência do sistema judiciário e a depauperação do sistema educacional. Ademais, há que se incluir nessa caldeira o impacto de mecanismos internacionais de governo, como os neoliberais da atualidade. Como alerta Elias (1997), em contexturas assim têm-se não apenas conflitos socioeconômicos, mas também geracionais, tendo em vista que principalmente os jovens de estratos mais desfavorecidos da população tendem a encontrar severas dificuldades em identificar caminhos para um "futuro pleno de significado".

É sobre esse panorama que os discursos aglutinados no polo feminino lançam holofotes. Dessa forma, as vozes das mulheres manifestadas na sessão solene não se equilibram na figura do assassino de Realengo; a ele, não há qualquer menção, direta ou indireta. A escola pública emerge como protagonista nos pronunciamentos delas. Isso me faz recordar algo dito a mim por uma pesquisadora e docente da área da psicologia escolar, com quem conversei durante a pesquisa de campo de meu doutoramento[9]. Ela contou-me que costuma discutir o caso de Realengo com seus estudantes quando o assunto em sala de aula é o *bullying*:

> Sempre faço a seguinte reflexão: o criminoso foi um rapaz que disseram ter sofrido violência na escola. Mas ele não foi atrás dos agressores, porque ele poderia ter ido; ele foi atrás da escola. O

9 Entrevista de maio de 2015.

> acerto de contas é com a escola, não é com os agressores. (...) Então, tem algo aí pra gente refletir (...). Por que o acerto de contas é com a escola? Por que se picha muro de escola, por que se destrói escola? Eu acho que tem algo aí que está sendo comunicado.

A fala de Adriana, na posição de presidente da Associação Anjos de Realengo, elabora constatações, faz perguntas e buscas respostas nessa mesma direção. Dessa maneira, minha interpretação etnográfica é que, ao agenciar a noção de *bullying*, Adriana o faz inserindo-a num "paradigma sociológico", no âmbito de um "problema estrutural" (DERBER; MAGRASS, 2016), em que a violência está longe de ser, nas palavras dela, uma "fatalidade". Logo, trata-se de um agenciamento enormemente diferenciado daquele verificado no polo discursivo estatal, a despeito do emprego do mesmo termo significante.

Adriana expõe com clareza a concentração na escola pública brasileira daquilo que Agamben (2007) classifica por "vida nua": aquela não revestida de valor político, portanto, passível de exterminação, capaz de se dar de forma imediata ou não. Como bem precisa Foucault (2002), a potencialização dos riscos de morte, a exposição à morte, o desprezo, o banimento e a "morte política" configuram também meios indiretos eficientes de tirar a vida, posto ameaçarem sua plenitude. Isso apareceu com nitidez no depoimento lúcido ofertado a mim por uma educadora da rede pública de ensino gaúcha, também durante o trabalho de campo do doutoramento[10]. Ao avaliar desafios perante um aluno de aprendizado descompassado, ela me disse:

> Porque ele tinha um tempo diferente, eu o *acusei*. Será que não fazemos isso sempre? Agora eu consigo ver isso. Quantos será eu já *matei*, em termos de educação, porque não respeitava a diferença? Agora, eu quero salvar. Mas eu poderia ter matado aquele aluno se não tivesse me dado conta da minha postura. (grifos meus)

10 Entrevista de novembro de 2015.

O dilema dessa professora, ao exercer sua profissão num ambiente tangenciado pela precariedade e opressão nas mais diversas direções, vai ao encontro do clamor testemunhal de Adriana, por uma escola pública onde todos os estudantes tenham a chance de se construírem de forma segura enquanto sujeitos. Logo, é uma seguridade que não reside *stricto sensu* no policiamento escolar ou na instalação de detectores de metais.

De um lado, a fala de Adriana – a exemplo daquela da advogada Cristina Leonardo – evoca duas "representações coletivas" que, segundo Guedes (2014), manifestam-se paradoxalmente em meio à sociedade brasileira: uma "valorização difusa da educação" como solução por excelência para o enfrentamento da violência urbana e, de modo concomitante, uma igualmente "difusa desvalorização da escola pública" como ferramenta para tal transformação. De outro lado, porém, entendo que a leitura sociopolítica de Adriana consegue avançar para além dessas percepções mais gerais. A ativista não se concentra em demandas específicas, como a universalização do ensino, o aperfeiçoamento do conteúdo programático ou o melhoramento infraestrutural escolar, mas, ao mesmo tempo, toca em todos esses tópicos desde uma ótica holista.

À luz das reflexões de Louro (2000), advoga-se aqui que o discurso de Adriana fala da conformação de uma escola onde "identidades sociais" possam se desenvolver e habitar com completude de sentido e de ação. Atentar para os modos como se dá esse processo de socialização é algo vital nas sociedades urbanas ocidentais, pois, como enfatiza a autora, essas coletividades "... apostam muito na escola, criando mecanismos legais e morais para obrigar que todos enviem seus filhos e filhas à instituição e que esses ali permaneçam alguns anos" (ibid., 13). Ou seja, como assinala Goffman (1975), o ingresso na escola constitui um momento-chave da vida, em que esses sujeitos ultrapassam os limites da convivência doméstica, para entrar em contato com a multidão, a alteridade e as relações de poder entretecidas nesses domínios, no interior de um processo de rebatimento inevitável sobre as configurações identitárias.

Portanto, na linha do ressaltado por Rolim (2014), o testemunho de Adriana não abraça uma "teoria da educação como resposta para todos os problemas". Trata-se, sim, de um depoimento que reco-

nhece o "fracasso sistêmico" da rede de ensino público brasileira, isto é, seu quinhão numa "socialização maléfica", que espalha uma "pré-cidadania" e, por conseguinte, interdita a crianças e jovens possibilidades de reconhecimento, respeito e agência na sociedade. Em contraposição a isso, ainda sob a lógica desse mesmo autor, aparece no discurso de Adriana o desejo por uma vivência escolar que, em vez de variável de risco, atue como "fator protetivo" contra a materialização tanto de agentes quanto de vítimas de violência.

Em seu pronunciamento, a ativista dirige essa aspiração diretamente ao deputado presidente da sessão solene, entendido como representante de um corpo de parlamentares com responsabilidade sobre tal quadro. Adriana, portanto, personaliza o ator político, ao contrário do que ocorre no discurso do deputado, no interior do qual os agentes públicos surgem de maneira genérica e ele mesmo parece descolado de sua própria classe.

Logo, enquanto o deputado posiciona o episódio de Realengo como uma excepcionalidade e propõe remediações pontuais – como a criação de um Dia Estadual de Combate ao *Bullying* ou a instalação de detectores de metais nas escolas –, Adriana "descende ao ordinário" (DAS, 2007). Meu argumento é que ela projeta a ideia de *bullying* para denunciar "processos cruéis de produção de vidas dispensáveis" (VIANNA; FARIAS, 2011) em curso dentro das escolas brasileiras.

UMA AGENDA TRANSNACIONAL

Em 2016, a Organização das Nações Unidas (ONU) trouxe a público o relatório "Terminando o tormento: enfrentando o *bullying* do pátio da escola ao ciberespaço" (minha tradução). Esse documento – cujo escopo é a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável e, dentro dela, o objetivo de terminar com todas as formas de violência contra crianças – foi o primeiro do organismo supranacional unicamente focado no *bullying* (UNITED NATIONS, 2016).

Uma referência inicial da ONU à temática aparece uma década antes, porém, num estudo de natureza mais ampla, intitulado *World Report on Violence Against Children* (PINHEIRO, 2006). O assunto ainda viria à tona de forma pontual em 2009, num guia dirigido a

professores, chamado *Stopping Violence in Schools*, elaborado no âmbito da Década Internacional pela Cultura da Paz e Não Violência para com as Crianças do Mundo (2001-2010). Nesse guia, ao contrário do *world report* antes mencionado, o *bullying* recebe uma definição estabelecida, como um processo de intimidação sistemática, com possibilidade de conduzir a "ataques físicos fatais" (UNESCO, 2009).

Essa íntima relação com "eventos críticos" (DAS, 2007) reaparece e se mostra fundante à argumentação apresentada pelo relatório pioneiro a tratar do *bullying* com exclusividade, o qual conta com a assinatura de cientistas, ativistas e ainda consultores das agências das Nações Unidas (UNITED NATIONS, 2016). Entre os autores, está o sueco Dan Olweus, reconhecido como o precursor das pesquisas científicas sobre *bullying*; Susan Limber, investigadora responsável pela difusão dos estudos de Olweus nos Estados Unidos; como também Christina Salmivalli, idealizadora do *KiVa Program*, renomado programa *antibullying* escolar sediado na Finlândia.

Tal time de *experts* referenda um conjunto de elementos a compor uma narrativa contemporânea sobre o *bullying*. Em meio a esses componentes, aparece calcificada a percepção de que o *bullying*, enquanto fenômeno de violência, pode atuar como gatilho tanto para suicídios quanto para ataques armados juvenis. Acerca destes últimos, o relatório respalda-se por dados de uma investigação do governo norte-americano, motivada pelo impacto do episódio de Columbine High School (UNITED STATES SECRET SERVICES; UNITED STATES DEPARTMENT OF EDUCATION, 2004). Segundo essa pesquisa, os Estados Unidos registraram, no período de 1974 a 2000, 34 tiroteios em escolas, nos quais 75% dos 41 perpetradores teriam sido alvos de intimidações, perseguições e/ou ferimentos prévios aos atos de violência extrema.

Como trilha de enfrentamento do fenômeno, o relatório da ONU recomenda que

> ... por meio do aprimoramento do senso de responsabilidade das crianças em prevenir a discriminação e a violência, ao promover a solidariedade, o respeito mútuo e a tolerância, os adultos podem ajudar a construir um ambiente inclusivo onde nenhuma criança

> é deixada para trás e onde as crianças recebem suporte para conquistar habilidades para a vida, aprendendo a lidar com a adversidade, bem como fortalecendo sua resiliência e autoconfiança. (ibid., VI, minha tradução).

Com tal argumentação, portanto, o relatório das Nações Unidas catapulta as arestas de um debate transnacional sobre *bullying*, que compartilha do tom dos estudos dos principais polos de pesquisa, situados ao Norte do mundo. A etnografia desse gênero de documento revela-se importante para desconstruir seu *status* ocidental de "fonte de proteção de valores ontológicos" (SCHUCH, 2005), de modo a vê-lo como realmente é: um material de estatuto particular, fruto de uma filosofia política específica, situado num tempo/espaço singular. Sob essa perspectiva, é possível trazer para o primeiro plano a atuação dos "empreendedores morais" (BECKER, 2008), responsáveis por moldar a noção de *bullying* tanto em textos quanto em práticas.

Percebe-se ecoar no referido relatório das Nações Unidas um contraste pulsante no debate contemporâneo sobre a realidade infanto-juvenil no Ocidente: aquele entre "crianças *em* risco" e "crianças *como* risco" (STEPHENS, 1995). Dito de outro modo, verifica-se nessa discussão um consenso de que é preciso lidar com crianças "fora de lugar" não apenas na posição de vítimas, mas também de agentes de violência. Fortalece-se, assim, uma busca obstinada em promover uma infância "normal" que, como discute Cohn (2013), seria determinante para a conduta civilizada do indivíduo jovem e, depois, adulto. Sob essa ótica, a vivência na primeira fase da vida de situações anômalas – como o *bullying* – conduziria a males físicos e psíquicos, quando não ao suicídio e à criminalidade.

Todavia, nos tratados sobre infância das Nações Unidas, a normalidade não surge cercada de especificação, tendo em vista tomar a forma de um princípio ético dado e universal. Nas entrelinhas, quem seria, então, a criança "normal"? Sob a perspectiva desses documentos, subsidiados prioritariamente pelos saberes das ciências médicas e psicológicas, tal modelo encontra materialidade no infante ocidental, entendido como indivíduo protegido por uma família nuclear tradicional, na qual é amado, ouvido e compreen-

dido e desde onde está garantido seu acesso à saúde, à educação e à cultura (STEPHENS, 1995). Ademais, como fica claro no relatório da ONU centrado no *bullying*, trata-se do sujeito educado para a tolerância, a responsabilidade, a autoconfiança e a resiliência (UNITED NATIONS, 2016).

Vê-se em jogo aí uma moldura de infância que informa mais sobre as aspirações dos adultos do que sobre as crianças em sua concretude. Trata-se de uma percepção de cidadania oriunda de um modo de governo presente nas mais poderosas democracias neoliberais, para as quais as Nações Unidas, historicamente, têm atuado como organismo mediador na difusão de valores, saberes e técnicas, do Norte para o Sul do mundo (STEPHENS, 1995). São sociedades onde impera um capitalismo avançado de "estilo emocional" (ILLOUZ, 2007), ontologicamente assentado no arranjo das subjetividades que, uma vez alvo de intervenções psicoterapêuticas, se tornariam ajustadas à resolução de problemas interpessoais e dos conflitos coletivos.

Em tal cenário, de um lado, as crianças recebem direitos; de outro, porém, são cada vez mais despolitizadas enquanto sujeitos. Primeiramente, porque não há como estabelecer uma normalidade e, portanto, universalidade para a infância. Em uma revisão do estado da arte da antropologia da criança, Cohn (2013) demonstra, a partir de uma série de etnografias, que coletividades diferentes nem sempre rendem a esse período etário um atributo de singularidade como ocorre no Ocidente, sendo assim a infância apenas mais uma das fases de vida.

Além disso, as crianças são posicionadas nesses documentos supranacionais em uma "*duty-free society*" (SCHEPER-HUGHES; SARGENT, 1998), ou seja, numa sociedade liberta de obrigações, onde os próprios infantes, pelo aprendizado socioemocional propagado pelos adultos, devem se constituir enquanto sujeitos responsáveis pelo combate da violência no mundo. Portanto, vê-se suspendida de abordagem a precarização das estruturas estatais de bem-estar, as relações de dominação Norte-Sul e o aprofundamento avassalador de desigualdades em diferentes frentes. Diante de todo esse panorama de avanço neoliberal, que tem se mostrado deveras hostil

à vida das crianças, soa no mínimo descabido sugerir o empoderamento delas mesmas para resolver algo que as ultrapassa e oprime.

Logo, nesse quadro de debate transnacional, verifica-se um fluxo Norte-Sul em prol da estabilização de um campo semântico específico a gravitar em torno do *bullying* e, por consequência, dos episódios de violência extrema a ele associados. Entretanto, a imersão etnográfica em contextos onde "eventos críticos" (DAS, 2007) tomam forma – o que foi feito aqui em relação ao ataque armado à Escola Tasso da Silveira – evidencia que, embora pujante, essa corrente pela solidificação de significado não flui sem obstáculos, conformados pela atuação local de atores, como a Associação Anjos de Realengo.

No ativismo dos membros dessa entidade, construído nos meandros da dor e do cotidiano, ainda que tenha mantida sua feição de dispositivo de governo, o construto do *bullying* surge também agenciado, nas palavras de Foucault (1993), como uma "tecnologia do eu". Sob essa forma, tal conceito passa a compor o repertório de ação de indivíduos que, confrontados pelo "conhecimento venenoso" (DAS, op. cit.) do sofrimento gerado pelo trágico, redesenham subjetividades, trajetórias e projetos para seguir vivendo.

A etnografia dessa sinuosa e árdua reocupação de um mundo despedaçado é ímpar na tarefa de politizar o debate sobre violência num âmbito especificamente nacional, na contramão de generalizações oriundas de uma esfera internacional. Desde essa perspectiva politizada, falar de *bullying* não pressupõe apenas considerar subjetivamente cada criança ou as relações das crianças entre si, mas implica, necessariamente, tratar sobre o papel de um espaço de sociabilidade primordial a elas: a escola brasileira, com seus extensos malogros e, também, com suas possibilidades de transformação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

ANPED. *Carta aberta sobre avaliação em larga escala de habilidades não cognitivas de crianças e jovens.* Disponível em: www.anped.org.br. Acesso em 7 nov. 2014.

APA – AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. Are Zero Tolerance Policies effective in the schools? An evidentiary review and recommendations. *American Psychologist*, v. 63, n. 9, p. 852–862, Dec. 2008.

BAZZO, Juliane. *'Agora tudo é bullying': uma mirada antropológica sobre a agência de uma categoria de acusação no cotidiano brasileiro*. 333f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BEZERRA, Benilton. Há fatos que resistem a explicações simples. *Instituto Humanitas Unisinos*, 08 maio 2011. Disponível em: www.ihu.unisinos.br.

BORGES, Helena. Os sobreviventes do massacre de Realengo. *Isto é*, 27 mar. 2015. Disponível em: http://istoe.com.br.

CASEL– COLLABORATIVE FOR ACADEMIC, SOCIAL, AND EMOTIONAL LEARNING. *Social and emotional learning and bullying prevention*. Nov. 2009. Disponível em: www.casel.org/bullying/.

CHUNG, Jen. Cuomo: Subway Therapy post-it notes will be preserved. *Gothamist*, 16 Dec. 2016. Disponível em: http://gothamist.com.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 221–244, maio/ago. 2013.

COLLINS, John F. *Revolt of the saints: memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy*. Durham and London: Duke University Press, 2015.

CORNELL, Dewey; LIMBER, Susan P. Law and policy on the concept of bullying at school. *American Psychologist*, v. 70, n. 4, p. 333–343, jun. 2015.

COSTELLO, Maureen B. *The Trump Effect: the impact of the presidential campaign on our nation's schools*. Montgomery: Southern Poverty Law Center, 2016.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007.

DERBER, Charles; MAGRASS, Yale R. *Bully Nation: how the American establishment creates a bullying society*. Kansas: University Press of Kansas, 2016.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ESTÚDIO I. Cinco anos após o massacre de Realengo, mãe lança livro infantil em homenagem à filha. *Globo News*, 12 dez. 2016. Disponível em: http://g1.globo.com.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009.

FLANNERY, Daniel J. et al. Bullying prevention: a summary of the Report of the National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. *Prevention Science*, v. 17, n. 8, p. 1044–1053, nov. 2016.

FOUCAULT, Michel. Introdução. In: *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 07-32.

_____. Verdade e subjectividade. *Revista de Comunicação e Linguagem*, Lisboa, v. 19, p. 203-223, 1993.

_____. Aula de 17 de março de 1976. In: *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 285-315.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GOULD, Deborah. On affect and protest. In: STAIGER, J.; CVETKOVICH, A.; REYNOLDS, A. (ed.). *Political emotions: new agendas in communication*. New York; London: Routledge, 2010. p. 18-44.

GUEDES, Simoni L. Por uma abordagem etnográfica dos contextos pedagógicos. In: GUEDES, S. L.; CIPINIUK, T. A. (org.) *Abordagens etnográficas sobre educação: adentrando os muros das escolas*. Niterói: Alternativa, 2014. p. 7-10.

HANNERZ, Ulf. Being there... and there... and there! Reflections on multi-sited ethnography. *Ethnography*, v. 4, n. 2, p. 201-216, 2003.

HIRSCH, Lee. *Bully*. Estados Unidos, 2011. Documentário, 99 min.

HOLANDA, Sérgio B. O homem cordial. In: *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 139-151.

ILLOUZ, Eva. *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.

JORNAL DA GLOBO. Atirador de Realengo grava vídeo e conta supostos motivos do crime. *TV Globo*, 12 abr. 2011. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=_Oi14J4920I.

KARNAL, Leandro. O ódio no Brasil. Café Filosófico CPFL. *TV Cultura*, 2011. Disponível em: www.cpflcultura.com.br.

KLEBOLD, Sue. *A Mother's reckoning: living in the aftermath of tragedy*. New York: Crown Publishers, 2016.

LOURO, Guacira L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. et al. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 7-34.

MISSE, Michel A. violência como sujeito difuso. In: FEGHALI, J.; MENDES, C.; LEMGRUBER, J. (org.). *Reflexões sobre a violência urbana: (in)segurança e (des) esperanças*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 19-31.

MOORE, Michael. *Tiros em Columbine*. Estados Unidos; Canadá, 2002. Documentário, 120 min.

OLIVEIRA, Roberto C. de. Antropologia e moralidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 24, p. 110-121, fev. 1994.

OLWEUS, Dan. *Bullying at school: what we know and what we can do.* Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

_____. School bullying: development and some important challenges. *Annual Review of Clinical Psychology*, v. 9, p. 751–780, 2013.

OLWEUS, Dan; LIMBER, Susan P. Bullying in school: evaluation and dissemination of the Olweus Bullying Prevention Program. *American Journal of Orthopsychiatry*, v. 80, n. 1, p. 124–134, 2010.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. (org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas.* Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45–80.

PINHEIRO, Paulo S. *World report on violence against children.* Geneva: United Nations, 2006.

PIZA, Paulo T. Porteiro de colégio tradicional de SP escreve livro em cordel sobre bullying. *G1*, São Paulo, 30 abr. 2017. Disponível em: http://g1.globo.com.

PORTER, Susan E. *Bully Nation: why America's approach to childhood aggression is bad for everyone.* St. Paul: Paragon House, 2013.

ROLIM, Marcos. *A formação de jovens violentos: para uma etiologia da disposicionalidade violenta.* 247f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ROSE, Nikolas. The biology of control. In: *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty first century.* Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 224–251.

SANTOS, Daniel; PRIMI, Ricardo. *Desenvolvimento socioemocional e aprendizado escolar: uma proposta de mensuração para apoiar políticas públicas.* São Paulo: OCDE; Instituto Ayrton Senna; Secretaria de Educação do Governo do Rio de Janeiro, 2014.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; SARGENT, Carolyn (ed.). Introduction. In: *Small wars: the cultural politics of childhood.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1998. p. 1–33.

SCHUCH, Patrice. *Práticas de justiça: uma etnografia do "campo de atenção ao adolescente infrator" no Rio Grande do Sul, depois do Estatuto da Criança e do Adolescente.* 345f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SMITH, Peter K.; KWAK, Keumjoo; TODA, Yuichi (ed.). Reflections on bullying in Eastern and Western perspectives. In: *School bullying in different cultures: Eastern and Western perspectives.* Cambridge: University Printing House, 2016. p. 399–419.

STEPHENS, Sharon (ed.). Introduction: children and the politics of culture in "late capitalism". In: *Children and the politics of culture*. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 3-48.

STRATHERN, Marilyn. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 263-294.

THE WEEK. *Melania Trump's anti-bullying speech raised an obvious question, and Anderson Cooper asked it*. 04 nov. 2016. Disponível em: http://theweek.com.

UNESCO. *Stopping violence in schools: a guide for teachers*. Paris: Section for the Promotion of Rights and Values in Education, 2009.

UNITED NATIONS. *Ending the torment: tackling bullying from the schoolyard to cyberspace*. New York: Office of the Special Representative of the Secretary-General on Violence against Children, 2016.

UNITED STATES SECRET SERVICES; UNITED STATES DEPARTMENT OF EDUCATION. *The final report and findings of safe school initiative: implications for the prevention of school attacks in the United States*. Washington, D.C, 2004. Disponível em: www.ed.gov.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, v. 37, p. 79-116, jul. 2011.

WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. [A onda punitiva]. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

A VIDA EM DEVIR COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: ETNOGRAFIA DE UMA RESISTÊNCIA ENTRE-POLÍTICAS

Alexandre Bosquetti Kunsler[1]

"Antes disso eu não lembro... Só lembro que eu fugia de casa, não obedecia... Tudo começou quando eu mudei de casa... Aos 8 anos de idade, comecei a andar com a gurizada... Fumar cigarro, depois maconha, depois pedra... Depois comecei a andar no Centro, comecei a pedir dinheiro em sinaleira, depois ia tomar banho no Lar Dom Bosco e dormia na Casa de Acolhimento... Aos 12 comecei a traficar para poder consumir as minhas drogas, no Loteamento Santa Terezinha, mais conhecido como Vila dos Papeleiros. Aos 10 eu comecei a roubar nos mercados, a polícia me pegava levava para o Conselho Tutelar (CT) e o CT me levava pros abrigos. E eu fugia dos abrigos e ia pra FASE. Fui preso 4 vezes na FASE. Tudo por tráfico. Roubei ônibus também, a mão armada, com 15 anos, com os guri lá da Vila. Eu roubava ônibus para cheirar pó. Eu roubava dinheiro da minha mãe, liquidificador, vendia minhas roupas para comprar drogas... Roubava relógio, roupa dos meus irmãos para vender para comprar drogas... Ai tomei um tiro na cabeça e sobrevivi. Fiquei 1 ano e 3 meses numa Fazenda Terapêutica e não parei com as drogas. Fui 6 vezes internado em clínicas terapêuticas para me tratar das drogas (3 na São José, 1 na Gramado e 2 no CAPS do São Pedro). Pedia dinheiro no supermercado Zaffari na rua Cristóvão Colombo. Cuidava carro estacionado na rua do restaurante Alfredo na Ramiro Barcellos. Dormia debaixo do viaduto da Conceição próximo à rodoviária. Hoje em dia eu ando, converso com usuários de drogas mas não uso nada. Vou na Igreja. Pretendo mudar de vida estudando e fazendo curso no POD. Hoje em dia eu brigo muito em casa com meu irmão e com minha mãe".

1 Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUCRS.

(Texto produzido por Xirú durante uma das oficinas de cidadania desenvolvidas no Programa de Oportunidades e Direitos – POD Socioeducativo em 2013).

O presente trabalho emerge como o resultado de uma etnografia realizada entre 2013 e 2016 junto a um jovem chamado de "Xirú", nascido numa periferia da cidade de Porto Alegre, negro, deficiente físico e egresso do sistema socioeducativo. No referido período pude etnografar seu reencontro com um conjunto de tecnologias de governo estatais (FOUCAULT, 2008), caracterizadas aqui como políticas públicas de educação, saúde e assistência social, acessadas após o incidente do tiro (referido no texto acima), e que mudaria radicalmente os rumos de sua vida, deixando marcas irreversíveis em seu corpo e subjetividade.

A possibilidade de acompanhar a reconstrução da vida deste jovem através de seus fluxos institucionais na posição de educador social de uma das políticas públicas que Xirú frequentava, conduziu-me a seguinte questão: tendo como paisagem de fundo a produção desejante no contemporâneo, como diferentes políticas públicas de garantia de direitos atuam em processos de subjetivação, de modo a constituir novas possibilidades de vida para um jovem cuja trajetória é marcada por múltiplas intervenções estatais. Deste modo, é na interface da relação Desejo – Estado – Subjetivação que procuro compreender a formação do desejo (BIEHL, 2011) e dos territórios existenciais (ROLNIK, 2011) na expansão da vida de Xirú. Ao explicitar a composição de um complexo enredamento institucional, aqui chamado de movimento "entre políticas", mobilizado por gramáticas dos direitos, repertórios morais e pelo controle de determinados fluxos de vida, procuro perceber os modos como o "Estado"[2] apresenta-se na existência deste jovem, assim como as resistências e agenciamentos produzidos por ele em meio a estes processos.

2 Ao longo desta etnografia o "Estado" não é caracterizado como um ente abstrato, monolítico e totalizante, ao contrário, é problematizado a partir de suas práticas, dos seus efeitos de poder, sobretudo a partir da atuação cotidiana de seus agentes nas mais diferentes políticas públicas que Xirú acessou, o que também pode ser nomeado como micropolíticas do cotidiano.

Para tanto, a etnografia aqui apresentada tem como ponto de partida uma tecnologia de governo chamada POD Socioeducativo (ROLIM; BRAGA; WINKELMAN, 2017), programa de reinserção social para jovens egressos da Fundação de Atendimento Socioeducativo (Fase/RS) e suas intervenções cotidianas na vida de Xirú. No entanto, este não é um trabalho sobre uma política pública, mas sobre a trajetória de um jovem "entre políticas", visto que o POD Socioeducativo se apresenta nesta trama como apenas um dos espaços privilegiados de enquadramento e gestão desta vida em conflito com as normas. Cenário de intervenções, de tentativas de controle, mas também de negociações, provocações, resistências e de algumas criações de vida. Espaço onde ao longo de quase três anos Xirú empreendeu uma reconstrução narrativa de suas experiências nos trânsitos e capturas institucionais, nos fluxos e movimentos da rua. Neste sentido, o POD Socioeducativo também foi espaço de criação de uma vida por vir. Ao mesmo tempo, é importante afirmar que o programa se constituiu como um território produtor de pontes que conduziram o jovem na direção de outros serviços públicos e instituições alinhadas na rede de promoção e garantia de direitos do município de Porto Alegre. Sendo assim, acompanhando os movimentos de Xirú, este trabalho transitou em contextos institucionais diversos, guardando de cada um deles a singularidade do encontro entre um jovem que tenta reconstruir sua vida e determinadas política públicas.

Ao conectar os inúmeros pontos desta rede, evidencio aqui a importância que nossos deslocamentos pela cidade assumiram na composição da textura subjetiva que dá conteúdo as suas experiências e, por consequência, para a produção deste texto. Foi a partir das atividades socioeducativas, do acompanhamento aos serviços públicos e dos passeios realizados pelo POD em espaços públicos da cidade que pude estabelecer um contato direto com a intensidade que suas experiências de vida evocam junto às ruas, praças, viadutos e marquises do Centro de Porto Alegre. Por meio de nossos deslocamentos, Xirú recuperava memórias de sua relação com estes espaços, me apresentava seus itinerários, suas rotas de fuga, os lugares onde costumava comer, descansar e fumar crack em segurança. Da radicalidade daquilo que viveu e dos efeitos que

ainda permanecem. Em cada canto do Centro havia uma história a ser contada. Mesmo com a nossa desvinculação do POD, mediante a minha demissão e o afastamento de Xirú das atividades do programa, e com a consequente dissolução institucional dos lugares de educador e educando, apostamos na possibilidade de aprofundar uma relação de aliança promovendo a construção de outros circuitos de convivência e de produção de vida pela cidade. Continuávamos a percorrer serviços de saúde, assistência, a fazer os temas escolares, frequentamos sessões de cinema, shows de rap, desfiles de escolas de samba e uma série de eventos culturais gratuitos realizados na região central de Porto Alegre.

DESEJO COMO INSPIRAÇÃO, DEVIRES EM MOVIMENTO

Na construção de um referencial analítico voltado para a problematização de um processo de resistência empreendido por uma vida que como veremos teima em se expandir, em movimentos de expansão atravessados por mediações institucionais regulatórias e morais, busquei referência e inspiração na perspectiva afirmativa e produtiva do desejo apresentada por Deleuze e Guattari na obra *O anti-Édipo* (2011). Uma das contribuições centrais dos autores nesse texto, em sua fecunda discussão com a psicanálise, é a afirmação de uma concepção construtivista do desejo, como atividade de constante produção, destacando o regime da "fábrica" como modelo de expressão do inconsciente contemporâneo.

Ao tomarem por referência a noção de que "a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas (...) que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado..." (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 46), afirmam o desejo como uma formação coletiva, como elemento central de produção que permeia todo o campo social. Neste paradigma é importante reconhecer que não há uma diferença de natureza que reservaria ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se oporia à realidade material da produção social.

A escolha por esta abordagem, ainda que priorize os detalhes dos processos de produção de subjetividades, aquilo que os

autores estabelecem como regime micropolítico, não está dissociada do interesse pelo modo como este plano se cruza com o nível das diferenças sociais macropolíticas. Nesta lógica não há uma oposição distintiva entre estas dimensões, ao contrário, há uma correlação e atravessamento mútuo. De acordo com Guattari e Rolnik (2013), existem múltiplos processos de subjetivação que flutuam constantemente segundo a formação dos agenciamentos e "é nesses agenciamentos que convém apreciar o que são as articulações entre os diferentes níveis de subjetivação e os diferentes níveis de relação de forças molares (macropolíticas)" (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 155). Ao longo do período em que acompanhei Xirú pude perceber que, mesmo sendo capturado, subjetivado e confrontado pelos dispositivos de poder, sobretudo em seus atravessamentos estatais, mobilizados através de políticas públicas que investiam diretamente sobre a "gestão de sua conduta" (FOUCAULT, 2008), o jovem produzia rupturas possíveis nestes dispositivos, criava diferentes formas de habitá-los, traçando distintos agenciamentos e planos de composição na produção de seu cotidiano.

A definição afirmativa do desejo aqui apresentada é estratégica na construção deste texto e busca marcar uma postura ativa em relação ao processo de vida que acompanhei. A partir disto, a ideia de apresentar os movimentos da vida de um jovem entre políticas diz respeito às possibilidades da produção desejante no seu encontro com as referidas políticas públicas. Na tentativa de estabelecer uma articulação entre meus interesses de pesquisa e os conceitos de desejo, micropolítica e agenciamento embarco na obra do antropólogo João Biehl (2005, 2008, 2011), buscando nele uma possibilidade de conexão entre o potencial dos conceitos apresentados por Deleuze e Guattari e o corpo de uma antropologia fundada na densidade do trabalho de campo com pessoas. A Antropologia do Devir proposta pelo autor se funda na resposta à seguinte pergunta "*o que está além do Biopoder?*". O autor responde a questão recorrendo a uma reflexão apresentada por Gilles Deleuze no artigo intitulado "Desejo e Prazer", onde o filósofo questiona a eficácia do caráter normatizador e constituinte dos dispositivos de poder referidos por Michel Foucault nas obras *Vigiar e punir* e

"*História da sexualidade*". Ao contrário de Foucault, Deleuze afirma: "enfatizo a primazia do desejo sobre o poder, as operações destes guardam para mim um efeito repressivo, pois esmagam não o desejo como um dado natural, mas as pontas dos agenciamentos do desejo" (DELEUZE, 1994, p. 4). Neste sentido, na medida em que o desejo agencia o campo social, são os dispositivos de poder que se acham produzidos pelos agenciamentos dos fluxos do desejo.

A partir deste referencial, Biehl anima uma perspectiva antropológica de inspiração deleuzeana que enfatiza o "desejo e o modo humilde, marginal e 'minoritário' com que ele abre frestas em campos institucionais rígidos e/ou reificados, as quais se tornam o motor de um devir" (BIEHL, 2008, p. 421). Seguindo a proposta do antropólogo, uma etnografia atenta aos "devires humanos" nos permitiria reconhecer as microdinâmicas de vidas que instituem novas maneiras de pensar e estabelecer relações, criando rasgos e aberturas nas macrorrealidades biopolíticas que constrangem trajetórias.

Biehl reconhece que os sistemas que capturam os sujeitos nunca são absolutos e que, por serem sociais, são mais complexos, mais confusos do que imaginamos. Sendo assim, os sistemas estatais estão sempre sendo refeitos a partir de sua interação com realidades, com contextos e com a vida das pessoas. Logo, resumir a analítica antropológica unicamente aos sistemas e estruturas não permitiria compreender aquilo que permeia e anima uma ciência feita junto às pessoas, aos afetos e às relações.

O desenvolvimento de uma escrita etnográfica apoiada neste horizonte reserva um lugar especial para a singularidade da trajetória de um jovem imerso na densidade de tramas relacionais e sociopolíticas específicas. Vivendo parte considerável de sua vida entre as aberturas e vazamentos de campos sociais múltiplos, Xirú produziu escapes, resistências e alianças pelas instituições e serviços por onde passou. É desafiando a metafísica das políticas de intervenção e seus efeitos determinísticos sobre os sujeitos, problematizando as capturas e resistências em ato, que a etnografia complexifica constantemente as tentativas de homogeneizar ou de circunscrever as pessoas, o campo social e teórico, trazendo

à luz o dinamismo e a incompletude da política e da cidadania em construção.

ENTRE MÉTODOS E AFETOS

A intensidade das experiências vividas ao longo de três anos mobilizou os afetos necessários para a produção de uma pesquisa engajada no cruzamento de dimensões profissionais, éticas e políticas. Condições estas que me posicionavam num lugar de fronteira, entre pesquisa e trabalho, afinal de contas, ocupando a posição de educador me transformava num dos privilegiados operadores dos processos de subjetivação que procurava investigar. Neste sentido, procuro explorar os desafios e a potência do encontro entre o fazer antropológico e a socioeducação comprometidos com a situação do sujeito participante da pesquisa. Manifesto assim o desejo de produzir um texto a partir do engajamento e do compromisso de um antropólogo e educador que pesquisa, milita e problematiza as práticas do espaço onde atua. É na experimentação deste encontro que pretendo afirmar a perspectiva de uma pesquisa-intervenção voltada para a produção de novas subjetivações e orientada por uma ética dos afetos.

Assumi a posição de educador num dos momentos mais delicados da vida de Xirú. Ele havia passado quase um ano inteiro hospitalizado. Inicialmente no Hospital Cristo Redentor, onde permaneceu meses algemado na cama e, depois, na enfermaria da Fase/RS para onde retornou em cumprimento de medida socioeducativa. Com a extinção desta medida, ainda sem poder caminhar e executar tarefas básicas, o jovem finalmente retornou para a casa de sua família. Paralelamente a este retorno a equipe do POD estabelecia um acompanhamento possível a estas circunstâncias. Visitas semanais eram realizadas em sua casa. Quinzenalmente ele era levado de carro até a instituição para almoçar e passar o dia. Neste período também houve inúmeros encaminhamentos junto à Previdência Social e clínicas de fisioterapia. Seu retorno para o POD foi encarado como um grande desafio. Desafio para ambos. Xirú era desafiado a reconstruir sua vida a partir de uma história e de um corpo fragmentados e o POD, por sua vez, a realizar um acompanhamento psicossocial em diálogo com a singularidade deste jovem.

Por meio das atividades do programa conheci a complexidade de suas experiências. Falava de maneira fragmentada das vezes em que foi preso, internado para desintoxicação, do período em que morou nas ruas. Desta forma, fui envolvido numa complexa trama subjetiva. A intensidade de sua resistência revelava uma singular potência de vida. Carregando as marcas irreversíveis da violência urbana no corpo, Xirú lutava contra a morte social buscando possibilidades de reconhecimento e maneiras de resistir, "às vezes retrabalhando e sublimando aflições e constrangimentos" (BIEHL, 2011, p. 274). Seu passado acabava sendo revirado através de minhas perguntas e talvez algumas coisas dali ainda o machucassem. Silêncios profundos narravam os acontecimentos marcados em sua pele. Sem tatuagens ostentava várias marcas pelo corpo. Um mapa de cicatrizes.

Na articulação de um processo metodológico capaz de acompanhar os movimentos de uma vida entre políticas, de um corpo e de uma subjetividade em permanente deslocamento, segui a proposição de Biehl (2005, 2008) em torno da realização de uma "etnografia de uma única pessoa" em conexão com o paradigma cartográfico das subjetividades (BIEHL, 2008; GOLDMAN, 2003; MEJÍA, 2015). Neste caminho procurei registrar a composição criativa de seus agenciamentos realizando uma "cartografia de territórios existenciais reais e/ou em vias de existir" (GOLDMAN, 2008, p. 3). Frente a todo o tipo de desafios impostos por seu passado, provocamos as possibilidades de futuro em seus enredamentos com as políticas públicas.

Na concepção cartográfica da subjetividade o material que a compõe se encontra no próprio processo do devir, "naqueles esforços individuais e coletivos de afrouxar e relativizar, na medida do possível, os marcadores e controles e violências estruturais, alcançando assim uma imanência, o poder do impessoal, uma vida" (BIEHL, 2008, p. 422). Segundo o autor,

> (...) podemos estudar a subjetividade como aquilo que excede e escapa, o que não pode ser fixado por uma norma ou numa forma. A subjetividade está entre formas dadas e a sua temporalidade é a do entrementes. (...). Ao enfatizar os potenciais criativos e antecipatórios do desejo (mesmo em contextos de enorme violência e escassez), as maneiras em que os campos sociais constantemente

> "escapam" e transformam (através ou a despeito de mecanismos de saber e poder), e a natureza plástica da subjetividade, Deleuze – (...) – se empresta a inspirar esforços etnográficos abertos ao dinamismo da vida cotidiana e a literalidade e singularidade do vir-a-ser. (BIEHL, 2008, p. 422)

O modo como Xirú pretendia reconstruir sua vida provocava tensões nas políticas. O registro moral operado no cotidiano POD se confrontava com as ambições e com a existência concreta do jovem. Disposto a ampliar seus repertórios de vida, Xirú não estava sujeito a se tornar uma "vítima" do "sistema" e a sofrer na mão do "governo". Mesmo vinculado ao POD, desafiava a narrativa do programa questionando as reais condições de "reinserção social" que se apresentavam. Haveria de fato oportunidades e direitos? Como as instituições, serviços públicos e demais espaços se relacionariam com seu modo de ser? Xirú, mais do que qualquer outro, possuía uma larga experiência nas tramas institucionais, conhecia boa parte de seus discursos e práticas, o que lhe deixava num estado de atenção permanente. O ceticismo do jovem frente a uma anunciada materialização dos direitos e das oportunidades operada pelo POD produziu em mim uma experiência similar àquela narrada por Márcio Goldman em sua etnografia sobre participação política do movimento negro em Ilhéus, estado da Bahia. Segundo o antropólogo, "quais seriam, então, os efeitos de uma inversão de natureza – quando nossos informantes se mostram céticos e os antropólogos mais ou menos crédulos, (...) – para o estudo de instituições, valores ou processos que o antropólogo considera centrais em sua própria sociedade?" (GOLDMAN, 2003, p. 468).

Xirú desconfiava da capacidade das políticas públicas em promover transformações substanciais na sua vida para além das relações de controle e violência a que sempre foi exposto. Ainda assim, estava agora muito mais inclinado a negociar sua adesão a elas do que em outros momentos. Por outro lado, mesmo depois da radicalidade dos incidentes que vivenciou, o mundo do crime continuava a habitar possiblidades concretas de dar continuidade a sua trajetória. Desde uma perspectiva antropológica, a experiência de vida de Xirú, no que diz respeito aos efeitos dos diferentes modos de operação das

máquinas produtoras de subjetivação – Estado e Crime – , se revela mais complexa e imprevisível. Ela permitiu que eu problematizasse a partir de sua trajetória a convicção que muitos de nós temos, sobretudo daqueles que atuam dentro do campo de atenção à criança e ao adolescente, nas efetivas ações de Estado para a proteção e garantia de direitos. As experiências compartilhadas por Xirú provocaram-me a problematizar não só os fragmentos de seu passado de internações e fugas, assim como de seu presente sob o *status* institucional de egresso do sistema socioeducativo, mas, sobretudo, o modo como Xirú reinventou seu cotidiano através de agenciamentos múltiplos, das possibilidades de seu vir a ser em seu diálogo com o Estado e com o Crime. Desejo e agência na expansão de uma vida sobrevivente.

No fluxo entre políticas, percebi o modo como Xirú operava uma complexa bricolagem de vida (BIEHL, 2011) a partir do uso das categorias e classificações produzidas pelo conjunto das políticas públicas, de modo a flexibilizá-las na composição de suas relações cotidianas. Neste movimento, o jovem criava espaços por entre as classificações e aparatos de controle estatal desfazendo formas de subjetivação e territorializações de poder indesejadas. Na tentativa de redefinir este emaranhado de linhas Xirú manifestava a potência e a singularidade de seus agenciamentos. Criava pequenas possibilidades de liberdade e resistência. Linhas de fuga. Afirmava sua existência de forma provocativa.

Uma postura de abertura característica dos trabalhos etnográficos permitiu que eu explorasse, a partir da inserção de Xirú em múltiplos contextos institucionais, mas também nos demais circuitos por onde transitou, duas categorias frequentemente mobilizadas por ele em suas interações. Inicialmente forjadas a partir de suas experimentações e vivências relacionadas ao mundo do crime elas são recuperadas, articuladas e utilizadas como formas de reflexão crítica e de reação ao que chama de governo. São as categorias vítima e veneno. Nos cálculos do jovem elas assumem a seguinte fórmula, "são necessárias doses de veneno para não se tornar uma vítima dos vagabundos e do governo".

A presença das categorias veneno e vítima pode ser referida a três diferentes momentos do acompanhamento psicossocial e da produção etnográfica que realizei com o jovem. O primeiro deles

remete ao início de nossa trajetória, o que compreende principalmente ao primeiro ano da realização do trabalho de campo. Período em que Xirú retorna ao POD e aprende a conviver com a paralisia que compromete todo o lado esquerdo do seu corpo. Momento em que buscava recolher os fragmentos dispersos de sua existência, onde procurava recompor uma identidade e dar sentido a sua vida. Neste período, suas experiências relacionadas ao mundo do crime foram essenciais na afirmação da enunciação, "Eu SOU o crime". Sobrevivendo a um incidente que produziu limitações profundas em seu corpo havia a necessidade de afirmar o seu "veneno".

Num segundo momento, referente ao segundo ano de pesquisa, período em que Xirú participava de cursos de formação profissional no POD, realizava tratamentos de saúde, frequentava a escola, ou seja, acessava e permanecia integrado junto destas políticas estatais, quando a gramática dos direitos adquiria materialidade e reduzia o seu "veneno", ele disparou a seguinte pergunta enquanto se deslocava para mais um dia de aula: "Seu, eu pareço uma vítima?".

Por fim, o terceiro e último momento de articulação destas categorias afirma sua crítica ao "governo". Ela coincide com o terceiro ano do trabalho de campo, período em que Xirú é afastado destas políticas a partir de um conjunto de avaliações morais relacionadas ao seu passado e sua conduta. Um processo de produção de cidadania em ato acaba interrompido. Estávamos sentados na escadaria em frente à prefeitura no Centro da cidade depois de um longo dia de peregrinação por escolas atrás de uma vaga para sua matrícula, quando Xirú declara, "Seu, o governo tá me levando pro crime". Diante de todas as dificuldades que enfrentava neste período, sobretudo aquelas relacionadas à escassez de recursos simbólicos e econômicos, quando via suas potências diminuídas, o jovem percebia o fortalecimento de um velho conhecido campo de forças fomentando o aumento do seu "veneno". Durante todo o período em que produzi meu acompanhamento etnográfico, o "crime" sempre se apresentou como uma instituição permanentemente disposta a recebê-lo, a ressignificar sua existência, sobretudo nos períodos em que as políticas públicas estatais se retiravam de cena.

"EU SOU O CRIME"

Na função de educador social de POD tive contato com a história de um sujeito que passou grande parte de sua trajetória exposto às mais diversas estratégias de governo e de capturas políticas. Em sua existência insurgente percorreu as interfaces das tecnologias, saberes e práticas contemporâneas constituídas para gerenciar determinados modos de vida. Seu percurso se deu no entre, num processo constante de frequentes institucionalizações e desinstitucionalizações. Na manutenção deste corpo incidiram os mais variados investimentos biopolíticos, parte deles inclinados a prolongar sua existência e outros determinados a eliminar a potência que permaneceu latente. Na gestão dos seus fragmentos, não faltaram políticas, aliás, elas até sobraram. A gestão de uma vida fragmentada por fragmentos de política.

O personagem principal desta trama habitou as mais diferentes políticas públicas e projetos sociais existentes para crianças e adolescentes na cidade de Porto Alegre na última década. Todas elas endereçadas a ordenar uma suposta precariedade governável e passível de correções morais. Assim ele foi crescendo até chegar à maioridade, sendo conduzido de um espaço para o outro, de um serviço para o outro, fugindo sempre que possível. Suas fugas o conduziam para as ruas do Centro da cidade e suas adjacências.

Xirú havia frequentado o POD com 15 anos de idade. Em seu retorno, já com 19 anos, experimentava a política de forma diferente. Ainda que de maneira conturbada e por vezes até conflitiva ele permanecia como o jovem mais frequente no programa. Sua presença era tão constante que até mesmo nos dias em que não havia atividades ele se fazia presente. Nessas oportunidades exercitávamos o diálogo, realizávamos temas escolares e atividades experimentais. O tom da relação permitiu que suas narrativas saíssem do lugar comum reproduzido pela maioria dos adolescentes.

Diário de vida/dezembro de 2013

"Como de costume, no início de todas as tardes eu procurava organizar as listas de chamada do dia anterior rastreando aqueles educandos que a pelo menos três dias não compareciam ao POD. Com os nomes e contatos em mãos iniciei as ligações por um jovem

que havia sido inscrito no POD ainda no início daquela semana. Mal conhecemos 'Giletinho'. Em seu primeiro (e único) dia no programa chamou a atenção por sua aparência e postura. Oriundo do CSE (unidade reservada para jovens adultos de perfil "agravado"), tinha 20 anos de idade, era branco e cursava o ensino médio, aspectos que já o diferenciavam do grande grupo de adolescentes que naquele momento participavam do acompanhamento. Extremamente educado, demonstrou interesse em participar do curso de mecânica automotiva pelo turno da manhã, trabalharia com familiares no turno da tarde e daria sequência aos estudos à noite. Realizou acolhimento com os psicólogos, foi apresentado aos demais jovens e participou do final da oficina de artesanato. Após a distribuição do lanche se despediu e partiu com os novos colegas rumo ao Centro. Pois bem, realizei a ligação para 'Giletinho' e fui informado pela irmã do jovem que ele havia sido assassinado na noite anterior dentro de sua casa com três 'balas na cara...'. No dia seguinte em conversa com Xirú comuniquei o incidente, deixando-o em estado de choque. 'Eu podia ter morrido junto Seu...', disse. 'Como assim, tu era amigo dele? Tu nem mora no mesmo bairro...', questionei. 'O Seu, o Giletinho me chamou para assumir uma boca pra ele lá na Vila que ele mora... Como eu tô sempre caído eu disse que ia lá ver qual era... Olha pra mim Seu... Deficiente... Quem vai me dar um emprego? E não foi só com ele... Todo dia quando saio de casa me chamam de volta... Eles sabem que minha vida foi o crime... Eu preciso fazer alguma coisa rápido... Tô me envenenando de novo...'."

***

Como equipe de trabalho não tínhamos noção da complexidade das situações que Xirú (e Giletinho) enfrentava. A reorganização de sua existência era marcada por uma profunda sensação de imprevisibilidade. Em diferentes momentos de um mesmo dia afirmava, "Quero fazer um curso, estudar e trabalhar", logo depois, quando se deparava com a tensão provocada por alguma regra ou burocracia institucional reagia, "Eu sou o crime Seu...". Em períodos de instabilidades mais evidentes o programa assumia maior importância

em seu cotidiano. Enquanto muitos jovens desistiam do acompanhamento, outros eram assassinados e alguns novamente presos, Xirú permanecia vivendo o POD ao seu modo.

No desafio de reconstruir sua vida após o evento crítico marcado pela tentativa de homicídio, período em que seu corpo e subjetividade foram estilhaçados, em que a ação de educadores e técnicos sociais o reconduziram para dentro do POD, foi buscando evitar um mergulho terrível na sensação de desorientação que a enunciação "Eu sou o crime" foi capaz de produzir novos velhos sentidos nesta vida jovem. Foi a partir dos agenciamentos das matérias de expressão produzidas nos encontros da vida que Xirú foi juntando os pedaços dispersos de sua existência na constituição de um território de vida possível, de uma cristalização existencial (ROLNIK, 2011, p. 33).

A afirmação da máscara "Eu sou o crime" marca a luta de Xirú contra a intolerável posição de "vítima" que nesse momento lhe era atribuída. "Vítima" dos processos macroeconômicos e sociais, das violações dos direitos fundamentais e humanos e da violência urbana extrema. Neste trabalho, a noção de "vítima" prontamente recusada por Xirú se aproxima daquela registrada por Dassi (2010) em sua etnografia com jovens em cumprimento de medidas socioeducativas, casos em que a "vítima" era considerada um "não sujeito, ao deixar que sua agência fosse anulada por completo" (DASSI, p. 164).

No entendimento de Xirú, a figura da "vítima" ocuparia o polo fragilizado numa relação social. Seria esta a postura daqueles sujeitos que se curvam e padecem frente às dificuldades impostas pela vida. Logo, haveria nela um componente de conformidade e aceitação das condições de existência entendidas como injustas. "Vítimas" seriam sujeitos submetidos que figuram como os "oprimidos do sistema", indivíduos que assumem uma posição de vulnerabilidade. Tal figura é constituída em oposição à do "crime", nomeação esta também expressa através de variações como "malandro", "vagabundo" e, de forma menos utilizada, "bandido" e "criminoso". No entanto, é importante perceber que em casos específicos um sujeito enquadrado como "vítima" pode se tornar um "malandro", o que assegura o caráter relacio-

nal do encontro. Ele se manifesta quando, numa determinada situação de risco, uma potencial "vítima" consegue desviar ou se desvencilhar da ação de um "malandro". A título de exemplo, Xirú narrou episódios em que foi posicionado como "vítima", tornando-se alvo do "veneno" de sujeitos do "crime", casos em que precisou afirmar o seu "veneno" de modo a antecipar ou desenrolar determinada situação de risco. Em casos como este o "veneno" age como uma substância que aciona a malandragem do sujeito a ponto de, em níveis elevados, atuar na composição das figuras ligadas ao "crime", o "malandro", o "vagabundo" e seus derivados.

Em um momento de profunda fragilidade física e subjetiva, de reestruturação necessária de sua vida, Xirú buscou fortalecimento elevando o seu "veneno" dentro do POD, única política pública que acessava no período. Tal postura gerava um curto-circuito nesta relação. Portando um corpo fraturado pela violência extrema, o jovem produzia um território existencial possível, mesmo sendo este a cartografia que habitara recentemente. Para espanto da equipe do programa, Xirú afirmava um retorno ao "crime" enquanto possibilidade.

De um lado, o programa acionava uma "linguagem dos direitos", procurando inscrevê-lo em espaços de garantia à educação, saúde e assistência ao mesmo tempo que realizava atividades socioeducativas diversas articuladas em torno do modelo de oficinas, operando um "investimento na educação de seus sentidos e sensibilidades para o autocontrole e transformação da vida" (FONSECA; JARDIM; SCHUCH; MACHADO, 2016, p. 15). As linhas de subjetivação operadas pelo POD também acionavam conjuntos de preceitos morais ligados a modelos de vida segura e saudável, procurando de maneira sutil corrigir o seu comportamento. De outro lado, Xirú expressava uma "gramática das urgências" (LEMÕES, 2017) expondo as imensas dificuldades sociais e simbólicas que enfrentava em seu cotidiano junto de uma profunda desconfiança em relação às possibilidades de vida abertas pelas referidas políticas públicas. Na exposição de seu corpo e na resistência em se deixar capturar totalmente pelo aparato institucional Xirú evidenciava as marcas de uma trajetória de violações estatais.

Em meio a esta trama, para não se tornar uma "vítima" nas mãos hostis do "governo" e dos demais "malandros" e "vagabundos", era necessário se "envenenar".

"SEU, EU PAREÇO UMA VÍTIMA?"

Mergulhado neste complexo cenário Xirú construía uma relação singular com a política pública. Vivia o POD ao seu modo. Recusava determinadas intervenções e atravessamentos sobre sua vida criando resistências entre as fissuras do programa. No entanto, a convivência diária articulada ao trabalho socioeducativo da equipe construiu canais de diálogo para a criação de novas possibilidades de vida. Com o passar dos meses Xirú solicitou sua inclusão na escola. Tempos depois surgiu a oportunidade de realizar um curso de iniciação profissional e intensificar sua reabilitação física. Tais movimentos marcam o deslocamento da sua antiga cartografia e a passagem para o segundo cenário aqui descrito como "Seu, eu pareço uma vítima?".

Neste período, seu reencontro com um conjunto de políticas públicas foi marcado pelo efeito de novas experimentações. Ao lado do POD, a escola se tornou um importante espaço de aprendizagem, de acolhimento e de produção afetiva. De maneira geral, Xirú experimentou os efeitos de um período de permanência e continuidade junto às políticas públicas que também se modificaram para acolhê-lo em sua singularidade. Em meio a complexas tramas institucionais havia professores, educadores, técnicos em enfermagem que acreditavam na necessidade de transformação de seus espaços de atuação, de modo a conseguir dialogar com os usuários dos serviços públicos em sua diversidade. Assim o jovem pode vivenciar outras formas de estar no mundo.

Diário de vida/dezembro de 2014

"A Escola Municipal de Ensino Fundamental Chico Mendes havia se transformado ao longo deste ano num importante espaço de convivência e circulação para o jovem dentro de sua comunidade. Xirú passou a mobilizar grande parte de sua rotina em torno de atividades ligadas ao universo escolar. 'Escola de favela é sereno

pro cara estudar, não tem playboy... Mas no começo fiquei com vergonha porque tu encontra todo mundo que mora na Vila... De tarde eu dou uma descansada, tomo um banho, pego o tênis do meu irmão emprestado e vou na aula... Preciso me arrumar pra ver as gurias Seu... Lá na Chico Mendes tem professores e uns colegas que me ajudam a copiar a matéria, deixam eu sentar bem na frente para enxergar melhor o quadro, lá eu também janto e depois tem lanche no intervalo... O rango é muito bom Seu... Quando salto de cena e vou pra casa encontro os guris na boca, troco uma ideia com eles e depois sigo...'.

O ano letivo se aproxima do fim e a família de Xirú recebe uma ordem de despejo. A decisão de sua mãe em se deslocar para a zona sul da cidade com os irmãos menores determina que ele procure um novo espaço para morar. 'Eu não vou me mudar pra lá Seu... Eu tô quase me formando agora... A minha Vila é aqui... Eu não sei como é o crime de lá... Aqui eu conheço todo mundo e todo mundo me conhece...'. Nesse delicado período Xirú passa a morar na casa de um amigo envolvido com o comércio local de drogas. Ele afirma que não há perigo em permanecer naquele espaço... Armas e drogas ficam distribuídas em outras casas na região. Sua decisão preocupa. A equipe se disponibiliza em procurar uma peça para que ele possa permanecer até o término do ano letivo. 'O cara é meu amigo de infância Seu... Vai me cobrar 250 por mês e vai me ajudar na comida... Vou lá só dormir mesmo...'.

Com naturalidade Xirú interrompe repentinamente sua narrativa e vibra ao recordar do último passeio organizado pela escola: 'Ô Seu, preciso te contar... Minha turma conheceu os Territórios Negros de Porto Alegre com um ônibus da prefeitura. Chegamos no Quilombo do Areal da Baronesa e entramos na casa do Barão, fomos na Praça do Tambor onde os escravos eram enforcados e depois no Mercado Público onde ficam as Sete Chaves do Bará...'.

Passadas as avaliações finais haveria uma nova formatura. Xirú concluía o ensino fundamental e estava decidido a continuar seus estudos. O processo de vida em curso havia produzido um estudante. Um devir-estudante. A direção da Chico Mendes encaminhou sua matrícula para a Escola Estadual Anne Frank localizada no tradicional bairro Bom Fim, área central da cidade. Xirú passa

o Natal e o Ano Novo junto de sua família. Recebe um convite para retornar e aceita. Momento preciso, pois o amigo acabaria sendo preso poucas semanas depois.

O início do ensino médio marcou também a criação de um novo espaço de estudo. Reinventamos nossos itinerários pela cidade. Criamos um anexo à escola. Sentados em frente ao Auditório Araújo Vianna respondíamos às questões de seu tema de Sociologia sobre o filme *12 Anos de Escravidão*. A nova matéria escolar o conquistava a cada encontro. Na impossibilidade de assistir ao filme, me dispus a narrar o essencial da trama pra que Xirú pudesse anotar os pontos que acreditava serem interessantes. O Parque da Redenção é um grande campo de forças. Atrai os mais diversos tipos de sujeitos. O comerciante local de maconha nos observa à distância. Concluímos a lição e convido Xirú para comer um pastel antes da aula. Andávamos pela calçada quando Xirú fez a pergunta emblemática, ' Seu, eu pareço uma vítima?'. ' Como assim?', perguntei. 'Não sei Seu... É estranho... Tá tudo dando certo na minha vida... Acho que tô ficando parecido com os caras que eu assaltava antes... Andando bem-vestido, estudando, trabalhando... Tô até num colégio de playboy... Eu tava morando dentro de uma boca e não me embolei com os caras!'. Antes mesmo de sua pergunta vir à tona minha compreensão investia, ainda que de modo intuitivo, no conjunto de transformações que o jovem experimentava. Para além das roupas seminovas que usava, presente da assistente social do POD, Xirú percebia naquele momento o profundo movimento operado por sua subjetividade, produzia assim uma importante reflexão em torno do que estava vivendo naquele período de acesso às políticas públicas. O afeto produzido em seu encontro com a escola tornou-se a força que impulsionava a transformação de sua experiência com o mundo. Xirú produzia variações de si."

***

No processo de experimentação de novas possibilidades de vida, os movimentos da produção desejante ganhavam outras matérias de expressão, novas máscaras condutoras de

intensidades passaram a delinear sua existência de modo a compor um novo plano de consistência para os seus afetos. Na passagem da enunciação que centraliza o "crime" para a enunciação que marca a presença de um "estudante", Xirú passa por um processo de desterritorialização no qual os efeitos de subjetivação operados pelas políticas públicas produziam novos afetos e sentidos. No movimento que institui a formação de uma nova versão de si ocorreu a dissolução parcial de sua antiga cartografia acompanhada da montagem de um novo território psicossocial, uma subjetividade em pleno movimento apontava para a formação de um "estudante". "Eu vou concluir o ensino fundamental e depois o médio, quero ver todo mundo na minha formatura", desejava.

Neste período, políticas públicas garantiam as condições de vida que permitiram uma considerável diminuição de seu "veneno". Xirú frequentava o curso de formação profissional em padaria recebendo uma bolsa-auxílio no valor de meio salário mínimo (o que não impedia o recebimento de seu BPC), participava das oficinas e passeios do POD (mesmo sem haver obrigatoriedade), fazia seus temas escolares e consultas à internet na sala de trabalho da equipe técnica, realizava consultas médicas e tratamento dentário em Unidades Básicas de Saúde, adquirindo medicamentos de forma quase sempre gratuita, realizou uma pequena cirurgia em função da lesão no olho em hospital especializado (pelo SUS), concluiu o ensino fundamental e se encaminhou para o ensino médio numa tradicional escola pública da cidade, deu continuidade à fisioterapia, fazia suas refeições na escola e no POD... Foi em meio a estes acontecimentos marcantes que Xirú proferiu a enunciação "Seu, eu pareço uma vítima?".

Depois de acessar e permanecer vinculado às tecnologias de educação, saúde e assistência provou uma série de transformações concretas em sua trajetória. Ampliou suas potências de vida. Dizia-se feliz ao mesmo tempo que estranhava aquela nova configuração de vida. Chamou a atenção para estas transformações estabelecendo uma aproximação entre a posição de "estudante" e a figura da "vítima". De maneira geral, Xirú entendia que os "estudantes", por terem uma vida tranquila e por não precisarem andar "envenenados" na rua, poderiam se tornar "vítimas" dos "malandros".

Neste sentido, é possível dizer que Xirú nunca se adaptou plenamente aos disciplinamentos e rigores institucionais. O desejo estatal de capturar e sedentarizar suas forças não se efetivou de maneira plena. Acessando cada política pública, o jovem produzia novos territórios, aderia a algumas medidas enquanto rejeitava outras. Assim, continuava criando conflitos e tensões nos espaços por onde circulava, conquistando simpatias e inimizades. No entanto, num cenário em que o Estado reduziu suas intervenções violentas (policiais e de encarceramento) havia um conjunto de outras forças sociais que impediam o descolamento absoluto da velha cartografia relacionada ao "crime". Ainda era necessário manter uma pequena dose de "veneno" para sobreviver às relações da rua, sobretudo quando se confrontava com os "malandros". Seria um "estudante", mas não uma "vítima". A dose adequada de "veneno" foi manifesta no período em que, mesmo vivendo dentro de uma boca de fumo, após o despejo e a mudança de sua família para a zona sul, se manteve afastado do "crime".

"O GOVERNO TÁ ME LEVANDO PRO CRIME"

Contudo, diferentes deslocamentos políticos e atravessamentos morais dissolveram esta curta experiência cidadã dando lugar ao terceiro cenário aqui descrito como "O governo tá me levando pro crime". Nele ocorre uma ruptura gradativa com as instituições e espaços de garantia de direitos que anteriormente acolhiam as demandas de Xirú sob o pretexto de um suposto envolvimento com o "crime". Neste processo, foi possível perceber a atuação de mecanismos de avaliação moral fundados sobre uma noção difusa de "irrecuperabilidade" associada a uma "inevitável reincidência" que acometeria sua trajetória.

A gradual ruptura teve seu episódio inicial e mais radical na decisão que determinou o afastamento e exclusão do jovem da instituição que operava duas políticas centrais no processo de reestruturação de sua trajetória, o POD Socioeducativo e o Programa Jovem Aprendiz. Num mesmo movimento Xirú perdia a política de acompanhamento psicossocial aqui caracterizada como um importante canal de acesso às demais políticas públicas e o

Programa Jovem Aprendiz, que além de formação profissional ainda garantia um significativo incremento de renda.

Ancorado numa desconfiança permanente sobre sua conduta, o mecanismo de avaliação moral acionado pelo grupo de conselheiros/gestores da instituição estabeleceu uma correlação direta entre comportamentos tidos como inadequados, situando aqui o fato de Xirú tensionar determinadas regras institucionais, seu histórico vinculado ao cometimento de atos infracionais e a cena de consumo coletivo de maconha nos arredores da instituição, resultando desta combinação a certeza de que o jovem seria o líder de uma "boca de fumo".

Diário de vida/abril de 2015

"Enquanto apresentávamos o filme *Falcão – Meninos do tráfico* para o grupo de educandos do POD, em meio ao caos produzido por alguns jovens que se recusavam a participar da atividade, Xirú circulava pelo pátio contando aos funcionários que encontrava pelo caminho o quanto havia sido injustiçado. Neste mesmo dia uma das colegas da equipe técnica do programa descobriu que o Conselho havia solicitado a presença de uma viatura da Polícia Militar para revistar os jovens dentro da instituição. Se colocando radicalmente contra aquela medida de criminalização fez com que os conselheiros recuassem em sua decisão. No entanto, o pedido de revista dos educandos do POD na rua seria mantido. Ao saber disto fomos até o refeitório onde apenas Xirú ainda almoçava. Sem hesitar o informamos que naquele dia haveria uma abordagem policial na rua e que ele seria um dos alvos. Xirú afirmou com tranquilidade que estava com a 'consciência limpa'. Perguntou ainda se estaria em pé nosso compromisso em procurar alguma vaga de estágio no Centro da cidade pelo turno da tarde. Almoçou e partiu. Passadas algumas horas Xirú não apareceu em nosso ponto de encontro.

Em meio à multidão de pessoas circulando na Avenida Borges de Medeiros, avistei dois meninos que haviam participado da atividade do POD no turno da manhã. Disseram que viram Xirú sendo abordado pela Polícia Militar junto de Erwin e Edson no trajeto até a parada de ônibus. Não pararam para ver o desfecho com receio

de serem também abordados. Fiquei extremamente preocupado com o que poderia ter acontecido e dali me desloquei até a escola Anne Frank. Não acontecendo algo pior, Xirú certamente iria à aula no final da tarde. Aguardei por mais de uma hora na porta da escola até perceber a sua aproximação. Ao me avistar de longe grita, 'Qual vai ser Seu?!'. Aparentemente estava bem. Disse que fiquei preocupado com o incidente envolvendo a polícia. Ele me interrompe e diz... 'Ô Seu, os policiais desceram armados de fuzil para revistar a gente, eles queriam saber quem era o 'manquinho' que estava traficando na (rua) Aracaju e disseram que foi o diretor (citou o nome) da instituição que me acusou e fez a denúncia'. Disse ainda que foi ameaçado de tomar uns tapas e que 'não era mais aluno da instituição', sendo assim, não deveria mais andar por ali. Xirú comentou que os policiais se 'encarnaram' depois de perceberem que ele não conseguia colocar uma das mãos na cabeça no momento da revista, sendo aí identificado como o 'manco', líder do grupo. Características estas informadas pelo próprio diretor. Contava a história com a emoção de quem revivia aquele momento cheio de intensidade. Em seguida ficou abatido e disse que não iria mais ao POD, havia sido humilhado na frente de crianças e demais educandos, havia sido 'corrido' da instituição. Disse isto e entrou rapidamente na escola para não perder a janta.

Na manhã seguinte, Xirú se encontra parado aguardando a abertura dos portões com os demais educandos do POD. Sempre que chegava à instituição éramos informados pelo porteiro. Ele não impedia a sua entrada, nem nós. Nesta oportunidade, Xirú veio retirar sua carteira de trabalho. Nestes dias minha maior preocupação se dava em torno de um possível reencontro entre ele e o diretor-geral. O que de fato aconteceu. Andávamos pelo pátio quando o tal diretor surge caminhando em nossa direção. Não era mais possível desviar o rumo. Xirú permaneceu andando, esperando a aproximação daquele que havia proibido a sua presença. Ficamos tensos. O que poderia acontecer? A tão anunciada 'facada' prometida no dia da abordagem policial? O diretor esboça um sorriso e estende a mão para Xirú na forma de um cumprimento. De maneira surpreendente o jovem vira o rosto e não oferece sua mão. Recusa o gesto. Neste instante seu rosto demonstrou

o prazer de uma pequena vingança, de uma vitória simbólica. Visivelmente constrangido o diretor segue seu caminho. De forma inabalável o jovem diz, 'O cara me fode e quer me cumprimentar depois...'."

***

O argumento central desta decisão destacou as inúmeras oportunidades que Xirú recebeu para mudar os rumos de sua vida e o quanto insistia numa mesma opção. Para agravar o quadro ainda foi acusado de tomar como cenário de suas supostas práticas ilícitas os arredores da instituição que abriu as portas para recebê-lo num momento de recuperação. Como consequência disso foi afastado dos projetos e do convívio com os demais educandos, acreditando-se que tal relação de proximidade poderia produzir uma espécie de contágio sobre os demais.

Deste episódio em diante uma série de outras rupturas marcaram a presença de mecanismos de exclusão que expuseram os regimes morais intrínsecos à execução das políticas públicas. Na escola de ensino médio Anne Frank, enquanto recebia atendimento especializado na sala de recursos pedagógicos e experimentava atividades adaptadas pela professora de artes, também encontrava resistência da parte de outros professores que o consideravam um "aproveitador", utilizando-se de suas dificuldades físicas e de sua "malandragem" para obter vantagens. Na clínica de fisioterapia, onde recebeu atendimento de diversas especialidades médicas, foi classificado como "jovem problemático" e de "difícil adesão ao tratamento", o que resultava na redução das atividades e do tempo de acompanhamento quando comparado aos demais usuários do serviço.

Nas três instituições citadas questões relacionadas ao seu antigo envolvimento com o "crime" produziam efeitos no presente, sobretudo quando associadas ao seu comportamento e ao consumo de maconha, impactando de forma decisiva na materialização de seus direitos. Tais espaços exigiam a modulação de seu comportamento aos padrões institucionais desconsiderando as situações concretas que o jovem enfrentava no cotidiano

de sua vida traduzidas na necessidade permanente de dosar o "veneno" para garantir a sua sobrevivência.

Junto aos aspectos de ordem moral, que atuaram de modo a fragilizar a permanência de Xirú nos espaços de educação e saúde, é de fundamental importância associar este movimento aos mecanismos macropolíticos e econômicos de precarização extrema dos serviços públicos oferecidos aos mais pobres. De forma radical, Xirú experimentou os efeitos deste processo em sua tentativa de retorno ao ensino médio depois da evasão escolar que empreendeu em junho de 2016. Até o final desta etnografia não havia uma escola estadual na zona norte e no Centro de Porto Alegre adequada ao atendimento das demandas de Xirú. Circulávamos pela cidade em busca da referida vaga sem encontrar respostas.

De forma paralela houve o agravamento da infecção de seu olho direito acompanhada da impossibilidade de aquisição dos medicamentos nas farmácias públicas municipais, a este tempo completamente esvaziadas. Os medicamentos anticonvulsivos que o jovem administrava desde o incidente do tiro também estavam em falta.

Diário de vida/agosto de 2016

"Xirú narrava em diferentes momentos de nossos encontros o quanto as condições precárias de vida 'envenenam' os sujeitos, levando-os para o crime. Nestes casos o 'governo' era o principal responsável. Nossos percursos à procura de tratamentos de saúde expunham esta situação de forma extrema.

Mesmo tendo feito uma pequena cirurgia para reduzir a abertura da pálpebra direita, o olho de Xirú continuava apresentando infecções constantes. Segundo o oftalmologista do Hospital Banco de Olhos, o tiro na cabeça acabou reduzindo a mobilidade dos músculos da face e isto se refletia numa grande dificuldade em movimentar a pálpebra para piscar o olho. Diante da atual infecção uma série de medicamentos seriam necessários. Naquele momento o hospital não poderia oferecer amostras grátis, elas já haviam acabo. Dos três colírios apenas um era distribuído na rede de farmácias públicas. Estava em falta. Os outros dois custa-

riam cerca de 100 reais. Um total de 120 reais para recuperar sua retina e não ficar cego até o final daquela semana. Xirú não poderia esperar a virada do mês para receber seu benefício. Sem alternativas em vista esbravejou, "Sabe o que dá vontade Seu... Chegar numa farmácia, pedir os três remédios, perguntar o preço e quando a atendente se virar sair correndo pra rua... Aí, se eu for preso e aquele filho da puta do Motta (apresentador do programa Balanço Geral da Rede Record) me entrevistar vou falar pra câmera que estou roubando para não ficar cego!".

Enquanto eu pensava nas possiblidades de adquirir aqueles medicamentos por alguma via judicial, Xirú reformulou sua frase, "Não tenho saída Seu... Vou ter que falar com os caras da boca... Pedir pra traficar por uma semana e levantar esse dinheiro... Não posso ficar cego Seu, não posso ficar cego...".

Dessa vez Xirú não ficaria cego. Também não foi necessário se "envenenar". Mediante uma articulação feita com antigos colegas do POD, me comprometi em pagar o valor à vista dos medicamentos sendo reembolsado por eles posteriormente. Por sua vez, Xirú garantiu que iria reembolsar os 120 reais das pessoas que o ajudassem, pagaria 10 reais mensais. Seu comprometimento no pagamento das dívidas assumidas era incomum. Atravessava a cidade quando necessário para quitar seus débitos nos bares da zona norte. Segundo ele, "Não posso perder a confiança de quem me apoia Seu...". Ficar cego nestas condições, sem acesso à medicação, o transformaria numa "vítima" do governo. Isso também seria inaceitável. Se necessário voltaria para o tráfico."

***

Além disso, sem a rotina de atividades de outrora, passando mais tempo nas ruas de sua comunidade, acabava sendo abordado com mais frequência pelas forças policiais. Desde a saída do Programa Jovem Aprendiz sua carteira de trabalho perdera a capacidade de protegê-lo das investidas mais violentas. Sendo assim, sair da Vila e circular por territórios neutros como o Centro da cidade, além de permitir nosso acesso a inúmeras atividades culturais gratuitas, proporcionava também uma experiência de ano-

nimato frente à polícia dali. Ao mesmo tempo, o trânsito por outros territórios causava maiores estranhamentos e desconfianças. Andando com mais liberdade pelas ruas da região central pude acompanhar de perto o modo como Xirú era reconhecido e representado pelo olhar dos outros. Dentro de shoppings e comércios de rua éramos vigiados por seguranças, vendedores e clientes. Em praças e espaços de cultura e entretenimento o jovem negro, deficiente físico e com pinta de funkeiro era identificado como um possível vendedor de drogas.

Em um ambiente marcado por profundas instabilidades, mediante o rompimento das garantias cidadãs, exposto na dissolução dos direitos sociais básicos e na impossibilidade de circular por sua comunidade em meio à perseguição e violência policial, houve mais uma manifestação gritante das condições precárias de existência a que esta vida era exposta. Neste sentido, para caracterizar uma experiência de trânsito entre políticas públicas, centrando em seus efeitos na construção de novas possibilidades de vida, da formação do desejo no campo social, é necessário considerar a combinação da intensiva precarização dos serviços públicos associada à operação de um regime de economia moral que atua de modo a fragilizar o acesso e a permanência de determinados sujeitos à cidadania.

No período em que Xirú mais aderiu à narrativa estatal de inclusão, acesso e permanência nas políticas públicas pôde experimentar também o redimensionamento moral destas mesmas políticas no que diz respeito ao acesso de determinados grupos classificados como "usuários de crack", "adolescentes em conflito com a lei" e "moradores de rua". A sombra de sua trajetória somada à força das categorias e nomeações que recebeu ao longo da vida construíram realidades que impuseram restrições ao exercício de sua cidadania. É desta forma que o Estado, buscando preservar a integridade e os direitos de uns sacrificando os de outros, opera uma economia moral (FASSIN, 2008) que hierarquiza existências determinando quais vidas merecem ser protegidas e quais não.

Sendo assim, ao fragilizar e no limite de romper com a possibilidade de permanência nos espaços de garantia de direitos, tais mecanismos reforçavam determinadas perspectivas de vida.

Neste período Xirú experimentava o retorno de um antigo campo de forças enfraquecido no tempo em que teve suas demandas reconhecidas e atendidas. Dadas as novas circunstâncias, frente à indiferença de várias instituições e alvo de perseguição policial, foram criadas as condições afetivas, sociais e econômicas para o aumento de seu "veneno". Através da enunciação "o governo tá me levando pro crime", Xirú expressava o quanto o "governo" podia atuar de modo a submeter e aniquilar vidas produzindo o "envenenamento" dos sujeitos.

ESTADO VENENOSO

Tomo de empréstimo a noção de "estado tóxico" utilizada por Lemões (2017) quando se refere às relações de controle e às intervenções violentas destinadas àqueles que habitam as margens da cidadania. Na luta pela sobrevivência empreendida por Xirú, os elementos tóxicos de sua relação com o Estado se adensaram a partir do rompimento dos vínculos com os espaços de garantia de direitos que atuavam na produção de novos afetos, encontros e possiblidades de vida. A falta de vagas em escolas públicas adaptadas, a falta de medicamentos nas farmácias públicas, a perseguição policial, a regra previdenciária que determina a perda de seu BPC (Benefício de Prestação Continuada), caso encontrasse um trabalho regularizado com carteira assinada, impunham a sensação (e a realidade) de um Estado que, ao deteriorar as condições de existência, transforma os sujeitos em "vítimas". No referido campo de forças, evitando se tornar uma "vítima" do "governo" e sem a possiblidade de compor os territórios do "estudante" ou do "trabalhador", havia a necessidade de se "envenenar". Neste caso, sendo "envenenado" pelo Estado, Xirú resistia e refletia, "Seu, o governo tá me levando pro crime".

A formação das referidas máscaras sociais se deu a partir dos efeitos de uma intensa circulação institucional produtora de classificações sobre esta vida jovem. Sendo assim, é importante afirmar que Xirú se constituiu como sujeito ao mesmo tempo em que era constituído pelo mundo a sua volta. Políticas de saúde, assistência, educação e justiça produziam narrativas e intervenções que

marcavam um processo biopolítico de constituição de um sujeito "medicalizado", "judicializado" e "institucionalizado", em suma, de uma vida a ser governada. Em meio a esta trama emergia a figura de um jovem com "dificuldade de aprendizagem", "usuário abusivo de substâncias psicoativas (crack)", "com a família desestruturada" e de forma permanente "em conflito com a lei".

Mesmo assim, Xirú não sobrevivia passivamente à mercê destas determinações estruturais. De forma paralela operava novas articulações a partir destes conteúdos e do aprofundamento das experiências que vivenciava pelas margens. A mais importante delas marca a emergência de duas noções fundamentais para a problematização proposta nesta dissertação, a formação do desejo no campo social em sua interface com as políticas estatais. As máscaras do "crime" e da "vítima" se estabeleceram como as representações mais sedimentadas nas narrativas apresentadas por Xirú no decorrer de nossos percursos institucionais e pelas ruas da cidade. Além de marcar o movimento de formação de novas paisagens psicossociais, elas expressam em sua constituição as relações de força entre o Estado e sua vida.

Os processos de subjetivação, acionados pelo Programa de Oportunidades e Direitos na construção de novos projetos de vida, têm como pilar fundamental o discurso de acesso à cidadania. Profundamente ligado à gramática que afirma as garantias que jovens como Xirú possuem e que ao longo de suas trajetórias de vida foram anuladas ou precariamente efetivadas, o POD atua de modo a garantir aos sujeitos sem direitos o acesso às políticas públicas de educação, saúde, formação profissional e assistência social. No entanto, a garantia e o acesso concreto aos direitos e às oportunidades eram, por vezes, condicionados por moralidades que se chocavam com as necessidades mais urgentes destas vidas jovens. Neste aspecto, a situação de Xirú é emblemática.

Entendo que sua singularidade é atravessada pela multiplicidade dos acontecimentos do campo social. Sua subjetividade em processo revela uma obra em aberto, expressa um modo de existência a ser "corrigido" pelo Estado. O jovem experimentou com sua própria vida de forma surpreendente, abrindo caminhos e esboçando movimentos. A política de acompanhamento tencionava para que ele

construísse uma nova maneira de se relacionar com a vida. Deveria aceitar determinados enquadramentos, transformar radicalmente suas condutas. Para acessar e permanecer vinculado às diferentes políticas públicas Xirú deveria corresponder a certas expectativas, oferecendo uma contrapartida moral traduzida na comprovação de seu afastamento do mundo do crime. O jovem teria que modificar radicalmente seu comportamento, eliminando aqueles conteúdos, práticas e conhecimentos de vida que o ajudaram a significar parte da sua existência e que ainda eram capazes de resolver questões práticas de seu cotidiano. Nos termos informados pelo próprio jovem, ele deveria abrir mão ou reduzir ao máximo o seu "veneno". Seguindo determinados protocolos, sua existência se tornaria previsível e segura. Ele, ao contrário, exigia que o aceitássemos em seu tempo, ao seu modo. Desafiava suas próprias possibilidades físicas e sociais, buscando estabelecer sentidos para sua nova realidade. Era um sujeito em transição habitando possibilidades.

A etnografia de Lemões (2017) já indica a existência de certos mecanismos que orientam o acesso aos direitos, mobilizando regimes éticos e morais que fazem da cidadania uma disposição a ser apreendida e ativada no campo das competências individuais. De acordo com autor,

> a inauguração de um novo posicionamento frente ao mundo supõe que o indivíduo tenha ao seu dispor uma gama de possibilidades (e oportunidades), entre as quais ele supostamente possui a liberdade de escolher e se empenhar nessa escolha, seja para combater e deslegitimar o modo negativo pelo qual ele é socialmente percebido, ou para transformar a si mesmo. (LEMÕES, p. 131)

No caso de Xirú, a noção de cidadania foi tencionada por concepções morais de "recuperação" e "reincidência", onde uma "conduta ambígua" marcada por uma suposta vinculação com o "crime" seria suficiente para inviabilizar seu acesso aos direitos e oportunidades. Neste ponto, acredito que o complexo conjunto de experiências e classificações que repousaram sobre sua trajetória, somadas as marcas que carrega no corpo como a cor de

sua pele, seu modo de falar, de se vestir e se comportar, atuaram na constituição de um sujeito "perigoso".

Quando focamos a trajetória e as condições concretas de vida a que Xirú foi exposto, para além da polarização moral "reincidência" x "recuperação", reconhecemos vivências de trânsitos entre fronteiras de espaços simbólico e subjetivamente estruturados como "vida no crime" e dispositivos que operavam a "garantia de direitos". Constituiu-se como um sujeito em movimento. Nos três períodos registrados neste trabalho, marcados a partir de seu retorno ao POD e nomeados como "Eu sou o crime", "Eu pareço uma vítima?" e "O governo tá me levando pro crime", percebi como o seu acesso à cidadania foi atravessado por marcadores morais ligados a uma suposta "periculosidade", desdobrando-se na produção de suas cartografias e de suas máscaras sociais.

No entanto, em meio ao envenenamento promovido pelas intervenções estatais (e pelos maus encontros da vida) houve também a propagação de linhas afetivas que transbordaram limites institucionais. Foi no acidentado percurso de Xirú junto das políticas públicas que ocorreu a criação e o fortalecimento de redes informais de cuidado e apoio garantindo seus trânsitos entre políticas. Além disto, nos períodos em que o jovem se deparou com a operação de regimes morais que atuaram de modo a fragilizar e até mesmo impedir seu acesso aos direitos fundamentais e sociais, as referidas redes funcionaram para além do Estado, permitindo a ampliação das possibilidades de enfrentar as urgências da vida.

Formadas por diferentes agentes que em algum momento atravessaram sua trajetória institucional, sobretudo trabalhadores ligados aos serviços e instituições por onde passou, mas não apenas nelas, visto ser composta também por antigos vizinhos e amigos das comunidades da Vila Safira e Mário Quintana, com e sem vinculação ao crime, foram estas relações que garantiam alguma dignidade quando o Estado atacava. Minha inscrição nesta rede se deu por dentro do Estado na posição de trabalhador em uma destas políticas públicas e, ao lado de tantos outros agentes institucionais, permaneci integrado e afetado pelas relações ali construídas quando já não havia mais um vínculo profissional em jogo.

No período em que Xirú foi afastado dos espaços de acesso aos direitos, permanecemos agenciando por fora do Estado, estabelecendo contatos e buscando aproximações estratégicas com pontos da rede (outros profissionais) que ainda ocupavam espaços da estrutura estatal. Na composição das tramas desinstitucionalizadas, o jovem buscava diálogos possíveis com as instituições. Em outras tantas circunstâncias em que não havia esta possibilidade, restavam apenas as linhas do veneno, da circulação e da fuga. De forma sintética é possível afirmar que o efeito das referidas redes, além de tornar a existência mais suportável, mostra que o "veneno" produzido nos encontros com o Estado e com os "malandros" não emerge de uma suposta "essência" do sujeito, mas dos estados e das posições ocupadas situacionalmente. Portanto, as relações sociais que "envenenam" também são capazes de eliminar o "veneno". Tornando a vida mais suportável e "desenvenenando" os sujeitos, as redes afetivo-sociais produzidas nos bons encontros que Xirú teceu ao longo da vida permitiram a formação de novas linhas de subjetivação e de agenciamentos entre seus pontos.

REFERÊNCIAS

BIEHL, João. *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California. Press, 2005.

_____. *Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo*. São Paulo: Revista de Antropologia, , v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.

_____. Antropologia no campo da saúde global. *Horizontes Antropológicos*. Ano 17, n. 35, p. 227-256, 2011.

DASSI, Tatiana. *"É, Vida Loka Irmão": moralidades entre jovens cumprindo medidas socioeducativas*. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Desejo e Prazer. Magazine Littéraire*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz L. B. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, v. 8, n. 4, p. 333-344, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, , 2008.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 46, n. 2, 2003.

_____. Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e Etnografia. Ponto Urbe (*On-line*), 2008, p. 3. Disponível em: https://journals.openedition.org/pontourbe/1750.

GUATTARI, Félix; ROLKIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do Desejo*. 12. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 12. ed., 2013.

LEMÕES, Tiago. *De vidas infames a máquinas de guerras: Etnografia de uma luta por Direitos*. Tese de Doutorado PPGAS UFRGS. Porto Alegre, 2017.

MEJÍA, Rafael Estrada. Etnografia, Cartografia e Devir: potencialidades da escritura nas pesquisas antropológicas contemporâneas. In: KOFES, Suely;MANICA,D. (orgs.).Vidas & grafias: Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina; Faperj, 2015.

ROLIN, Marcos; BRAGA, Cristiane; WINKELMANN, Fernanda. POD RS Socioeducativo e a potência da prevenção terciária. *Revista Brasileira de Segurança Pública*. São Paulo, v. 11, n. 1, fev/mar 2017.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental. Transformações Contemporâneas do Desejo*. Editora UFRGS, 2011.

FONSECA, Cláudia; JARDIM, Denise; SCHUCH, Patrice; MACHADO, Helena. Apresentação. In: FONSECA, C.; JARDIM, D. F.; SCHUCH, P. (orgs.). Tecnologias de Governo: etnografias de práticas e políticas. 46. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, v. 1, p. 15, 2016.

"DE CANOA ATÉ O HOSPITAL": PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO E MEDICALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DE PARTO EM QUILOMBOS DO RECÔNCAVO BAIANO[1]

Naiara Maria Santana Neves[2]

Imagem 1 – Fotografia feita pela autora, campo, julho de 2015.

"Juci terminou de estender as roupas e sentou um pouco com a gente, não lembro bem como, mas o assunto sobre parto surgiu. Dona Vardé nos conta sobre seus partos, antes da parteira chegar ela mesma fazia seus banhos e os tomava, a exemplo do banho de mentraste com algodão. Diz que 'a dor de menino homem macho' é mais quente ou menos espaçada, vem de uma vez; a de 'menina fêmea' é ritmada, vem, para, volta. Ela paria com parteiras, mas também pariu sozinha ou acompanhada por mulheres próximas. Parece que as mulheres sabiam mesmo parir, sabiam o que usar, como fazer, como se cuidar, e estavam de alguma maneira preparadas para acompanhar ou amparar umas às outras, para ao menos aparar o menino que descia. Dona Vardé narra um dos seus partos, aquele que aconteceu no dia da festa de caboclo, lembra dos fogos após o parto, ela já chamava pelo caboclo antes de parir para ajudar a fazer seus partos.

---

1 Este artigo é parte dos resultados da pesquisa de mestrado da autora, intitulada "Como as avós ou entre os doutores: memórias de parto e identidade, corpos e territórios em disputa no Quilombo do Kaonge, Recôncavo da Bahia", defendida em maio de 2017.

2 Mestre e doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

> Neste dia, após o nascimento, Zezé, pai de Dona Ju, que também era liderança do terreiro, mandou para ela uma garrafa de cachaça e ela tomou. Ela disse: "cachaça com gengibre, minha mãe colocou ervas, eu tomei, era mãe ir pra cozinha que eu dava mais um gole". Ela recordou que gostava de tomar cachaça para isso, em seu melhor parto ela não sentiu nada pois havia tomado dois litros de cachaça numa manhã. Ao fim do seu relato, eu recordei uma fala da própria Dona Vardé, ainda no ano de 2014, ao me contar sobre as manobras para 'virar menino' realizadas pela parteira Mãe Toninha: 'se um médico sabe disso, com certeza ia dizer que tá errado'."
> [Diário de Campo, 13 de junho de 2016]

Neste artigo concentro-me em olhar para o corpo e para uma diversidade de concepções e práticas relativas ao parto em quilombos dos municípios de Cachoeira e Santo Amaro no estado da Bahia, Brasil. A gestação e o parto são momentos de grande importância na vida das mulheres, e, por extensão, de todo o agregado familiar, doméstico, de residência contígua e comunitária, dotados de aspectos diversos. Por serem eventos complexos , são marcados por experiências únicas que envolvem o binômio mãe/mulher e filho. Essa complexidade envolve aspectos culturais, sociais, psicológicos, sexuais, familiares, espirituais, econômicos e físicos, todos estes fatores influentes na maneira como as mulheres se relacionarão e viverão estas experiências.

Em termos históricos, no Brasil, o século XIX marca o advento da medicina obstétrica enquanto ramo do conhecimento científico, acompanhado por um processo de higienização, normatização e medicalização, que fez declinar, progressivamente a partir desse período, o padrão de partos atendidos principalmente por mulheres, as chamadas "parteiras", mobilizando saberes inscritos em sistemas específicos de conhecimento mais próximos da chamada medicina popular ou familiar (TORNSQUIST, 2002, p. 8; VIEIRA, 1999, p. 23). Com a crescente urbanização do país e a consolidação da medicina e das instituições médico-hospitalares, e a partir de uma interpenetração entre diferentes espaços e dinâmicas sociais, as técnicas e acepções de cuidado com a saúde, corpo, gravidez, parto e puerpério são transformadas.

Assim, ao analisar a interação entre o corpo e o parto, somos levadas a compreender o processo de transformação no padrão de

assistência ao parto em comunidades tradicionais. Recupero, aqui, esse processo priorizando a perspectiva e as memórias de parteiras locais, a partir de extensa pesquisa de campo entre os anos de 2013 e 2016. As reflexões deste texto se desenvolvem em "co-produção" (JASANOFF, 2004) com oito parteiras das comunidades do Engenho da Ponte e Kaonge, em Cachoeira, e Acupe, São Braz, Derba e Pedra, em Santo Amaro. Realiza-se uma discussão acerca das interações entre saberes e práticas distintas – saberes médico-científicos e conhecimento dito "tradicional" – em um contexto de desaparecimento da prática do parto tradicional e popularização do parto hospitalar. Trata-se de refletir também como (e se) os diferentes modelos de parto e saber exprimiriam distintas concepções de saúde, corpo, identidade e vida comunitária, sobre as quais, no caso dos quilombos, incidiriam dinâmicas sociais e processos históricos de interpenetração com o universo urbano e suas instituições, caracterizada por disputas entre corpos e territórios.

ABRINDO E APONTANDO CAMINHOS E MÉTODOS

A pesquisa maior, da qual fazem parte os dados e resultados trazidos neste artigo, se desenhou metodologicamente compreendendo a antropologia como uma disciplina que busca respostas densas, considerando a complexidade de todo contexto e de cada tema e questão. A sua fonte de dados mais garantida é olhar, ouvir, estar em relação e ser participante, mais do que observador, como aponta McCallum (2011, p. 5). A relação pensada sob esta ótica implicou convivência cotidiana com os grupos e os locais estudados, apostando no potencial interacionista, compartilhando experiências, construindo copresença, inclusive visando driblar hierarquias entre lugares de fala no texto escrito, acolhendo problematizações da antropologia mais contemporânea e parte da crítica pós-moderna. Foram oito viagens a campo em um período de três anos, que duravam em média cinco dias, à exceção da última, que durou cerca de 10 dias, oportunidade em que pude conviver mais com a comunidade do Kaonge, especificamente. As personagens que povoam a pesquisa são oito parteiras localizadas, com as quais conversei e entrevistei; seis mulheres que tiveram experiências de parto distintas – hospi-

talar com médicos, domiciliar com parteiras ou ambos; um homem, neto de uma parteira de grande importância na região, e aspirante a parteiro; e cinco lideranças comunitárias quilombolas, principalmente da comunidade Kaonge. Além da convivência diária em atividade como "ir para a maré" (mariscar ou pescar), cozinhar, comer, ir a reuniões e festas, e sentar embaixo do tamarineiro para conversar, realizei entrevista semi-estruturada com oito parteiras das comunidades citadas aqui, duas mulheres e um homem da comunidade do Dendê.

O encontro do Rio Paraguaçu com o mar da Baía de Todos os Santos forma uma área estuarina com extensos manguezais e grande potencial de navegabilidade que marca a região da Bacia do Iguape, a qual se destacou até o século XIX como centro de formação e exportação de capital, tendo como base da economia o regime agroescravista, com produção e beneficiamento da cana-de-açúcar, "transformada em açúcar – ouro branco da época" (de acordo com a descrição das próprias comunidades nos mapas biorregionais produzidos por moradores), e posteriormente de fumo. Ainda de acordo com os mapas produzidos pelas comunidades, a área era um grande complexo agroindustrial, repleto de engenhos de cana-de-açúcar com suas respectivas senzalas, possuindo, hoje, a maior concentração de ruínas de engenhos do estado da Bahia. No período colonial, os mangues e o estuário já eram utilizados pelos grupos de negros e negras para fins de atividade de pesca e mariscagem. A atividade produtiva atual é caracterizada pela pesca estuarina, coleta de mariscos nos mangues, cultivo familiar de ostras e agricultura em pequena escala para fins de subsistência e extração vegetal, principalmente do dendê e da piaçava utilizados na produção de azeite de dendê, utensílios e artesanatos.

CONSIDERAÇÕES SOBRE CORPO E PARTO

Compreender esse objeto particular, o parto, supõe refletir sobre sua natureza social, mas também orgânica, fisiológica, e, assim, voltar o olhar para a própria noção de corporeidade e para todo um emaranhado de práticas, discursos, imaginários e representações que impregnam a noção de corpo na modernidade. O "corpo", objeto

inscrito no cerne tanto da vida individual quanto coletiva, pode ser entendido tanto como veículo que identifica e dota os indivíduos de sua condição de existência quanto instrumento pelo qual se institui um mundo de sentidos. Por isso, como afirma Le Breton (2011, p. 8-9), "cada sociedade, no interior de sua visão de mundo, delineia um saber singular sobre o corpo: seus elementos constitutivos, suas performances, suas correspondências etc.", de modo que, por serem "as concepções do corpo [...] tributárias das concepções da pessoa, [...] nas sociedades tradicionais o corpo não se distingue da pessoa [e, assim,] entre o homem, o mundo e os outros, um mesmo estofo reina com motivos e cores diferentes, os quais não modificam em nada a trama comum".

Embora um fenômeno fisiológico e, portanto, tomado como "natural" (e, por conseguinte, "universal"), o parto é vivenciado e significado de maneira singular em diferentes sociedades. Como afirma Carranza (1994, p. 32), o parto é sempre influenciado pela "cultura", mediado por concepções de saúde, corpo, feminilidade, vida humana, entre outros. É no corpo, este mesmo que materializa a dimensão fisiológica do parto, que também estão inscritas as dimensões simbólicas e culturais que dão sentido a estas experiências. Neste mesmo sentido, Mauss (1974, p. 412) e Clastres (1995, p. 11), já falavam sobre técnicas corporais aprendidas e sobre a importância da observação de rituais relativos ao corpo, como o parto, enquanto maneira de validar a afirmação da diversidade de sistemas culturais e dinâmicas sociais.

O suposto "corpo moderno", não obstante, seria construído de maneira muito diferente. No mesmo diapasão que Le Breton, Martin (2006, p. 107) sublinha, na ideia moderna de "corpo-máquina", um "afastamento do 'Eu' do corpo", um movimento de isolamento, portanto, do sujeito em relação aos outros, ao cosmo e a si mesmo. Sobre esse corpo, tomado como sistema funcional e necessariamente "produtivo", é que incidiria a criação desse "novo imaginário do parto" (ainda segundo Martin, 2006, p. 245), um pequeno capítulo da constituição de saberes disciplinares – e legitimados pelo apelo a uma episteme científica – que passam a tratar eventos fisiológicos (e o próprio "corpo") como apartados das trajetórias socioculturais e afetivas dos sujeitos.

Um dos desafios teóricos é pensar como tanto a "mulher" quanto o "corpo", bem como suas interações com as tecnologias reprodutivas (como apontado por Strathern, 1995, p. 20) e com as transformações contemporâneas de concepções relativas à saúde e cuidado, se tornam objetos de disputa, em torno dos quais, acerca da questão do parto, especificamente, e como aponta a literatura (DINIZ, 2005, p. 17; ROHDEN, 2001, p. 141; MONTICELI 1997, p. 178), se estabelecem movimentos de desconstrução desse imaginário atravessado por um saber disciplinador manifesto nos discursos e práticas da medicalização. Assim, no que diz respeito às experiências e práticas que, em dadas comunidades, como no caso aqui considerado, por força do vínculo que estabelecem entre técnicas e percepções do corpo e processos de afirmação identitária, caso apelem a modelos de restituição dessa solidariedade interpessoal e de reconexão entre as noções de corpo e pessoa, tornaria nítida uma dimensão conflituosa da relação entre formas de conhecimento e práticas distintas. Uma controvérsia epistêmica, de natureza também política, sobre a qual importa igualmente refletir.

Como sugere Alves (2010, p. 4), padrões de conhecimento e seus paradigmas, enquanto conjuntos "de valores, princípios, técnicas e hábitos (e mesmo crenças), compartilhados", tomados como "modelos", são, a um só tempo, produtores, mas também produtos de uma dinâmica social; o que, nesse sentido, implica reconhecer as relações de poder de que emergem e de que se investem, bem como as transformações a que estão sujeitos. Seja no curso da distinção entre gerações como propulsora de diferentes percepções (ainda conforme Alves, 2010), seja pelos deslocamentos constantes das posições de poder e de seus discursos legitimadores no quadro dos movimentos gerais dados numa sociedade. Assim, a fim de pensar as controvérsias em torno do parto e, por conseguinte, aquilo em que são afetadas por representações sociais e práticas em saúde/doença (ALVES; RABELO, 1998, p. 22), bem como por processos de correlação entre medicalização e controle social (CONRAD, 1992, p. 201), seria preciso tentar restituir a força autolegitimadora de um paradigma médico-hospitalar, que se impõe como modelo de assistência ao parto, às suas condições históricas e sociais de emergência, procedendo a uma espécie de "arqueologia do saber", no sentido

de Foucault (2006, p. 189), bem como pensar sobre as condições de produção histórica da "subalternização" (no sentido, por exemplo, de Spivak, 1999, p. 54) de saberes que se apresentam como alternativos a tal paradigma, tal como aqueles que são mobilizados, no interior das comunidades do Vale do Iguape, em torno das práticas e dos sobre o parto "à maneira das avós".

O PARTO ENTRE AS AVÓS

Quando falamos em "parto tradicional" é salutar recorrer à superação da ideia de tradicionalidade como uma prática imutável na história. Tradição é vista aqui como um conceito, uma abstração, capaz de reunir processos históricos, conhecimentos e práticas singulares, distintas do processo ocidental, industrial, capitalista, desenvolvimentista e científico no sentido *tout court*. Segundo Sahlins (1997, p. 110), a cultura enquanto processo prevê um movimento contínuo de consciência e atualização da tradição, ainda que preserve traços fundamentais de seu conteúdo ou da forma como os sentidos são organizados. O "parto tradicional" é, então, caracterizado, a partir das narrativas das sujeitas parceiras de pesquisa, por ser um evento social, familiar e íntimo ao mesmo tempo, pensado, de forma empírica e acionando uma lógica perceptual e de qualidades sensíveis pelas parteiras. Tem como destaque o respeito à fisiologia do corpo da mulher (considerando a perspectiva local) e a aproximação com o ambiente biofísico – uso das plantas, ervas, chás, banhos, caminhadas, trabalho na maré e mangue durante o trabalho de parto, sendo esta última característica também de um parto visto como um evento natural (no sentindo de habitual e acessível), não obstante sua importância e singularidade.

O parto é para as comunidades quilombolas do Vale do Iguape um momento que faz parte da vida da mulher, do casal, da família e do grupo; diferente do parto em contextos urbanos medicalizados, visto como um evento da medicina, associado a riscos constantes e patologizado. Importante destacar que este tipo de parto é também um evento que afirma os conhecimentos e poder das mulheres, um evento compartilhado basicamente pelas mulheres de uma mesma

família e/ou grupo, incluindo a parteira, figura que detém os conhecimentos e técnicas para lidar e significar aquele processo.

No caso específico dessas comunidades, o parto dito "tradicional", realizado com "parteiras", como modelo preponderante de assistência, era, segundo a narrativa das próprias comunidades, uma prática ainda recorrente há cerca de 30 anos, embora venha sofrendo alterações há, pelo menos, 80 anos. Este parto, nas referidas comunidades, ocorre atualmente apenas "quando necessário", sobretudo em casos em que, por variadas razões, não é possível aceder à assistência médico-hospitalar. Desta forma, "quando necessário" é um termo bastante usado por todas as parteiras entrevistadas, que dizem fazer parto "se for necessário" ou "quando necessário". Ao considerar este termo e a dificuldade das parteiras em se afirmarem como tal no presente, penso que a atualização desta categoria, em face das disputas e transformações em torno da assistência ao parto, gire em torno da ideia de "parteira quando necessário". Logo, as parteiras quilombolas desta região não deixaram de ser parteiras, tampouco continuam o sendo de maneira perene, elas são, hoje, "parteiras quando necessário", acompanhando partos "quando necessário".

Ao chegar às comunidades estudadas e perguntar por parteiras, a princípio, é comum ouvir como resposta "todas já morreram" ou "isso não existe mais". Aos poucos, com cada vez mais proximidade e conversa, é possível ir chegando aos nomes e endereços das parteiras vivas e também das que já se foram. É curioso pensar que, embora exista um número considerável de parteiras vivas e dispostas a fazer parto, em geral elas são tratadas pelas próprias comunidades como inexistentes no presente, como figuras que, embora de extrema importância e a quem se reporta grande respeito, estão vivas apenas nas memórias, no compartilhamento de "causos" e das estórias (e história) das comunidades. E, mais recentemente, como mais uma maneira de comunidades como o Kaonge afirmarem uma identidade quilombola ancestral. A categoria "parteira quando/se necessário" emerge após o processo de transformação e medicalização das práticas de parto na região, é a maneira pela qual as parteiras existem e atuam hoje, de maneira um tanto clandestina e um tanto decepcionada.

A gestação e o parto eram momentos que possibilitavam experiências de compartilhamento entre as mulheres de várias gerações e constituíam laços de compadrios e parentesco. As mulheres tinham certa autonomia sobre seus corpos e seus processos de reprodução e parturição, o que não significa que elas possuíam mais autonomia de maneira absoluta naqueles contextos. Os relatos de violências diversas contra as mulheres são recorrentes nas falas das mulheres com quem vivi nas comunidades, mas existia um determinado controle praticado por elas em níveis individual e coletivo (entre mulheres de um mesmo grupo e/ou família) no que concerne ao parto, aos abortos e às vezes à contracepção. Dona Jana, parteira de Acupe, em Santo Amaro, por exemplo, tinha um papel importante nesta rede de cuidados. Ela relatou que "era chamada para resolver aborto, fazer curetagem". No entanto, não era considerada parteira das "mais tradicionais" devido à sua opção por assimilação de práticas biomédicas.

Dona Mara, moradora antiga do Dendê, revela um pouco sobre naturalidade, espiritualidade e relação de confiança com a parteira:

> "Eu não sabia se estava grávida ou parindo, não sentia nada, sentia o começo das dores, ia pra maré trabalhar, mariscar, a parteira mandava a gente tocar o dia até a hora chegar. Eu ia pra maré e ficava lá cuidada por Nanã, na proteção dela até a dor esquentar mesmo e voltar pra casa e mandar chamar a parteira." [Diário de Campo, 29 de setembro de 2013]

A ideia de um conhecimento tradicional que é empírico e baseado em unidades perceptuais é abordada por Lèvi-Strauss em seu livro *O pensamento selvagem* (1962, p. 68) e reafirmada por Carneiro da Cunha (2007, p. 8). Embora, perceptual, este tipo de conhecimento não pode ser confundido e classificado como um saber fundado em falta de critério ou de uma lógica, ou como simplesmente superstição. Ehrenreich e English (1981, p. 10) afirmam que as chamadas bruxas e as parteiras, também acusadas de bruxaria, na Idade Média, eram malvistas pela Igreja Católica justamente por serem "empíricas, de atitude indagadora e confiantes de sua própria capacidade, sendo sua magia a ciência de sua época e contexto".

Ehrenreich e English (1981, p. 13) vão ainda mais longe ao afirmar que muitos dos remédios largamente utilizados hoje para determinadas afecções e substâncias utilizadas no parto ou para evitar partos antes da hora, como a beladona, foram, originalmente, descobertos por estas mulheres, cientistas populares que desenvolviam seus conhecimentos a partir das demandas que surgiam, das experiências práticas a partir destas demandas e do compartilhamento oral de suas descobertas, exatamente como as parteiras tradicionais.

Dona Rai, parteira de Acupe, relatou em um dos nossos encontros como começou a partejar e como lidou com situações inesperadas e com partos considerados pela medicina atual, tanto a mais ortodoxa quanto a chamada Medicina Baseada em Evidências e até a maior parte das defensoras da humanização do parto, como impossíveis de acontecerem de forma natural, situações em que é rotina recorrer a uma cirurgia cesariana, a exemplo de um parto de placenta prévia[3]2:

> "Não tenho formatura, tenho coragem, vontade e força que Deus me deu para salvar uma pessoa que tiver coragem. Meu primeiro parto aconteceu por necessidade, minha mãe era parteira, arranjava assim como eu tô te dizendo, ela estava na lavoura e foram lá em casa chamar, eu via o que era que ela fazia comigo e fui. Peguei um cordãozinho, lavei, enxuguei com um paninho alvo e encharquei de álcool e marrei, cortei o cordãozinho dela. Uma coisa e outra, uma coisa e outra, chamei por Deus, deus ajudou e a criança nasceu. A criança nasceu e eu ajeitei a barriga dela, escorri a barriga dela. Com três dias eu dei um purgante para limpar a barriga, um purgantezinho, você não conhece, a palma da rainha e lona branca, cebola branca, mel de abelha, mel de uruçu, óleo

3 A entidade "placenta prévia" consiste na implantação placentária no segmento inferior (SI), distando no máximo 7 cm do orifício interno (OI) do colo do útero, compondo, juntamente com o descolamento prematuro e a rotura uterina, causas de sangramento vaginal do terceiro trimestre de gestação. Ela é classificada de acordo com a proximidade com o colo em placenta prévia: centro-total (recobre o orifício interno do colo do útero), centro-parcial (recobre parcialmente o orifício interno), marginal (margeia o orifício interno do colo do útero) e lateral (distando até 7 cm do orifício interno do colo). Isto, de acordo com Torloni, Moron e Camano (2001).

> de rícino, bota pra ferver e quando acabar despejei num copo, bati bem e dei a ela. Aquilo ali desarranja, depois um frasco de água inglesa. (...) Um dia aconteceu uma coisa que eu não sei nem dizer, nunca tinha visto um negócio daquele, tava fazendo o parto e quando vi a placenta tava saindo primeiro que o menino. Eu fui recolhendo a placenta, chamando ela pra dentro pra dar passagem ao bebê. Recolhi a placenta, a mulher era corajosa e eu fui falando pra ela com carinho 'vamo, minha fia'. Coloquei óleo de amêndoa na mão e calcei a luva, fui caçando e caçando com a mão e empurrando e chamando com a outra mão, aí pronto, deu passagem ao bebê, quando cabo de nascer o bebê e antes de cabá de passar a cabeça ela caiu no pescoço do menino. Eu nunca vi placenta nascer primeiro da criança." [Diário de Campo, 21 de julho de 2015]

Outra característica muito abordada em diversos trabalhos sobre parteiras ditas tradicionais, e aqui é possível citar Fleischer (2011, p. 258), é uma percepção diferenciada do tempo, atenta às singularidades de cada corpo, cada mulher e cada parto. Esta percepção estendida do tempo está também associada à paciência para realização do parto normal. Diferente dos partos nos contextos hospitalares das sociedades urbanas industrializadas, nas quais os médicos são formados e estão inseridos em uma lógica produtivista de saúde e parto. Neste tipo de sociedade é possível identificar a mercantilização da saúde e do parto, percebê-lo dentro de uma linha de montagem na qual o bebê é o produto final e pouco importa a experiência e o processo.

A antropóloga Martin (2006) trata, em seu livro *A mulher no corpo*, por exemplo, da ideia moderna do corpo como uma fábrica, do corpo repartido e alienado, da separação do "eu" do corpo, característica das sociedades industrializadas contemporâneas. A própria lógica do Estado ao lidar com a saúde enquanto números e estatísticas, com "produtividade de partos", deixando de lado outras dimensões tão caras a este momento da vida reprodutiva de boa parte das mulheres e homens. Isso é evidente na fala de Miguel Rodrigues, coordenador do Fórum da Rede Cegonha da Região Metropolitana de Salvador. Em entrevista realizada no dia 21 de novembro de 2015, Miguel, apesar de afirmar o "esgotamento do modelo obstétrico do

Brasil e sua crise atual", de fazer diversas críticas à "perversidade da gestão em saúde e do direcionamento dos recursos", chama atenção para o objetivo das gestões em atingir "qualidade mais produtividade", "o serviço de saúde tem que ter produtos, metas e mensurar".

Na visão dos moradores e moradoras do Kaonge, no Vale do Iguape-Cachoeira, há uma relação direta entre os sentidos da vida em comunidade, a religião e a prática e os conhecimentos das velhas parteiras. A fala de Joca, em conversa informal no dia 15 de junho de 2016, quando associada à fala de Ananias, também em conversa informal no mesmo dia, e à fala de Juci, no dia 14 de junho de 2013, revela a importância da figura das parteiras e de suas memórias como uma força material e simbólica aglutinadora e constituidora da identidade local. Joca afirma a existência de um "bem viver" na comunidade que é vista como "um lugar de amor e perdão, onde existem coisas que a gente não vê, mas são muito importantes, o que um não vê o outro vê, o que os orixás dizem". Já Ananias diz que "as parteiras não fazem partos sozinhas, uma parteira não é uma parteira, elas são lideranças religiosas". Juci chamava atenção para a importância de mapear as parteiras da região e seus conhecimentos, principalmente a ligação deste e da prática de parto com a religiosidade e os saberes relativos às plantas e ao território.

Ora, o que enxergo aqui é justamente uma afirmação deste tipo de conhecimento que Lèvi-Strauss (1962, p. 68) chama de conhecimento baseado na percepção, a afirmação da relevância da figura da parteira e dos saberes que ela mobiliza para constituição da sociabilidade local, a parteira como tecelã de partos, reciprocidades, relações e sentidos que vão além da gestação e do parto.

Estas mulheres cuidavam, geralmente, da saúde comunitária, não apenas atendiam a partos. Dona Jana, do Acupe, conta, em conversa no dia 22 de julho de 2015, que fazia curativos e atendia a uma diversidade de emergências em sua própria casa, inclusive emergências veterinárias. Nino, neto da parteira Mãe Tininha, hoje é encarregado de cuidar do umbigo de todas as crianças que nascem em sua comunidade, tal qual fazia sua avó parteira, ele é responsável por estes bebês nos seus primeiros sete dias de vida. Apesar de não fazer parto e de ser homem (o que é considerado nas falas das pessoas

pela curiosidade do fato, não por preconceitos), ele exerce um papel social similar em sua comunidade, o Dendê, e conta em conversa no dia 1 de dezembro de 2013, que gostaria de ser parteiro. Ele é também uma espécie de cuidador da saúde comunitária, se considera inclusive um profissional, faz curativos e outros atendimentos baseados nos saberes e práticas que aprendeu acompanhando e observando sua avó.

Trata-se antes de uma técnica da práxis, herdada pelo próprio contato entre corpos afetados, pela experiência de compartilhar e pela experiência de mulheres com o próprio sentido do parto. Por outro lado, a dificuldade em partilhar informações para fora do grupo, ou de "assumir-se" parteira, constitui-se enquanto uma estratégia de resistência à deslegitimação das práticas e conhecimentos das parteiras tradicionais da região pelos médicos e demais atores e atrizes do sistema institucional de saúde, está associado a um processo histórico de controle e perseguição da parteria tradicional no bojo das políticas de saneamento e medicalização na região. É comum em todas as narrativas a afirmação da existência de um discurso e uma postura de desconstrução do papel e do lugar social das parteiras, de julgamento destas mulheres e muitas vezes de criminalização podendo chegar ao limite do que isso representa – parteiras que sofreram ou quase sofreram processos de médicos e/ou moradores das próprias comunidades, parteira agredida por marido simplesmente porque exercia o ofício de partejar, parteiras desistindo de partejar para preservar suas vidas. Esse discurso deslegitimador das parteiras e do próprio grupo está localizado em outro espaço, caracterizado mais rudemente de urbanizado em contraposição ao rural quilombola, correspondendo também ao espaço da institucionalidade (seja médica, científica ou do Estado). O que se ouvia e ainda se ouve em certa medida nos hospitais e demais instituições são as ameaças, os perigos, as chacotas, o questionamento das práticas de cuidado exercidas por estas mulheres ainda que o próprio serviço institucional público ou privado de saúde não dê conta de garantir acesso e diálogo efetivo com as comunidades rurais, quilombolas ou não.

Dona Mara chega a dizer que em casos de complicações e problemas decorrentes do parto as parteiras vão para a delegacia e os

médicos não. Destaca também a banalização e naturalização da violência contra a mulher "naquele tempo", citando um caso ocorrido no Kalembá, comunidade quilombola vizinha ao Dendê e ao Kaonge.

> "Se eu fosse parteira não queria mais fazer parto, porque tem médicos, naquela época não existia médico, mas agora tem médico, vai para o médico porque se por acaso a parteira fizer um parto e surgir qualquer coisa errada ela vai para delegacia e o médico não vai não. [...] Quase, quase acontece, só não aconteceu porque quem fez não deixou ir para a delegacia. Um tal aqui, não foi aqui na nossa residência aqui no Dendê não, foi ali no Kalembá. A mulher estava grávida, ele deu umas pancada na mulher, aquele tipo de homem de antes, aqueles homens que gostavam de bater muito nas mulheres. Aí quando ela deu a dor para ganhar neném, o neném nasceu, justamente com a parteira, com a pobre coitada, aí nasceu, quando o menino nasceu ela viu logo assim a criança já doente, ela disse: ó esse menino tá doente. E aqui tinha um cara que se transformava, que dizia que era médico, todo mundo socorria, dizia: – Ah, Dr. Erasmo, Dr. Erasmo. Mas a parteira da gente própria e mesmo daqui, justamente a minha, a minha com quem tive meus filhos, quando acaba de cortar o "imbigo" da criança ela botava sal no "imbigo" da criança. Agora amanhã ela ainda continuava, mas depois ela fazia o que? Pegava fumo de corda, torrava, fazia aquele pózinho bem fininho, aí quando dava banho na criança enxugava bem enxugadinho com merthiolate, enxugava bem enxugadinho e quando acabar colocava aquele pouquinho de pó em cima. A gente levava quase um mês fazendo isso, mesmo que o "imbigo" caísse, mas curava com aquele pó. Aí ela como essa criatura fez o parto do menino e aí cortou o "imbigo" aí botou o sal, logo o menino morreu. O menino morreu, antes de menino morrer foi para Erasmo, Erasmo chegou lá e disse que foi porque botou sal. Aí quando menino morreu, a mãe mais a tia queria botar pra delegacia, mas o tipo do pai que sabia o que ele fez não deixou. Se deixa a pobre da bichinha ia se achar na delegacia. Então esse caso eu tenho pra falar. Aconteceu aqui no meio da gente." [Diário de Campo, 29 de setembro de 2013]

Ao trazer estas reflexões que emergiram a partir das falas dos moradores do Vale do Iguape e das experiências compartilhadas em campo, o que pretendo afirmar é que me parece haver uma correlação entre as disputas políticas e territoriais vivenciadas pelas comunidades e moradores daquela região e as disputas entre epistemes e corpos – acepções e práticas de cuidado com a saúde, a gestação e o parto. É comum ouvir das parteiras, e aqui posso citar Dona Maria Pureza e Dona Diná, que médicos e enfermeiras muitas vezes batiam às suas portas convidando-as para participar de cursos de formação e integrar equipes hospitalares, era certo que se a parteira se recusasse logo mais estes profissionais voltavam, às vezes acompanhados de delegados ou policiais, acusando-as do exercício ilegal da obstetrícia. De caso em caso a lógica do medo foi se disseminando e contribuindo para que estas mulheres largassem seus postos de parteiras.

O argumento desenvolvido aqui diz respeito também a um paralelo entre o processo de medicalização, o processo de criminalização e perseguição da parteira e curandeira tradicional, e os processos de disputas territoriais e identitárias. Medicalizar e hospitalizar o parto significou também descosturar uma teia de relações, saberes e práticas, transformar os sentidos da vida comunitária nos quilombos, das relações de compadrio e parentescos constituídos a partir da parteria, o lugar da parteira e da parteria tradicional. Os corpos das mulheres quilombolas seriam, tanto quanto seus territórios, disputados, em termos políticos, práticos e simbólicos, e não muito raramente, a partir da gramática da violência tomando o espaço da gramática do cuidado (seja da terra, do território, da vida comunitária, ou dos corpos e vidas).

É importante lembrar que este artigo aborda uma prática de parturição quase extinta, se a tomarmos tais quais descritas nas memórias das parteiras interlocutoras da pesquisa, uma prática que, ainda que aconteça eventualmente em casos bem específicos, passou por diversas transformações desde o século passado devido, principalmente, a modificações do padrão de assistência à gestação e ao parto no país, à tentativa de políticas mais centralizadas de saúde promovidas pelo Estado, ainda que não sejam facilmente acessadas pelas comunidades em questão (o que consiste também em um dos problemas atuais destas comunidades), e às transformações em decor-

rência da relação cada vez mais próxima com as sociedades envolventes, o Estado e todo o circuito institucional de assistência à saúde.

A experiência de rememorar é encarada aqui como um recurso metodológico, político e de vivência particular e até especial. Isto porque, tanto a memória é considerada uma categoria substancial da identidade do tipo específico de comunidade quanto devido à potência do ato de rememorar enquanto experiência reflexiva, de autolocalização e inscrição, de autovalorização, de atualização e reinvenção, como fonte criadora de inovação, tudo isto no presente. Ainda que, por motivos teórico e metodológico muito óbvios, a saber, a necessidade de definir e delimitar categorias e conceitos acerca das comunidades quilombolas para que seja possível pensar antropologicamente e fazer etnografia com e sobre estes grupos, é imprescindível também considerar o que aponta Leite (2000), Arruti (1987; 2008), entre outros autores e autoras, bem como a realidade e o discurso de uma diversidade de grupos quilombolas no Brasil – não é cabível uma generalização estanque sobre uma categoria ainda em disputa e que vem sendo politicamente construída, principalmente no fazer cotidiano dos referidos grupos e indivíduos. É certo que, como afirma Leite (2000), uma possível definição orbita em torno da consideração das especificidades de cada grupo e de sua autodefinição, da relação com terra, território, segregação racial e socioeconômica, reciprocidades, parentesco, memória e capacidade de auto-organização e estabelecimento de solidariedades (ainda que haja conflitos e instabilidades, considerando que a identidade e a etnicidade, tal qual a tradição e a cultura não são estáticas) para lidar com as disputas associadas à inserção destes grupos e indivíduos em um sistema macro de organização social assentado no racismo, no machismo e nas desigualdades de classe.

É importante ressaltar que, como disse Ilka Leite (2000, p. 32), há uma miríade de questões relacionadas aos quilombos contemporâneos no Brasil e reduzir suas demandas apenas à questão agrária é reduzir também sua potência, seus significados, suas vozes, suas histórias, seus modos de vida e suas construções políticas.

Olhar para outras questões, tais quais saúde, parto, parteiras, curandeiras e rezadeiras, é olhar para dimensões não menos importantes que a disputa territorial, é olhar para suas subjetividades sem

perder a oportunidade e articulá-las a questões maiores, a exemplo da própria questão agrária e das desigualdades econômicas e sociais, o machismo e o racismo institucionais a que estes grupos estão submetidos. É o começo de novas possibilidades de diálogo, compreensão e construção de políticas públicas mais efetivas voltadas para as populações quilombolas, políticas baseadas em autodeterminação e consideração das especificidades, dos saberes, das práticas e dos modos de vida locais diversos.

A memória, esta "ilha de edição", segundo as palavras do poeta jequieense Waly Salomão, se configurou, portanto, enquanto uma possibilidade das mulheres e mulheres parteiras aprofundarem suas reflexões acerca de seus conhecimentos e seu lugar social, das transformações da prática de parturição e da organização social em torno disso. Em suas falas elas trazem descrições e análises sobre a perda da reciprocidade e dos laços de parentescos contraídos a partir da parturição dita tradicional; a criminalização, perseguição, desvalorização e subjugação das parteiras frente ao Estado, à saúde institucionalizada e aos profissionais de saúde, a exemplo dos médicos e obstetras; as vulnerabilidades relacionadas à violências de gênero, de raça e obstétrica associadas; a exposição à morbimortalidade materna e infantil em face do novo modelo de assistência ao parto; o hiato entre gerações de parteiras que não conseguiram formar de fato suas sucessoras; e o desaparecimento gradual das figuras das parteiras e de um saber e prática específicos. Quando perguntada por que não faz mais parto, ainda que se diga disposta a isso "caso necessário", e que tenha feito partos "por necessidade" recentemente, Dona Rai prontamente responde deixando nítidas as questões apontadas acima e deixando claro que não cobrava pagamento em dinheiro pelos partos que realizava:

> "Eu tenho medo, tem médico aqui, tem ambulância. Eu já fiz mais de quatrocentos partos, um dia uma vizinha queria me acusar de ter matado um menino. Vieram me chamar aqui em casa pra fazer esse parto, a mulher tinha feito cirurgia [cesárea] há um ano. Me deu aquele negócio assim por dentro avisando, mas eu fui, quando cheguei lá o menino tava nascendo e nasceu todo despelando já, com o cordão [umbilical] solto. O menino tava era morto dentro

> da barriga há dias já. Foi difícil sair a placenta nesse parto, o cordão já tinha largado. Com pouco a vizinha quis dizer pra mãe que eu tinha matado o menino de parto, aí veio alguém de lá e falou 'não, o menino já nasceu despelando já'. E eu que já tenho tanto fí de umbigo, se tiver uma festa ali você vai ver, bença a minha mãe, bom dia cumadi, e por aí vai. Mas agora o pessoal também tem muita vaidade, por isso que não quer parir aqui, e no hospital tem morrido mais do que aqui, viu. Eu mesma outro dia fui visitar uma conhecida aqui no hospital e cheguei lá tinha uma se contorcendo de dor, largada lá, me pediu pra fazer alguma coisa por ela eu perguntei o que eu podia fazer se ela tava no hospital no meio dos médicos. Ela pediu pelo amor de deus e eu fui acudir ela, coitadinha, aparei o menino dela no hospital mesmo. Mas o pessoal hoje também ta muito mal agradecido, tem coisas que nenhum dinheiro paga, se uma pessoa fizer qualquer coisa pequena por mim nenhum milhão paga isso." [Diário de Campo, Julho de 2015]

Sobre esta questão do pagamento pelos partos é interessante ressaltar que quase todas as parteiras trabalhavam sem recursos e retornos financeiros, o que as obrigava acumular tarefas e trabalhos. Para as parteiras mais velhas e ligadas à prática mais próxima do que entendemos como tradicional ou lida pelo Kaonge, por exemplo, como ancestral, cobrar dinheiro por um parto não é visto com bons olhos, já que o que "paga" o parto é a relação de parentesco contraída e os desdobramentos disso na vida cotidiana. Em Acupe, encontrei um maior número de parteiras profissionalizadas, que fizeram cursos de formação e atualização voltados para parteiras curiosas, como citados anteriormente, e uma única parteira entre todas as entrevistadas, que cobrava pelos partos que realizava; coincidentemente ela era a que mais falava em uma linguagem próxima à linguagem médica e salientava a importância deste tipo de conhecimento em detrimento das práticas populares.

Dona Heloísa que partejava seguindo à risca toda a orientação que recebia em cursos de formação para parteiras promovidos por órgãos do Estado, se via como uma enfermeira e acusava as parteiras das comunidades de charlatãs ou curandeiras perigosas devido às suas técnicas distintas das baseadas na biomedicina, era contra

o uso de chás, banhos e plantas. Há uma disputa clara entre Dona Heloísa e todas as outras parteiras do Acupe com quem conversei, bem como uma diferença entre ela e as parteiras do Iguape. As parteiras de Acupe falaram dela como outra categoria de parteira, e isso está relacionado com o fato de seus conhecimentos terem origens diferentes, de Dona Heloísa recorrentemente criminalizar as demais parteiras e também por cobrar pelos partos que fazia.

Era vista como uma parteira chamada, em geral, para partos mais simples. Muitas vezes as parteiras tradicionais descrevem os médicos como profissionais que buscam fazer parto com o mínimo de esforço, ainda que considerem que existem partos que devem ser encaminhados aos médicos no hospital (fazem referência, principalmente, aos nascimentos que necessitam acontecer por via da cirurgia cesárea). Heloísa se proclamava uma pessoa que disseminava práticas de higiene, que buscava trazer recursos para a comunidade, a exemplo da primeira ambulância e da atenção das autoridades médicas e sanitárias. Sem dúvida ela tem relevância na história local e é também mais uma mulher forte ao seu modo, embora seja vista pelo grupo e pelas demais parteiras com desconfiança por parecer sempre estar mais ao lado dos de fora do que dos de dentro.

DE CANOA ATÉ O HOSPITAL

Práticas de saneamento e higiene de fato melhoram a qualidade da assistência, todas as parteiras falam sobre a importância de estar atenta a isso e da troca de conhecimentos com quem vem de fora, o que elas em geral criticam é a relação de hierarquização e criminalização. A política de formação de "curiosas", desenvolvida pelo SESP a partir da década de 1950, parecia bem clara em seus objetivos de substituir progressivamente as parteiras e os domicílios por médicos, postos de saúde e hospitais. As velhas parteiras queriam aprender, mas não ser subjugadas ou substituídas. Ainda que as práticas de higiene e saneamento fossem importantes, a questão aqui é como e com quais fins elas foram pensadas e desenvolvidas, principalmente nas zonas rurais, nas "terras de preto". Medicalizar esses partos quase completamente, na prática, não possibilitou mais qualidade absoluta na atenção ao parto e/ou o fim das mortes maternas

e fetais, muitas parteiras contam que nunca perderam um menino ou mãe em um parto.

Medicalizar, higienizar e sanear significaram na verdade maior controle social sobre determinados grupos e, em boa medida, uma descostura institucionalizada das teias sociais e culturais específicas já estabelecidas em cada localidade, do controle dos corpos e da vida das mulheres, principalmente das mulheres negras, da violência de gênero e de raça. Nem a promessa de um novo modelo de assistência à gestação e ao parto foi efetivamente cumprida, uma vez que até hoje a estas mulheres e comunidades é negado o acesso de fato a uma saúde institucionalizada e com bases biomédicas de qualidade.

De canoa até o hospital, movimento que muitas mulheres faziam e ainda fazem naquelas comunidades, o que muitas vezes acaba em partos no meio do estuário dentro das canoas, ou embaixo de bambuzais nas estradas, como me foi relatado por Miraildes, moradora da comunidade do Kalembá, vizinha ao Kaonge, diz respeito também a um movimento maior de transformação dos padrões de assistência à gestação e ao parto nestas comunidades. A substituição dos partos domiciliares com parteiras por partos hospitalares com equipe médica, quando as mulheres conseguem de fato acessá-los, geralmente depois de muito peregrinar em busca de atendimento. Estas mulheres contam que saem de uma cidade a outra buscando local onde seja possível parir, muitas chegando à capital do estado, Salvador, após tentar vagas em maternidades pela região do recôncavo e região metropolitana de Salvador.

Inspiro-me em Lima e Hocchman (1996, p. 12) para afirmar que no bojo de uma política muito maior, voltada para o desenvolvimento de um projeto de nação e de uma pretensa classe trabalhadora "saudável" e controlada pelo Estado, estava inscrito o movimento pelo saneamento do país, principalmente das áreas rurais. É neste contexto de urbanização e industrialização que a doença passa a ser vista com uma importância sociológica e movimentos de saneamento e de valorização da classe médica e da medicina explodem e se desenvolvem de maneira que marca a organização da saúde no país até os dias atuais.

No âmbito destas transformações ocorreu também o início de higienização das "parteiras curiosas", de acordo com Silva e Ferreira

(2008, p. 18), o boletim do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), de junho de 1948, elegia como um dos principais objetivos da instituição a promoção da saúde materna e infantil.

As autoras citadas acima e os boletins do SESP indicam a resistência das parteiras a estas transformações, tanto quanto as falas das parteiras entrevistadas no processo desta pesquisa. As causas são similares, resistiam à submissão às equipes médicas, ao controle de suas práticas e conhecimentos por parte do Estado que se relacionava com as velhas parteiras e curandeiras como figuras incapazes, danosas e que precisavam ser extirpadas do âmbito dos cuidados com a saúde em suas localidades para atingir o objetivo das referidas políticas – higienizar, sanitarizar, medicalizar e hospitalizar o país, bem como descosturar teias de organizações singulares locais e camponesas singulares homogeneizando a identidade nacional.

As práticas e as próprias parteiras não eram vistas apenas como curiosas, mas como "primitivas", o que revela o caráter destas políticas e a maneira violenta como enxergavam estas mulheres e seus grupos. Uma das práticas mais criminalizadas era o tratamento do coto umbilical com cinzas, o que corrobora com as descrições das parteiras entrevistadas, e de Dona Juvani e de Nino. Todos eles relataram o uso de cinzas de fumo torrado como prática terapêutica relacionada à cicatrização dos cotos umbilicais; na região do Iguape muitas parteiras foram perseguidas devido ao uso de cinzas e um grande número de mortes neonatais em decorrência de uma doença que os moradores chamam de "mal de sete dias"[4]3 foi associado a

4 O "mal de sete dias" é como é conhecida nas comunidades negras rurais do Recôncavo baiano uma afecção que acomete recém-nascidos, podendo resultar na morte dos bebês, denominada tétano neonatal. De acordo com o site do Ministério da Saúde do Governo Federal do Brasil, "o Tétano Neonatal (TNN) é uma doença que pode acometer recém-nascidos de 2 a 28 dias de vida, independentemente do sexo, filhos de mães não imunizadas, cuja porta de entrada da contaminação pode ser durante o parto (por ocasião da secção do cordão umbilical com instrumentos inadequados e contaminados) ou após o parto (pelo uso de substâncias contaminadas no coto umbilical). As condições de anaerobiose (necrose do coto, corpo estranho, infecção secundária) faz com que o bacilo do *C. tetani* produza as toxinas e cause a sintomatologia da doença". Possui um período de incubação de aproxidamente sete dias, motivo pelo qual é chamado nas comunidades de "mal de sete dias". Segundo a vigilância epidemiológica do estado da Bahia, é caso confirmado de TNN "todo recém-nascido que nasceu

esta prática das parteiras, comumente usada pela população local para justificar o fim dos partos ditos tradicionais na região. Embora as práticas de higiene nos partos pudessem ser alteradas para melhor desfecho destes, criminalizar as parteiras não deveria ser estratégia de transformação da qualidade dos atendimentos, seriam possíveis outras abordagens tanto para esta questão das mortes de bebês quanto para um processo de formação das parteiras que fosse menos violento com estas figuras e com a cultura local. Mas o que estava em jogo, afinal, era o objetivo central de homogeneizar a identidade nacional, afirmar o poder central do Estado e da classe médica, a urbanização e industrialização do país, bem como a substituição do paradigma de cuidados com a saúde, dos costumes locais camponeses e a transferência do poder local das mulheres negras para os médicos homens brancos.

O etnocentrismo sanitário estava instalado no país, ou as parteiras se rendiam à nova ordem ou paravam de atuar em suas localidades, o que causou diversos impactos na socialidade local do Iguape e do Acupe, por exemplo. Os textos do SESP eram taxativos e falavam em "catequização", novas armadilhas colonizadoras para novos tempos de expropriação, apropriação e exploração das populações que se constituem até hoje enquanto minorias políticas vitimizadas pela profunda desigualdade social e econômica do país. Em 1953 o SESP chegou a criar uma divisão de pesquisas sociais contratando, inclusive, um antropólogo para compor a equipe de pesquisadores.

Entre as muitas vezes foram surpreendidas em suas portas com a finalidade de convencerem-nas a integrar cursos de formação de "curiosas", equipes de hospitais na região ou de aterrorizá-las por exercerem seus ofícios nas comunidades, algumas parteiras, a

---

e sugou bem e que após as primeiras 48 horas de vida e até o 28º dia após o nascimento apresentou dificuldade para mamar ou sugar e apresentou dois ou mais dos seguintes sinais/sintomas: trismo, contratura permanente dos músculos da mímica facial, contratura labial, olhos cerrados, pele da região frontal pregueada, hiperflexão dos membros superiores junto ao tórax (posição de boxeador), hiperextensão dos membros inferiores, crises de contraturas musculares, aos estímulos luminosos, ao toque ou ao manuseio, com sinais inflamatórios ou não do coto umbilical. A principal forma de prevenir o tétano neonatal é a vacinação de todas as mulheres em idade fértil, gestantes e não gestantes, com esquema completo da vacina dT (vacina dupla bacteriana contra difteria e tétano).

exemplo de Dona Adelina, Dona Heloísa e Dona Jana, atenderam a estes chamados. Trabalhando nos hospitais, ensinando os médicos que, segundo Dona Adelina, mal sabiam fazer partos e terceirizavam seu trabalho para as parteiras, embora recebessem pelos partos enquanto elas muitas vezes não recebiam. Algumas assimilaram rapidamente a nova lógica, outras sequer aceitaram participar dos cursos e acabaram por ser progressivamente substituídas pelo novo modelo obstétrico.

Contudo, ao contrário do que alguns pesquisadores apontam, em um gesto romântico, maniqueísta e conservador, as práticas de parturição nas comunidades são constituídas também de vários elementos externos. As parteiras também são capazes de se apropriar, ressignificar e reproduzir práticas do modelo tecnocrático quando estas se mostram eficazes e pouco invasivas. Nino, por exemplo, descreveu a importância, para o exercício do seu papel dentro da comunidade, do aprendizado de novas técnicas de cuidado a partir da observação das técnicas no ambiente hospitalar. Segundo suas próprias palavras:

> "Se precisa limpar as mãos para fazer um curativo, dar uma injeção, fazer os processos no hospital, precisa também para cuidar do 'imbigo' dos meninos que nascem aqui." [Diário de Campo, dia 1 de dezembro de 2013]

Estes dois extremos de resistência e assimilação coexistindo apontam para a construção das identidades e do próprio território. Idealmente equilibrada, mas objetivamente avassaladora, revela uma postura política nas ações diárias que tende a uma busca por uma síntese não hierárquica entre práticas, modelos de assistência, cosmologias e territorialidades.

O que apontam os discursos das mulheres do Iguape converge consideravelmente com a proposta dos/as profissionais e militantes da chamada "humanização do parto" e mais acentuadamente com os atores e atrizes do "modelo holístico", atuantes em geral nos grandes centros urbanos. É possível então situar os discursos e representações das práticas de parturição apresentadas pelas mulheres qui-

lombolas do Iguape com a conceituação da antropóloga Davis-Floyd (1994, p. 7).

Um dos diferenciais da abordagem holística e humanizada é justamente supor, aceitar que a tecnologia e o modelo tecnocrático podem também produzir interferências negativas na unicidade "corpo-mente" e/ou "corpo-mente-espírito". O que compromete a cura enquanto um processo de cada corpo (de dentro para fora além de fora para dentro), o processo fisiológico mais natural e consequentemente o desenvolvimento do trabalho de parto e parto. Diferente do modelo tecnocrático que é organizado de forma hierárquica a partir da consolidação da tecnologia como um conhecimento autoritativo, dos protocolos, burocracias, padronização dos cuidados e práticas, visando uma suposta eficiência e produtividade em detrimento, muitas vezes, da individualidade de cada corpo (organismo, mente, espírito e ambiente).

Em se tratando do olhar sobre uso da tecnologia médica durante o ciclo gravídico-puerperal as mulheres entrevistadas demonstraram um posicionamento equivalente ao dos profissionais, teóricos e militantes do chamado parto holístico. Ambos não recusam a tecnologia, mas tecem diversas críticas ao seu uso abusivo, muitas vezes sobreposto ao bem-estar do binômio mulher-bebê, respondendo a uma necessidade de resultados a curto prazo, característico do *ethos* das sociedades capitalistas modernas, visando um nível de eficiência e produtividade que diz respeito apenas à busca pela "melhora" e controle da natureza através do controle do corpo, objetivando também contornar a possibilidade da morte. A tecnologia estaria a serviço da ilusão do controle e segurança absolutos ao mesmo passo que serve à ideologia calcada no progresso social, cultural e ambiental.

Assim, parece haver uma correlação entre as dinâmicas contemporâneas das comunidades do Vale do Iguape, em progressivo processo de interconexão com espaços urbanos, um sistema de saúde médico-hospitalar, a presença de novos agentes e mediadores externos e internos – de que a gradual diminuição do número de parteiras disponíveis e atuantes, observada ao longo da pesquisa de campo que realizei, é um indicador – num conjunto de fenômenos descontínuos transcorridos ao longo de décadas, e transformações nos próprios conceitos de corpo, saúde, cuidados, práticas e expe-

riências de parto nessas comunidades, enredados em conflitos entre epistemes (o "tradicional" e o "científico"), sobre os quais incidem também significados relativos aos esforços de reinvenção e legitimação das suas identidades.

Desse modo, cabe refletir sobre como um pretendido movimento de revalorização do parto dito "tradicional" e das figuras das parteiras populares, que se expressa nas várias iniciativas de adesão e difusão de modelos ditos "humanizados" ou "holísticos" e que se dispersa hoje por diferentes segmentos da comunidade médica, das instituições, de movimentos sociais, de mulheres em espaços urbanos e também por comunidades de composição social similar àquelas do Vale do Iguape, é interseccionado, no caso específico dessas comunidades, pela sua ressignificação em face dos processos de afirmação, reivindicação e/ou reinvenção identitária, que estão na base da própria autodefinição dessas comunidades e das estratégias pelas quais procuram se relacionar com o Estado e com outros mediadores ou agentes exteriores à comunidade.

Falar sobre estratégias de antidisciplina e sobre assimilações do novo modelo obstétrico por parte das algumas parteiras locais e das comunidades em foco aqui, ou da atuação restrita de outra parte das parteiras que optaram por resistir ao processo de higienização, não significa dizer que todo o movimento realizado pelo Estado brasileiro e pela classe médica não tenha sido um movimento violento de perseguição e criminalização das parteiras, inscrito em um movimento muito maior de perseguição e criminalização das comunidades negras rurais do Brasil, principalmente das comunidades que foram se fortalecendo em um processo de autoidentificação enquanto remanescentes de quilombos. Higienizar, sanear, medicalizar, hospitalizar e mercantilizar a saúde e os partos significou nestas localidades um desalinhavar de parte dos sentidos que trançam o tecido social, cultural e político que as sustenta. Foram estratégias que podem ser compreendidas no âmbito das disputas de terra características do Brasil desde a colonização, das disputas por uma narrativa única, embranquecida e masculina, de país. Estratégias de controle social, dos corpos e das vidas mulheres, principalmente das mulheres negras e quilombolas, e é isso que denomino aqui de etnocentrismo sanitário.

Não é coincidência o fato de Lena, moradora do Iguape, em conversa no dia 1 de dezembro de 2013, afirmar que as mulheres das comunidades quilombolas locais ao chegarem aos hospitais da região são maltratadas e violentadas pelos profissionais de saúde ao serem identificadas enquanto mulheres quilombolas; há uma nítida violência de gênero e étnica neste tipo de relato. Os territórios em disputa na região não são simples perímetros de terra, são "terras de preto" envolvidas em constantes disputas em torno de posse, usos, costumes, definições conceituais e jurídicas, e sentidos históricos. Os corpos negros, e mais ainda os das mulheres, estão também envolvidos em constantes disputas em torno de sua autonomia, saúde, trabalho, sexualidade, reprodução, histórias e direitos, tanto quanto os saberes e práticas aos quais estes corpos estavam, estão e estarão aos cuidados, reivindicando existências e horizontes.

Finalmente, embora existam estas disputas visíveis em uma escola macro e micro, o que pude compreender, junto àquelas mulheres e grupos, nada mais é do que resistência histórica, reivindicação de existência na contemporaneidade a partir da autodeterminação, uma luta extensa e profunda por acesso a direitos diversos que não se resumem à terra, e, no que diz respeito à saúde, o desejo de uma intermedicalidade que dê conta de respeitar suas singularidades, trajetórias, história, organização social, cultural e política.

REFERÊNCIAS

ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam. Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

ARRUTI, José Maurício A. Mocambo. História e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2006.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana.* Lima, Perú: Coedición Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Banco central de Reserva del Perú (Fondo editorial). 2001.

CARNEIRO, Rosamaria Giatti; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt (orgs.). Partos, maternidades e políticas do corpo. *Civitas: Revista de Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, v. 15, n. 2. Porto Alegre, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "'Cultura' e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais." In_____. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARRANZA, Maria. De Cesáreas, Mulheres e Médicos. Dissertação de Mestrado, Brasília: Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1994.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Ethnicity Inc. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CONRAD, Peter. Medicalization and social control. In: Annual Review of Sociology, 18. 209-232, 1992.

DAVIS-FLOYD, Robbie E. The technocratic body: American childbirth as a cultural expression. In: *Social Science and Medicine*, 38 [1] 1125-1140, 1994.

DINIZ, Carmen Simone Grilo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. In: *Ciência e saúde coletiva*. Rio de Janeiro, 10 [3], 2005.

EHRENREICH, Barbara;& ENGLISH, Deirdre. Brujas, Parteras y Enfermeras: Una história de sanadoras femininas. In: *Cuadernos inacabados*. Printed by the Faculty Press, Broonkly, NY. Edición Española, Editorial La Sal, Barcelona, 1981.

FLEISCHER, Soraya Resende. Parteiras, buchudas e aperreios. Uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará. Belém: Paka-Tatu, EdUnisc, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEITE, Ilka Boaventura. Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates, v. 1. n. 2, 1991.

LOPES, A. A. Medicina baseada em evidências: a arte de aplicar o conhecimento científico na prática clínica. *Rev. Assoc. Med. Bras.* [on-line] v. 46, n. 3, p. 285-288, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-42302000000300015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

MARCUCCI, O. *The science of woman*, 1996. Cambridge Studies in the History of Medicine Paperback – 12 Jan 2008

MARTIN, Emily. *A mulher no corpo. Uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2006.

_____ . Anthropology and the cultural study of science. *Science, Technology and Human Values*, 23: 24-44, 1998.

MAUSS, M. Sociologia e antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2005.

MCCALLUM, Cecilia. *O saber antropológico e a totalidade dos fatos sociais*.2001. In: XXV Encontro Ania da ANPOCS, 2001, Caxambú. Anais em diskette, 2001. v. 1. p. 1-1.

MCCALLUM, Cecilia; DOS REIS, Ana Paula. *Re-significando a dor e superando a solidão: experiências do parto entre adolescentes de classes populares atendidas em uma maternidade pública de Salvador, Bahia, Brasil, 2006.*

_____ . Users' and providers' perspectives on technological procedures for 'normal' childbirth in a public maternity hospital in Salvador, Brazil. *Salud Pública de México* v. 50, n. 1, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

PAIM, Heloisa Helena Salvatti. Marcas no corpo: gravidez e maternidade em grupos populares. In: Duarte, L. F. D. ; Leal, O. F. (orgs.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 31-47.

RABINOW, P; ROSE, N. Biopower today. *Biosocieties*, 1, p. 195-217, 2006.

ROHDEN, Fabíola. Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2001.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em extinção (parte I e parte II). In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr, 1997a. 41 73, 1997.

STRATHERN, M. Necessidade de pais, necessidade de mães. In: *Revista Estudos Feministas*, 3 [2]. 303-330, 1995.

VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. *História Oral*, v. 15, n. 2, p. 125-139, jul.-dez. 2012.

VIEIRA, Elisabeth Meloni. A medicalização do corpo feminino. In: GIFFIN, K.;

VOGT, Carlos; FRY, Peter. Cafundó: a África no Brasil. *Linguagem e Sociedade*. São Paulo: Cia das Letras; Ed. da Unicamp, 1996.

O GÊNERO NA RUA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO COM AS MULHERES EM SITUAÇÃO DE RUA EM PORTO ALEGRE[1]

Caroline Silveira Sarmento[2]

INTRODUÇÃO

> A gente ficou na frente da polícia pra eles não pegarem ela. Eles empurravam e a gente empurrava de volta, pra não deixar eles pegarem ela. Aí chegou mais uma viatura, os cara pediram reforço. A gente começou a tocar coisa neles e eles vieram pra cima. Chegou mais polícia e a gente não conseguiu impedir. Fizemos um tumulto, mas no final eles levaram ela embora. (DIÁRIO DE CAMPO, 10/06/2016)

As dinâmicas e singularidades das pessoas em situação de rua têm despertado maior interesse nos pesquisadores nos últimos anos, seja no âmbito acadêmico ou nos governos, especialmente locais. As pesquisas de cunho quali-quantitativo na cidade de Porto Alegre, por exemplo, vêm demandando esforço por parte da prefeitura em contratar consultoria especializada para efetivá-las, particularmente nas duas últimas décadas. A última, realizada em 2016, "Cadastro da População Adulta em Situação de Rua na Cidade de Porto Alegre", encontrou na capital gaúcha 2.115 pessoas vivendo nas ruas. A despeito da visibilidade produzida por essas pesquisas, a própria população de rua enfrenta dificuldades cotidianas e torna públicas suas denúncias de constantes violações de direitos. Uma das principais

1 Esse artigo é uma versão concisa de meu Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais apresentado em 2017/2. Ver SARMENTO, Caroline Silveira. O gênero na rua: um estudo antropológico com as mulheres em situação de rua em Porto Alegre. Disponível em: www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=001062568&loc=2018&l=a9af701a6cd9eda8.

2 Mestranda em Antropologia Social/UFRGS, bacharela em Ciências Sociais e em Biblioteconomia.

demandas é a implementação da Política Nacional para a População de Rua, instituída pelo Decreto nº 7.053 de 2009, assinado pelo Presidente Lula, que foi bastante comemorado pela população de rua, em que pese suas normativas e os objetivos serem constantemente reivindicadas por eles.

Nesse contexto de luta e reivindicação pós-decreto, me inseri no Projeto de Extensão da Antropologia da UFRGS intitulado "Direitos Humanos, Moralidades e Subjetividades nos Circuitos de Atenção às Pessoas em Situação de Rua"[3], coordenado pela profa. Patrice Schuch, no ano de 2015, e a partir do contato com a população de rua comecei a refletir sobre a possível produção de um trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais – que resultou no presente artigo – tendo como tema pessoas em situação de rua, em particular as formas de gestão dessa população no Brasil.

O espaço que se constituiu como o campo dessa pesquisa foi o *Jornal Boca de Rua*[4]. Participo das reuniões semanais do Jornal desde maio de 2015 e foi a partir de então que me dediquei a realizar observação participante tanto nesse espaço quanto em atividades externas que envolvem a população de rua. A etnografia é outra técnica de pesquisa através da qual o trabalho se desenvolve, inspirada a partir da intensa participação no *Boca de Rua* e propiciada pelos registros em diários de campo.

Mobilizada pela temática de gênero, desde o início da participação no Projeto de Extensão dediquei atenção especial às mulheres

---

3 O Projeto tinha como objetivo geral estabelecer um programa de colaboração e de efetivação de ações com os agentes, coletivos e órgãos de intervenção envolvidos na implantação das políticas e promoção dos direitos humanos para as pessoas em situação de rua em Porto Alegre/RS. A atuação por parte dos bolsistas (Bruno Fernandes e eu) ocorria regularmente em três espaços: Jornal Boca de Rua, Movimento Nacional da População de Rua (MNPR-RS) e Escola Porto Alegre (EPA). O trabalho nos permitia acompanhar e realizar atividades que repercutiam na formação de um conjunto de ideias em torno dos direitos das pessoas em situação de rua, a partir das próprias experiências dos envolvidos.

4 O Jornal Boca de Rua é um dos projetos da ONG Alice – Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação –, que consiste em uma publicação desenvolvida e vendida por pessoas em situação de rua, na cidade de Porto Alegre. Em atividade desde o ano 2000, seus textos, entrevistas, fotos e ilustrações são elaborados pelos componentes do Jornal e o dinheiro arrecadado em sua comercialização é revertido integralmente para as pessoas em situação de rua, constituindo uma fonte alternativa de renda.

em situação de rua, suas demandas e especificidades. Foi a partir do olhar para as mulheres que o depoimento que está na epígrafe desta introdução chegou até mim: o relato da internação compulsória de uma mulher em situação de rua, gestante, a poucas semanas do parto. Seu nome é Rita e o ocorrido despertou horror em todos seus amigos e conhecidos. Despertou também o propósito de realizar essa pesquisa.

Desse modo, o objeto desta pesquisa está relacionado aos modos pelos quais a dimensão de gênero atua na rua; e em como o Estado gere as mulheres que vivem em situação de rua. São duas as perguntas de pesquisa que almejo responder no decorrer desta escrita: considerando o campo de debates sobre o assunto – as questões de gênero –, como a experiência da rua não pode ser vista como homogênea e de que forma a dimensão de gênero recorta as políticas na área e é constitutiva da experiência da rua. Como este artigo se desenvolve no intuito de colaborar com o debate antropológico em torno da população de rua e na tentativa de lançar luz para as questões que envolvem as mulheres em situação de rua, a relevância acadêmica está na construção de uma problemática que promova a interseção dessas duas temáticas, gênero e antropologia, que tal cruzamento possa ser uma arma potente para construção de uma lógica mais justa tanto para a agenda feminista quanto para a(s) luta(s) da população de rua.

As mulheres em situação de rua enfrentam questões que só são experienciadas em função da dimensão de gênero. "Com tanta mulher vivendo na rua aí pra ele pegar, foi estuprar logo uma criança, que pouca vergonha!" (SARMENTO, 14 nov., 2017). Ouvi essa frase de Ruth[5], mulher em situação de rua, em conversa sobre um morador de rua que, acusado de pedofilia, foi rechaçado pelo grupo com o qual compartilhava a mesma praça. A frase de Ruth demonstra a naturalização da violência de gênero no cotidiano dessas mulheres. Nas discussões feministas sobre assédio comumente se afirma que o corpo da mulher não é público, contudo parece que em relação àquelas que fazem da rua (público) o seu espaço privado (mora-

5 Optei por utilizar nomes fictícios para as pessoas em situação de rua nesta pesquisa, sendo Rita a única exceção.

dia) essa é uma afirmação ingênua. Narrativas de violência física e sexual são comuns entre as mulheres com as quais conversei durante o campo desta pesquisa e muitas das vezes, assim como Ruth, elas relatam os casos com o que parece ser naturalidade (ou resignação?) e, por vezes, em meio a risadas, achando engraçado "bah o Zeca é foda abaixou minhas calças enquanto eu tava dormindo haha" (SARMENTO, 15 mar., 2016).

Considerando o campo etnográfico, um dos objetivos desta pesquisa é compreender os efeitos da atuação do Estado, por meio de políticas públicas ou não, na conformação das mulheres em situação de rua enquanto corpos que podem ser anulados. Pretendo, para tanto, apresentar várias narrativas sobre a biografia de Rita, mulher negra que viveu em situação de rua e teve forte presença nos espaços pelos quais passou. Procuro, a partir dela, entender como o gênero pode ser um acionador de invisibilidade das mulheres em situação de rua. Considerando os silenciamentos das políticas com relação às mulheres, a partir das narrativas que trarei na sequência do artigo, o efeito do gênero viria acompanhado da morte social delas, que assim como Catarina[6], são desfeitas, refeitas e destruídas. E o registro dessa morte é sancionado "relacionalmente e burocraticamente, o humano, o mental e o químico tornam-se cúmplices: seu entrelaçamento expressa um senso comum que autoriza que alguns vivam e outros não" (BIEHL, 2005, p. 27).

Seguir o enredo da vida de Rita – que se assemelha à de Catarina também por não ser considerada uma exceção "mas sim como uma entidade padrão" (BIEHL, 2005, p. 23) – nos permite:

> capturar a lógica das infraestruturas cotidianas que fazem com que certas vidas ganhem forma e outras sejam impossibilitadas. E também nos ajuda a iluminar este estranho processo subjetivo que faz com que o abandonado, apesar de tudo, continue antecipando uma outra chance de vida. Aqui somos confrontados com as rea-

6 Internada e tratada como louca no Vita – – centro de reabilitação para dependentes de drogas e também um lugar em que os enfermos e idosos, pessoas indesejadas ou improdutivas eram simplesmente largadas por famílias ou instituições do Estado (SCHUCH, 2016. p. 397)– –, Catarina teve o enredo de sua vida acompanhado por João Biehl cuja pesquisa buscava compreender, dentre outros, os fatores que a levaram àquele local.

> lidades que estão entre ou além das estruturas formais de governo e medicina que determinam o curso de vida de um número crescente de pobres que não fazem parte de nenhum mapeamento ou política específica e que lutam para sobreviver em vão (BIEHL, 2005, p. 14-15).

A história de Rita é potente porque revela suas experiências como incorporadas à história da sociedade em que ela viveu e também como a sociedade a incorporou. Alguns dos locais pelos quais Rita passou também podem ser considerados zonas de abandono, são "simbióticas com domicílios e serviços públicos em transição. Elas absorvem indivíduos considerados sem valor e que não têm mais laços familiares ou recursos para o próprio sustento e tornam sua reabilitação impossível e sua morte iminente" (BIEHL, 2005, p. 17). Reconheço que Rita não necessariamente possa ser considerada típica ou representativa das mulheres em situação de rua. Ainda que Rita seja influenciada pelas mesmas questões que tocam outras mulheres, ela consegue mobilizar particularidades por meio de suas experiências de vida.

Para ajudar a reconstruir as narrativas acerca da biografia de Rita, entrevistei pessoas que tinham estreita relação com ela: Elissandra Siqueira da Silva[7], Ciça Richter[8], Rosina Duarte e Marcelo. A escolha por essas pessoas se deu justamente pela relação próxima com Rita e pelo fato de que Elissandra e Ciça conviveram com ela em projetos distintos e em ambientes externos ao *Boca de Rua* – Elissandra no Me

7 Terapeuta Ocupacional, Mestra em Saúde Coletiva, sua aproximação com Rita se deu a partir da atuação no projeto "Me Apoia Aí", grupo autônomo que pensa a promoção de saúde e redução de danos com a população de rua como ponto de troca e apoio para compor novos modos de pensar políticas públicas, em encontros que ocorriam na Praça Garibaldi semanalmente desde 2013.

8 Psicóloga, militante da luta antimanicomial, apoiadora do MNPR-RS e trabalhadora do Ação Rua. Ciça realizou estágio no Centro Pop 1 durante dois anos e nesse período atendeu e se aproximou bastante de Rita.

Apoia Aí e Ciça no MNPR-RS[9] e Centro Pop 1[10]. A decisão de escutar Rosina ocorreu por ela ser fundadora do *Boca de Rua* e ter presenciado a inserção de Rita no Jornal. Já Marcelo foi entrevistado pela relação antiga com Rita e por sempre em nossas conversas comentar sua percepção sobre a diferença entre as mulheres e os homens que vivem nas ruas, afirmando as dificuldades enfrentadas pelas mulheres. Conversei informalmente com alguns integrantes do *Boca de Rua* e coletei histórias de meu diário de campo. Contei também com trecho de diário de campo de Tiago Lemões da Silva e com um áudio de entrevista dada por Rita para um grupo de estudantes de Pedagogia da UFRGS em 2016 – materiais gentilmente cedidos a mim para a escrita do trabalho que originou este artigo.

Os elementos trazidos por cada uma dessas pessoas, em especial a entrevista da própria Rita, permitiram reconstituir de modo singelo e emocionante várias narrativas sobre sua biografia. Desse modo, o presente artigo está estruturado em três seções: i) Percurso metodológico, inserção em campo e algumas narrativas de mulheres em situação de rua; ii) Aporte teórico: debate antropológico brasileiro acerca da população de rua, discussão sobre gênero e formas de gestão da população de rua; iii) Apresentação de Rita, através de histórias narradas por múltiplos atores, para buscar compreender os

9 O Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) se constitui como um movimento de luta e reivindicação dos direitos da população de rua, organizado e liderado por homens e mulheres em situação ou com trajetória de rua, com o apoio de estudantes, pesquisadores e profissionais dos serviços públicos organizados em nível nacional. O estopim para a criação do MNPR foi o conhecido Massacre da Sé, em 2004, quando seis moradores de rua foram brutalmente assassinados no centro de São Paulo, e nove foram gravemente feridos. Em virtude do Massacre, o dia 19 de agosto se tornou um importante marcador de memória das violações e foi estabelecido como o Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua. Disponível em: www.jornalismob.com/2014/08/04/movimento-nacional-da-populacao--de-rua-divulga-carta-em-apoio-aoreordenamento-da-fasc/. Acesso em: 19 set. 2018.

10 Os Centros de Referência Especializados para Pessoas em Situação de Rua são unidades públicas voltadas para o atendimento especializado à população em situação de rua e devem ofertar, obrigatoriamente, o Serviço Especializado para Pessoas em Situação de Rua, e realizar atendimentos individuais e coletivos, oficinas e atividades de convívio e socialização, além de ações que incentivem o protagonismo e a participação social das pessoas em situação de rua. Disponível em: mds.gov.br/assuntos/assistencia-social/unidades-deatendimento/centro-pop. Acesso em: 20 set. 2018.

processos pelos quais ela passou no decorrer de vida e como tais processos conformaram sua biografia.

PERCURSO METODOLÓGICO

Ao ingressar no Projeto de Extensão citado na introdução, meu objetivo era criar uma aproximação com as mulheres em situação de rua na tentativa de compreender suas especificidades e dialogar sobre as questões que atingem em particular o gênero feminino. Assim, foi sugerido pela coordenadora que eu realizasse um mapeamento das políticas públicas para as mulheres em situação de rua. Tal investigação realizou-se em um primeiro momento buscando informações nos sites institucionais da saúde e assistência do município. Não encontrando nenhum dado relevante, entrevistei o responsável pelo Consultório na Rua[11], que afirmou não existirem políticas públicas de saúde específicas para as mulheres em situação de rua à exceção do pré-natal. No entanto, informou que às mulheres era ofertado atendimento quando precisassem e que elas poderiam retirar pílula anticoncepcional e preservativo diretamente no posto. Em conversa informal com o presidente da FASC[12] à época, Marcelo Soares, ele confirmou a inexistência de políticas de assistência específicas para as mulheres em situação de rua. Fiz visitas aos equipamentos de acolhimento, próprios e conveniados com a FASC, albergues, abrigos e Centros Pop. Nesses espaços foi possível verificar a inexistência de políticas específicas para as mulheres ao mesmo tempo que elas têm prioridade na entrada nos locais, assim como idosos, pessoas transexuais e pessoas com deficiência – a prioridade de acesso ocorre apenas nos albergues.

Paralelamente ao mapeamento, iniciei a participação no *Jornal Boca de Rua*, que consistia (consiste ainda) em frequentar as reuniões de pauta semanais, dar apoio para realização de matérias,

---

11 O Consultório na Rua foi instituído pela Política Nacional de Atenção Básica, em 2011, e visa ampliar o acesso da população de rua aos serviços de saúde, ofertando, de maneira mais oportuna, atenção integral à saúde para esse grupo populacional, o qual se encontra em condições de vulnerabilidade e com os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados.

12 Fundação de Assistência Social e Cidadania, órgão gestor da Política de Assistência Social de Porto Alegre.

entrevistas, reportagens e fotografias. Da dificuldade inicial em conseguir interagir de modo mais produtivo tanto com os homens quanto com as mulheres do Jornal, no decorrer do tempo tornei-me colaboradora – alcunha dada àqueles que fazem parte do Jornal, mas não estão/estiveram em situação de rua e também atividade esperada dos estudantes que procuram o *Boca* para realizar trabalhos acadêmicos, como forma de contrapartida pela aceitação do grupo. Finalizadas as atividades de extensão, prossegui no Jornal, onde venho trabalhando de modo intermitente desde maio de 2015, é a partir desse espaço que desenvolvo pesquisa acadêmica ao mesmo tempo que apoio a militância da população de rua.

No começo do ano de 2016 a jornalista e editora-chefe do *Jornal Boca de Rua*, Rosina Duarte, sugeriu como pauta a realização de uma matéria especial sobre as mulheres. A ideia era inédita: a publicação já tinha mais de 15 anos de existência e aquela era a primeira vez que surgia a proposta de uma reportagem sobre as mulheres em situação de rua, em específico. Diferente do que acontecia nas edições anteriores – a divisão dos grupos para realizar as matérias (cada edição do Jornal possui cerca de três grandes matérias mais as notícias, notas, etc.) se dava de acordo com o interesse de cada integrante –, dessa vez todas as mulheres do Jornal ficaram no grupo que faria a matéria especial. Participei deste grupo como responsável pela escrita do texto e por propor, junto com a editora-chefe, as questões levantadas para a matéria. Éramos cerca de 15 mulheres envolvidas em um trabalho de mais de dois meses de discussão e construção da matéria. Debatemos as dificuldades de ser mulher e viver na rua, as motivações que as levaram para a rua, as estratégias de sobrevivência e segurança e muitos outros temas.

A construção desta matéria, que foi capa da edição nº 59, suscitou diversas denúncias por parte das mulheres, desde a dificuldade de acessar equipamentos por falta de vagas, passando pelo precário atendimento dos profissionais desses espaços, até a impossibilidade de retirar anticoncepcionais orais – facilmente acessíveis nos postos para mulheres em geral – e preservativos femininos no Consultório na Rua, ao mesmo tempo que os masculinos eram facilmente distribuídos. Essas narrativas colocavam em contradição o que havia sido informado pelo Consultório na Rua em entrevista anteriormente

citada e retirava a possibilidade de autonomia da mulher no que se refere à proteção e anticoncepção. Ainda para a matéria, muitas mulheres relataram casos de violência física e sexual tanto advindas da situação de rua quanto do convívio familiar enquanto viviam em residências. Quase todas afirmaram terem sido vítimas de estupro, seja na infância, adolescência ou idade adulta, e algumas declararam esse tipo de violência como um fato frequente de seu cotidiano. Denúncia delicada e quase unânime entre as mulheres que já haviam sido mães era o fato de não poderem ficar com seus filhos após o parto – foi o que aconteceu também com Rita, conforme comentarei na seção "Uma pedra no lago" deste artigo. Possivelmente decorra daí a importância do pré-natal como única política de saúde para as mulheres, informação fornecida pelo responsável do Consultório na Rua na entrevista já citada.

> Retirar um filho dos seus pais, ou ameaçar fazê-lo, é a arma absoluta nas mãos do Estado e das sociedades de beneficência para impor as suas regras. A norma estatal e a moralização filantrópica colocam a família diante da obrigação de reter e vigiar seus filhos se não quiser ser, ela própria, objeto de uma vigilância e de disciplinarização. (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 109)

Considerando a retirada dos filhos como essa arma na mão dos agentes estatais, é possível inferir que as mulheres em situação de rua são percebidas e "cuidadas" pelo Estado somente quando do pré-natal, momento em que carregam outra vida consigo, uma vida merecedora de atenção. Em uma terça-feira, dia da reunião semanal do *Boca de Rua*, enquanto planejávamos a matéria das mulheres, nos chegou o relato que consta na epígrafe deste artigo, que reproduzo novamente na sequência. Carregado de emoção, o relato havia mobilizado vários integrantes do Jornal poucos dias antes: a internação compulsória de Rita. Ela estava no final de uma gestação quando iniciamos a matéria. Realizava o pré-natal e já tinha a data do parto agendada quando ocorreu a internação. Uma ambulância e viaturas da brigada militar chegaram ao Centro Pop, local onde ela estava, e tentaram retirá-la à força. Mas não sem a resistência de seus amigos, conforme contou Ronaldo:

> A gente ficou na frente da polícia pra eles não pegarem ela. Eles empurravam e a gente empurrava de volta, pra não deixar eles pegarem ela. Aí chegou mais uma viatura, os cara pediram reforço. A gente começou a tocar coisa neles e eles vieram pra cima. Chegou mais polícia e a gente não conseguiu impedir. Fizemos um tumulto, mas no final eles levaram ela embora. (SARMENTO, 10 jun. 2016)

O embate e as agressões físicas entre os agentes do Estado e os amigos de Rita dificultaram a ação violenta para internação forçada, mas não foram suficientes para impedi-la. A justificativa foi o uso de drogas excessivo durante a gestação e Rita ficou internada por duas semanas, até que o parto foi realizado. Após o nascimento, ainda no hospital, o bebê foi tutelado a um familiar de Rita. Tive acesso a várias narrativas sobre essa internação, de integrantes do Jornal, de pessoas em situação de rua, de apoiadores do MNPR-RS, de conhecidos de Rita. Todas elas marcadas por indignação e revolta pelo modo violento como ocorreu. Nenhuma dessas pessoas nega a preocupação com o bem-estar do bebê na barriga de Rita, até porque todos sabiam que ela realizava acompanhamento médico pré-natal, contudo, acreditavam que ela não deveria ser tratada de maneira desumana e truculenta.

A inquietação provocada inicialmente por entrar em contato com situações de grandes dificuldades para as pessoas em situação de rua, como as constantes violações a que são submetidas e, em especial mulheres – o caso de Rita principalmente –, que relatam frequentemente casos de violência, se configurou em reação. Reação que veio através do trabalho de comunicação, reflexão e denúncia do cotidiano das pessoas em situação de rua no *Jornal Boca de Rua*. Proponho também como parte dessa reação que os resultados dessa pesquisa possam ser apreendidos, apropriados, debatidos, contestados e utilizados por vários públicos, além do âmbito acadêmico – no sentido que Didier Fassin (2013) estabelece como etnografia pública. O intuito é disseminar para diferentes grupos as conclusões de uma etnografia analisada à luz do pensamento crítico, para que essa circulação de conhecimento promova reflexão e ação, e que possa con-

tribuir para uma transformação do modo como o mundo é representado e experienciado. (FASSIN, 2013)

APORTE TEÓRICO

O eixo teórico desta seção compreende: o debate antropológico em torno da situação de rua no Brasil, a discussão de gênero em relação às mulheres em situação de rua e a gestão da população de rua.

Debate antropológico

Busco apresentar aqui uma breve pesquisa bibliográfica acerca do debate antropológico em torno da população de rua no Brasil. Delma Pessanha Neves no artigo "Os miseráveis e a ocupação dos espaços públicos" (1999), analisa a rede de formação complexa que tangencia os representantes das múltiplas ordens que investem na gestão do espaço público e os reconhecidos moradores de rua e os trabalhadores de rua. Desse modo, penso ser possível aproximar as análises de Neves com minha própria pesquisa a partir não só do apanhado histórico que ela apresenta para chegar no que à época se considerou morador de rua, mas também nas controvérsias entre público e privado considerando a questão de gênero. Ou seja, refletir sobre como é se apropriar da rua (público) como seu espaço doméstico (privado) e como corpos marcados socialmente vivenciam a rua, e criam estratégias para lidar com questões como trabalho, consumo, relações afetivas e familiares. Em "Habitantes de rua e vicissitudes do trabalho livre", Neves afirma que "em virtude dos valores culturais imputados à posição da mulher, ela tem mais oportunidade que o homem de contar com o apoio de uma família, junto à qual trabalhe como empregada doméstica" (NEVES, 2011, p. 106). Infelizmente a autora não embasa a partir de exemplos e/ou narrativas que possam justificar sua afirmação, no entanto, essa questão é aventada por algumas pessoas em situação de rua no meu campo de pesquisa e pode ser reforçada considerando as cerca de 275 mulheres vivendo nas ruas em Porto Alegre, que perfazem 13,8% do total de 2.115 pessoas (UFRGS, 2016). Algumas narrativas apontam para o fato de que as mulheres encontram na rua uma última alternativa, esgotadas todas as outras possibilidades – residência de parentes,

amigos, conhecidos –, aí então elas buscam nos logradouros públicos um local para viver.

No livro *Nomadismo urbano: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre*, Claudia Turra Magni faz uma profunda análise genealógica do tema desde a Europa medieval e resgata alguns episódios importantes do contexto que revelam o "surgimento, multiplicação e organização da população que vive nas ruas, como também as diversas formas pelas quais foram percebidas e tratadas socialmente" (MAGNI, 2006, p. 15). A autora ressalta a presença de três elementos básicos para a formação da cidade: 1) necessidade crescente de domesticação do meio; 2) manutenção da hierarquia de classes, o que se reflete nos espaços (bairros centrais para os mais privilegiados e periféricos para os mais pobres); e 3) sedentarização como condição de domesticação do meio, disciplinamento e controle social dos sujeitos (MAGNI, 2006).

Patrice Schuch e Ivaldo Gehlen (2012) se dedicam a analisar a tendência à visão essencialista sobre as pessoas em situação de rua no artigo "'A situação de rua' para além de determinismos: explorações conceituais" e apresentam que a hipótese para certa tendência à essencialização das pessoas em situação de rua estaria associada a uma correlação entre duas perspectivas sobre o assunto: a primeira baseada na ideia de que estar na rua seria um problema que precisaria de intervenções e práticas de governo com intuito de suprimir tal fenômeno a partir da retirada das pessoas da rua; e a segunda pautada em um diagnóstico de causalidades macroestruturais, que subentende as pessoas em situação de rua como os sujeitos da falta. Desse modo, para ter uma visão complexa da situação de rua seria necessário dimensionar as multicausalidades que originam esse fenômeno.

Tiago Lemões da Silva na tese "De vidas infames à máquina de guerra: etnografia de uma luta por direitos" tematiza o cenário de visibilidade política nacional de pessoas em situação de rua no Brasil e de organização política dessa população, promovida pelo surgimento do MNPR. O autor busca compreender os processos que fazem da mobilização social, conduzida por integrantes do MNPR em sua base regional em Porto Alegre/RS, um campo de reivindicação de direitos múltiplos e ambíguos, atravessado por forças ordenado-

ras e contestadoras mobilizadas por diferentes agentes, instituições, valores e interesses, que inseridos no MNPR-RS coproduzem condutas, subjetividades, denúncias e ideias de Estado, de direito e de participação política.

Na realização desse levantamento bibliográfico, percebi que há produção teórica sobre mulheres em situação de rua principalmente nas áreas da saúde, psicologia e serviço social. Tal constatação reforça a relevância de uma abordagem antropológica com relação às mulheres até como forma de deslocar o foco do cuidado, da saúde mental e da assistência e percebê-las enquanto sujeitas sociais e culturais, cujas trajetórias nos mostram modos de resistência (SARMENTO; PEDRONI, 2018) a despeito dos diversos obstáculos que enfrentam.

O gênero e as mulheres em situação de rua

Embora haja grande mobilização dos movimentos feministas na luta pelos direitos das mulheres, conforme já mencionei em texto anterior (SARMENTO, no prelo), o que se observa é que as mulheres em situação de rua não são contempladas nesse discurso. Na crítica aos movimentos feministas, na qual me incluo, é possível perceber um apagamento das mulheres em situação de rua que não estão abarcadas pela luta no Brasil. Assim, torna-se necessário questionar para quais mulheres o almejado empoderamento realmente se refere. Nesse sentido, é importante trazer à discussão a interseccionalidade, como categoria para promover o debate feminista de modo a tentar abranger as lutas das mulheres em situação de rua. É insuficiente tratar mulher como um conceito uno, sem reconhecer que nem toda mulher é branca, de classe média e acadêmica (SARMENTO, no prelo).

Interseccionalidade é um termo cunhado pela professora estadunidense Kimberlé Crenshaw no ano de 1989. Em que pese o conceito já existir, a autora o nomeou e o definiu como:

> uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas

> discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Perceber que a mulher em situação de rua enfrenta discriminação pelo gênero (machismo), por ser pobre (preconceito de classe) e, em sua grande maioria, por ser negra (racismo) é o ponto-chave da discussão que pretende a interseccionalidade. Acrescento neste entrecruzamento de discriminações a situação de rua em si, tendo em vista que 79,4% das pessoas que vivem nas ruas em Porto Alegre, em questionário aplicado por pesquisa em 2016, responderam que são tratados com preconceito pelos porto-alegrenses (SARMENTO, no prelo; UFRGS, 2016).

A ideia de um feminismo descolonial, proposta por María Lugones, permite ver o que está escondido de nossas compreensões acerca de raça e gênero e como essas categorias se relacionam a partir de uma heterossexualidade normativa (LUGONES, 2014). A autora ainda afirma que ao usar o termo colonialidade sua intenção é:

> nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. (LUGONES, 2014, p. 939)

São representações indiscutíveis de desumanização os modos como o Estado gerencia as mulheres que fazem da rua seu domicílio, em especial no tocante à violação do direito à maternidade. Afinal, seriam essas mulheres menos humanas e menos dignas de serem mães do que aquelas de classe média ou alta? É inegável a criminalização da pobreza também para esses casos, considerando a grande quantidade de mulheres que tiveram seus filhos retirados – todas com trajetória de rua – enquanto dificilmente a justiça intervém

em lares abastados para verificar em quais condições os filhos estão sendo criados (SARMENTO, no prelo).

Isso vai ao encontro do debate proposto por Fonseca e Cardarello (1999) sobre os "critérios particulares que determinam – na reivindicação de direitos – quem é mais, e quem é menos, humano" (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 86). Os cinco rapazes responsáveis por atear fogo no índio pataxó em Brasília, em 1997, apresentaram sua defesa justificando o ocorrido como um mal-entendido: "a gente não sabia que era um índio, pensamos que era um mendigo qualquer" (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 86). No sentido de compreender os processos de exclusão – objetivo do artigo das autoras –, este caso é utilizado com intuito de discutir como uma categoria, neste caso "o índio", atinge o *status* de mais humano e a fala dos incendiários revela um "sistema de classificação que separa os humanos dos não humanos" (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 87).

Conforme já mencionei (SARMENTO, no prelo), ao renunciar à noção de homogeneidade feminina e considerar as mulheres nas suas diversidades socioculturais, é possível discutir a noção de agência – analisada por parte dos movimentos feministas – a partir das mulheres em situação de rua. Proponho que observemos a realidade das mulheres em situação de rua com a mesma perspectiva que Saba Mahmood (2006) reflete o conceito de agência para mulheres do Cairo a partir de uma etnografia no movimento pietista feminino de base[13]:

> Sugiro que pensemos na agência não como um sinónimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a acção criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas [...] Apenas quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projectos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica

13 Este movimento é composto por mulheres de estatuto socioeconômico diversificado, que se reúnem em mesquitas para se ensinarem mutuamente sobre as escrituras islâmicas, as práticas sociais e sobre as formas de comportamento corporal, consideradas apropriadas para a cultivação do ser ideal virtuoso.

> excede a enteléquia das políticas liberatórias. (MAHMOOD, 2006, p. 123)

É comum a tentativa de quem está de fora intervir na vida de mulheres vítimas de violência no sentido de estimulá-las a se afastarem dos agressores. Com a justificativa de autonomia e empoderamento, se pensa que a agência da mulher está em resistir ao que chamamos de opressão no ocidente – estudo das escrituras islâmicas, uso do véu, etc. – desconsiderando a capacidade de ação dentro das relações de subordinação historicamente configuradas (MAHMOOD, 2006). Tal como comentei anteriormente (SARMENTO, no prelo), frequentemente também se observa essa postura com as mulheres em situação de rua, orientando-as a se afastarem de seus companheiros. O que não leva em conta as dinâmicas de vida dessas mulheres, as dificuldades que se colocam para elas pelo fato de estarem expostas aos diversos tipos de violências e violações na rua. Nesse sentido, a proteção pode vir de um companheiro, mesmo que esse companheiro também seja, eventualmente, agente de violências, conforme capa da já citada na edição nº 59 do *Jornal Boca de Rua*:

> Na rua, nenhuma mulher dorme sozinha porque corre risco de ser agarrada a força. Na rua, quase todas foram estupradas na infância ou na adolescência. Na rua, o abuso pode vir de qualquer lado: da polícia, dos monitores dos albergues, dos homens que passam a pé ou de carro ou mesmo dos vizinhos da aba. (JORNAL BOCA DE RUA, 2016, capa)

Conforme já apontei (SARMENTO, no prelo), Lugones também aborda a questão da resistência como a tensão entre a sujeitificação e subjetividade ativa, a "noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão x resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno" (LUGONES, 2014, p. 940).

Concluindo o debate sobre agenda feminista, proponho ampliar a discussão e apresentar o discurso de Sojourner Truth na Conven-

ção dos Direitos das Mulheres em Ohio[14], em 1951. Ex-escravizada, a única mulher negra no evento apresenta de modo contundente em sua fala elementos do que chamamos hoje interseccionalidade. Questionando a conjuntura da época, Sojourner pergunta várias vezes "E não sou uma mulher?" se referindo ao discurso dos homens sobre cavalheirismo, afirmando que "ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum!" Desse modo, questiono: as mulheres em situação de rua não são mulheres? (SARMENTO, no prelo).

Gestão da população de rua

> O Estado matou a Rita
> Fulano: bah tu viu que a Nega Rita morreu?
> Marcelo: eu vi
> Fulano: mataram a Rita?
> Marcelo: mataram
> Fulano: quem é que matou?
>
> Marcelo: o Estado que matou a Rita
>
> Fulano: como assim?
> Marcelo: o Estado que matou, não deu atendimento, não cuidou, não fez política pública. O Estado matou a Rita e mata todo dia as mulheres da rua e os homens da rua. Só nos dá a opção da droga e ainda criminaliza a gente. (MARCELO, 2017)

Nesta subseção proponho levantar algumas questões sobre as formas de gestão da população de rua, conceituando as tecnologias de governo e apresentando narrativas e fatos ocorridos que mostram como as pessoas em situação de rua percebem essas ações estatais. Michel Foucault dedicou-se a estudar o poder e os modos pelos quais ele atua nas relações entre pessoas, especialmente entender o poder onde ele não aparece. Interessa ao autor o "como" e não o "porque", como o poder funciona e considera que seu exercício se dá em

14 Discurso na íntegra disponível em: www.portalafricas.com.br/v1/e-eu-nao--sou-uma-mulher-sojourner-truth-e-a-luta-das-mulheresnegras-contra-as--opressoes-0431. Acesso em: 21 set. 2018.

rede, transita pelos indivíduos. Em "Aula de 17 de março de 1976" (2016), Foucault apresenta elementos para compreensão das formas de punição no decorrer do tempo, uma reconfiguração dos modos de governar e disserta sobre como ocorreu a mudança do poder soberano para o biopoder, conceito que interessa aqui. O biopoder age sobre a vida, é o Estado tomando conta do corpo enquanto vida e seu foco está na população, "fazer viver e deixar morrer". Ao apresentar a biopolítica como a reformulação política do poder do século XIX e início do século XX, Foucault (2016) afirma que as práticas disciplinares a partir de então visam ao conjunto dos indivíduos, à população e não mais ao sujeito individual. Sobre a biopolítica, o autor afirma:

> Disciplina que tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. Depois, essa nova tecnologia se dirige a multiplicidade dos homens [...] na medida em que ela forma uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. [...] Depois da anatomopolítica do corpo humana instaurada no decorrer do século XVIII vemos aparecer o que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana [...] trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. (FOUCAULT, 2016, p. 204)

Tecnologias de governo, termo inspirado nas elaborações de Michel Foucault sobre governamentalidade – esta como formas de controle e gestão de população nas emergentes cidades do século XVII e XVIII na Europa –, como os modos de "intervenção destinadas a guiar, dirigir, orientar, capacitar e regular sujeitos, populações e problemáticas" (FONSECA et al., 2016, p. 10) pode ser compreendida como:

> formas de intervenção orquestradas através de um agregado de forças (legais, profissionais, administrativas, orçamentárias),

> técnicas de implementação (capacitação, execução, avaliação) e conhecimentos autorizados cunhados para regular as decisões e práticas de indivíduos, grupos e organizações conforme determinados critérios. (FONSECA; MACHADO, 2015, p. 13)

Assim, pensando o Estado como esse resultado das tecnologias de poder proponho analisar o diálogo transcrito no início desta seção, entre dois homens em situação de rua, Marcelo e fulano. A conversa me foi contada em entrevista realizada para a escrita da monografia que originou o presente artigo, após questionar um *post* de Marcelo no *Facebook*, alguns dias após a notícia do falecimento de Rita, que dizia: "O Estado matou a Rita". Após o ocorrido se fortaleceu entre a população de rua e seus apoiadores o discurso de que a morte de Rita não teria sido causada por uma tuberculose mal tratada, pelo HIV não tratado ou por alguma outra enfermidade oportunista dada sua fragilidade física – mas não só –, mas unicamente pelo Estado. E mais ainda, as narrativas apontavam não uma morte acidental, mas uma morte provocada, pela incompetência dos órgãos de saúde e assistência, através da mão forte de um governo que, por não prover uma vida digna de ser vivida por Rita, a matou.

Refletindo sobre os indivíduos (e populações) que são geridos pelo Estado, Didier Fassin (2009) apresenta o conceito "políticas da vida" como uma ferramenta de inteligibilidade das relações entre o valor da vida como um bem supremo e o valor das vidas, nas existências concretas dos seres humanos. As políticas da vida não estariam interessadas somente em como as vidas são abordadas por tecnologias de governo, mas em como elas são tratadas e avaliadas por dimensões morais, isto é, quais vidas merecem viver (e de que modos) e quais não merecem viver. "Políticas da vida" nasce do diálogo com a obra de Michel Foucault, com a diferença que, para Fassin, o foco deve estar em englobar a experiência e as narrativas dos atores sociais, pois estes não são apenas sujeitos construídos discursivamente, mas sim sujeitos produtores de verdades de si e "experimentam o mundo social em sua complexidade e agência" (FONSECA et al., 2016, p. 13). Para Fassin, há uma política da vida que não é uma política da população e ele assim define:

> A política da vida diz respeito ao sentido dado à vida e à forma de tratar as vidas em várias sociedades. Nessa dimensão ética, na qual estou particularmente interessado, o conceito serve para pensar a discrepância entre o valor da vida – e o valor das vidas – no plural, como a existência concreta dos seres humanos. O que vemos nas sociedades contemporâneas é que, quanto mais celebramos o valor da vida (inclusive em relação ao feto ou ao paciente com morte cerebral), mais desigual parece o valor das vidas entre os países e dentro de cada sociedade (algumas dessas vidas sendo tragicamente amputadas por meio da morte ou do encarceramento). (DINIZ, 2015, p. 45)

A intervenção nas vidas, no lugar de agir como normalizador, produz desigualdades e, desse modo, decide que tipo de vida deve ou não viver. Essa questão nos faz pensar sobre quais seriam as moralidades envolvidas durante todo o percurso biográfico de Rita, que ainda na primeira infância passou a viver nas ruas, frequentou a FEBEM, esteve abrigada e adulta passou pelo sistema prisional. Em cada ínterim desses espaços de institucionalização sempre retornou às ruas, e foi em situação de rua que viveu seus últimos meses, a despeito da fragilidade física provocada por "Cinco doença. Eu tenho pedra nos rins, tenho pneumonia, tenho úlcera nervosa, o HIV e agora apareceu essa asma. Essas cinco doença virou tipo uma bola" (SOUZA, 2016). É possível notar a valoração dada à vida de Rita, que só foi reconhecida e tratada enquanto esteve gestante. A preocupação dos aparatos estatais no uso pesado de *crack*, a ponto de montar uma operação violenta que culminou em sua internação compulsória, se dava unicamente em função da criança, aquela vida inocente que deveria ser salva – em oposição à vida da mulher que a gestava, que deveria ser sacrificada.

Outra importante referência nos estudos das tecnologias de governo é João Biehl, já mencionado na introdução deste artigo, que por meio de suas etnografias traz a atenção para o emergente, inacabado e incompleto. Sua obra tem como objetivo – em muitos aspectos alcançado – "tomar a antropologia como uma força mobilizadora no mundo que deve fazer funcionar debates produtivos para além dos muros universitários e das conversas entre pesqui-

sadores e estudantes" (SCHUCH, 2016, p. 391), convergindo, assim, com a proposta Fassin de etnografia pública, de que a antropologia tem uma contribuição a realizar no mundo, torná-lo mais inteligível (SCHUCH, 2015, p. 105-106). Biehl remodela a etnografia ao considerar analiticamente a complexidade dos desejos e vidas das pessoas considerando que elas estão inseridas em mundos sociais em constante mudança. E para isso, reconfigura "aparatos teóricos e metodológicos no sentido de produzir modos de escrita que incorporem tanto a vitalidade das cartografias percorridas pelas pessoas quanto uma atenção ao emergente, *a people yet to come*" (SCHUCH, 2016, p. 392).

Quando conhece Catarina, Biehl realiza um percurso semelhante ao de um detetive (BIEHL, 2005, p. 20) com objetivo de compreender o que a levou àquele lugar. Dando sentido à fala tida como confusa pelos funcionários do centro de reabilitação, o autor recuperou a trajetória médica e pessoal de Catarina, teve contato com o histórico de saúde dos diversos locais por onde ela passou e encontrou seus familiares. No caminho, se deparou com "realidades que estão entre ou além das estruturas formais de governo e medicina que determinam o curso de vida de um número crescente de pobres que não fazem parte de nenhum mapeamento ou política específica e que lutam para sobreviver em vão" (BIEHL, 2005, p. 14-15). E essas realidades acabam performando o Estado como um resultado das tecnologias de poder empreendidas nessas relações.

Catarina e Rita, resguardadas as devidas diferenças de trajetória, histórico familiar, locais percorridos e suas causas, se aproximam na execução prática de certas formas de vida humana, que "acontecem paralelamente às formas de discriminação por gênero, à exploração de mercado, e a um Estado administrado no que podemos chamar de estilo gerencial, que cada vez mais se distancia das pessoas que governa" (BIEHL, 2005, p. 18). Catarina, gerenciada de modos equivocados, era tratada por diagnósticos psiquiátricos quando na verdade sua doença era uma degeneração do sistema nervoso central. Rita negligenciada enquanto pessoa e enquanto mulher, mulher essa que só foi "cuidada" enquanto gestava o filho, depois voltou ao local de invisibilidade que o gênero ocupa. Ambas tinham intenções e vontades – uma de que suas palavras e opinião sobre sua doença

(das pernas e não da cabeça) fossem consideradas; outra que pudesse criar o filho, que lhe permitissem um tratamento de saúde, de reabilitação –, mas para Rita não foi possível.

A agência percebida nas mulheres em situação de rua e sua capacidade de resistência e ação frente às violações, à ineficácia de políticas públicas e violências demonstram esses modos de encontrar saídas; assim como corpo e linguagem de Catarina estavam tomados pela força dos tratamentos médicos e fármacos, provocando que sua pessoa fosse "desfeita e refeita e destruída" (BIEHL, 2005, p. 18) e Rita com suas cinco doenças que demandavam frequentes internações, elas resistiram, encontraram algumas aberturas. Rita por pouco tempo, mas ainda assim se fazia presente nos espaços e interagia com os grupos e pessoas mesmo nos períodos mais críticos de dor e dificuldades.

Há um hospital em Porto Alegre que provoca medo entre as pessoas em situação de rua. E foi lá que Rita morreu. As narrativas de muitos informam relutância em procurar atendimento médico naquele local, e mesmo passando mal negam o pedido de auxílio da SAMU, pois sabem que serão levados para aquele endereço, que já foi o ponto final de muitos companheiros da rua. Assim como o Vita, "este lugar de morte, de deixar morrer em impunidade [...] uma zona de abandono social, não longe do centro de Porto Alegre" (SCHUCH, 2016, p. 398). "Vita é o destino final. Como muitos outros, Catarina tinha sido deixada lá para morrer" (BIEHL, 2005, p. 14) de modo semelhante à Rita, que segundo narrativas de seus amigos e familiares, foi negligenciada pela equipe médica e não recebeu o tratamento de que precisava.

UMA PEDRA NO LAGO

> Meu nome é Rita de Cássia. Eu cheguei na rua com 10 anos. Eu fui nascida num banco 24 horas, desses de tirar dinheiro. Perdi minha mãe com 10 anos e meu pai com 11. Minha mãe no Natal e meu pai na tarde de Ano Novo. A minha família não me aceitou, aceitavam só os meus irmãos, e acabei ficando na rua. Fui pra FEBEM, fui pros abrigos, era menor. Cresci, aprendi um pouco em

cada lugar. Daí eu fui presa, fiquei 7 anos na cadeia. Com 17 pra 18 anos, fui presa de novo. Depois que eu entendi a vida na rua, na vida da rua tem que dormir com um olho aberto e outro fechado. Não ter um companheiro, uma parceria pra cuidar de ti à noite, entendeu? Apanhar da polícia, ser humilhado, ser esculachado... Tudo isso a gente passa na rua. Vou fazer 30 anos, já passei várias, já escapei da morte, já tomei tiro aqui nessa praça. Um irmão meu com 20 anos morreu aqui nessa praça. Morreu um primo meu nessa praça, morreu uma prima minha, tudo com tiro. A única que ainda tá viva sou eu. Já apanhei de muito vagabundo, já apanhei de muita vagabunda, já tomei tiro da polícia. O que eu passei, a metade ninguém passou. Na sinaleira mesmo, eles fecham o vidro na tua cara. Tocam garrafa de vidro em ti, e tu não pode se defender. Fora os rato que vêm aqui e dão-lhe pau. E a história na real, na rua, foi um pouco ruim. Porque perdi minha mãe, meu pai e meu irmão. Fora o meu filho que eu amo, que vai fazer 15 anos, perdi todo mundo, e foi quando eu me atirei nas drogas. Comecei a me atirar no *crack*. Até vender eu vendi, fumava na frente da brigada e não tava nem aí se ia pra cadeia ou não. Não tinha mais o que fazer, não tinha mais força. Meu outro irmão tá cheirando loló, e tá falando sozinho, tá ficando caduco, não tem nem força nas pernas, e já tô sentindo que também vou perder ele. E aí vou me atirar mais.[15]

Apresentando Rita

O relato acima foi publicado na página do *Facebook* "POA invisível", em 15 de janeiro de 2015. A praça a que Rita se refere é a Garibaldi, que fica no cruzamento dos bairros Cidade Baixa e Menino Deus, zona central de Porto Alegre. A citada página no *Facebook* se

15 Texto disponível na página do Facebook POA Invisível, que tem como "objetivo principal dar voz aos indivíduos que encontram-se em situação de rua, não partilhando das mesmas oportunidades e espaços que os demais indivíduos. O trabalho realizado pela equipe encontra-se em andamento e esperamos que o nosso material traga luz aos leitores da página, que consiga quebrar velhos e preconceituosos paradigmas sobre tais indivíduos". Disponível em: www.facebook.com/poainvisivel/photos/a.1504643216474190.1073741828.1487065014898677/1545983002340211/?type=3&theater . Acesso em: 20 set. 2018.

dedica a publicizar depoimentos de pessoas que vivem nas ruas de Porto Alegre, a exemplo de experiências em outras grandes cidades do país, como São Paulo. O relato de Rita é um dos mais populares da página, muitos dos comentários são de pessoas que a conheciam da Praça Garibaldi, que residem ou circulam por ali.

Foi nesse território que vi Rita pela primeira vez numa noite quente de sexta-feira em fevereiro de 2014. Foi numa das primeiras entregas de sanduíche do Sandubandarilho[16]. Diferente dos guris que interagiam, conversavam e riam conosco, Rita só se apresentou, pegou o lanche e saiu. Não nos deu papo nem sorriso. Voltamos à praça todas as noites de sexta-feira, até o final daquele ano e algumas vezes contamos com a presença de Rita, de modo bastante tímido – diferente dela. Era expansiva, comunicativa e divertida. Mas isso eu só fui descobrir depois. Com o passar do tempo, ela já nos reconhecia, mas ainda assim, até o final do projeto, não se aproximava muito. Conseguimos trocar poucas palavras naquele contexto, mas o suficiente para perceber que ela tinha a simpatia de seus amigos e foi uma das poucas mulheres que tivemos contato na Praça.

Em maio de 2015 encontrei Rita em outro espaço diferente e foi nele que passei a conviver com ela dali em diante, o *Jornal Boca de Rua*. Era uma terça-feira fria e nublada, saí do Centro e fui até o Parque da Redenção, local onde aconteciam as reuniões semanais. Seria minha primeira participação no Jornal e uma das primeiras atividades como bolsista do Projeto de Extensão. Quando cheguei, percebi que havia algumas pessoas em volta de um banco, me aproximei e as cumprimentei. Sentei num espaço vazio ao lado de uma mulher e puxei conversa. Em seguida o colega Bruno Fernandes chegou e animadamente apertou a mão de cada uma das pessoas que estavam ali. Com o passar dos minutos foram chegando mais pessoas. Percebi alguns rostos conhecidos da Praça Garibaldi, entre eles o de Rita. A seguir, trecho do diário de campo desse dia:

16 Projeto solidário que idealizei por cerca de um ano junto com uma amiga, anteriormente ao ingresso no curso de Ciências Sociais. Ele contemplava escuta empática, atividades interativas de entretenimento e disponibilizava alimento junto à população de rua de uma praça na zona central de Porto Alegre.

> A reunião só tem início quando da chegada da Rosina, jornalista-chefe do *Boca*, aproximadamente às 15h. [...] A atividade mais importante dessa reunião é a entrega da nova edição do jornal, feita por um senhor (que mais tarde soube ser o marido de Rosina) que estacionou na Av. João Pessoa com um fusca vermelho. Antes de começar a pauta, Rosina comentou que havia uma visita na reunião e pediu que eu me apresentasse [...] Após a apresentação, Rosina pediu aos que compareceram ao encontro na UFRGS que comentassem como havia sido a experiência. Rita e outros que não lembro o nome relataram ter sido um bom encontro, pois tinha estudantes de cerca de 10 países e eles comentaram sobre como é a vida das pessoas em situação de rua nesses locais. Na França (onde as pessoas em situação de rua recebem auxílio do governo) aparentemente a situação é pior do que aqui no Brasil. Eles se surpreenderam com as diferenças entre os países e gostaram bastante da atividade. Comentaram da qualidade da comida oferecida a eles no RU e que alguns comeram além da cota. Deram muita risada. Depois começaram a distribuir os jornais, 40 para cada um, e um DVD (comemorativo aos 15 anos do jornal) cada. Enquanto distribuíam os jornais, um rapaz (não lembro o nome) me ofereceu um e eu comprei. (SARMENTO, 5 maio 2015)

O trecho acima é praticamente tudo que anotei daquele dia. Ainda sem saber muito bem como fazer um diário de campo, anotei o que me lembrava ao chegar a casa. Hoje retornando àquele maio de 2015 vejo a relevância de Rita para mim, pois apesar de não ser a única que eu conhecia pelo nome – tinha mais três pessoas que eu sabia quem eram –, foi a única que mencionei nas minhas anotações.

A vida na rua

Mais do que o relato apresentado no início deste capítulo, Rita fazia questão de contar sobre as dificuldades de viver na rua, especialmente para as mulheres. Nas oportunidades que pude vê-la representar o *Boca de Rua* em atividades externas – e ela era uma das poucas mulheres que fazia questão de ocupar esses espaços – e no próprio Jornal, Rita protagonizava relatos fortes e emocionantes de

sua vivência, da rua, dos companheiros e familiares. Relatos como os transcritos a seguir:

> Nenhum lugar é seguro pra ser mulher. A mulher tem mais risco que o homem. O homem tem como se defender, já a mulher não tem a força que um homem tem. Se a mulher tivesse a força que um homem tem até sim. [...] A rua pra nós mulher é difícil, a gente tá se arriscando a morrer, tomar pau da polícia, ir pra cadeia por uma coisa que tu não fez. [...] E eu tenho essa cicatriz no braço que o cara me deu de facão. Na rua a gente passa muito trabalho, passa medo. Tu vai dormir sozinha tu não consegue dormir sozinha. [...] A moradora de rua passa um trabalhão nas ruas, passa humilhação, passa desgosto, entendeu? Os cara passando a mão em ti, entendeu? Passando a mão no teus peito, na tua bunda, entendeu? E tu não poder fazer nada. De dando tapa na cara, te botando na "quadra" pra tu dar dinheiro pra ele e ele podendo fazer relação com outras mulheres, te abusando. Isso aí do homem poder vender a mulher é um abuso do homem, não dando valor pra companheira que é de anos, casado, daí ele dá na mulher, deixa de olho roxo, tirar os dente da mulher, queimar a mulher, matar a mulher por uma coisinha que não vale a pena, fazendo uma tempestade em copo d'água. (SOUZA, 2016)

Rita teve sua biografia permeada por encontros com a rua intercalados por processos de institucionalização, desde os abrigos na infância, temporadas na FEBEM, no presídio e em internações hospitalares. Nos intervalos entre esses locais, o destino era certo: a rua. Rita conta um pouco sobre como os modos de habitar a rua já estavam tão fortemente inculcados nela, o que não permitia desejar outra vida que não fosse nas ruas:

> Mas nada me conquistou de eu voltar pra casa da minha família, de eu ser outra pessoa, terminar minha faculdade que eu não terminei ainda. Eu falei pro meu irmão que agora que eu conheci a vida louca não adianta tu dizer pra mim parar, voltar pra casa que eu não volto. Eu não gosto de ficar em casa, gosto de ficar na rua, me criei na rua, desde os 6 anos. [...] Se fosse pra sair da rua

> eu queria ter a minha casa. Meu irmão falou que ia me dar uma casa mas eu disse que não adianta tu querer me dar uma casa se eu não fui criada dentro de uma casa. Meus irmãos foram, eu já não fui. Fui criada em abrigo, em cadeia, eu não fui criada em família. Mas eu tive um carinho de mãe um carinho de pai, tive educação, eles me deram educação antes de morrer. Mas pra mim tá dentro duma casa agora com 31 anos vai ser estranho. É estranho porque eu nunca entrei numa casa, desde os 7 anos eu nunca entrei numa casa. Eu visito meus filhos e meus irmãos, mas dormir com eles numa cama vendo uma TV eu não consigo. Eu não consigo porque eu me sinto mal. (SOUZA, 2016)

Sentir-se mal estando em uma casa é uma narrativa frequente entre pessoas em situação de rua. Isso pode estar relacionado aos modos e dinâmicas performados pelo habitar a rua, a partir do tempo em que estão vivenciando essa prática. Dados mostram que 9,9% das pessoas em situação de rua em Porto Alegre estão nas ruas há mais de 20 anos, 19,3% de 10 a 20 anos e 18,6% de 5 a 10 anos, perfazendo o total de quase 50% do total (47,8%) (UFRGS, 2016). Certas características e processos experienciados durante muitos anos de vida na rua podem dificultar ou até impedir que os sujeitos voltem a habitar sob o teto de uma casa.

Boca de Rua

Rita era uma das participantes mais ativas do *Jornal Boca de Rua* e conforme já comentei era uma das poucas mulheres que se posicionava nas reuniões, nas matérias e nos espaços externos para os quais o *Boca* era convidado a participar. Ela não era das mais antigas repórteres do Jornal, havia chegado há cerca de quatro ou cinco anos e sua inserção no grupo não ocorreu de modo amistoso, conforme relato[17] de Rosina Duarte, editora-chefe e uma das fundado-

17 Relato completo de Rosina: "A Rita chegou no Boca convidada por alguém e ela era muito agitada na reunião. Ela me puteava sempre, eu fiz uma coleção, uma lista de puteada que ela me dava sempre. E sempre no meio da reunião ela enlouquecia, eu nunca sabia bem por quê. E aí tem uma regra no Boca que sempre que uma pessoa faz algum tipo de agressão na reunião, seja física ou verbal ela é suspensa na próxima reunião. Aí eu dizia: calma, Rita, senão vou ter que te suspender na próxima reunião. E não adiantava, aí sim que ela me mandava "vai pra puta que te

ras do *Boca*. No entanto, após uma ação pedagógica de recomeço criada por Rosina para atrair Rita para uma participação, digamos, mais tranquila e produtiva no Jornal surtiu um efeito positivo e até inesperado. Aquela mulher briguenta, violenta, que xingava todos se tornou uma das figuras mais carismáticas e representativas do *Boca de Rua*. "Rita era uma pedra no lago, reverberava" (DUARTE, 2017).

Dificilmente ela passaria despercebida por alguém, Rita ecoava vida e força. O sorriso cativante, com seus dentes separados na frente, era irresistível quando chegava de mansinho: "Ô Carol, compra uma pipoca, meu filho tá com fome", dizia ela pra convencer que o doce não era pra ela, mas para o bebê na barriga. Como se fosse preciso, como se fosse possível negar um pedido dela. Rita fechava os olhos quando falava. Se perguntavam por que fazia isso, dava risada: "Não sei, sempre fui assim". Muita gente conhecia Rita porque ela tinha muitos clientes (para venda do Jornal) na sinaleira da esquina da José do Patrocínio com a Venâncio Aires. Ela era agitada, falava muito e às vezes gostava de recitar o poema "Caminhos que se cruzam" para quem comprava o *Boca*. O poema, feito por ela em parceria com sua prima Didi[18], copio na sequência:

---

pariu, velha sem vergonha, não quero mais saber!". Daí passava duas, três reuniões a Rita voltava, mesma coisa. Aí teve um dia que eu pensei: mas tchê não tá dando certo. Daí eu saí de lá e pensei: não tá dando certo, vou lá falar com ela. Aí eu fui pra praça onde ela ficava. Quando me viu ela disse: "nem vou falar contigo, nem chega perto de mim, não quero saber, velha sem vergonha". Ela me dizendo horrores e eu esperando aqui. Ela dizia: "não quero saber de ti, que tu quer comigo?" E sentei na praça e fiquei esperando, ela passava por mim e eu esperando. Acho que fiquei uma hora ali sentada e ela passava e perguntava: "o que que tu quer comigo?" Eu disse assim: como é que é teu nome? Ela: o quê? (muito surpresa) Eu: como é teu nome? Ela: como assim, ficou louca?! Eu: é que é o seguinte, meu nome é Rosina, eu trabalho no Boca de Rua. E eu vim aqui porque me disseram que tu é uma guria muito inteligente, muito legal e eu vim aqui pra te convidar pra participar do Boca. Ela começou a dar risada, mas eu mantive [o teatro] e fiquei séria. E ela foi entrando na conversa. Depois me despedi dizendo que ia esperar ela no Boca. Aí na terça-feira seguinte ela foi na reunião do Boca. E eu: ah que bom que tu veio, eu mantive o teatro. Apresentei ela pra todo o grupo e ela começou a rir no começo mas depois ela entrou na história. E foi impressionante, existem duas Ritas no Boca de Rua. Antes e depois" (DUARTE, 2017).

18 Não modifiquei esse nome, mantive o apelido pelo qual ela é conhecida, pois esse trecho é parte da matéria do Jornal *Boca de Rua* da edição em homenagem a Rita, publicada logo após sua morte.

> Acordei cedo e já olhando para o céu (...) A minha história é única. Em meio ao zum, zum, zum. De onde eu vim os ratos faziam festa. À beira do esgoto sujo. Um sanga podre aberta (...) Mas hoje trabalho com o povo. Das periferias e comunidades. É o pessoal da rua. Fazendo sua história. E o jornal Boca de Rua. Registrando essa memória. Mangando no asfalto. Na sinaleira. Viver na rua não é brincadeira. Respeito, justiça e paz. Nós vamos buscar. Jornal Boca de Rua veio pra revolucionar!!![19] (BOCA DE RUA, 2017)

Rita era séria e tinha um humor debochado. Na sequência, o breve trecho do meu diário de campo na época em que produzíamos a matéria nº 59:

> Hoje elaboramos mais algumas questões para discutir com as gurias para a matéria das mulheres. Foi sugerido pela Rosina que a gente falasse sobre os homens na vida delas. Então eu perguntei:
> – Qual o papel do homem na vida da mulher na rua?
> Rita respondeu:
> – Dor de cabeça.
> Todas caíram na risada (SARMENTO, 15 mar. 2016).

Relações familiares

As informações e narrativas em torno das relações familiares de Rita – mas não só dela – contrariam a noção de rompimento ou fragilidade de vínculos, como, por exemplo, a conceituação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome sobre pessoas em situação de rua: "trata-se de grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os **vínculos familiares fragilizados ou rompidos** e a inexistência de moradia convencional regular [...]" (grifos meus) (SCHUCH; GEHLEN, 2012, p. 19). Conforme veremos a seguir, viver nas ruas não anula os vínculos familiares e não se constitui necessariamente em rompimento, visto que outros familiares de Rita também fazem/fizeram da rua seu local de mora-

19 Nesta edição do *Boca de Rua* em homenagem à Rita, a autoria do poema é atribuída a Déko Ramores, educador do projeto EcoSol PopRua. No entanto, em conversa recente, Didi afirmou que criou o poema junto com Rita. Registro aqui o desacordo de autoria, ainda que eu tenha optado por atribuir a elas.

dia e Rita ainda frequentava casas de seus familiares fora da situação de rua.

Desde o início da minha participação no *Boca de Rua* fui apresentada à Sabrina, mulher negra, que também integrava o Jornal, como irmã mais nova de Rita. Embora seja comum entre as pessoas em situação de rua considerarem companheiros e amigos como irmãos, mesmo que não tenham laços sanguíneos ou de parentesco oficiais, Rita sempre afirmava ser a irmã mais velha de Sabrina, com quem mantinha uma relação permeada de brigas, de afastamentos e aproximações. Realizei entrevista com Sabrina para outro artigo que desenvolvi e durante a conversa ela afirmou ser filha da mesma mãe de Rita. Sua narrativa era um pouco confusa, contudo, disse que bem pequena foi com a mãe visitar Rita na FEBEM e garantiu jamais ter perdoado Rita por ter gritado e sido violenta com a mãe naquela ocasião. Ao mesmo tempo que contava da saudade e da importância de Rita em sua vida – a entrevista foi realizada poucos meses após o falecimento –, se dizia muito magoada por tudo que Rita fez a mãe delas sofrer. Não me deu mais detalhes sobre a infância ou adolescência delas, mas afirmou que Rita sempre a cuidava (SABRINA, 2017). No *Boca de Rua* conheci um irmão de Rita, Rodrigo, que também era integrante do Jornal. Um rapaz negro, simpático, estava sempre fazendo piada. Dizia que era irmão de Rita e de Sabrina, e após muitos anos vivendo nas ruas, havia casado e morava em uma casa na Zona Norte da cidade. Rodrigo e Sabrina eram os familiares de Rita que eu conhecia. Até que acessei um áudio de entrevista que um grupo de estudantes de Pedagogia da UFRGS fizeram com Rita em meados de 2016. Essa entrevista trouxe muitos elementos da biografia de Rita que eu desconhecia, como um irmão falecido e uma irmã gêmea também falecida, além de uma única referência ao pai[20].

---

20 Trecho do relato de Rita: "Perdi meu irmão faz uns três, cinco anos, foi quando me atirei mais na droga ainda. Porque foi o único que bem ou mal nunca me abandonou. Eu sinto falta dele. A rua pra mim me deu várias coisas, mas também me tirou várias coisas. Tirou meu irmão, tirou minha irmã que era gêmea comigo, morreu agora há pouco tempo de overdose, ela botou *crack* só que não era *crack* e ela morreu debaixo da ponte. Ela não morava na rua, morava com minha tia. Ela tava com um cara namorado dela e ele deu pra ela só que não era *crack*, era outra coisa, mas na perícia até hoje tô esperando a resposta que droga que ele deu pra minha irmã pra ela morrer daquele jeito que ela morreu. Faz três dias que eu perdi a minha

O áudio foi gravado no mês de maio de 2016 e todo ele está permeado de dor, de perdas, de mortes. Assim como o relato do POA Invisível no início dessa seção, Rita reforça a perda de entes queridos como justificativa para o uso mais pesado de drogas "me atirei mais ainda" e como uma espécie de consolo, um alívio momentâneo do sofrimento. Rita ainda remonta sua estrutura familiar ao trazer a figura do avô:

> Meu vô é vivo ainda, me visita às vezes. Eu nunca dependi deles, eu sempre fiz meu corre, juntar latinha, juntar garrafa, vender o jornal do *Boca de Rua*. Mas eles se preocupam comigo. Porque eu sou soropositivo [...] Agora com essa coisa do HIV eles tão vindo mais me ver, minha família. O doutor disse que se não vim essa semana meu remédio eles vão ser obrigados a me baixar, vou ser obrigada a ficar na UTI. [...] já perderam uma neta podem perder duas. Eu falei pra eles que uma hora todo mundo vai morrer, não vou ficar pra semente. (SOUZA, 2016)

No percurso de toda a entrevista de Rita para o grupo de estudantes de Pedagogia é possível notar uma narrativa que mobiliza categorias como dor, doença, morte, hospital, irmão, família. A impressão é que a debilidade acentuada de Rita estava tão evidente que ela proclamava em palavras aquilo de que seu corpo estava cheio.

Saúde fragilizada

O áudio da entrevista de Rita traz detalhes sobre sua fragilidade física:

> Porque eu sou soropositivo, tô usando fralda agora, meu CD4 tá 950, tá tri baixo e eles tão com medo de me perder. E a FASC não

---

irmã. A Rita Inajara e eu sinto falta dela, ela não ficava na rua, ela era estudante, ela tinha as coisinhas dela. Até agora não caiu a minha ficha, eu fui no enterro dela. Eu não tive coragem de olhar pra minha tia porque ela vai olhar pra mim e lembrar dela porque nós somos clone uma da outra. Ela morreu bem nova com 31 anos e ela deixou uma filhinha de 3 meses. [...] O doutor disse que depressão mata. Eu perdi meu pai com depressão, mesmo ele tendo AIDS ele não morreu da AIDS, morreu da depressão. Foi mais um desgosto, não cai minha ficha, cada semana que passa eu vou perdendo minha família" (SOUZA, 2016).

> trouxe meu remédio, tem que ficar na geladeira o meu remédio, eu tô há uma semana sem remédio. E eu vim na reunião hoje me arrastando, me cagando água abaixo, vomitando. E eu falei pros meus irmãos. Eles têm medo de me perder. A última vez que fiquei no hospital fiquei dois anos e quatro meses por causa do HIV. Eu sou sofrida na rua. (SOUZA, 2016)

Rita começou a usar *crack* com 14 anos, com 17 anos começou a traficar e a roubar. Após passagem na Penitenciária Feminina Madre Pelletier, interrompeu a atividade de venda de drogas e permaneceu como usuária. Tentou parar, ficou dois anos sem usar *crack*, fazia tratamento no CAPS Partenon, então perdeu o irmão e voltou a fazer uso (SOUZA, 2016). Ela afirmou:

> O *crack* eu só vou largar de mão o dia que eu morrer. Porque na cadeia tu usa *crack* também. Mesmo com esse meu problema de usar fralda, esses bagulho de doença que eu tenho eu não largo a rua de mão, não largo o *crack* de mão [...] Eu tô me matando eu mesmo, tô querendo morrer de uma vez usando *crack*. (SOUZA, 2016)

Em seguida Rita fala sobre as cinco doenças que tem, conforme já mencionei, e relata procedimentos realizados e futuros:

> Eu fiz troca de pulmão, fiz cirurgia, eu tenho um pulmão e meio. Esse pulmão grande tá drenado, eu respiro por um caninho dentro da garganta. Um pulmão tá ajudando o outro. Por causa do *crack*. Semana que vem tenho que ir de novo, vão me abrir as costas pra tirar o caninho de novo, fazer outra cirurgia, eu paro mais no hospital do que na rua. [...] Eu tenho pedra nos rins, tenho pneumonia, tenho úlcera nervosa, o HIV e agora apareceu essa asma. Cinco doença. Essas cinco doença virou tipo uma bola. Eles querem fazer essa minha cirurgia, retirando essa bola toda, que é um bagulho desse tamanho assim, toda com pus [...] Fica desse lado, entendeu? Daí eu tenho que tirar essa bola aqui e meu irmão tá com medo, porque eu falei pro meu irmão que se eu não tirar essa bola piora e aí ele [o médico] falou pro meu irmão, não posso

> te dar certeza se ela vai voltar ou não. Falei pro meu irmão que eu vou tirar essa bola, querendo ou não querendo. (SOUZA, 2016)

Oscilando entre momentos de otimismo e de ameaça constante do pior, Rita ainda diz que se passar da cirurgia "vou dar um tempo, vagabundo não para com o *crack*, vagabundo dá um tempo. Eu vou dar um tempo depois [...] eu volto pra rua" (SOUZA, 2016). Sobre os reveses físicos que sua saúde frágil provoca:

> Até pra comer, pra subir lomba. Meu irmão tava me ajudando a fazer o tri[21], tá ligado? Me ajuda a fazer o tri, mas como eu não consigo caminhar muito, me dá fraqueza nos ossos, dá fraqueza no corpo, dá preguiça no corpo. Tem dias que eu fico me cagando, tem dias que eu não tenho fralda e me cago todinha na calça, me mijo nas calça, tem dia que eu não consigo ir até o cantinho, até me levantar eu não consigo (SOUZA, 2016).

Filhos

Das informações que encontrei, presumo que Rita teve três filhos: um menino de 15 anos, uma menina de 9 anos (idades informadas na entrevista grupo de estudantes de Pedagogia) e o bebê nascido em março de 2016, que motivou a internação compulsória já mencionada. Nessa entrevista do grupo de estudantes de Pedagogia, Rita afirma que os filhos estão com seus irmãos.

Em meados de 2015, Rita engravidou. Ela tinha uma relação estável com seu companheiro Gabriel há alguns anos. Rita exibia orgulhosa a barriga conforme ia crescendo. De acordo com sua narrativa e de outras pessoas entrevistadas para esta pesquisa, Rita realizou o pré-natal, fato que torna a internação forçada mais absurda ainda. Mas o que levou uma mulher grávida a fazer uso excessivo de drogas? podem questionar os mais incautos. A resposta vem através das falas de alguns entrevistados e do diário de campo de Tiago Lemões da Silva, que gentilmente disponibilizou o trecho que irei apresentar mais adiante.

---

21 Tri – Transporte Integrado é um cartão pessoal usado para viagens de ônibus dentro da cidade de Porto Alegre.

> O último ano da vida da Rita, a gravidez, eu pude acompanhar um pouco o processo da retirada do filho, da internação compulsória. Nesse período ela chegou a ficar presa, por um curto período [...] quando ela saiu da cadeia disse que ia dar um jeito na vida. Conversou comigo, pedindo se eu poderia interceder junto ao Centro Pop pra ela conseguir o aluguel social "Pra eu poder cuidar desse meu filho". Eu disse que não tinha esse poder, mas que podia tentar de alguma maneira, por outros meios, tentar incluir ela no aluguel social, que não seja pelo Centro Pop. Aí depois da internação compulsória, ela falou assim pra mim: agora que tiraram meu filho, eu não quero saber de nada. Meio que ela desistiu de viver. Acho que ela ficou desgostosa e se entregou. (MARCELO, 2017)

Marcelo, militante do MNPR-RS e repórter do *Jornal Boca de Rua*, teve trajetória de rua por cerca de 10 anos e já foi mencionado anteriormente no capítulo sobre a gestão das pessoas em situação de rua. Ele traz um relato que conforma muito bem o que aconteceu com Rita a partir da retirada de seu filho. A inscrição de Rita enquanto sujeito de direitos foi negada, ela se tornou visível como mãe, mas também foi anulada em seu exercício do papel da maternidade. Ela foi duplamente invisibilizada: primeiro enquanto criança, adolescente e mulher vivendo em situação de rua e depois quando deixou de ser um corpo relevante (gestante) tornou-se novamente invisível para o Estado. Moralidades podem estar envolvidas no processo de apagamento de Rita enquanto uma vida que importa, para além de gerar um filho, conforme Elissandra conta:

> Uma questão que era difícil pra muita gente era ver a Rita usando muita droga, as pessoas ficavam muito mobilizadas, apoiadores e moradores de rua. Não se alimentando em função da droga. Eu vejo que a questão da gestação fica muito apelativo pra algumas pessoas, porque tá, é uma mulher, fazendo uso abusivo, tá se prejudicando com isso é ok, aquela coisa do senso comum de tá ali porque quer e tal. Mas daí vê uma barriga, aí é um inocente que não tem escolha e aí acham que tem que intervir e da pior forma possível, à força, nunca é algo de construir junto. (SILVA, 2017)

O construir junto mencionado por Elissandra seria a tentativa de apoio à Rita, que sequer ocorreu por parte tanto dos gestores da assistência quanto da área da saúde, de ouvi-la. Se isso tivesse de fato ocorrido talvez a história tivesse tido outro final. É possível atentar para a tentativa frustrada de atender ao pedido de socorro que Rita vinha fazendo nos últimos meses de vida, segundo narrativa de Ciça:

> A penúltima vez que eu falei com a Rita ela tava ali na frente do Centro Pop, era um calorão, ela tava só de sutiã. Parecia para alguns que a vestimenta era inadequada, mas ela já estava a algum tempo assim, pedindo socorro. Nesse pedido de socorro ela queria acessar o abrigo e a avaliação técnica foi que ela não tinha perfil, porque em algum momento anterior ela acessou e só ficou um dia. Ela tava pedindo socorro, ela via que ela ia morrer, todo mundo via. (RICHTER, 2017)

Ciça ainda acrescenta "pra mim a grande culpa da morte da Rita não foi dos trabalhadores, foi da precarização dos serviços" (RICHTER, 2017). As tensões percebidas entre uma demanda ser da assistência ou da saúde, como se as pessoas só precisassem de uma única solução para toda a complexidade da situação de rua não é incomum. Segundo informações do Relatório Final da Pesquisa Qualitativa (2017), as mudanças que o ingresso crescente de pessoas adoecidas na rede de abrigo e albergue ocasiona tanto em termos de maior tempo de permanência quanto na promoção de novas necessidades, pode justificar tais ações. As informações levantadas pelo Relatório (2017) contrastam com a situação de Rita nos últimos meses de vida, situação relatada por Elissandra, Ciça e Marcelo. Mesmo o perfil de usuários dos equipamentos ter se modificado, não seria o caso de Rita acessar um abrigo pela questão da saúde? Certamente é preciso considerar a demanda dos trabalhadores de que não houve uma adequada reestruturação da instituição do ponto de vista das condições físicas e de capacitação dos recursos humanos, o que seria um fator fundamental para a qualificação dos serviços, contudo se percebe que nessas frestas da gestão, vidas como as de Rita não puderam ser poupadas.

Uma conversa descrita no diário de campo[22] de Tiago Lemões da Silva, com trabalhadores e militantes ligados à população de rua, traz reflexões sobre as intenções – conscientes ou não – de Rita, então com 8 meses de gravidez, em permanecer fazendo uso de drogas durante a gestação. Conforme Tiago, Rita poderia estar tanto negligenciando a gravidez, pelo fato de ter certeza que o bebê não ficaria com ela, quanto poderia estar justamente protegendo a criança contra essa possibilidade, para que ele pudesse talvez ter melhores condições de vida. Ou ainda as duas coisas ao mesmo tempo, numa espécie de confusão não consciente.

Após a internação e o parto, ficamos sabendo por Rita que o bebê foi entregue para seu irmão. De março a maio de 2016 houve uma perceptível piora no quadro de saúde de Rita, que se afastava e retornava às atividades do *Boca de Rua* nos períodos de internações e tratamentos médicos frequentes, até novembro quando faleceu. Muitos amigos e colegas do Jornal repetiam que Rita começou a morrer quando tiraram o bebê dos braços dela.

---

22 Trecho completo do diário de campo: "Enquanto comíamos, Vanessa, Célia, Marcelo e Maria falavam sobre a Rita e as barreiras que ela coloca para que seja tratada e receba ajuda e cuidado. Rita está grávida de oito meses e continua usando drogas. Segundo Vanessa, Rita está sendo interpelada por todos os lados, mas ela não quer saber, "só está no uso, só no uso". Segundo Vanessa, a questão do internamento forçado só acontece quando a pessoa está atentando contra a própria vida, e no caso dela, o que estaria em jogo era a vida de um inocente também. Célia lembra que Rita está com medo que tirem a criança dela, pois isso aconteceu quando ela teve outro filho [...] Na opinião de Célia, Rita já sabe que isso vai acontecer novamente. Maria afirma, por sua vez, que "Rita vai dar o filho dela. Ela mesma já disse que vai dar". Célia, no entanto, contrapõe Maria afirmando que na verdade Rita pensa em deixar o filho com a irmã. Vanessa fala novamente que já foram tentadas todas as estratégias com Rita e que ela só está "fazendo o consumo". Lembrei na hora do impacto que me causou ver Rita usando loló com uma barriga enorme, confrontando toda minha lógica de cuidado associado à gestante e à figura da mãe. [...] Vanessa deu o exemplo de uma usuária de *crack* que não deixou a equipe de redução de danos se aproximar em nenhum momento [...] Vanessa entendeu que todas as barreiras colocadas pela moça se deram pelo medo de que lhe tirassem a criança. Era uma postura de proteção e não de "negligência" com o filho. O exemplo serve como parâmetro para pensar o caso de Rita, que pode estar tanto negligenciando a gravidez, por saber que o filho não ficará com ela, quanto pode estar justamente protegendo a criança contra isso. Ou as duas coisas" (SILVA, DIÁRIO DE CAMPO). Os nomes foram modificados, pois não contatei as pessoas envolvidas para pedir autorização como fiz com os demais entrevistados desta pesquisa.

O final

Algumas pessoas que entrevistei sugerem que a causa da morte de Rita teria sido complicações do HIV, ainda que não tenham certeza. O fato é que as cinco doenças mencionadas por Rita a debilitaram rapidamente e a levaram a um quadro irreversível. A última vez que vi Rita foi em 27 de setembro de 2016, uma terça-feira na reunião do *Boca*. Ao final da reunião Rita veio até mim e pediu para tirar uma foto comigo. Positivamente surpresa aceitei de imediato e pedi para alguém fazer o registro com meu celular. Mal sabia que aquele encontro, com pedido de foto, seria nossa despedida.

Rita faleceu no dia 13 de novembro de 2016, mas só fomos informados – colegas e familiares – dois dias depois, no feriado da Proclamação da República. Todos ficamos muito indignados com o descaso do hospital em demorar dois dias para informar seu falecimento. O enterro foi providenciado numa ação conjunta entre *Boca de Rua*, através de Rosina Duarte e o Centro Pop 1, que foram atrás da documentação necessária para encaminhar um enterro popular no Cemitério Campo Santo. O breve velório teve início às 14h, da quarta-feira 16 de novembro, e logo em seguida ocorreu o enterro. A despedida de Rita, com caixão fechado, foi uma das cenas mais tristes que presenciei. Seu irmão Rodrigo, sua prima e suas amigas eram os mais emocionados e consternados pela perda precoce da companheira. Colegas do *Boca de Rua*, colaboradores e pessoas em situação de rua e amigos se somaram na caminhada até a sepultura, entre choros, gritos e uma tristeza que parecia infindável.

O *Jornal Boca de Rua* fez uma bonita homenagem à Rita, dedicando a ela a capa e algumas páginas da edição número 62, lançada em janeiro de 2017. Na capa se lê "Rita no coração" e:

> O último recado de Rita para o *Boca de Rua*, pouco antes de ser internada, foi: "Não posso ir na reunião porque preciso fazer um curativo no coração". Ninguém sabe o que ela quis dizer. Talvez falasse da dor no peito provocada pela tuberculose. A verdade é que ao partir, em novembro passado, ela deixou todos com o coração partido e sem curativo para aliviar a dor. (JORNAL BOCA DE RUA, 2017, capa)

A perda de Rita provocou deslocamentos nas próprias formas de habitar os espaços da rua por seus amigos, conforme conta Elissandra:

> Algo muito interessante que aconteceu com a morte da Rita, o efeito disso no grupo, pra mim foi muito impactante chegar lá [na Praça Garibaldi, onde ocorriam os encontros do "Me Apoia Aí"] e eles não estarem mais instalados no mesmo lugar que tavam há muito tempo. Daí a gente vai pra praça e começa a conversar e o Chico "não dava pra ficar ali, a gente decidiu sair dali porque não dava, era muita lembrança, ali sem a Rita não faz sentido e aí então a gente decidiu vim pra cá". Aí se instalam eles todos naquela praça em frente ao Nacional. Isso fala bastante do vínculo que eles tinham a ponto de mobilizar eles todos a saírem dali e não ficar ninguém. Migram com a morte dela. (SILVA, 2017)

Até hoje, mesmo passados quase dois anos de sua morte, ninguém mais ocupou aquele espaço onde Rita dormia e passava os dias, onde cozinhava na lata, entre outras coisas sua comida favorita, arroz com gordurinha (que o açougueiro guardava pra ela). Ficou um vazio. Naquela esquina e em todos nós.

> Quando eu era feliz e não dei valor, agora eu quero ser feliz e não consigo ser feliz. [...] Eu agradeço por ter chegado nos 31 anos, tem muita mulher que não chega nos 31 anos. Muita gente já morreu (Rita de Cássia Pereira de Souza, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos objetivos de percorrer as narrativas em torno da biografia de Rita era a possibilidade de evidenciar como e por que sua vida se encaminhou do modo como foi descrito na seção anterior desse artigo. A saúde fragilizada, muito prejudicada após a retirada de seu filho, pode ter causado sua morte tão precoce. Entretanto, é preciso considerar todos os caminhos trilhados enquanto mulher, negra e pobre, não só por Rita, mas também por outras mulheres com trajetória de rua, cujas biografias em muito se assemelham à dela.

As questões expostas na primeira seção sobre a matéria nº 59 do *Boca de Rua*, as discussões elencadas no eixo teórico e, por fim, as narrativas sobre a biografia de Rita fornecem argumentos que se constituem em respostas para a pergunta de pesquisa apresentada na introdução deste artigo. A experiência da rua não pode ser vista como homogênea, haja vista a complexidade das questões de gênero percebida em relatos/falas/biografias das mulheres que fazem do espaço público o seu espaço privado. No caminho de pesquisa foi possível constatar – por multicausalidades que não contêm justificativas simples, mas que foram comentadas neste artigo – a inexistência e/ou ineficácia de políticas públicas específicas para as mulheres em situação de rua. À exceção do pré-natal, que se apresenta mais como uma forma de anular a mulher em detrimento da salvaguarda do filho (como se fossem causas excludentes entre si), o que sobra para elas? A dimensão de gênero é constitutiva da experiência da rua, pois os corpos femininos são duplamente invisibilizados. Ou, quando percebidos, são violados: violência de gênero e violação do direito à maternidade.

A vida na rua, Boca de Rua, Relações familiares, Saúde fragilizada e Filhos revelaram, através das narrativas, o percurso de Rita até *O final*. Afirmações como as de Marcelo, de que o Estado matou Rita, ecoam até hoje entre seus colegas e amigos, e trazem à reflexão – também presente nessa escrita – as falhas, involuntárias ou não, nas formas de gestão das mulheres em situação de rua. Tantas Ritas, assim como Catarinas, habitam zonas de abandono social, sejam elas instituições psiquiátricas, abrigos, casas prisionais ou a própria rua; locais ocupados por pessoas indesejadas, cujas histórias (desejos, palavras, pedidos de ajuda) dificilmente são consideradas.

Procurei, através do presente artigo, demonstrar que Rita, afetada por um conjunto de forças comum a outras mulheres em situação de rua, também mobilizou aspectos distintos em sua trajetória, pois cada pessoa traz consigo características específicas. A amiga, a militante do MNPR-RS, a repórter do *Boca de Rua*, a neta, a irmã, a filha, a mãe, todas essas mulheres em uma só fazem de Rita única e singular.

Foi a singularidade de Rita que muito motivou a intenção e o processo de escrita dessa pesquisa, que, além de um produto final de

um curso de graduação, pretende se constituir como uma homenagem a essa mulher incrível que ela foi. Tenciono que tal homenagem possa ser efetivada também – e principalmente – através do exercício de etnografia pública (FASSIN, 2013) que procuro aqui realizar: que as questões que afetam as mulheres em situação de rua ultrapassem os muros da academia e sejam discutidas por públicos cada vez mais amplos. Que a apreensão, apropriação, discussão, contestação e utilização dos resultados dessa pesquisa realmente ocorram, que mais pessoas, grupos e instituições percebam a relevância do recorte de gênero em suas demandas. A intenção, nesse sentido, é de que também gestores públicos atentem para as questões da população de rua e que os princípios e diretrizes da Política Nacional para a População de Rua sejam efetivamente implementados, em constante diálogo com a própria população, valorizando também o que eles têm a dizer.

Pensando na construção de políticas públicas que busquem valorizar as experiências das pessoas por elas afetadas, concluo com uma breve reflexão sobre a frase de Carlos, militante do MNPR-RS, quando da apresentação dos dados do "Cadastro e mundo da população adulta em situação de rua de Porto Alegre/RS", pesquisa já citada neste artigo: "O que para vocês era um trabalho, para nós é nossa vida"[23]. Almejo que, ao discutir dados, números e indicadores, no intuito de planejar políticas, tenhamos sensibilidade e não deixemos que nosso trabalho se sobreponha à vida das pessoas. E que possamos alinhar pesquisa e militância com o compromisso de que vidas importam e que a vida de Rita nos lembre constantemente disso.

REFERÊNCIAS

BIEHL, João. A vida cotidiana das palavras: a história de Catarina. *Cadernos da APPOA*. Porto Alegre, n. 140, p. 14-29, 2005.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

23 Disponível em: www.sul21.com.br/jornal/populacao-em-situacao-de-rua-e-3-vezes-maior-do-queapresentado-pela-fasc-diz-movimento. Acesso em 21 set. 2018.

DINIZ, Debora. *Didier Fassin entrevistado por Debora Diniz*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

DUARTE, Rosina. *Entrevista com Rosina Duarte*. Entrevistadora Caroline S. Sarmento. Porto Alegre, 28 nov. 2017.

FASSIN, Didier. Why Ethnography Matters: on anthropology and its publics. *Cultural Anthropology*, 28, p. 621-646, 2013.

FONSECA, C.; CARDARELLO, A. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 10, p. 83-121, 1999.

FONSECA, C; MACHADO, H. Apresentação. In: _____. (orgs.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: CEGOV, 2015.

FONSECA, C. et al. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 46, p. 9-34, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

JORNAL BOCA DE RUA, edição n. 59, 2016.

JORNAL BOCA DE RUA, edição n. 62, 2017.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MAGNI, Claudia Turra. *Nomadismo Urbano*: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, vol. X, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARCELO. *Entrevista com Marcelo*. Entrevistadora Caroline S. Sarmento. Porto Alegre, 28 nov. 2017.

NEVES, Delma Pessanha. Habitantes de Rua e vicissitudes do trabalho livre. *Antropolítica*, v. 2, p. 100-130, 2011.

_____. Os miseráveis e a ocupação dos espaços públicos. *Caderno CRH*, Salvador, n. 30/31, p. 111-134, 1999.

SABRINA. *Entrevista com Sabrina*. Entrevistadora Caroline S. Sarmento. Porto Alegre, 25 abr. 2017.

SARMENTO, C.; PEDRONI, G. Vulnerabilidade e resistência: um estudo sobre as mulheres em situação de rua em Porto Alegre. In: *Fazendo Gênero*, 11, 2017, Florianópolis. *Anais*... Florianópolis: UFSC, 2018. p. 1-12.

SARMENTO, Caroline Silveira. *Diário de campo*. Anotações realizadas no período de 5 de maio de 2015 a 31 de agosto de 2018. Porto Alegre, 2018.

_____. *O gênero e a rua*: reflexões a partir de uma pesquisa militante com mulheres em situação de rua. (No prelo)

SCHUCH, Patrice. Antropologia entre o inesperado e o inacabado: entrevista com João Biehl. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 46, p. 389-423, 2016.

_____. Antropologia pública: a ética da inquietude no trabalho de Didier Fassin. In: DINIZ, Debora. *Didier Fassin entrevistado por Debora Diniz*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2015.

SCHUCH, P.; GEHLEN, I. A "Situação de rua" para além de determinismos: explorações conceituais. In: DORNELLES, A.; OBST, J.; SILVA, M. (orgs.) *A rua em movimento*: debates acerca da população adulta em situação de rua na cidade de Porto Alegre. Belo Horizonte: Didática Editora do Brasil, 2012, p. 11-25.

SILVA, Elissandra Siqueira da. *Entrevista com Elissandra Siqueira da Silva*. Entrevistadora Caroline S. Sarmento. Porto Alegre, 16 nov. 2017.

SILVA, Tiago Lemões da. *De vidas infames à máquina de guerra*: etnografia de uma luta por direitos. Porto Alegre: UFRGS, 2017. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

SOUZA, Rita de Cássia Pereira. *Entrevista com Rita de Cássia Pereira de Souza*. Entrevistadoras Sabrina Ândrea dos Santos, Mariana Quadros e Aline Fernandes. Porto Alegre, maio 2016.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. *Cadastro e mundo da população adulta em situação de rua de Porto Alegre/RS*. Porto Alegre, 2016. 103p. Disponível em: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/fasc/default.php?p_secao=120. Acesso em: 25 jun. 2017.

_____. *Relatório Final da Pesquisa Qualitativa*, estudos quanti-qualitativos população em situação de rua de Porto Alegre: visitas etnográficas, grupos focais, acompanhamento de eventos e fóruns de discussão sobre políticas. Porto Alegre, 2017.

O ENCONTRO DE JUSTIÇAS: TRANSPOSIÇÃO E SUBVERSÃO DA MODERNIDADE EM PRÁTICAS DE JUSTIÇA NO TIMOR-LESTE CONTEMPORÂNEO

Henrique Romanó Rocha[1]

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa uma das tecnologias de administração de justiça aplicadas pelo Estado leste-timorense com intuito de aproximar formas locais de resolução de conflitos e a justiça do Estado. Abordo, assim, um ativismo de Estado que é voltado a aumentar a capilaridade das suas instituições junto à sociedade civil. Tomo como objeto o projeto *Mobile Courts* ("Cortes Móveis", em português), que acompanhei etnograficamente em 2014.

O projeto *Mobile Courts* foi criado para fortalecer o processo de consolidação de estruturas típicas de um Estado moderno em Timor-Leste e se baseia na realização de audiências e julgamentos em localidades distantes de três dos quatro Tribunais Distritais do país, de Dili, Suai e Baucau[2], com o intuito de aumentar a presença judicial nestes lugares e informar seus moradores de seus direitos, deveres e outras dinâmicas da administração pública. Além disso, se pretende através do projeto disseminar a justiça do Estado, chamada

---

1 Graduado em Ciências Sociais/Antropologia pela Universidade de Brasília – UnB e graduado em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília – IESB.

2 Compõem Timor-Leste, administrativamente, 12 municípios e uma Região Administrativa Especial OecusseOecusse. Porém, o país conta com apenas quatro Tribunais Distritais: o de Dili, de Baucau, de Suai e de OecusseOecusse. Os três primeiros têm jurisdição estendida a outros três municípios além daquele que se encontram presentes. Já o Tribunal Distrital de OecusseOecusse, na Região Administrativa Especial, foi o único
mantido com sua jurisdição limitada ao seu próprio território, sendo assim, conta com menos espaço físico e menos pessoas para atender e, em razão disso, não se considerou necessário por aqueles responsáveis pelo planejamento e pela execução do programa Mobile Courts realizá-lo naquela região.

de *formal*, para o interior do país[3]e, consequentemente, reforçar a sinergia e estabelecer relações entre esta e as formas locais de resolução de conflitos, mais presentes nas regiões rurais, conhecidas como *justiça tradicional*[4] (PNUD, 2011).

As informações analisadas neste artigo derivam de trabalho de campo desenvolvido no segundo semestre de 2014. Das sessões de cortes móveis ocorridas naquele ano, pude participar de três, com números variados de casos analisados em cada, sendo duas no Município de Baucau, nas cidades de Vemasse e Baguia, respectivamente, e outra na cidade de Aileu, capital do Município que leva o mesmo nome.

Procuro neste artigo apresentar ao leitor um mecanismo elaborado pelo Estado leste-timorense e seus parceiros cujo escopo é aproximar o cidadão da máquina estatal, de suas formas de resolução de conflitos e de qualificação de condutas, respondendo assim a anseios locais e internacionais de instituição e desenvolvimento de direitos fundamentais em Timor-Leste. Tal processo de aproximação, quando analisado pelo viés da justiça, ocasiona encontros entre distintas formas, não só de justiça, mas de concepção da própria vida, cuja densidade etnográfica nos auxilia a compreender.

Para facilitar esta compreensão organizo este artigo em quatro seções. Na primeira seção, apresento um breve histórico das relações entre a justiça do Estado e as formas locais de resolução de conflitos em Timor-Leste nas últimas décadas, de modo a demonstrar que as inspirações do projeto *Mobile Courts* são produto de um aprendizado de extensa duração, almejando com isso melhor compreendermos o processo recente de constituição e desenvolvimento[5] de um campo judicial em curso no país. Já na segunda seção explico brevemente como se deu a criação do projeto, apresento alguns de seus números e procuro demonstrar como se dá o seu funcionamento.

---

3 Mais de 70% dos timorenses vivem em regiões rurais distantes dos maiores centros urbanos do país (RDTL, 2015).

4 Por se tratarem de categorias locais, escreverei neste trabalho "justiça tradicional", "direito tradicional", "justiça formal", "direito formal" e seus sinônimos em itálico.

5 Tomo neste trabalho a categoria "desenvolvimento" como uma ideologia que legitima a transposição da modernidade.

Na terceira seção, analiso um caso concreto que pude acompanhar ao longo de uma audiência realizada no âmbito do projeto *Mobile Courts* e, a partir dele, procuro demonstrar o emaranhado complexo de questões envolvidas no que venho a chamar de "encontro de justiças", onde as sensibilidades moderna e tradicional se encontram em processos constantes de atrito e negociação. Na quarta seção apresento outras considerações acerca do que pude acompanhar ao longo das sessões de cortes móveis que pude estar presente. Por fim, na conclusão, procuro demonstrar como este projeto, ao passo que pretende aproximar o cidadão do Estado, dialoga diretamente com movimentos globais de valorização de tradições locais e como isso se relaciona com o futuro da administração da justiça em Timor-Leste.

Sendo assim, procuro neste trabalho compreender alguns dos conflitos gerados por diferentes expectativas decorrentes de encontros entre as formas locais e estatais de resolução de conflitos. Em síntese, esse artigo explora os dilemas enfrentados por um projeto de modernização da justiça e garantia de diretos em contextos de sensibilidades jurídicas sensivelmente distintas daquela que originou os modelos globais de respeito ao indivíduo e à própria noção de direitos humanos.[6]

JUSTIÇA NO TIMOR-LESTE PÓS-COLONIAL

O território que hoje compreende Timor-Leste passou, ao longo do tempo, de uma estrutura de governo fundada em reinos locais para colônia e, posteriormente, província ultramarina de Portugal. Tendo sido, brevemente, domínio japonês ao longo da Segunda Guerra Mundial, voltou ao domínio português até 1975, quando se declarou independente, momentos antes de ser invadido por sua vizinha Indonésia. De 1975 a 1999 foi tido como província indonésia, período mais sangrento de sua história, o qual veio a se encerrar somente com a instituição do governo transitório chefiado pelas Nações Unidas e, finalmente, com a retomada de sua independência, em maio de 2002.

---

6 Esta pesquisa se beneficiou de programa de mobilidade acadêmica no âmbito do programa "Pró-Mobilidade Internacional" (CAPES/AULP). A estes financiadores, meu eterno agradecimento.

Desde que se tornou novamente independente, o país se encontra em pleno processo de transposição da modernidade, ou seja, de formação, desenvolvimento e consolidação de estruturas típicas de um Estado moderno. Por se tratar de um termo polissêmico, vinculado comumente a uma acepção cronológica, utilizo neste artigo a categoria "modernidade" em seu sentido sociológico, com o intuito de compreendê-lo como uma ideologia, uma forma de interpretação de mundo, de conceber grupos e relações entre grupos em sociedade, a partir de uma ideologia individualista (DUMONT, 2000) que toma o indivíduo como valor central, e que possui, segundo Giddens (1991), várias dimensões institucionais, como uma ordem econômica fundada do capitalismo e no industrialismo, uma ordem política fundada no Estado-Nação, na sua função de vigilância e controle sobre grupos populacionais, bem como o controle do uso legítimo da violência. Tais dimensões se articulam sobre o que Giddens chama de instituições modernas, que se desdobram na formação de modelos de governança e de regulação da vida social, e que segundo o autor são inerentemente globalizantes.

Tal processo corrente de modernização traz em seu cerne a missão de construir bases sólidas para governar, visando também legitimar uma agenda de direitos humanos no país, e é guiado por distintos personagens, locais e internacionais, cujas condutas são orientadas por múltiplos projetos com diferentes propósitos, desde estimular os pais a levarem seus filhos para a escola até asfaltar estradas, com a pretensão de se desenvolver e/ou fortalecer as instituições modernas que Giddens se refere e, junto delas, instituir o universo de valores da ideologia individualista demonstrada por Dumont. Em outras palavras, o que se deseja, teoricamente, por aqueles que trabalham com o "desenvolvimento" de Timor-Leste, ou com o movimento de "transpor a modernidade" no local, é fazer do país um lugar mais próspero, civilizado e com menos desigualdade social e ofensas aos direitos humanos.

Dentre todos os possíveis propósitos deste processo de transposição da modernidade por que vem passando o país, este artigo se volta para um dos esforços realizados localmente para lidar com os desafios encontrados pela justiça promovida pelo Estado, conhecida como *formal*, em se fazer mais próxima do cidadão timorense,

principalmente daqueles que residem nas regiões rurais do país[7]. De matriz europeia e tida por muitos (quase todos) atores do campo desenvolvimentista presentes no país como mais evoluída do que as formas locais de resolução de conflitos, que ainda são mais legitimadas e acionadas socialmente no país, este aparato *formal*, somado a seus procedimentos e métodos, vinha (e ainda vem) encontrando dificuldades, mesmo após séculos de presença estrangeira no local, em se tornar utilizado, reconhecido e até mesmo respeitado, por boa parte dos timorenses.

Acerca disso, faz-se necessário mencionar que esta baixa penetração da *justiça formal* é considerada preocupante por aqueles envolvidos no desenvolvimento do país, pois, segundo eles, ela estaria colocando em xeque a própria soberania do Estado timorense como um todo e, principalmente, poderia representar uma omissão do Estado timorense frente às ofensas aos direitos humanos supostamente recorrentes no âmbito da *justiça tradicional*. Houve períodos que tais discursos buscavam, principalmente nos primeiros anos pós-invasão indonésia, depreciar a *justiça tradicional* pelo fato da mesma, segundo eles, não respeitar tratados internacionais ratificados constitucionalmente, por não garantir os direitos de grupos vulneráveis como crianças e mulheres, por fazer com que os timorenses gastem suas finanças com os rituais ao invés de investir em sua família e negócios, dentre outros motivos (IRC, 2003; JSMP, 2002).

Ao longo do meu trabalho de campo, tive a oportunidade de entrevistar diversas pessoas envolvidas no desenvolvimento do *sistema de justiça*[8], bem como tive acesso a múltiplos relatórios de organizações não governamentais também envolvidas nesta tarefa há alguns anos, e verifiquei a percepção de uma considerável distância entre boa parte dos timorenses e a *justiça formal*. Tal distância, segundo eles, permanece devido a, primeiramente, uma ineficácia

7 Segundo o censo produzido em 2015, mais de 70% da população leste-timorense reside nas áreas rurais do país.

8 Ao tratar do "sistema de justiça" e seus sinônimos, como "setor de justiça", me utilizo de categorias locais, constantemente utilizadas por aqueles envolvidos com o desenvolvimento deste campo, e que fazem referência à *justiça formal* como um todo, fazendo menção não somente ao Poder Judiciário, mas também às leis vigentes, o Ministério Público, a polícia, os oficiais de justiça, os defensores públicos, etc. Deste modo, escrevo "sistema de justiça" e seus sinônimos em itálico.

do *sistema de justiça* leste-timorense como um todo em operar desde a saída das forças indonésias, mas também, e principalmente, pelo fato das formas locais de resolução de conflitos serem consideradas pelos timorenses, em oposição ao *direito formal*, mais justas, próximas, simples, conhecidas e baratas, além de serem mais eficazes na resolução dos conflitos, por manterem a *kultura*[9] e a tradição vivas, por serem sagradas e por vezes indissociáveis de outras esferas da vida local e, além disso, pelo fato destas fornecerem às próprias partes a tarefa de juntas encontrarem uma solução para seus conflitos e assim restabelecer o ritmo normal da vida (MARX, 2013).

Estes atores acreditam que a *justiça formal* não é bem-vista localmente por diversas razões: baseia-se em muitas normas e procedimentos escritos num contexto com alta taxa de analfabetismo; seus procedimentos levam a partes que tendem a se enxergar como inimigas; leva um período temporal exagerado para resolver os problemas; tem um preço muito alto; é de difícil compreensão e guiada por agentes com pouca experiência e até mesmo estrangeiros, cedidos em acordos de cooperação internacional, que dificilmente exaram decisões consideradas justas para ambas as partes, dentre outros motivos (JSMP, 2002, 2012).

Além destas razões recorrentemente apontadas para justificar esta baixa penetração da *justiça formal* entre os timorenses, tal fenômeno pode ser explicado de outras formas. Podemos, por exemplo, citar a desconfiança que se criou entre os timorenses em relação ao Estado e seus aparelhos ao longo da invasão indonésia (ROCHA, 2017). Quanto a isso, é válido nos recordarmos que a polícia naquele período era formada por guardas indonésios, pertencentes ao Estado da potência ocupante, , assim como era indonésia a maioria daqueles envolvidos com o *sistema de justiça* no local, como membros das cortes e do Ministério Público. Ademais, os ocupantes pouco se preocupavam em reconhecer ou respeitar as chamadas "instituições tradicionais" locais, bem como fizeram em parte os portugueses, o que tornava ainda maior a distância entre estes e a administração civil (BABO-SOARES, 2006).

9 Utilizo aqui o termo local, *Kultura,* no sentido empregado por Silva (2014), como forma êmica de se referir a um conjunto de saberes locais reificados na categoria de "usos e costumes".

Ademais, podemos também dizer que este afastamento pode ser justificado por outros fatores, sendo o mais marcante deles uma diferença essencial entre as sensibilidades jurídicas (GEERTZ, 1997) que orientam o direito do Estado, *formal*, e o direito advindo dos costumes locais, conhecido como *tradicional*, em português, ou *adat* e *lisan*, no idioma local. Este conceito de sensibilidades jurídicas fora elaborado por Geertz com o intuito de se analisar o direito não somente como uma forma de pacificar conflitos, mas também como uma maneira de dada sociedade expor sua forma de interpretar e avaliar os acontecimentos do universo em que se encontra e imagina inserida, além de ordenar e repor cosmologias (SIMIÃO, 2011). Para Geertz, o encontro entre diferentes sensibilidades jurídicas, dando especial ênfase a contextos coloniais e pós-coloniais, ocasiona múltiplos problemas práticos para a administração da justiça, pois pode resultar numa baixa penetração de mecanismos e instituições advindas do Estado, além de nos mostrar, inclusive, como diferentes grupos populacionais entendem de maneira heterogênea a própria ideia de "justiça".

Para melhor compreendermos como diferença entre sensibilidades jurídicas causa, na prática, um distanciamento de boa parte dos timorenses para com a justiça do Estado, mesmo após séculos de domínio estrangeiro no local, cito um exemplo dado por um procurador timorense no âmbito do projeto aqui analisado:

> Imaginemos um caso onde uma pessoa, dirigindo sua moto, atropela um porco na estrada. Para a justiça formal [se referindo à forma estatal de resolução de conflitos], a culpa é do dono do porco, que o deixou solto e, por isso, deverá arcar com as custas do acidente. Já para a justiça tradicional [se referindo às formas locais de resolução de conflitos], a culpa é de quem atropelou o porco, pois essas coisas não acontecem por acaso.

Esta distância entre os timorenses e a *justiça formal* ficou evidente como uma questão a ser tratada e superada por aqueles que vieram a trabalhar na reconstrução do país logo após o desfecho da invasão indonésia, em 1999. Muitas têm sido as soluções sugeridas por diferentes atores para lidar com esta questão, como aquelas que

desejavam proibir a *justiça tradicional* e substituí-la completamente pela *formal* ou as que pregavam a codificação e consequente constitucionalização da *justiça tradicional*. Tais sugestões que podemos considerar como mais radicais, porém, não conseguiram se sustentar por muito tempo. Considerou-se que elas sobrecarregariam ainda mais um *sistema de justiça* que já nasceu com *backlog* processual e que, de fato, não havia (e nem há) como codificar a *justiça tradicional* e seus ritos, muito menos constitucionalizá-la, visto que, dentre outras coisas, tal justiça conta com a participação ativa daqueles que habitam outros planos espirituais, cujas vontades não são homogêneas e nem mesmo devem ser compartilhadas. Ademais, há também o fato de que, segundo Simião (2013), a maior preocupação do *direito tradicional* é reafirmar posições dentro das complexas classificações hierárquicas locais, opondo-se assim a ideia moderna e constitucionalmente ratificada de se enxergar as pessoas como indivíduos iguais.

Frente a questões como as acima apontadas, aqueles envolvidos com o desenvolvimento do *sistema de justiça* leste-timorense têm procurado nos últimos anos desenvolver pesquisas e projetos que estimulem a comunicação entre estas duas sensibilidades jurídicas presentes no local. No cenário que encontrei, em 2014, prevaleciam discursos voltados a construir, através de esforços dialéticos, pontes entre os direitos *formal* e *tradicional*, ao invés de uma forçada substituição do *tradicional* pelo *moderno*. Tal decisão, dentre outras coisas, fez com que esta distância entre o *direito formal* e o cidadão timorense diminuísse ao longo do tempo.

Apesar de já ter sido considerado como inimigo do progresso, o *direito tradicional* era então visto por boa parte dos envolvidos com o desenvolvimento do *sistema de justiça* local como um aliado que, apesar de ser menos "evoluído", de fato resolveria muitas disputas e manteria a paz social, evitando, assim, um ainda maior acúmulo processual ou possíveis sentenças consideradas injustas por ambas as partes. A discussão no país já não era mais focada em se esta aproximação entre os direitos *formal e tradicional* deveria ou não acontecer, mas sim em como realizá-la de modo a atender aos anseios desta plural e conflituosa arena desenvolvimentista.

Pode-se afirmar que este movimento de aproximação entre as justiças *formal* e *tradicional* tem passado por esforços de mediação entre os universos da sensibilidade jurídica local e os pressupostos de uma "justiça moderna". Tanto as organizações não governamentais quanto os próprios atores judiciais timorenses vêm construindo essa mediação para com as populações locais, apesar de o campo desenvolvimentista ser um campo com expectativas não uniformes e múltiplas diferenças internas. Enquanto que, por um lado, não se fala mais em "abandonar" a *justiça tradicional*, por outro lado se desenvolve a ideia de "dosá-la" na medida do possível – e é, como veremos mais à frente, o que os atores judiciais timorenses, frente à ausência de uma lei específica para regular essa dosagem, já vêm fazendo na prática. Diversos foram os esforços realizados para evidenciar e dialogar diretamente com as questões acima apontadas, sendo um dos mais conhecidos o projeto *Mobile Courts*.

A CRIAÇÃO, AS CONQUISTAS E O FUNCIONAMENTO DO PROJETO

O *Mobile Courts* foi criado inspirado numa experiência iniciada em 2008 por um juiz português que, naquele momento, atuava no Tribunal Distrital de Suai. Tal iniciativa foi tomada pelo magistrado após ele perceber o quão difícil era para as partes comparecer em audiências e julgamentos, seja por falta de dinheiro, pela distância dos tribunais, pelas más condições das estradas do país e por outros afazeres possivelmente considerados como mais importantes pelos timorenses, como cuidar da terra ou participar de compromissos "tradicionais" (JSMP, 2010, 2015). Frente a essa realidade, o juiz começou a realizar algumas de suas audiências e julgamentos perto do local de moradia das partes, contando inicialmente com financiamento do Tribunal Distrital de Suai até que, verificada a eficácia do projeto logo depois, este começou a contar com o aporte financeiro fornecido pelo Tribunal de Recurso e pelo Ministério da Justiça. Tal fomento durou até meados de 2010, quando a iniciativa começou a contar com recursos advindos do Programa das Nações Unidas para

o Desenvolvimento (PNUD) e da Agência Australiana para o Desenvolvimento Internacional (AusAID) (JSMP, 2011)[10].

Ao longo de 2010, e inspirado nessa experiência desenvolvida nos dois anos seguintes, o projeto *Mobile Courts* foi inaugurado e a partir de então passou a ser coordenado pelo Justice System Programme (JSP), administrado pelo PNUD. A partir daquele momento, e com a ajuda de seus doadores, inclusive com apoio técnico e logístico, o *Mobile Courts* tomou maiores proporções e veio a se tornar um importante aliado do *sistema de justiça* leste-timorense nos anos que se seguiram, ajudando-o a diminuir o acúmulo processual.

Desde sua criação, o projeto previa em suas sessões não somente a presença das partes de um dado processo, mas também a de outros moradores da região para assistir às audiências e julgamentos que ali aconteceriam. Tal abertura à população sempre foi muito bem-vista por aqueles que constantemente atacavam o *sistema de justiça* leste-timorense por sua suposta ineficácia executória, considerando que isso ajudaria, ao longo do tempo, a diminuir a distância entre as justiças *formal* e *tradicional*. O projeto também foi muito elogiado por promover o *capacity building* de timorenses que atuam em diferentes cargos do *sistema de justiça*, obrigando-os a trabalhar conjunta e coordenadamente com atores de hierarquias e funções distintas. O projeto coloca procuradores, defensores, oficiais de justiça, policiais, juízes e outros funcionários do *sistema de justiça* para trabalhar juntos tanto na fase de planejamento quanto na execução das cortes móveis.

No ano de 2013, constatou-se que sessões de Cortes móveis resolviam o mesmo número de casos em três dias que a corte do Tribunal Distrital de Suai resolvia em duas semanas (PNUD, 2014b). No ano de 2015, mesmo após uma controversa expulsão dos juízes internacionais de Timor-Leste, foram resolvidos 455 casos nos tribunais móveis realizados em 12 distritos do país. Isso representa um percentual de 16,3% do total de casos resolvidos em todos os Tribunais do país naquele ano (sendo quase 90% desse percentual referente a casos criminais) e mais da metade de todos os 870 casos resolvidos

10 Dentre as instituições doadoras desde 2010, o PNUD foi a única que se manteve patrocinando e gerindo o projeto *Mobile Courts* ao lado dos atores judiciais timorenses após 2012 (PNUD, 2014a).

em todas as Cortes móveis até aquele ano (PNUD, 2016). Já em 2014, ano em que realizei trabalho de campo no país, o processo de desenvolvimento do *sistema de justiça* local atingiu uma marca muito celebrada: pela primeira vez em sua história, Timor-Leste contou com a realização de audiências e julgamentos em todos os seus municípios e na Região Administrativa Especial de Oecusse (PNUD, 2015). O maior responsável por esta conquista fora o projeto *Mobile Courts*, que naquele ano realizou 62 sessões de cortes móveis e analisou em juízo mais de 360 casos.

Segundo meus interlocutores que trabalham no *sistema de justiça* e no PNUD, a realização de uma corte móvel se inicia com seleção de casos que tenham ocorrido em localidades próximas entre si, mas distantes do Tribunal Distrital responsável pela jurisdição onde estes ocorreram. Ademais, deve-se dar prioridade aos casos onde o procurador e o defensor sejam os mesmos – o que, tratando-se de uma realidade onde existem menos de dez funcionários destas categorias trabalhando na jurisdição de cada Tribunal Distrital, não é tarefa difícil. Esta seleção é feita pelos funcionários deste Tribunal Distrital, seja por seus oficiais de justiça ou juízes – não há uma regra específica fora o fato de que tal seleção deverá ser revisada e aprovada pelo Juiz Administrador deste tribunal, o primeiro na hierarquia judicial distrital. No caso do Tribunal Distrital de Dili, por exemplo, o responsável por fazer tal escolha é o próprio Juiz Administrador, como me informou o chefe dos oficiais de justiça daquele tribunal.

Após esta seleção de casos e sua aprovação pelo Juiz Administrador, cabe ao chefe dos oficiais de justiça do Tribunal Distrital a tarefa de encontrar uma data em que o defensor, o juiz e o procurador estejam disponíveis. Encontrada esta data, manda-se um ofício aos policiais responsáveis pelo posto administrativo onde ocorrerão tais audiências e/ou julgamentos, informando-os a realização destes e a obrigação destes em colaborar com a ação. Tal cooperação inclui a presença destes oficiais, por segurança, e a organização do local onde se realizarão tais Cortes – estas se realizam normalmente em delegacias, chamadas localmente de *esquadras*, mas não obrigatoriamente, visto que também podem acontecer em casas pertencentes à administração pública.

Concomitantemente ao contato com a polícia, fazem-se as notificações chamando-se as partes para comparecer ao julgamento ou à audiência. A confirmação do contato com as partes, porém, não é necessária para que as Cortes ocorram. Quando se definem as datas, os casos a serem julgados ou analisados, os envolvidos e o local, o chefe dos oficiais de justiça do Tribunal Distrital envia um ofício comunicando ao PNUD em Dili, que será responsável pelo pagamento das diárias dos envolvidos e pelo combustível dos carros utilizados, comunicando-o de todos os detalhes, inclusive datas, locais e horários dos julgamentos e/ou audiências, naturezas dos crimes, nomes dos arguidos, das testemunhas e das vítimas, numerações dos processos, etc. Geralmente esses documentos informam a realização de mais de um dia de Cortes móveis em localidades diferentes, mas isso não exclui o fato de existirem Cortes móveis de apenas um dia que envolvem poucos casos. O pagamento de tudo é feito por um responsável do PNUD que acompanha, no carro da instituição e com motorista, a realização das Cortes. Cada sessão de corte móvel custa em média 2.750 dólares ao PNUD (USAID, 2014). Tais diárias são divididas conforme a posição hierárquica de cada envolvido e são um valor elevado se comparado ao salário recebido por eles, o que torna a participação nas Cortes móveis uma oportunidade muito atrativa para os atores judiciais timorenses.

A decisão de tomar este projeto como objeto de pesquisa foi tomada após distintos personagens envolvidos com o desenvolvimento da justiça local o descreverem, em entrevistas realizadas em Dili, bem como distintos relatórios (PNUD, 2011, 2012, 2013), como uma ferramenta muito eficiente e pedagógica em resolver casos na justiça *formal* leste-timorense. Além disso, eu acreditava que o mesmo seria um ótimo exemplo de encontros entre distintas sensibilidades jurídicas e de como os atores judiciais timorenses vinham lidando com tal realidade. Dentre as três cortes móveis que pude acompanhar, apresento abaixo uma breve análise mais aprofundada de um caso concreto, bem como algumas outras acepções mais gerais ocorridas no âmbito do programa.

ANGELMO X LEOPOLDO

No dia 4 de dezembro de 2014, quinta-feira, saí cedo de Dili em direção a Baguia, distante cerca de 180 quilômetros da capital, seguido de um agente e um motorista do PNUD em um carro oficial da instituição, para acompanhar a corte móvel que lá aconteceria naquela tarde. Após mais de oito horas de viagem, chegamos a Baguia, considerada uma das cidades mais isoladas do país, dada a péssima condição das estradas que levam até lá e sua altitude, acompanhados do carro do Tribunal Distrital de Baucau que transportava o juiz e a escrivã. À espera do início das audiências, estavam o procurador, o defensor público, algumas partes e outras pessoas que possivelmente tinham comparecido para averiguar do que se tratava aquela movimentação incomum de carros oficiais ao redor da delegacia da cidade, local onde aconteceria a corte móvel daquele dia.

Naquela sessão, o caso que escolhi para aqui ser analisado se tratava, segundo a peça acusatória apresentada pelo Ministério Público leste-timorense, de uma briga entre vizinhos acerca da posse de um lote de terra[11] que terminou em ameaça de morte. Dizia a denúncia oferecida que

> No dia 13 de Outubro de 2013, pelas 08h30, num quintal na área de Nunudere, no Sub Distrito de Baguia, do Distrito de Baucau, o arguido Leopoldo Pinto, munido de uma *catana*, dirigiu-se ao quintal do lesado, Angelmo Maria Aparício, e começaram uma discussão sobre o problema do terreno. O arguido aproximou-se do lesado e avisou-lhe para não continuar a trabalhar no mesmo quintal. O arguido, munido da catana, ameaçou-o, proferindo estas palavras "com a catana eu mato-te e não há problema", sendo que o lesado depois de ouvir esta ameaça, fugiu do local. O arguido, agiu voluntária, livre e conscientemente, bem sabendo que a sua conduta era punida por lei. Pôs, desta forma, em causa a liberdade de circulação do lesado, que ficou com medo por causa dessas ameaças.

11 Os conflitos envolvendo posse sobre a terra em Timor-Leste são diversos e, segundo alguns *reports*, são o segundo tipo de conflito civil mais trazidos para a *justiça formal*, perdendo apenas para aqueles envolvendo pagamento de pensão alimentícia (JSMP, 2015).

Apesar de se tratar tão somente de uma primeira audiência, ambas as partes se fizeram presentes. Leopoldo, o réu em questão, era um assessor do Ministério do Turismo, de 57 anos, e contava com o apoio do defensor público ali presente e de outros dois advogados que o acompanhavam desde Dili. Este residia na capital, apesar de ser originalmente ali de Baguia, e em seu cargo como assessor ganhava um salário altíssimo para os padrões timorenses, chegando a ser mais de dez vezes o valor do salário mínimo da época. Já Angelmo era um agricultor local, de 67 anos, morador de uma aldeia próxima à delegacia, cujo sustento advinha do pouco que produzia em suas terras.

O conflito entre eles, porém, era muito mais antigo e complexo do que conseguiam mostrar os autos do processo. Os dois eram na realidade parentes, sendo Leopoldo sobrinho do pai de Angelmo. Todavia somavam mais de 40 anos de desgosto mútuo, derivado de diferenças políticas, conflitos familiares e outros problemas envolvendo pedaços de terra que datam de antes da primeira independência do país. Estes, inclusive, já eram partes em outro processo que ainda não havia sido decidido pela *justiça formal*, que iria justamente decidir a quem pertencia o terreno que Angelmo se encontrava trabalhando quando fora, supostamente, ameaçado por Leopoldo, que segundo sua defesa, estava apenas tentando avisar ao seu primo que ninguém poderia trabalhar naquele pedaço de terra até que o Judiciário decidisse acerca de sua posse. Segundo Angelmo, Leopoldo nunca foi boa pessoa, tendo inclusive participado do terror propagado pelos indonésios na região de Baguia, na década de 1970, incendiando casas e matando pessoas na região. Frente a estes e outros conflitos antigos trazidos à tona logo no início da audiência, o juiz logo tratou de dizer que eles estavam ali para resolver somente a suposta ameaça:

> Hoje estamos aqui para discutir a ameaça. Cada dia uma coisa. É assim que funciona. Separamos os problemas. Agora fazemos assim. Outro dia discutimos o problema sobre a terra que também vai se resolver através do tribunal como já expliquei, por isso esperem. Tem que ser resolvido! Se não quando você morrer, seus netos vão continuar a brigar e o problema nunca se acaba...

Apesar das acusações, Leopoldo continuava se dizendo inocente. Segundo ele, ocorreu de fato uma discussão entre eles, mas não no dia mencionado na denúncia e, principalmente, não houve ameaça alguma de sua parte, muito menos uma *catana* (facão) em sua mão durante a discussão. Já Angelmo, por sua vez, continuava confirmando tudo o que constavam na denúncia. Com o intuito de sanar tais dúvidas, o juiz chamou a depor a testemunha arrolada pela defesa, o senhor Inácio de Souza, vizinho de Angelmo e, consequentemente, também vizinho de Leopoldo. A testemunha disse que, apesar de conhecer ambas as partes há décadas, não poderia confirmar o que de fato aconteceu naquele dia, nem mesmo a data, visto que não estava presente na hora da discussão, tendo somente recebido Angelmo em sua casa após o acontecimento – "só lembro que era de manhã", ele disse. Neste momento, o procurador e o defensor se entreolharam e, de modo reservado, trocaram risadas silenciosas.

Frente à ausência total de provas, o juiz se mostrou irritado. Já o procurador levantou seu tom de voz e disse que alguém ali estava mentindo, o que por si só representava outro crime. Naquele momento o juiz pediu que ambas as partes se levantassem, olhassem um no olho do outro e, sem brigar, conversassem sobre o que de fato aconteceu. Ambos mantiveram suas posições acerca do acontecido, porém informações interessantes surgiram em suas falas. Apesar de ser um agente da modernidade e morador da capital do país, Leopoldo disse a Angelmo que ele não deveria ter levado à *justiça formal* o problema, que ele deveria ter escutado a polícia, a família e o seu próprio pedido de resolver a questão através do *direito tradicional*. Já Angelmo disse que não havia aceitado o pedido, pois sabia que, na realidade, Leopoldo queria mesmo era matá-lo e, irritado, continuou sua fala dizendo que Leopoldo estava cometendo um pecado ao mentir perante o juiz, pois este estaria somente abaixo de Deus. Além disso, Angelmo disse que ao mentir, Leopoldo também estaria negando os seus antepassados e, no ápice de sua irritação, terminou sua fala dizendo "foi meu pai quem fez o *barlake* [bridewealth][12] de

12 Para Silva "[...] as trocas matrimoniais realizadas como *bridewealth* (por oposição ao dote) consistem na troca de dádivas entre tomadores e doadores de mulheres, a fim de selar relações de aliança e direitos sobre pessoas. Tais alianças implicam uma série de obrigações recíprocas. O número e o tipo

sua mãe!". Diante do que foi dito por Angelmo, Leopoldo se mostrou muito irritado e começou a contra-argumentar aos berros, porém foi logo silenciado pelas autoridades presentes.

A partir do caso em questão, podemos observar pelo menos três elementos importantes. Em primeiro lugar, creio ser significativo observarmos que tanto Angelmo quanto Leopoldo se utilizaram de uma suposta desconsideração da *kultura* como categoria de acusação. Além disso, o fato de Angelmo dizer que acima dos juízes só está Deus evoca um elemento de sacralidade que parece ecoar numa característica importante das formas locais de resoluções de conflitos, visto que a sanção proferida pelas entidades sagradas que participam ativamente do *direito tradicional* é fundamental para a observação daquilo que se acerta no fim dos rituais que buscam acabar com conflitos existentes. Sendo assim, me parece que a fala de Angelmo fora dita por ele com o intuito de se estabelecer uma ponte entre as justiças *formal* e *tradicional.*

Ademais, faz-se necessário chamar atenção para o elemento familiar presente em suas falas. As relações de aliança, localmente, são estabelecedoras de vínculos entre grupos familiares (as Casas de origem daqueles que se unem em matrimônio), e rigorosamente reguladas por trocas rituais que caracterizam o *bridewealth* (*barlake*), definindo assim a posição dos grupos de doadores e tomadores de mulheres ou, como se conhece em Timor-Leste, *umane e manefoum*[13], respectivamente. Segundo Simião (2013), a gramática das relações *umane-manefoum* é indispensável no *direito tradicional*, ainda mais quando as partes em conflito se encontram vinculadas por ela. No caso concreto ora descrito, podemos observar exatamente esta situação, por ser Angelmo, provavelmente, da casa que forneceu

---

de bens que compõem o *bridewealth* diferem em razão das posições sociais dos sujeitos, individuais e coletivos, envolvidos na troca. Nos contextos leste-timorenses urbanos contemporâneos, *barlake* é a categoria acionada para falar das prestações matrimoniais. No entanto, não há consenso sobre o que ele consiste e sobre seu efeito sobre a sociabilidade das pessoas, pelo que *barlake* é um significante flutuante. Na verdade, mediante a exploração dos diferentes significados associados ao *barlake* certos indivíduos negociam seu lugar no mundo". (2014, p. 08)

13 Para maior compreensão da aliança entre *manefoum* e *umane*, sugiro a leitura de Silva (2012).

uma mulher a Leopoldo, visto que, segundo o mesmo, seu pai fez o *barlake* da mãe de Leopoldo. Sendo assim, Angelmo seria *umane* de Leopoldo e, logo, estaria em uma posição hierarquicamente superior à do seu antigo inimigo na gramática das relações locais de parentesco. Ao acionar tal gramática frente a todos, Angelmo se utilizava de uma lógica do *direito tradicional* para demonstrar que, além de ser vítima, era também alguém com um maior prestígio do que o bem estabelecido, bem-vestido e moderno Leopoldo, ao mesmo tempo que evocava um argumento de ingratidão ou quebra de um dever de troca tido como ancestral para deslegitimar ainda mais a posição da parte contrária.

Isto posto, podemos observar como o caso ora analisado dá um bom exemplo de como têm funcionado, localmente, estes encontros entre as justiças *formal* e *tradicional*. Ao passo que Angelmo se sentiu muito ofendido ao ter sido acusado de trair a *kultura* ao acionar a justiça do Estado, fora ele quem evocou a superioridade das redes e obrigações locais ao trazê-las para a discussão, se utilizando disso como uma tática para conquistar o que almeja – o que também pode ser observado na atitude de Leopoldo, visto que o mesmo, apesar de ser um agente do corrente processo de transposição da modernidade que existe hoje no país, também buscou evocar a *kultura* em suas falas, inclusive antes da audiência ao requisitar que Angelmo não levasse o caso para a *justiça formal*.

Ademais, a raiva que Angelmo sentiu ao ser acusado de trair a *kultura* pode ser mais bem compreendida se pensarmos que, possivelmente, quem não vinha cumprindo corretamente as obrigações derivadas da relação *umane-manefoum* que os vinculou era na verdade Leopoldo que, apesar de ser alguém com importante cargo no Ministério do Turismo e com excelente condição financeira, está numa posição hierarquicamente inferior em relação a Angelmo e, portanto, não poderia tê-lo ameaçado, nem nutrido da forma como nutriu a péssima relação entre eles nas últimas décadas. E, por último, faz-se necessário pensar que Leopoldo só veio a atingir sucesso financeiro em sua vida devido às reproduções materiais envolvidas nas relações das redes familiares que, como podemos perceber, só ocorreram como ocorreram devido ao envolvimento do pai de Angelmo nas negociações do casamento dos pais de Leo-

poldo – talvez, por estes motivos, o terreno podia nem ser mesmo de Angelmo, mas o mesmo acreditava que Leopoldo havia contraído dívidas com ele, e com seus familiares diretos, ao longo das décadas.

Dentre todos os casos que pude acompanhar, escolhi o acima narrado, pois, apesar do processo ter sido arquivado semanas mais tarde por falta de provas, esle demonstra de maneira mais adequada a complexidade envolvida neste encontro entre as "duas justiças" presentes no país. Procurei mostrar, através dele, como as pessoas, ao se depararem se fazerem envolvidas em casos a serem resolvidos pela *justiça formal*, têm levado para estes espaços uma gramática *tradicional* de resolução de conflitos, como a lógica *umane-mane-foum* e a relação com elementos de sacralidade trazidas no caso narrado acima. Ademais, faz-se necessário trazer algumas outras questões encontradas por mim ao participar destas cortes móveis.

OUTRAS CONSIDERAÇÕES

Segundo a legislação em voga em Timor-Leste, os crimes em geral podem ser de duas naturezas: públicos ou semipúblicos. Os primeiros são aqueles considerados mais graves, cujo procedimento criminal não depende de queixa e que podem ser reportados por qualquer pessoa, não somente a vítima; já os segundos dizem respeito àqueles crimes considerados mais leves, cujo procedimento criminal só pode ser iniciado após realizado o direito de queixa pela vítima ou algum de seus representantes em caso de menores de idade, dentro de seis meses após a ocorrência do delito (RDTL, 2009). Porém, ao contrário dos crimes públicos, a lei prevê renúncia e desistência da queixa. Segundo o artigo 216 do Código de Processo Penal timorense (RDTL, 2006), pode o lesado desistir da queixa de crime semipúblico até que se tenha uma decisão final por parte do juiz da primeira instância, encerrando-se assim o processo.

Após inúmeros relatórios apontarem, desde a retomada da independência, que a maior parte dos crimes ocorridos no país eram cometidos contra mulheres, principalmente no âmbito familiar, classificados como *gender based violence* ou *domestic violence*, Timor-Leste começou a contar em 2010 com uma lei contra a violência doméstica, nº 7/2010, que tornou este tipo de crime como público

(RDTL, 2010; SANTOS FILHO, 2016). Apesar disso, pude presenciar nas cortes móveis que acompanhei que, ao contrário do que define a lei, os juízes e juízas timorenses têm aceitado a retirada de queixas nestes casos, bem como os defensores e procuradores, que em momento algum ao longo das audiências e julgamentos se opuseram a tais deferimentos. Tais condutas podem representar que não somente as partes envolvidas em processos perante à *justiça formal* em Timor-Leste vêm subvertendo a lógica legal que os permeia, mas também os próprios atores judiciais locais. Dentre os processos de violência doméstica analisados pelos tribunais móveis que compareci, a retirada da queixa foi requisitada e deferida em todos os casos.

Outra conduta que pode representar uma subversão da lógica legal por parte dos atores judiciais leste-timorenses foi observada por mim na corte móvel de Vemasse, onde, sem questionar, o juiz aceitou como indenização do processo uma quantia que fora previamente decidida pelas famílias das partes, por meio das formas locais de resolução de conflitos. Além disso, como já apontaram alguns relatórios, tais quantias eram comumente dirigidas, com o aval do juiz, às famílias das vítimas, e não somente a essas, tal como ocorre no âmbito do *direito tradicional*, visto que localmente, como já tratamos, é muito difícil enxergar uma pessoa como um indivíduo separado de seu agrupamento familiar. Tal forma de compensação, porém, é duramente criticada pela perspectiva dos direitos humanos, visto que para esta toda a compensação deveria ser de propriedade daquele que fora lesado, e não de sua família (HOHE; NIXON, 2003; GRAYDON, 2005; GRENFELL, 2006).

Além do já apontado, há também que se chamar atenção para a informalidade presente nestas sessões. Para justificá-la, creio ser necessário nos atentarmos ao fato de que todos os atores judiciais atuando numa mesma jurisdição em Timor-Leste, por se tratar de um país pequeno e com mão de obra judicial reduzida, se conhecem mais do que minimamente. Há, inclusive, familiares trabalhando proximamente no *sistema de justiça local*, o que pude comprovar, por exemplo, na corte móvel que acompanhei em Aileu, onde o procurador e o defensor não só eram primos, como tinham o mesmo nome e o mesmo sobrenome. Diante disso, posso dizer que em todas as sessões que acompanhei, os juízes, defensores e procuradores

pareciam buscar juntos as soluções para as questões lá colocadas e em momento nenhum atuaram como partes opostas.

Além disso, pude observar nestas sessões esforços de mediação por parte dos atores judiciais leste-timorenses entre os universos da sensibilidade jurídica local e os pressupostos de um "cidadão moderno". Tais esforços, quando voltados ao âmbito da justiça, ocorrem no que pode ser entendido como *pedagogia jurídica*, parafraseando a *pedagogia econômica* referida por Silva (2016) e nos termos de Santos Filho (2017), que tem como objetivo transformar concepções e significados por meio da reorientação de condutas. Além da já mencionada "aula" dada pelo procurador, que por sinal também procurava justificar os esforços que o Estado vinha fazendo para as pessoas se aproximarem da *justiça formal*, pude observar que múltiplas foram as ocasiões nas quais se explicou aos presentes o que ali seria discutido e quais eram as funções do Juiz, do Ministério Público e da Defensoria Pública nos processos e audiências. Também se requisitou às partes que se sentassem corretamente em frente ao juiz, que falassem a língua que o juiz compreendesse, que se comportassem, escutassem e obedecessem às autoridades ali presentes, etc.

Logo, quando falamos de projetos pedagógicos voltados para os atores e usuários da justiça em Timor-Leste, estamos falando de projetos que têm como finalidade não somente ensinar aos timorenses como realizar suas funções, como funciona um Estado moderno, quais condutas aos olhos da lei são erradas ou como pleitear suas demandas via *justiça formal*, mas algo ainda maior. Esta *pedagogia jurídica modernizadora* procura produzir indivíduos, nos termos de Dumont (2000), premissa fundamental para a relação com o sistema legal, buscando não somente ensinar quais condutas são erradas segundo a lei, mas também criar um sentimento localmente compartilhado de que elas são realmente erradas, ou seja, instituir uma nova moralidade, um sentimento de ofensa moral, nos termos de Cardoso de Oliveira (2002), não socialmente reconhecido até ali.

Outra observação digna de nota que nos ajuda a entender melhor a complexidade envolvida na resolução de disputas no país é a quantidade de línguas distintas utilizadas em audiências e julgamentos. Houve uma ocasião onde foram faladas, concomitantemente, qua-

tro línguas distintas: a mais falada na localidade onde foi realizada a corte móvel, o tétum, o indonésio e o português.

E, por último, faz-se necessário notarmos como a realidade destas audiências e julgamentos no âmbito do *Mobile Courts* por vezes distancia-se dos objetivos expressos em seu projeto. Das três Cortes móveis que compareci, apenas havia público na de Baguia. De todas as audiências ou julgamentos que eu iria acompanhar, metade não aconteceu, pois nenhuma das partes compareceu. Além disso, os únicos casos que foram realmente resolvidos foram aqueles onde a retirada da queixa foi aceita. Ademais, chamo atenção ao interessante fato de que estes acontecimentos são praticamente não mencionados nos relatórios do PNUD que trazem as estatísticas do programa. Estes apenas dizem que muitos casos são resolvidos pelas Cortes móveis, mas não falam que a maioria destes casos se resolve mesmo não com uma sentença proferida pelo juiz, mas sim com a retirada da queixa e a consequente extinção do processo. Ou seja, não é que o projeto em si resolva muitos casos, mas sim este deslocamento até o lugar dos delitos para perguntar se as pessoas gostariam de retirar suas queixas e extinguir o processo, bem diferente do que é dito nos relatórios (PNUD, 2011, 2012, 2013, 2014a, 2015, 2016).

CONCLUSÃO

Antes sinônimo de atraso, as tradições culturais locais começaram a se tornar valorizadas pela modernidade ao longo do século XX, principalmente após os horrores trazidos pela Segunda Guerra Mundial. As "diferenças culturais" se tornaram ali parte da ideologia modernizante e começaram a ser tomadas por esta como uma virtude, como algo que deveria ser valorizado e preservado. Porém, é claro que a modernidade, influenciada pela crescente ideologia dos direitos humanos universais, guardou para si o direito de "dosar" a "cultura", ou seja, apontar quais traços das "culturas" são virtudes que devem ser preservadas, como as danças, os cantos, as roupas, a arquitetura, as artes, e quais não são, como as chamadas "compras de esposas", os sacrifícios de animais, o trabalho das crianças no campo, as hierarquias que se sobrepõem sobre aquelas definidas nas Constituições, etc.

Sendo assim, tanto a valorização das "diferenças culturais" quanto a crítica de alguns aspectos do que se concebe por ser a "cultura" de um dado povo, se tornaram, nos termos de Silva e Simião, "[...] *two sides of the same modern coin"* (2016, p. 201). Este fenômeno global que aqui chamo de "dosimetria cultural", ou "*gardening*" nos termos de Baumann (1991), realizado pelos governos guiados por ideais modernos, se dá através do que estes entendem que seja a "cultura local" e ocorre no que Silva e Simião chamam de, no caso de Timor-Leste, "invenção da cultura leste-timorense", tomando a *kultura* como um meio para a modernização e como "[...] *an administrative category used in governance policies for engendering an "other" to be disciplined"* (2016, p. 187).

Como procurei mostrar brevemente neste trabalho, após a saída das forças indonésias de Timor-Leste, houve movimentos que pretendiam acabar com a utilização das formas locais de resolução de conflitos e substituí-las por um *direito moderno*, guiado por outros paradigmas, digamos, mais humanitários (CRL, 2017). Pouco depois, houve movimentos que pretendiam codificar o *direito tradicional* e formalizá-lo, o que se verificou impossível dado as suas características, dentre outros motivos (Ib.Id., 2017; GRENFELL, 2006; MIRANDA, 2017). Logo, notou-se com o tempo, principalmente por parte daqueles diretamente envolvidos com o *sistema de justiça* local e seu desenvolvimento, que a melhor solução para atingir os objetivos almejados seria uma aproximação da *justiça formal* com a *justiça tradicional*, utilizando este movimento como um meio para solucionar a distância entre o cidadão comum e a justiça proveniente do Estado. Tal necessidade de uma aproximação entre estas formas diferentes, e por vezes até mesmo opostas, de justiça, fora notada logo nos primeiros anos após a retomada da independência, porém verificou-se como um movimento sólido e publicamente defendido nos últimos anos.

Tomado anteriormente como um vilão que agiria contra a modernidade e os direitos humanos, o *direito tradicional* vem se tornando cada vez mais um parceiro e um meio viável para se atingir alguns dos objetivos desenvolvimentistas, assim como outros aspectos do que se pensa ser a *kultura* de Timor-Leste (SILVA, 2014, 2016). Ao invés de substituí-lo pelo *direito formal*, como se pensava inicial-

mente, percebeu-se que este poderia ser "culturalmente dosado", em prol dos tratados internacionais de direitos humanos constitucionalmente ratificados, e funcionar como um meio de aproximação entre a população e a justiça do Estado, que apesar de jovem conta com incontáveis processos a serem decididos.

Esta justiça do Estado, ou *formal* como chamei ao longo do trabalho, já nasceu com um saldo processual negativo, pois quando se tornou independente o Estado leste-timorense herdou os processos em aberto dos anos de administração transitória da ONU no local. Tal saldo, por sinal, nunca fora revertido e assim continua até hoje, com mais processos surgindo a cada ano do que sendo resolvidos (ROCHA, 2017). Apesar deste surgimento de mais casos sendo levados para serem resolvidos nas Cortes timorenses ser visto como um objetivo cumprido, pois demonstra que de fato a *justiça formal* vem sendo cada vez mais utilizada pela população (JSMP, 2016, 2017), um Judiciário que demore excessivamente para a resolução de conflitos pode reverter rapidamente essa aproximação que tem sido verificada nos últimos anos – ainda mais que, aliado a este crescimento, relatórios recentes também vêm demonstrando que a *justiça tradicional* não tem perdido sua importância e utilização localmente (TAF, 2004, 2009, 2013). Tais fatos, somados a movimentos locais de valorização da identidade cultural timorense, são indissociáveis desta mudança de percepção acerca da necessidade de se desenvolver pontes entre as justiças *formal* e *tradicional.*

Na ausência de uma lei específica que regule esta relação, este movimento de aproximação entre as justiças *formal* e *tradicional* tem implicado esforços de mediação entre os universos da sensibilidade jurídica local e os pressupostos de um "cidadão moderno". Quanto a isso, procurei demonstrar, por meio do que se pode chamar de "pedagogia jurídica", que tanto organismos não governamentais quanto os próprios atores judiciais timorenses vêm construindo essa mediação para com as populações locais, apesar de o campo desenvolvimentista ser um espaço com expectativas não uniformes e múltiplas diferenças internas (ROCHA, 2017).

Neste contexto de aproximação entre sensibilidades jurídicas por vezes opostas, o *Mobile Courts* vem ganhando a cena nos últimos anos por ser um projeto que, ao passo que resolve muitos casos

(ou que na realidade descobre que muitos já estão resolvidos), aproxima o cidadão comum do *direito formal* e demonstra uma abertura por parte dos atores judiciais leste-timorenses em reconhecer algumas das decisões tomadas no âmbito da *justiça tradicional*, atuando diretamente nas mediações mencionadas acima. Justamente por ser um espaço de encontro entre diferentes sensibilidades jurídicas, vemos acontecimentos interessantes ao longo destas audiências e julgamentos realizados no âmbito do programa. Procurei mostrar como as pessoas levam para este espaço uma gramática *tradicional* de resolução de conflitos, como a lógica *umane-manefoum* e a relação com elementos de sacralidade trazidos ao longo da Corte móvel de Baguia, além de alguns estranhamentos, como a dificuldade linguística, de postura, o recorrente não comparecimento, etc.

Ademais, procuro mostrar ao longo deste trabalho que apesar deste projeto ser financiado por uma instituição não governamental, dotada de valores modernos como a defesa dos direitos humanos, o PNUD, este é realmente aplicado por pessoas com moralidades um tanto quanto diferentes, os atores judiciais timorenses, o que acarreta subversões de seu "plano original". Tais subversões abrem espaço para condutas vistas como afrontas aos direitos humanos universais propagados pela ideologia moderna, como a autorização de retirada de queixas no âmbito de processos de violência doméstica, só que com a característica de que neste caso acontecem no âmbito de um projeto financiado por um dos maiores símbolos desta ideologia, a Organização das Nações Unidas e seu principal programa desenvolvimentista.

Finalizando, o projeto serve sim para fortalecer um projeto de legitimação da *justiça formal* no discurso de seus próprios atores, ao mesmo tempo que reforça uma posição híbrida do *sistema de justiça* local, onde a tradição se encontra em um constante processo de negociação com a modernidade. Ou seja, apesar de, no âmbito do programa, existirem iniciativas de pedagogia modernizadora, tal como a "aula" do promotor citada na primeira seção do presente trabalho, este também lida com "instituições" diversas das estruturas sociais locais, ou estruturas *tradicionais*, o que, inevitavelmente, ocasiona em interessantes choques culturais, decorrentes deste "encontro de justiças", que nos fornecem uma ideia de quais

dinâmicas estarão envolvidas no desenvolvimento e na aplicação da justiça em Timor-Leste nos próximos anos.

REFERÊNCIAS

BABO-SOARES, Dionísio da Costa. A brief overview of the role of customary law in East Timor. In: SEIXAS, Paulo Castro; Engelenhoven, Aone (orgs.). Diversidade cultural na construção da Nação e do Estado em Timor-Leste. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2006, p. 54-71.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

COMISSÃO PARA A REFORMA LEGISLATIVA E DO SECTOR DE JUSTIÇA (CRL). *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias* (relatório especializado). Díli: CRL, 2017. Disponível em: http://www.crl.gov.tl/pt/communications/publications.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GEERTZ, Clifford. Fatos e leis numa perspectiva comparada. In: _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GRAYDON, Carolyn. Local justice systems in Timor-Leste: washed up, or watch this space? *Development Bulletin*, n. 68, p. 66-70, 2005.

GRENFELL, Laura. Legal pluralism and the rule of law in Timor-Leste. *Leiden Journal of International Law*, 19 (2): 305-337, 2006.

HOHE, Tanja; NIXON, Rod. *Reconciling Justice: 'Traditional' Law and State Judiciary in East Timor*. Washington, DC: United States Institute of Peace, 2003. Disponível em: http://www.gsdrc.org/docs/open/DS33.pdf. Acesso em: 22 de maio de 2017.

INTERNATIONAL RESCUE COMMITTEE (IRC). Traditional justice and gender based violence: Research Report. Dili, 2003.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Findings and recommendations: workshop on formal and local justice systems in East Timor*. Dili, East Timor, julho, 2002.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Overview justice sector in Timor-Leste 2009*. 4 de fevereiro, Dili, Timor-Leste, 2010.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Overview of the justice sector in Timor-Leste 2010*. Março, Dili, Timor-Leste, 2011.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Overview of the Justice Sector; JSMP annual report 2014*. Dili, Timor-Leste, 2015.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Overview of the Justice Sector; JSMP annual report 2015*. Dili, Timor-Leste, 2016.

JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME (JSMP). *Overview of the Justice Sector; JSMP annual report 2016*. Dili, Timor-Leste, 2017.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report (January to December 2010)*. Dili, East-Timor, 2011.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report (January to December 2011)*. Dili, East-Timor, 2012.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report* (January to December 2012). Dili, East-Timor, 2013.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report* (January to December 2013). Dili, East-Timor, 2014a.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Second Quaterly Progress Report* (April-june 2014). Dili, East-Timor, july, 2014b.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report* (January to December 2014). Dili, East-Timor, 2015.

JUSTICE SYSTEM PROGRAMME (JSP-PNUD). *Annual Report* (January to December 2015). Dili, East-Timor, 2016.

MARX, Susan. *Law and Justice in Timor-Leste: A survey of citizen awareness and attitudes regarding law and justice 2013*. Díli: The Asia Foundation, 2013.

MIRANDA, Sofia. Sistemas comunitários de resolução de conflitos em Timor-Leste: revisão da literatura (relatório especializado). Díli: CRL, 2017.

NINER, Sara. *Barlake: An Exploration of Marriage Practices and Issues of Women's Status in Timor-Leste*. Local-Global: Identity, Security, Community, Globalism Research Centre, RMIT, Melbourne, 138-153, 2012.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR-LESTE. *Código de Processo Penal (2006b)*, 1 de janeiro de 2006.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR-LESTE. *Código Penal (2009)*. Aprovado em 8 de abril de 2009.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR-LESTE. 2010. *Lei Kontra Violensia Domestika*. Dili, 7 de Julho de 2010.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR LESTE. Censo 2015. Ministério das Finanças. Dili, Timor-Leste, 2015.

ROCHA, Henrique. *"Agora fazemos assim": o projeto Mobile Courts e outras faces do processo de transposição da modernidade no Timor-Leste contemporâneo.* 2017. xvi, 152 f, il. Monografia (Bacharelado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: http://bdm.unb.br/handle/10483/18939.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. *A conformação de uma sociedade civil e a consolidação da Violensia Domestika: faces da transposição da modernidade em Timor Leste.* 161, 2017 il. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. O combate à violensia domestika na FOKUPERS: práticas de mediação e de transposição da modernidade em Timor-Leste. In: EILBAUM, L.; SCHUCH, P.; CHAGAS, G. F. (orgs.). *Antropologia e direitos humanos 7.* Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

SILVA, Kelly. Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses. In: Leach, M. et al. (eds,). New Research on Timor-Leste, Swinburne University Press, Hawthorn, 2012c.

SILVA, Kelly. O Governo da e pela Kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais* v. 104, p. 123-150, 2014.

SILVA, Kelly. Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. *Horiz. Antropol.* [on-line]. v. 22, n. 45, p.127-153, 2016. ISSN 0104-7183. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000100006.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, D. Negotiating culture and gender expectations in Timor-Leste: ambiguities in post-colonial government strategies. In: NINER, Sara (ed.). *Women and the Politics of Gender in Post-Conflict Timor-Leste: Between Heaven and Earth.* Londres: Routledge, 2016.

SIMIÃO, Daniel S. Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. In: SILVA, Kelly; SOUSA, Lucio (orgs.). *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo.* Lisboa: Colibri, 2011, p. 113-129.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Sensibilidade Jurídica e Respeito às Diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. *Anuário Antropológico*, v. 39, p. 237-260. 2013.

THE ASIA FOUNDATION (TAF). *Law and Justice in East Timor: a survey of citizens awareness and attitudes regarding law and justice.* Dili, fevereiro de 2004.

THE ASIA FOUNDATION (TAF). *Law and Justice in Timor-Leste: a survey of citizens awareness and attitudes regarding law and justice 2008.* Díli, Timor-Leste, 2009. Disponível em: https://asiafoundation.org/resources/pdfs/2008LawJusticeSurvey.pdf. Acesso em: 02/07/2017.

THE ASIA FOUNDATION (TAF). *Timor-Leste Law & Justice Survey 2013.* Díli, Timor-Leste: The Asia Foundation, 2013. Disponível em: https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TimorLesteLJSurvey2013.pdf. Acesso em: 1 de março de 2017.

UNITED STATES AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT (USAID). 2014; Ba Distrito. *Resumu asesu ba justiça asisténcia legal iha Timor-Leste*. Dili, setembro 2014.