

Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Guerra, Mundão e Consideração.

Uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz.

Leonardo Damasceno de Sá

Tese de Doutorado

Fortaleza

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Guerra, Mundão e Consideração.

Uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Orientador: Professor Doutor César Barreira.

Leonardo Damasceno de Sá
Tese de Doutorado
Fortaleza
2010

Guerra, mundão e consideração:
Uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz.

Leonardo Damasceno de Sá

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por

Prof. Dr. Antônio Cristian Saraiva Paiva
PPGS - Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. César Barreira – Orientador
PPGS - Universidade Federal do Ceará

Profa. Dra. Irllys Alencar Firmo Barreira
PPGS - Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. José Vicente Tavares dos Santos
PPGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dra. Rosemary de Oliveira Almeida
PPGPP – Universidade Estadual do Ceará

Fortaleza
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Sá, Leonardo Damasceno de. 1973-

Guerra, mundo e consideração: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz.

Leonardo Damasceno de Sá, Fortaleza, PPGS/UFC, 2009.

283 pp. Il. [50] fotografias, por Coletivo Fotográfico Olhar Ser Ver Luz.

Tese de Doutorado / Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS.

1. Sociologia. 3. Antropologia. 4. Etnografia. 5. Juventude e Violência. 6. Antropologia Visual 7. Tese. I. Título.

Fortaleza

2010

RESUMO

Esta tese é uma etnografia das práticas culturais dos jovens moradores da comunidade do Serviluz na esquina leste da orla marítima da cidade de Fortaleza. Faz uma descrição da vida social de jovens pertencentes a famílias afro-ameríndias descendentes e mestiças de pescadores, marítimos, estivadores, surfistas, trabalhadores do mar, biscateiros, operários sem qualificação, pequenos comerciantes, mas também de prostitutas, ladrões, assaltantes, seqüestradores, pistoleiros e traficantes de drogas e de armas, que formam uma minoria entre a massa de trabalhadores da favela, mas que são igualmente pobres, analfabetos, além de analfabetos funcionais, com baixíssima escolaridade e qualificação profissional incipiente e precária, vivendo em condições de miséria e de subalternidade social e de intensa vulnerabilidade civil e socioeconômica. O trabalho analisa a vida dos jovens em uma favela à beira-mar que é considerada uma das mais perigosas e violentas pela ordem simbólica da cidade e é militarmente ocupada pelas forças policiais militares do Estado de modo permanente, apresentando alto grau de violência policial cotidiana, somada à letalidade de grupos de extermínio de variadas origens ilegais que atuam e dominam a área. Do ponto de vista teórico e conceitual, é uma investigação sociocultural sobre as noções etnográficas de guerra, mundão, favela, comunidade e consideração entre os jovens das galeras locais, tanto “envolvidos” como não-envolvidos no mundo do crime, baseadas na problematização teórica do lugar da pessoa e da violência sob a ótica dos jovens. Trata-se de uma pesquisa sobre as relações sociais desses jovens tendo como questão de fundo a significação simbólica do tornar-se pessoa no contexto de uma favela de má-reputação, estigmatizada como extremamente violenta, considerada imaginariamente como fonte de devassidão moral, prostituição, criminalidade, guerras entre gangues, homicídios rituais, assaltos e, conseqüentemente, medo e insegurança para a cidade.

Palavras-chaves: juventude, jovens de periferia, violência, subjetividade, favela, etnografia e poder.

ABSTRACT

This thesis is an ethnography of the cultural practices of young residents of the community at the corner of Serviluz eastern coastline of the city of Fortaleza. Make a description of the social life of young people whose families african-Amerindian descendants of fishermen, seamen, surfers, sea workers, laborers, small traders, but also prostitutes, thieves, robbers, drug dealers, which are a minority among the mass of workers in the slum, but are also poor, illiterate, and functionally illiterate, with very low education and qualification weak and poor, living in conditions of poverty and subordinate social and intense vulnerability and civil status. This ethnography examines young people's lives in a favela which is considered one of the most dangerous and violent by the symbolic order of the city. It is militarily occupied by the military police of the state permanently at a high level of police brutality everyday added to the lethality of death squads of various origins illegal. From the standpoint of theoretical and conceptual, is a socio-cultural research on the ethnographic notions of guerra, mundão, favela and consideraçã among the local people "involved" and not involved in the criminal world, based on theoretical problematization of the place of the person and of the violence from the native's point of view. This is a study of the social relations of these people about the symbolic significance of becoming a person in the context of a favela as a local stigmatized as extremely violent, considered as a source of moral depravity, prostitution, crime, gang warfare, ritual murders, assaults and, consequently, fear and insecurity for the city.

Keywords: youth, violence, subjectivity, favela, ethnography and power.

Para Dreide e Valentina,
Com amor e profunda alegria.

Agradecimentos

A finalização desta tese tem o sabor de uma retomada acadêmica e envolve igualmente o saber-viver de uma vida nova, baseado na capacidade do humano de iniciar algo novo, sempre tributário dos arquipélagos que nos enredam e fazem da existência algo que merece ser vivida. O tempo reencontrado com o doutorado, depois de uma primeira tentativa frustrada, é momento de reconciliação. Por motivos familiares, não pude fechar a primeira tentativa de doutoramento realizada entre 2001 e 2005. Entre os vários motivos negativos, uma razão de viver altamente positiva tornou-se o evento da minha narrativa por superação. Em 20 de novembro de 2002, uma linda menina nasceu. A Valentina. Fui cuidar dela com todas as minhas forças e me tornei doutor em ser pai e deixei a finalização da tese para depois. Foi a melhor e mais certa escolha que fiz. A menina me reconhece, nada mais importante do que isso. Agora que ela tem sete anos e me acolheu em seu coração, voltei para a tarefa exaustiva, mas prazerosa da tese. A pessoa responsável por essa retomada foi Dreide, minha companheira, foi quem me lembrou que eu era capaz de terminar o que não havia feito, que me fez acreditar que era possível dar a volta por cima, que me fez sonhar de novo, em todos os sentidos mais intensos e profundos da vida.

César e Irllys notaram meu embalo e deram toda a força do mundo para essa retomada. Acreditaram em mim como sempre fizeram ao longo de todo o período da minha formação, desde 1993. Além da generosidade, da amizade, da ética e do exemplo de caráter, pude tê-los como exigentes interlocutores intelectuais, como modelos de referência para a vida acadêmica. José Vicente, além de figura humana das mais instigantes e francas, possui uma agilidade intelectual impressionante, coisa de quem tem vocação, ele me trouxe

sempre para seu campo de diálogo acadêmico, suas críticas desde meu trabalho sobre a formação dos oficiais da PM que alimentam novas buscas, muito me enriqueço com essa proximidade pessoal e profissional. Cristian, com uma humanidade, transparência e autenticidade insuperáveis, uma pessoa interessantíssima no campo das relações humanas, foi um interlocutor acadêmico sério, teoricamente rigoroso e decisivo nos últimos tempos. Rose é uma companheira de luta nos movimentos sociais, nas comunidades, uma intelectual e pesquisadora de mão cheia, inspirou-me com sua etnografia sobre o Serviluz. Bárbara e Elitiel foram amigadas decisivas nesse processo. Sem eles, esta tese não existiria. Filadelfo e Lydia me deram o apoio de valores sólidos para essa conquista. Mônica Sá e Marina Sá também. Obrigado pela força.

Queria agradecer às professoras e aos professores das ciências sociais da UFC, aos meus colegas da rede de pesquisa do Laboratório de Estudos da Violência (UFC) e do INCT Democracia, Violência e Segurança Cidadã, aos meus colegas da turma de doutorado, aos meus colegas da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas de Juventude, da Prefeitura Municipal de Fortaleza, na pessoa do secretário Afonso Tiago, aos vereadores Guilherme Sampaio (PT) e João Alfredo (PSOL), ao deputado federal Eudes Xavier (PT), militantes decisivos no apoio às lutas dos movimentos populares do Serviluz, ao Movimento dos Conselhos Populares (MCP) nas pessoas de Igor e Meire e ao movimento popular organizado Serviluz em rede que envolve associações de moradores, Ongs e projetos sociais, lutando pela transformação social da realidade da comunidade, em especial, ao Serviluz Sem Fronteiras, do qual tenho a honra ter sido convidado a fazer parte, minha galera, minha irmandade na fé, na paz e na luta. O sol é forte. Muitos jovens perderam a vida ao longo do meu trabalho de campo, foram mais de cinco dezenas, a eles e a suas famílias, dedico minha consideração. Em especial a Arlo e a Anderson, in

memoriam. O primeiro foi o amigo que antes da pesquisa, determinado pela vida social desigual do nosso país, era quase impossível de ter tido, apesar de sermos vizinhos desde a infância, e o segundo o amigo que gostaria de ter tido, mas não deu tempo de alongar a conversa, o extermínio lhe sobressaltou a vida.

Queria agradecer também a Afonsinos, Anailton e a todo o pessoal do Salmo 23, ao André Nogueira e a toda a galera do Titanzinho Digital, ao meu amigo e irmão mais novo Alexandre Nascimento, a Ivone e a todo o povo do Acaraú, ao Augusto César e a Dona Mariazinha, a Carol Cabral pelas dicas jornalísticas, a Cris Queiroz, amiga e assessora do mandato popular do Guilherme, sempre presente, ao meu amigo e irmão Bebeto, com quem mais aprendi nessa trajetória toda, por ser um poço de sabedoria, e a sua família, ao Daniel pelas dicas de história e pela amizade, ao Daniel pelas apresentações no início dos trabalhos, ao Enrico Rocha pela consideração e interlocução, ao Fabrício e a Tafnes pela fé, confiança e amizade, ao Felipe Dig Dom pela esperança, ao professor Fera pelos ensinamentos, ao Flávio, historiador do Serviluz, de quem peguei informações valiosas sobre documentação de jornais, a Ivanilda e família pela vontade de vencer, a Dona Joyce e a toda a galera do projeto Vila Mar, ao Lucinho Lima e a toda a galera do surfe, ao Luis, responsável pela inclusão digital do Serviluz, ao Manu Kelé, companheiro e amigo de longa data, a Márcia, a Mariana, a Marina Barreira e Luciano, a Maura, a Natália Ilka, a Neto e Eduardo com carinho, ao Pedro Paulo pela liderança e pessoa alternativa e astral que é, a Raquel, ao Ricardo Salmito, a Roberto Silva com fé, respeito e admiração, ao Robson Fernandes, irmão de muitas trocas e conversas, que é o tio do pequeno Isaac, ao Ronald, ao Samuel Le Parkour, ao Samuel HGO, a Tâmila, a Thaís Monteiro pelas alianças, ao Yves Quinet e Ana pela paciência, e a toda a galera do Coletivo Fotográfico

Olhar Ser Ver Luz que produziu as imagens para este trabalho sob a orientação de Elitiel Guedes, pai da Júlia.

Aos amigos e às amigas com quem convivo diariamente no Serviluz e que, graças a deus, se eu fosse citar nominalmente aqui seria necessário o espaço de um Orkut, talvez de dois perfis, agradeço pela presença e força na caminhada. A todos e a todas das comunidades, um salve geral para uma vida melhor, mais livre, mais justa e mais igualitária. Para os amigos e as amigas de quem estive distante nesse processo, um abraço de reaproximação depois das ausências dos tempos de tese.

Sumário

Prólogo	01
Primeira Parte – Campo	25
Locus da pesquisa	34
De cambão	37
De bike	42
De carro	55
Saber entrar e sair	62
Amizade e conhecimento	65
Serviluz Sem Fronteiras	76
Segunda Parte – Guerra	81
Terceira Parte – Mundão	121
O acidente de José	123
Marcelo e Miriam	126
Exumação de um arquivo morto	133
A punição de um ladrão	150
Os assaltos	159
Quarta Parte – Favela	163
Um texto para Beбето	169
Favela, comunidade ou bairro?	174
A imagem da decadência	178
A zona e o forró da bala	184
Historicidade de um objeto etnográfico	190

Quinta Parte – Comunidade	197
Caminhando sobre as ondas	198
Da vida do corpo	209
Nascimentos	214
Aprender a nadar	215
O sentido da aldeia	218
Em busca do tempo perdido	228
Sexta Parte – Consideração	233
Com a força dos ventos	238
Rodas de conversação	241
Vida noturna e as madrugadas de risco	245
O playboy como figura da alteridade	249
Sétima Parte – Conclusão	253
A dessubstancialização do Estado	264
A socialidade contra a Favela-Estado	270
Referências Bibliográficas	272

Prólogo

Os jovens de periferia em Fortaleza vivem confinados entre o mar e o sertão, segregados socioespacialmente nas favelas, comunidades, conjuntos habitacionais, vilas, cortiços e bairros populares das áreas urbanas periféricas da zona oeste, da zona leste e da zona sul, tendo ao norte o Oceano Atlântico. De um lado, as galeras da zona sul, empurradas para o *deep south* obscuro da metrópole violenta, insegura e sem garantias sociais e constitucionais básicas, vítimas da expansão urbana excludente da Região Metropolitana de Fortaleza. De outro, as galeras da costa oeste e da costa leste que conseguem a duras penas e lutas históricas de suas famílias e comunidades permanecer mais ou menos perto do mar ou na beira da praia, como é o caso das galeras praijeiras da Barra do Ceará, do Cristo Redentor, do Pirambu, de Moura Brasil, do Poço da Draga, do Campo do América, do Mucuripe, da Varjota, do Castelo Encantado, do Serviluz, do Vicente Pinzõn, da Praia do Futuro e do Caça e Pesca.¹

Entre estas comunidades marítimas, há os jovens que vivem literalmente nas favelas à beira-mar, como é o caso do Serviluz e das comunidades da beira de praia do Grande Pirambu. Pertencem a famílias que ocupam a faixa de areia ao sabor dos ventos e das marés, em históricas ocupações irregulares de terras da marinha; fazem parte de

¹ A população de jovens com idade entre 15 e 29 anos residente no município de Fortaleza é de 636.435 indivíduos. Representam 29,72% da população total da cidade, sem considerar a Região Metropolitana de Fortaleza. Entre o total de jovens, 51,8% são de sexo feminino; 87,7% possuem até o ensino médio completo; 1,8% possuem o nível superior completo; 15,6% nunca trabalharam, nem procuraram trabalho; 66,9% possuem renda familiar de até dois salários mínimos; 9,1% vivem em famílias com renda familiar de mais de cinco salários mínimos; 83,5% nasceram em Fortaleza; 66,3% são católicos; 19,2% são evangélicos; 11% acreditam em deus, mas não tem religião; 71,4% se declaram de cor ou etnia não-branca; quanto à ascendência étnica: 14,4% se consideram só brancos; 4,1% só negros; 0,6% só indígena; a maioria se considera de ascendência mestiça, sendo 58,9% da mistura das etnias negra e branca; 12,9% das etnias negra, branca e índia; 6,4% branca e índia; 2,7% negra e índia; 51% residem em unidades domésticas com mais de cinco pessoas (Prefeitura Municipal de Fortaleza, 2007).

comunidades formadas por gerações e gerações de pescadores artesanais relegados à própria sorte, vivendo em vilas de pescadores que se transformaram em amontoados de barracos sob a força negativa da favelização e destrutiva do crime, da violência policial e do crack.

Na ampla zona sul, os jovens de periferia vivem em conjuntos habitacionais isolados, afastados e decadentes ou em favelas de ocupação recente, perfazendo dezenas de áreas de risco ou ainda nos bairros populares tradicionais que sofrem historicamente com o inchaço, com o abandono e a falta de investimentos públicos. São jovens que são obrigados a viver em risco sob as fortes injunções das situações de vulnerabilidade civil e socioeconômica.² Pode-se afirmar que experimentam o esgotamento e o estrangulamento de chances de realização de uma vida que possa ser considerada significativa. Vidas entre zonas fronteiriças de indecisão e omissão das políticas intermunicipais que não assumem as responsabilidades sobre os limites e as divisas do déficit de moradias e de equipamentos urbanos. Os jovens dessas periferias não sabem ao certo sobre a quem recorrer, pois até mesmo a localização das ruas e das casas onde moram, ou seja, se pertencem a este ou aquele lugar, a este ou aquele município, é objeto de indecisão. Os jovens das franjas esquecidas do Grande Jangurussu e do Grande Bom Jardim são exemplos dessas zonas de ninguém, como eles próprios categorizam e nomeiam as fronteiras abandonadas de suas comunidades.

² Vulnerabilidade socioeconômica e civil refere-se à “situação de desproteção a que vastas camadas pobres encontram-se submetidas no que concerne às garantias de trabalho, saúde, saneamento, educação e outros componentes que caracterizam os direitos sociais básicos de cidadania (...) refere-se à integridade física das pessoas, ou seja, ao fato de vastos segmentos da população estarem desprotegidos da violência praticada por bandidos e pela polícia” (Kowarick, 2009: 19).

Por sua vez, apesar do que têm em comum com todas os jovens de favelas, os jovens de periferia da costa leste e da costa oeste continuam sendo, culturalmente, moradores de favelas à beira-mar, ou seja, de lugares marítimos, com distintividades culturais de comunidades de pescadores artesanais, afro-ameríndias descendentes, de povos mestiços, que povoam o litoral do Ceará com concepções, heranças e valores tradicionais ressignificados em situação pós-colonial, pós-escravista e pós-tradicional no contexto da modernidade tardia do capitalismo contemporâneo nordestino.

Os segmentos populacionais destes lugares de ocupação popular do litoral da metrópole enfrentam em disputas sociais históricas, com desdobramentos legais e políticos de monta, os segmentos hegemônicos da cidade que jogam pesado, inclusive com os esquemas de pistolagem e de extermínio seculares (cf. Barreira, 1998), com seus investimentos capitalistas e agenciamentos de poder social baseados na violência organizada, e também em modernos procedimentos de especulação imobiliária e financeira, como são os arrojados dispositivos de grilagem. Portanto, as favelas à beira-mar estão em lutas históricas contra a segregação socioespacial que foi estabelecida de acordo com os critérios e os movimentos dos padrões de moradia de camadas médias, médias altas e ricas da cidade (cf. Costa, 2007). Formam um segmento do campo popular de resistência, de luta e de afirmação por moradia popular de qualidade numa cidade dividida, partida, fraturada e desigual.

Neste sentido, os jovens das favelas à beira-mar são os herdeiros e os protagonistas de movimentos sociais juvenis, mais ou menos organizados, que também investem, mesmo em situação de subalternidade, contra os limites, as divisas e as fronteiras

de uma faixa litorânea disputadíssima de quase quarenta e quatro quilômetros de mangues, praias, lagoas, dunas e rios.

Eles jogam bola, surfam, rezam, pescam, fazem música, dançam reggae, escrevem, filmam, fotografam, para lembrar que a praia é pública, é deles, é do povão, que a praia é do filho, do neto, do bisneto do pescador, é uma terra comum. As atividades culturais dos jovens nas praias inserem-se em um embate político pela apropriação pública ou privada do espaço urbano. As estratégias de reprodução social e cultural dos jovens são decisivas para a permanência deles nos espaços litorâneos.

Entre os jovens de periferias das praias urbanas da costa oeste e da costa leste, observam-se, por conseguinte, usos e apropriações socioculturais dos microespaços urbanos litorâneos em que moram que os fazem culturalmente diferentes daqueles jovens de periferia da zona sul, que vivem distantes, fisicamente e socialmente do mar. Diferentemente dos jovens das periferias dos bairros distantes, suburbanos, lançados contra o sertão da metrópole, que precisam fazer uma demorada e longa trajetória de ônibus para chegar às praias, os jovens da costa leste e oeste nascem e crescem pulando e furando as ondas do mar. Um mar de diferenças, apesar de uma periferia de semelhanças.

Os jovens praiheiros se movimentam no sentido leste-oeste, portanto, na horizontalidade da planície litorânea das praias urbanas dos circuitos de jovens na metrópole (cf. Magnani, 2007). As galeras da costa leste e da costa oeste formam, portanto, duas configurações marítimas que são formadas pelos fluxos socioculturais nos dois sentidos gerais em que se realiza a circulação efetiva de pessoas pelas praias urbanas da orla de Fortaleza. A saber, ou os jovens concentram-se com suas famílias na costa oeste nos

bairros Vila Velha, Barra do Ceará, Cristo Redentor, Pirambu, Moura Brasil e adjacências (Regional I), convergindo para os circuitos de lazer, esporte e encontro da Barra do Ceará, da Leste-Oeste ou da Praia de Iracema, ou estão nas comunidades da costa leste, no Mucuripe, na Varjota, no Castelo Encantado, no morro Santa Terezinha, no Serviluz, no Vicente Pinzõn, na Praia do Futuro, no Caça e Pesca e nos arredores (Regional II), convergindo para os circuitos de práticas culturais da Praia de Iracema, da Beira-Mar e da Praia do Futuro.³

O foco principal desta pesquisa não é essa diáspora das comunidades marítimas pesqueiras que tradicionalmente habitavam o litoral fortalezense, esse é o pano de fundo histórico contra o qual se constrói o interesse geral do trabalho, mas o ponto principal recai sobre um apanhado etnográfico dos jovens que nascem, crescem e vivem literalmente nas praias urbanas da cidade, resistindo a essa diáspora que ainda está em curso.⁴

Por causa dessa resistência histórica, eles adotam um estilo de vida e propõem, através de suas práticas culturais, como surfe, pesca, banhos de mar, passeios, reggaes e festas de beira de praia, uma distintividade cultural frente àqueles jovens de periferia que moram afastados ou com poucas oportunidades de usufruir os circuitos culturais das praias.

³ Há exceções nesse recorte, pois existem segmentos jovens, como é o caso de parte dos que moram distante do mar, no Conjunto Palmeiras, por exemplo, que são oriundos de famílias que foram expulsas pela especulação imobiliária e pelas obras de urbanização do poder público, para áreas inóspitas e desprovidas de serviços e equipamentos urbanos básicos, foram lançados no espaço social da periferia do sertão, mas são oriundos de famílias praias. Segundo materiais etnográficos desta pesquisa, até hoje pais de jovens do Conjunto Palmeiras se deslocam diariamente de ônibus para ir trabalhar na enseada do Mucuripe, pois são pescadores de famílias mucuripenses ou juremistas, ou seja, remanescentes das aldeias de pesca artesanal do Mucuripe e da Jurema, expulsos de suas terras na década de 1960 pela expansão urbana das camadas médias altas e ricas. Deste modo, seria precipitado usar isoladamente o critério do local de moradia como fator de determinação da condição de um jovem não-praiano, pois existem jovens praias que moram nas periferias distantes do litoral, ou seja, as famílias de trabalhadores do mar estão espalhadas pelas periferias de todas as quebradas da cidade.

⁴ Sobre as lutas e resistências históricas das comunidades marítimas pesqueiras do Ceará, nos apoiamos em Lima (2006).

São essas dinâmicas culturais e suas formas de socialidade praieiras que nos chamaram a atenção desde o início do trabalho de campo, pois estão orientadas por experiências socioculturais, cujos simbolismos, estilos de vida e práticas culturais, nos deixam entrever modelos distintivos de movimentos identitários que revelam dentre outras coisas a oposição simbólica entre mar e sertão na forma de configuração dos circuitos de jovens da cidade.

Os movimentos da expansão urbana parecem influenciar a constituição das relações de sentido das culturas juvenis locais na vida metropolitana. Longe de um determinismo geográfico, e também de essencializações tipológicas, o que gostaria de frisar com essa démarche é o modo como as relações sociais dos jovens praianos parecem criar uma visão de mundo e de um ethos marítimo, ligados à pesca, ao surfe e aos usos cotidianos da praia, o que parece ser capaz de gerar uma espacialização da diferença cultural entre circuitos culturais de jovens de periferia que geram um fenômeno urbano amplo de contra-hegemonia na cidade de Fortaleza.⁵

Tudo se passa como se os contextos sociológicos de subordinação e opressão, de vulnerabilidade civil e socioeconômica, que recaem sobre os jovens de periferia não fossem suficientes para esmagar e aprisionar as atividades criativas desses jovens em seus movimentos de diferenciação cultural interna frente a outros universos de jovens das periferias na vida metropolitana. Quando observamos, na perspectiva da pesquisa etnográfica, esses jovens de perto e de dentro (cf. Magnani, 2002), percebemos que os jovens das praias constroem territorialidades e códigos sociais a partir dos quais se autodeclaram privilegiados em relação aos “irmãos” e “irmãs” dos bairros de periferia que

⁵ Para uma compreensão do processo histórico e geográfico de produção social do espaço da Região Metropolitana de Fortaleza, nos apoiamos em Sousa (2006), Costa (2006) e Silva (2006).

ficam na lonjura do mar. Os jovens praianos tendem a se perceber como mais livres em relação aos jovens que foram confinados em conjuntos habitacionais distantes e de difícil acesso. Os primos e as primas destes lugares almejam visitar os parentes nas praias. O lugar de moradia praiano é moeda corrente nas trocas que envolvem amizades e redes de parentesco espalhadas pela cidade.

A proximidade com os equipamentos urbanos culturais, concentrados nos arredores dos bairros praianos das camadas médias e altas do Meireles e do Mucuripe, favorecem uma forma de socialidade distinta, apesar de em muitas dimensões estruturalmente semelhante, como a condição marginalizada, aos jovens da periferia do interior da cidade. É como se houvesse uma consciência de que a produção social da indiferença atinge a todos os jovens, indistintamente, mas que os jovens das praias defendem com unhas e dentes as diferenças advindas da vida na praia.

As práticas culturais dos circuitos jovens praieiros estão delimitadas pelos estuários de dois rios. A oeste, o rio Ceará, a leste, o rio Pacoti. Na extremidade leste da orla marítima da cidade, na zona industrial e portuária do Mucuripe, existe um promontório rochoso conhecido como Ponta do Mucuripe, espaço que foi acrescido de dois molhes de pedras, o molhe da Praia Mansa e o molhe do Titanzinho, e que divide geograficamente a planície litorânea em dois sentidos. No sentido leste-oeste, da Ponta do Mucuripe à foz do rio Ceará, trecho de aproximadamente vinte quilômetros de extensão e, no sentido noroeste-sudeste, atingindo-se da Ponta do Mucuripe a foz do rio Pacoti, com aproximadamente quinze quilômetros de extensão. Com exceção dos trechos verticalizados da Praia de Iracema, do Meireles, da Volta da Jurema e da enseada do Mucuripe, onde edifícios de apartamentos das camadas médias e altas, flats e hotéis de luxo, ocupando um trecho de

cerca de quatro quilômetros, o restante do total de 44 quilômetros de praias urbanas está na mirada dos movimentos da especulação imobiliária baseados num padrão de segregação socioespacial, por setores de renda, que influencia fortemente a configuração dos movimentos sociais urbanos e ameaça permanentemente o lugar de moradia dos jovens das camadas populares.⁶

O esforço de pesquisa desta tese se concentra em um desses lugares de moradia de jovens de periferia praianos. Por conseguinte, esta tese é uma etnografia das práticas culturais dos jovens moradores da comunidade do Serviluz na esquina leste da orla marítima da cidade de Fortaleza. É uma etnografia baseada na história social de uma vila de pescadores artesanais, atualmente localizada na degradada zona de riscos socioambientais do Cais do Porto, que foi engolida, ao longo de sete décadas, desde 1940, pela expansão urbana da metrópole e pela industrialização tardia e poluente do complexo portuário industrial do Mucuripe (1940-1980) e se transformou em uma temida e excluída favela à beira-mar da costa leste, a exemplo das comunidades de Moura Brasil, do Pirambu e do Cristo Redentor na costa oeste no outro extremo da cidade. Portanto, esta tese é a descrição da vida social de jovens pertencentes a famílias afro-ameríndias descendentes e de povos mestiços de pescadores, marítimos, estivadores, surfistas, trabalhadores do mar, biscateiros, operários sem qualificação, pequenos comerciantes, mas também de prostitutas, ladrões, assaltantes, seqüestradores, pistoleiros e traficantes de drogas e de armas, que formam uma massa de trabalhadores, de um lado, que representa a grande maioria numérica da favela e os bandidos que representam uma parcela numérica ínfima, entre um a dois por cento da

⁶ Uma fonte governamental atualizada de informações técnicas sobre a orla marítima de Fortaleza está disponível no documento do Projeto Orla Fortaleza, da Prefeitura Municipal de Fortaleza (2006). Trata-se de um documento oficial do Plano de Gestão Integrada da Orla Marítima do Município.

população total, segundo estimativas do trabalho de campo. Famílias de trabalhadores ou de criminosos que são igualmente pobres, analfabetos, pois mais da metade da população residente não sabe ler nem escrever, sem contar os analfabetos funcionais, com baixíssima escolaridade e qualificação profissional incipiente e precária, vivendo em condições de pobreza, de miséria e de subalternidade social, em um contexto de intensa vulnerabilidade civil e socioeconômica. O Serviluz é considerado uma favela à beira-mar que está entre as mais perigosas, temidas e violentas pela ordem simbólica da cidade e é militarmente ocupada pelas forças policiais militares do Estado de modo permanente, apresentando alto grau e intensa frequência de violência policial cotidiana, somada à letalidade de grupos de extermínio de variadas origens ilegais que atuam e dominam a área.

Do ponto de vista teórico e conceitual, esta tese é uma investigação sociocultural sobre as noções etnográficas de guerra, mundão, favela, comunidade e consideração entre os jovens das galeras locais, tanto entre os jovens “envolvidos” como entre os não-envolvidos com o mundo do crime. É a problematização teórica do lugar de participações da pessoa no contexto de ação de relações de poder e de violência que a pesquisa visualiza sempre sob a ótica dos jovens moradores. Trata-se de uma pesquisa sobre as relações sociais desses jovens tendo como questão de fundo a significação simbólica do tornar-se pessoa e da condição juvenil dessa pessoa no contexto de uma favela de má-reputação, estigmatizada como extremamente violenta e perigosa, considerada imaginariamente como fonte de devassidão moral, prostituição, criminalidade, guerras entre gangues, homicídios rituais, assaltos e, conseqüentemente, medo e insegurança para a cidade.

Além do caráter descritivo, a etnografia está animada por uma investigação teórica sobre a forma da socialidade tal qual concebida pelos jovens e constituída por processos simbólicos de construção do eu, dos sentimentos, fabricação da pessoa, da corporalidade e, portanto, da subjetivação das relações sociais – o problema da emergência do sujeito sob injunções semióticas e pragmáticas das práticas de violência, das trocas e alianças de poder e das conflitualidades no contexto etnográfico de uma comunidade local cujas redes sociais de jovens estão marcadas, a ferro e fogo, por profundas e duradouras imputações de favelização, devassidão moral, selvageria, barbárie e estigmas de violência e criminalidade letal são os motivos etnográficos dessa reflexão.

O objetivo é construir uma leitura sobre as dinâmicas identitárias das formas sociais de subjetivação das relações sociais entre os jovens da favela, em suas formas plurais e andróginas, ou seja, sobre os modos coletivos e singulares de personificação e incorporação das relações sociais no contexto de ação coletiva dos jovens guerreiros do Serviluz, envolvidos ou não, a fim de problematizar a emergência de sujeitos assujeitados que resistem por meio da aplicação de sistemas sociais locais de delimitação aos recortes de poder da vida estatal favelada.⁷

Como ocorre nas grandes cidades, a própria idéia-força de se imaginar como jovem de periferia resulta em um modo próprio de pensamento discursivo e simbólico, em formas específicas de organização social juvenis e em modalidades de interação cotidiana

⁷ O conceito de fluidez da forma é inspirado na obra de Els Lagrou (2007) sobre arte, alteridade e agência entre os Kaxinawa. Sobre formas plurais e andróginas do socius, nos apoiamos diretamente em Strathern (2006). Sobre formas de personificação e incorporação de relações sociais nos acercamos do pensamento de Viveiros de Castro (2002). Sobre a emergência de sujeitos assujeitados nos inspiramos em Michel Foucault (2004). Sobre sistemas de delimitação nativos, partimos das considerações da antropologia simétrica de Bruno Latour (2000) e sobre a vida social em formas estatais em Norbert Elias (1997).

interpessoal que apontam para uma leitura discursiva da periferia sobre si mesma e sobre a significação simbólica da condição juvenil na vida metropolitana de Fortaleza.⁸

Deste modo, além das socializações que prescrevem a trajetória de um jovem de periferia que condicionam a face desigual da juventude das áreas urbanas periféricas, a linguagem da periferia funcionam como um espaço de expressividades e de dinâmicas identitárias juvenis. Não só de aprisionamentos vivem os jovens de periferia, mas também de buscas de si através do outro (cf. Pais, 2006). Além do medo de sobrar e do medo de morrer, há entre os jovens de periferia o desempenho de trajetórias políticas, culturais e sociais que projetam soluções e que promovem protagonismos em torno do entendimento e do afeto que as percepções dos movimentos juvenis de periferia criam sobre si próprios nas cidades, gerando novos pertencimentos sociais urbanos (cf. Novaes, 2006).

Ademais, os jovens de periferia são categorizados por agenciamentos de poder que funcionam na lógica da “integração marginal de indivíduos” (Foucault apud Bhabha, 2003: 213), onde eles são concebidos como seres potencialmente e fatalmente portadores das qualidades negativas reputadas aos seres infames e perigosos e, portanto, sujeitos às mais diversas vociferações públicas de opróbrio (Foucault, 1994) e ação violenta e

⁸ O município de Fortaleza tem cerca de 800 mil pessoas morando em favelas, o que representa um terço da população de 2.383.863 habitantes. A cada três fortalezenses, um é morador de favela, segundo o censo IBGE-2005. Existem 177 favelas na cidade, pois os assentamentos com menos de 50 barracos são desconsiderados para efeitos de cálculo pelo IBGE, todavia a Federação de Bairros e Favelas de Fortaleza oferece um outro panorama, seriam 661 favelas na cidade (cf. jornal Diário do Nordeste, 3 de dezembro de 2006). Como os jovens de 15 a 29 anos representam quase 30% da população do município, pode-se inferir que há em Fortaleza pelo menos 240 mil jovens vivendo nas favelas, se os jovens que vivem em comunidades, conjuntos habitacionais, vilas, cortiços e bairros populares forem agregados a esse contingente, seria uma estimativa realista afirmar que há pelo menos dois terços da população total de jovens que podem ser, heurísticamente, como jovens de periferia. Um tipo ideal, ad hoc, que orienta o recorte empírico mais geral deste trabalho. Conforme sinaliza Tavares dos Santos (2009), sobre os tipos ideais que nos guiam na escolha das chaves de leitura sobre as múltiplas faces da juventude brasileira, nesta tese, sob o conceito de jovens de periferia, subsumimos a juventude em instabilidade, a juventude trabalhadora, a juventude dos carentes, a juventude em vulnerabilidade e a juventude dos infratores, com exceção do que o autor categoriza como juventude dourada (das classes altas e médias altas) que em Fortaleza é uma minoria de uma minoria.

repressiva dos agentes da ordem e da lei. São jovens que residem numa “zona de instabilidade oculta” das camadas populares (Fanon apud Bhabha: 215).

Pois, nas favelas, os jovens de periferia estão situados em formações socioespaciais densamente povoadas, marcadas pela segregação socioespacial, pelos altos índices de violência letal e outras modalidades de interação violenta, além do baixo investimento das ações públicas, com exceção dos espetáculos e rituais de poder das forças policiais financiadas pelo medo e pela decisão governamental de investir numa ordem policiaesca com amplo apoio das camadas socialmente hegemônicas.

Os jovens de periferia estão situados em “comunidades estigmatizadas, situadas na base do sistema hierárquico de regiões e onde os problemas sociais se congregam e infeccionam, atraindo a atenção desigual e desmedidamente negativa da mídia, dos políticos e dos dirigentes do Estado” (Wacquant, 2001: 7). Segundo Regina Novaes (2006), a condição juvenil dos jovens de periferia, neste contexto, é marcada por uma série de desigualdades em relação aos jovens de outros segmentos sociais. Além das desigualdades advindas em relação à origem social e situação de classe, de gênero e de pertencimentos étnicos, trajetórias campo-cidade e desigualdades regionais, o local de moradia, principalmente nas cidades grandes, é um decisivo critério de diferenciação.⁹

Como analisa Tavares dos Santos (2009), os estigmas e as discriminações de moradia, como a face violenta da vida nas periferias da segregação social e espacial, fazem

⁹ “O endereço faz diferença: abona ou desabona, amplia ou restringe acessos. Para as gerações passadas esse critério poderia ser apenas uma expressão da estratificação social, um indicador de renda ou de pertencimento de classe. Hoje, certos endereços também trazem consigo o estigma das áreas urbanas subjugadas pela violência e a corrupção dos traficantes e da polícia – chamadas de favelas, subúrbios, vilas, periferias, morros, conjuntos habitacionais, comunidades. Ao preconceito e à discriminação de classe, gênero e cor adicionam-se o preconceito e a discriminação por endereço” (Novaes, 2006: 106).

dos jovens de periferia a face mais desigual da juventude fraturada pelas conflitualidades da modernidade tardia que desenraiza, desfilia e fragmenta, oferecendo em troca modelos de sociabilidade “afetados pelo individualismo exacerbado, pelo narcisismo do culto da liberdade individual, cujo estímulo a um comportamento de vencedores e perdedores ameaça romper os laços de sociabilidade: a obsessiva preocupação com o indivíduo e com a segurança pessoal produziu um novo mal estar da civilização na sociedade contemporânea” (61), mormente entre os jovens pobres das áreas periféricas, como expõe o autor, junto a uma juventude vulnerável à reprodução estrutural da exclusão social, da disseminação de violências, das rupturas de laços sociais, de processos de desfiliação e fragmentação social.

Estas questões relativas à vida social dos jovens de periferia nos remetem às discussões sobre a intimidade do ego, a constituição social da pessoa, a construção social da imagem pública da comunidade, a realização da ação coletiva e as expressividades das práticas culturais dos jovens moradores do Serviluz, entendidas como processos semióticos que operam sob fortes injunções de um sistema de dominação social que incide sobre as formas de subjetivação dos jovens para a sua desqualificação moral, produzindo socialmente a indiferença e o desprezo.

A incidência deste modo de dominação pós-colonial ocorre, historicamente, como um padrão consolidado de segregação socioespacial com integração marginal de indivíduos – há 70 anos, desde 1940, quando as redes de parentesco, provindas das comunidades marítimas pesqueiras da costa oeste e costa leste e das lides de sertanejos expulsos do campo começaram a fazer a ocupação irregular das terras da marinha, fugindo de uma série de expulsões promovidas por grilagem de suas terras de origem, perpetradas

por grandes e fortes grupos econômicos que dominam, como latifundiários, banqueiros e empresários, simultaneamente, a política cearense desde então.

O ponto de partida etnográfico desta tese é de que há, contrariando os processos de estigmatização social, pessoas na favela, pessoas que são integradas pelas relações sociais dos grupos de pessoas a que pertencem como em qualquer espaço social. Parece haver aí uma tautologia, mas ela ocorre somente se desconsideramos os condicionamentos antipessoa do contexto de interação da favela. A própria remissão ao termo favela é suficiente para imaginariamente negar o espaço como algo inerente ao lugar da pessoa humana. A negação concreta da favela como lugar de pessoas é um dado, é um objeto do discurso de poder na cidade.

Conseqüentemente, a afirmação heurística de que há singularidades e coletividades orientadas por formas plurais e formas andróginas de vida social na favela rompe com as pré-noções da favela como não-lugar, também é lugar onde os estilos dialogam entre si no modo de relação com a alteridade, “estruturações específicas nas relações interpessoais proporcionam possibilidades variadas para a maneira pela qual as pessoas se relacionam, se distanciam ou transacionam entre si” (Strathern, 2006:87).

Neste ponto a tese é tributária de uma longa discussão da antropologia da pessoa, inaugurada entre outros, por Marcel Mauss. Pode-se dizer que a questão da pessoa possui para a antropologia tem a força de uma síntese relacional, pois remete à própria experiência do encontro etnográfico, capaz de gerar uma nova relação social que determina, entre divergências e distâncias, um horizonte simétrico de trocas de perspectivas e que, por

sua vez, não se fundamenta na semelhança e na identidade como causa dessa relação de conhecimento.

Esta concepção de antropologia confronta-se com uma outra onde “o antropólogo é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece” (Viveiros de Castro, 2002), conseqüentemente faz do objeto um caso particular para a aplicação de conceitos extrínsecos sobre as relações sociais em geral. Neste modo tradicional de alteridade discursiva, o antropólogo discorre sobre um discurso nativo que se desconhece a si mesmo, ou seja, o modo de relação com a alteridade está baseado no pressuposto da semelhança assimétrica que advoga uma vantagem epistemológica do antropólogo sobre o nativo, num epistemocídio da ciência do nativo que deslegitima a perspectiva e a reflexividade dos tipos de conhecimento antropológico dos nativos. Ao contrário disso, pode-se propor uma démarche onde se pressupõe a continuidade epistêmica da prática de sentido da antropologia em equivalência às práticas sobre as quais discorre, onde “os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados (...) o que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’)” (Viveiros de Castro, 2002: 117).

Neste sentido, a antropologia torna-se antropologia da relação, pois “no interior da relação, as possibilidades são infinitas” (Velho, 1995: 74). O que nos importam são mundos possíveis e o senso aguçado de localização em relação à produção da diferença entre eles. Informada pelo primado da relação, a diferença se faz relação. As diferenças não podem ser localizadas, como se fossem objetos localizáveis, pois “a diferença é uma idéia” (Bateson, 1972: 481), a diferença é uma relação social eminentemente simbólica e

imaginária. As diferenças culturais não são apenas acessíveis pela decifração dos códigos sociais que as divisam como informações classificatórias do real, nem apenas pela contextualização dos limites das realidades que as encerram e as delimitam, as diferenças culturais, com fronteiras imaginárias marcam mudanças de registro ontológico entre mundos não-equivalentes em “uma terra de pura possibilidade, de desejo e medo” (Crapanzano, 2005: 336). Estamos sempre sendo constrangidos pelo silêncio, pelo risco e pelo nada da experiência projetiva do humano, a partir de entidades pessoais e coletivas, transformacionais, liminares, transacionais, que se tornam algo nas contingências e nas conflitualidades de disjunções inclusivas que relacionam diferenças culturais que resistem à enunciação (Crapanzano, 2005).

O conhecimento antropológico estabelece como primeiro momento de sua tarefa a descrição das relações sociais, baseadas no fenômeno da mútua percepção (Bateson, 1987). As descrições etnográficas partem do pressuposto de que as percepções geradas pelos grupos de pessoas em interação recíproca produzem o mundo social compartilhado que é mantido, estabilizado, negociado, tendo por base intersubjetiva os fluxos de desejos e crenças que se investem na validade de suas próprias proposições éticas e epistemológicas, que se depositam na autopoisição de suas idéias sobre a imagem do humano, da pessoa, da ação coletiva, das relações natureza-cultura e das instituições sociais (Bateson, 1987). Os conceitos analíticos precisam relativizar seus próprios instrumentos de

conhecimento para evitar sobrepor-se aos tipos de conhecimento elaborados pelos grupos estudados.¹⁰

A problemática em torno da questão da construção social da pessoa é um dos caminhos de desconstrução seguidos pela teoria antropológica contemporânea a fim de realizar a problematização, a complexificação e a superação das antinomias conceituais que diagramam a *episteme* da teoria social moderna e, conseqüentemente, das ciências humanas. As polaridades conceituais indivíduo/sociedade, natureza/cultura e primitivo/civilizado estiveram no centro de dicotomias que organizam o saber antropológico da modernidade como um saber que produz partilhas que funcionam como grandes divisores cujo eixo de oposição nós/eles tornou-se definidor da identidade intelectual e acadêmica da disciplina antropológica. As partilhas são realidades de fato produzidas pelas guerras e conflitos históricos entre sociedades ocidentais e não-ocidentais, o discurso antropológico tanto faz parte da realidade dessa luta como fez dessa partilha o espaço de habitação, de transgressão de fronteira e de espaço liminar na linha dessa grande

¹⁰ Os conceitos analíticos que nós criamos para dar conta das realidades estudadas - como, por exemplo, poder, interesse, ritual, parentesco, agência, contexto, mito etc. - possuem uma realidade de constructo intelectual, instaurada pelo modo como descrevem o processo de conhecimento adotado. Mesmo a ortodoxia metodológica da relatividade cultural, apesar de poderosa e controversa, não nos permite avançar nesta mudança de plano, onde a linguagem deixa de corresponder a um mundo exterior a ela (Bateson, 1987). Pois, segundo Bruno Latour (2000), o relativismo cultural da antropologia moderna baseava-se na aceitação negativa do ponto de vista universalista. Se os universalistas defendiam uma criteriologia única e transcendental para funcionar como instrumento de medida entre as diferenças, os relativistas absolutos negavam a existência de tal medida e se aferravam à idéia de que linguagens são intraduzíveis, emoções incomunicáveis e paradigmas incomensuráveis. O resultado disse era o fechamento das culturais em nichos de exotismo e estranheza, quando o desafio relativista é justamente problematizar e complexificar, empiricamente, os instrumentos e mecanismos usados para gerar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças. O relacionismo antropológico a seu modo tenta se tornar um recurso para relacionar coletivos sem retomar os pressupostos das grandes divisões da teoria social moderna entre o pólo do sujeito puro e o pólo do objeto puro.

divisão nós versus outros que se tornou condição existencial e epistemológica do projeto antropológico (Goldman e Lima, 1999).¹¹

As discussões sobre as formas de socialidade são uma condição ética e epistêmica para a superação de eventos de não-compreensão inerente aos esforços de tradução cultural da antropologia sobre os esquemas alheios de percepção que partem da projeção de valores do pesquisador sobre a imagem de humano dos grupos de pessoas estudados. As relações natureza-cultura e dos processos de integrações de pessoas. A investigação desprovida de uma noção de pessoa perde o acesso à forma de socialidade nativa. Aprender como as idéias nativas instituem simbolicamente o mundo das formas sociais da pessoa e das formas andróginas do social é, conseqüentemente, ser capaz de traduzir com o mínimo de traição inerente a toda tradução as idéias nativas sobre o humano, sobre a fabricação do *self* e sobre o modo de relação com a alteridade.

¹¹ Segundo Goldman e Lima (1999), o grande divisor nós/eles da teoria antropológica opera como “um mecanismo relativamente simples de produção de assimetrias que realiza uma série de operações” (85). A primeira operação é a da identificação. Duas unidades são identificadas como condição substancialista prévia da própria identificação (com escrita versus com oralidade, com estado versus sem estado, com contrato versus com status etc.). A operação de identificação visa estabelecer uma base de comparação que garantiria comensurabilidade comparativa. É escusado lembrar que a heterogeneidade e densidade das diferenças culturais são eliminadas a favor de uma concepção unidimensional da diferença. A segunda operação é a sinédoque, ou seja, fazer com que alguns dos elementos da unidade, tida como substantiva, sejam escolhidas para compor uma representação do todo. A terceira operação é a desproporção através da qual o princípio de divisão trabalha com escalas heterogêneas de ordem sincrônica e diacrônica. A quarta operação é a projeção pela qual a partilha escrita-oralidade é manipulada para imprimir no campo cultural do outro uma série de ausências (criatividade, pensamento abstrato, reflexividade, individualidade etc) em oposição a presenças das tradições históricas sob hegemonia ocidental. A quinta operação é o juízo de relação transformado em um atributo de objeto. O que promove o colapso entre metodologia e ontologia. Os conceitos passam a ter a pretensão ontológica de dizer os atributos do outro. A sexta operação de grande divisão é a sobre-codificação. Instância de hierarquização e subordinação que gera assimetria entre as duas unidades opostas. Reforça-se a lógica de presença e ausência já operada. Com história, sem história, com liberdade, sem liberdade. Com direitos humanos, sem direitos humanos. Ainda segundo os autores, ao contrário do que se pode pensar, a antropologia não é o saber mais fortemente implicado com a lógica das partilhas dos grandes divisores. Outras disciplinas e saberes científicos ocidentais reforçam com mais afinco os etnocentrismos dessa produção cultural de desqualificação das outras culturas. A antropologia está entre as práticas culturais mais problematizadas dessas operações epistemológicas e políticas de dominação cultural. São os grandes divisores da matriz cultural ocidental que se apropriam das fragilidades antropológicas em se livrar deles.

A atenção etnográfica à perspectiva das pessoas sobre sua própria socialidade é um elemento fundamental para que se controle o risco de projeção etnocêntrica dos individualismos ocidentais sobre as categorizações simbólicas de outras matrizes culturais (Goldman, 1999). Estudar o conceito de pessoa, bem como os de tempo, espaço, lugar, corporalidade - é uma das chaves de leitura que busca a superação das dicotomias conceituais implicadas pelas adesões e capturas da grande divisão indivíduo-sociedade.

Nos últimos decênios, a teoria antropológica resgatou sob nova inspiração o debate acadêmico em torno do tema clássico da pessoa, provocando uma leva de novas etnografias sobre a variabilidade das representações simbólicas acerca do seres individuais e das formas andrógina da socialidade humana. As discussões mais envolventes entre essas abordagens remetem-nos aos usos etnográficos dos conceitos de pessoa fractal (Wagner, 1991), pessoa dividida (Strathern, 2006) e perspectivismo (Viveiros de Castro, 2002).¹² Os contextos etnográficos onde esses conceitos foram produzidos nos fazem viajar para distâncias de terras junto ao universo sociocultural de povos melanésios e

¹² A retomada desta discussão teórica está fortemente ligada à constituição de uma antropologia pós-estruturalista a partir dos trabalhos de Roy Wagner (1981) sobre a invenção do conceito de cultura, de Marilyn Strathern (2006) sobre o conceito de socialidade e de Bruno Latour (2000) sobre o conceito de rede social. Estes autores propõem uma desconstrução do grande divisor baseado no eixo nós/eles que funcionou como condição sociopolítica da objetivação cultural das polaridades conceituais primitivo/civilizado, indivíduo/sociedade e natureza/cultura com que as narrativas ocidentais buscaram promover a hierarquização dos humanos sob sua hegemonia cultural. A matriz cultural do pensamento pós-estruturalista abandona a descontinuidade ontológica entre signo e referente, propondo uma mudança de ênfase para (a) o fracionário, fractal e diferencial das relações sociais, (b) para as multiplicidades culturais, (c) para as conexões transcategoriais de elementos heterogêneos e (d) para a continuidade das forças sociais em luta. Assim, ocorre “o colapso, na verdade, da distinção entre epistemologia (linguagem) e ontologia (mundo), e a progressiva emergência de uma ‘ontologia prática’, dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o (des) conhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação” (Viveiros de Castro, 2007: 96). Os pontos principais da inflexão intelectual proposta por esses antropólogos/as, como discute Viveiros de Castro (2007), passavam por um deslocamento do foco de interesse dirigidos aos processos semióticos como a metonímia, a indicialidade e a literalidade em detrimento da dominância exercida historicamente pela metáfora, representação, semântica e sintaxe na análise sociocultural.

ameríndios. A minha pretensão é fazê-los aportar (os conceitos) nas praias cearenses, na comunidade do Titanzinho, onde moram os jovens praieiros, de famílias de pescadores artesanais, afro-ameríndias descendentes, que, apreciadores de novidades estrangeiras quanto eu, pois somos vizinhos na zona portuária de Fortaleza, aderiram à idéia de uma troca de perspectivas, em um contexto etnográfico de antropologia *at home*, como uma forma de exercício de antropologia simétrica (Latour, 2000).

Nesta tese, estudar a questão de fundo da constituição social da pessoa é investigar o processo de subjetivação de um objeto que produz subjetivações personificadas das relações sociais.¹³ As entidades individuais não formam agregados ou se associam a agregados. A pessoa “nunca é uma unidade que está em relação com um agregado, ou um agregado em relação com uma unidade, mas sempre uma entidade com a relacionalidade [relationship] integralmente implicada” (Wagner apud Viveiros de Castro, 2007: 99).

¹³ Na história do pensamento antropológico, a problemática da pessoa esteve teoricamente ligada às oscilações das pesquisas entre, de um lado, modelos de análise da diversidade empírica do fenômeno da pessoa, através de etnografias, e, de outro, de modelos que mantinham orientações históricas ou quase evolutivas para a apreensão do problema (Goldman, 1999). Estas oscilações estão relacionadas à matriz original da discussão. Em primeiro lugar, o exercício pioneiro de Lévy-Bruhl, no texto sobre a *Alma primitiva*, de 1927, em pensar a pessoa primitiva como um lugar de participações e relações totais excluía a possibilidade da pessoa ser concebida na ordem mental primitiva como um indivíduo tal como concebido pelos padrões culturais ocidentais, o mérito metodológico de Lévy-Bruhl foi de modo pioneiro propor a investigação sobre o modo “como os homens que se convencionou chamar primitivos se representam sua própria individualidade” (Lévy-Bruhl apud Goldman, 1999: 23). Em segundo lugar, despertado pela provocação de Lévy-Bruhl, Marcel Mauss empreendeu a leitura clássica da escola sociológica francesa sobre o percurso da história social da pessoa no texto *Uma categoria do espírito humano*, em 1938. Leitura que passa pela constituição evolutiva e quase linear da mascarada à máscara, do personagem à pessoa, da pessoa ao nome da pessoa, até chegarmos à forma simbólica do indivíduo moderno, concebido como valor metafísico e moral para uma consciência social complexa que pensa a emergência do ser humano como força sagrada principal do pensamento e da ação social. Como arremata Mauss, na civilização ocidental ocorre um processo de emergência do eu como resultado de uma longa ‘revolução de mentalidades’ que instituiu e preparou o campo de declarações de direitos humanos com uma nova imagem do humano contraposta ao das culturas não-ocidentais (Mauss, 2003). Em terceiro lugar, a investigação de Leenhardt, em 1947, sobre *Pessoa e o mito no mundo melanésio*. Obra que estabeleceu uma visão teórica duradoura sobre a pessoa como “ser relacional de natureza essencialmente processual” (Lagrou, 2007) a partir de pesquisas etnográficas sobre o povo kanaque. Estas são as três referências clássicas consagradas pela tradição como os pioneiros da pesquisa antropológica sobre pessoa (cf. Goldman, 1999: capítulo I).

Os seres individuais e suas ações coletivas emergem dos fluxos de crenças e desejos que integram as pessoas pelas relações sociais, multiplicando-as a partir das formas fluídas, transcontextuais, realizadas pela produção da pessoa, ou seja, da personificação de relações sociais e da duração da pessoa em contextos etnográficos, onde predominam, heurísticamente, sistemas sociais centrífugos ou centrípetos quando ao modo de reprodução social:

De um lado, [o centrípeto] aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, [o centrífugo] aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas. Ambos se voltam para a produção social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizado da sociedade, mas de maneiras diversas: nos primeiros, a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos – emblemas, nomes, prerrogativas – que confirmam diferenças sociológicas; nos segundos, a pessoa ideal é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade – na forma de nomes, cantos, almas, vítimas – cuja transmissão é limitada e que constitui diferenças antes ontológicas do que sociológicas (e quando fornece elementos de distinção sociológica, sua transmissibilidade é, mais uma vez, restrita). (Fausto, 2001: 534).

Mais uma vez não são substâncias extensivas que se contrapõem. São modelos de sistemas sociais, de formas de socialidade, cujas gradações podem ser encontradas, como enfatiza Carlos Fausto (2001) com “inúmeras gradações entre os pólos, e é possível passar muitas vezes de um ao outro” (534). Há um contínuo nos fluxos da vida social que não autoriza a reificação desses dois sistemas. São apenas modelos.

Subjetividades centrífugas da predação familiarizante, como entre os Mbya que fazem da produção repetida de saberes e poderes, a partir das fontes externas do sagrado, a garantia de acúmulo que lhes permite durar, se manter vivo, não arriscar, como em outras cosmologias tupi, perder a condição humana (Pissolato, 2007).

Guerra, mundão e consideração são termos recorrentes das categorizações simbólicas dos jovens de periferia em Fortaleza, são marcadores de processos semióticos por meio dos quais o pensamento simbólico, a forma da organização local nas favelas e as modalidades de interação cotidiana na comunidade local se confrontam com as vivências e a experiência da violência, do poder, da dominação e dos apelos por respeito e justiça frente ao que esses jovens denominam de “sistema”, referindo-se ao mundo social encabeçado pelos “grã-finos”, “playboys” e “cabeças” que os impõe uma constante situação de subalternidade social. Portanto, guerra, mundão e consideração tanto produzem o mundo de dentro como o mundo de fora do lugar que os jovens das favelas concebem como sendo o de uma posição de “bagaceira”, de “falta de oportunidades” e de “abandono”. O dentro e o fora deixam de ser, neste sentido, apenas processos de referenciação da realidade coletiva em que vivem e se tornam formas de subjetivação das relações sociais, deixando-nos entrever a própria fragilidade das fronteiras que determinam as posições do interno e do externo, do pleno e do vazio, do sentido e do poder. Guerra, mundão e consideração são também categorizações simbólicas acerca da possibilidade de perda da condição humana. Revelam pensamentos vinculados às tramas locais das lutas simbólicas por diferenciação social e distintividade cultural contra os eventos da produção social da indiferença ligada à violência e à morte das violências estatais, paraestatais, institucionais, violências do tráfico de armas e de drogas, entre outras, que conduziram a construção do olhar deste trabalho ao longo da pesquisa de campo.

Mortes das guerras entre gangues juvenis, pela zona de prostituição, pela poluição e sujeira socioambiental de área portuária, pelo risco de explosões e incêndios dos tanques de combustíveis das empresas distribuidoras que margeiam a comunidade e pelas

imputações de criminalidade violenta, selvageria, devassidão e periculosidade de sua população. E é sobre isso que a etnografia procurou se debruçar ao centrar nas relações sociais dos jovens.¹⁴

Este trabalho está dividido em sete partes. Na primeira parte, apresentei as condições e os limites do trabalho de campo que está na base do empreendimento etnográfico, discuti os problemas que geraram os dados sociais e culturais, os materiais e a documentação empírica em geral desta tese. Na segunda parte, construí uma descrição geral, ou seja, um modelo de descrição das guerras do Serviluz, a partir da observação participante, das entrevistas etnográficas e da pesquisa complementar em jornais. Os nomes são fictícios. Algumas seqüências de fatos estão invertidas ou surrupiadas. Há uma reconstrução ficcional de fatos reais com o objetivo de borrar qualquer possibilidade de identificação de envolvidos, lugares e sujeitos da pesquisa. Trata-se uma ficção controlada, pois evidenciada empiricamente. É a única parte da tese que optamos por não fazer divisões internas com o objetivo de sugerir o ritmo contínuo com que vivenciei os eventos de uma lacerante guerra civil. Na terceira parte, procurei realizar o mesmo esforço, mas em torno de descrições que apresentem as características gerais do que os jovens chamam de mundão, a experiência do mundão. Na quarta e na quinta parte, busquei problematizar as

¹⁴ Segundo Marilyn Strathern (1999), diferentemente do conceito de sociabilidade, o conceito de socialidade não pressupõe uma experiência de comunidade e de empatia que acabaria levando a uma “sentimentalização da noção de relacionalidade” (169). O conceito parte da idéia de que as relações sociais não são algo inerentemente estimável. Há uma negativa da redução da reciprocidade ao altruísmo, da redução da socialidade à sociabilidade. Esta última idéia pressupõe, principalmente no estrutural-funcionalismo antropológico, uma imagem das relações sociais que as vinculam aos laços de solidariedade social. Se não há troca, declara-se a guerra? Não exatamente desta maneira, pois a guerra não é a simples negação da troca, um desfecho de “transações infelizes”, como propugnava a visão troquista de Lévi-Strauss (1982), segundo quem havia uma transição contínua da guerra às trocas, das hostilidades às cordialidades, do “com um luta-se, com o outro se troca” (100). Ao contrário, precisaríamos pensar que as relações sociais podem ser de paz e guerra, pois “fazer a guerra [...] é estabelecer uma relação tão relacional quanto fazer a paz” (Strathern, 1999). As relações sociais estão se formando pelas linhas intensivas abertas que conectam o heterogêneo em um campo único de interações recíprocas, de complexidade de aliança (Viveiros de Castro, 2007).

relações entre cidade, bairro, comunidade e favela, por meio de chaves de leitura, que envolvem discursos dos sujeitos e elementos da imaginação histórica e antropológica, relatei aspectos da forma de personificação da vida social em torno dos conflitos, figuras subjetivas e, na sexta parte, através da noção de consideração resgatei a dimensão moral e de respeito presentes em todos os apelos por justiça formulados pelos sujeitos da pesquisa na sua vida social. Na sétima e última parte, ofereci um excerto de conseqüências teóricas mais amplas que pude pensar a partir do trabalho etnográfico. Uma discussão para frente.

Primeira Parte – Campo

De início, gostaria de frisar que o trabalho de campo foi concebido e vivenciado como uma experiência micropolítica, com forte motivação ética e compromisso epistemológico, frente a um campo de diferenças culturais, ou seja, meu campo funcionou como um modo de interação e de intervenção que resultou em uma tradução cultural parcial, expressionista e imperfeita da realidade estudada, focando no que há de transcontextual neste confronto de diferenças culturais postas em situação de campo, vivenciadas como um campo presencial de ação e de interação interpessoal, como uma base intersubjetiva de produção de saberes.

Eu estava determinado a experimentar os alcances dos métodos tradicionais de trabalho de campo antropológico na perspectiva de uma antropologia urbana. Não era o sonho de aldeia que me movia, mas a arriscada idéia de um experimentalismo às avessas. Colocar à prova o rendimento cognitivo da observação participante e da prática da pesquisa etnográfica em uma situação pós-tradicional, urbana, com orientação teórica pós-estruturalista, como um desafio de antropologia simétrica.¹

¹ O problema da antropologia clássica e moderna foi partir de um pressuposto segundo o qual há uma correspondência entre o objeto de estudo, a cultura, e as comunidades territoriais onde os estudos são desenvolvidos. Como se uma cultura fosse uma propriedade de um território estabilizado. Contemporaneamente, sabemos que o locus não é o objeto (cf. Geertz, 1989). Nem mesmo o povo do lugar é nosso objeto, mas os problemas que elaboramos através das tramas conceituais que desenhamos para conhecermos as realidades coletivas (cf. Viveiros de Castro, 1992). Todavia, precisamos ter consciência e tirar conseqüências metodológicas daquilo que Cristina Patriota chamou de sonho de aldeia, quando pesquisamos nas cidades, usando os métodos consagrados do trabalho de campo antropológico. A autora toma como referência o seu estudo sobre condomínios horizontais na cidade de Goiânia que traz novas situações e interessantes problemas etnográficos para a discussão sobre pesquisas em meios urbanos (Moura 2003). Um dos objetivos específicos metodológicos desta tese é, portanto, sob provocação de Marcio Goldman (2003)

Os desafios da proximidade, quando nos aproximamos do nosso universo de origem e moradia, para usar uma expressão de Gilberto Velho (2003) ao refletir sobre o impacto das pesquisas urbanas sobre o campo da antropologia no Brasil tornaram-se também desafios de reflexão sobre a intimidade cultural em um contexto de antropologia at home que envolve uma troca que se deseja simétrica, todavia marcada por um jogo de posições entre uma condição majoritária e uma condição minoritária.² Ou seja, a intimidade cultural nos contextos dos estados nacionais tanto pode reforçar o exercício do poder pela construção de auto-estereótipos e estereótipos nos processos de formação de identidades minoritárias, como permitir exercícios de criatividade irreverente das minorias que promovem deslocamentos menores de contestação das estratégias retóricas dos segmentos hegemônicos para a apresentação da unidade do espaço social.

Segundo Clifford Geertz (2000) os conceitos de experiência próxima e de experiência distante são uma questão de grau. As relações de proximidade e distanciamento não podem ser tomadas num sentido absoluto, como também problematiza Norbert Elias (1993), pois proximidade e distanciamento não podem ser classificados como duas atitudes separadas que se referem a fenômenos distintos. Como se fossem duas tendências humanas independentes uma da outra. Proximidade e distanciamento são apenas noções limites que

“refletir sobre a possibilidade de manter o ponto de vista antropológico tradicional, quando o objeto observado parte do coração da sociedade do observador” (445).

² Segundo Herzfeld (1997), um modo analiticamente mais interessante para pensar as relações entre grupos de identidade das minorias sociais, políticas e culturais no espaço social organizado sob as injunções do Estado-Nação passa pela formulação do conceito de “cultural intimacy”. Ou seja, uma ferramenta de análise da formação das retóricas de unidade nacional. Uma forma de desconstruir a estratégia de poder do essencialismo na constituição de espaços de poder, mas também de conhecer as bases culturais de negociação do sentido da vida social. Cultural intimacy envolve “the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but the nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation” (Herzfeld, 1997: 3).

nos servem, heurísticamente, para pensar o que ocorre no continuum entre esses dois pólos ideais. A criteriologia dos graus de distanciamento e proximidade é também socialmente e culturalmente variável.³

Segundo Gupta e Ferguson (1997), a reflexão antropológica sobre a idéia de campo é tão importante para a antropologia contemporânea quanto as discussões já realizadas a respeito do conceito de cultura, da etnografia como gênero narrativo, do encontro dialógico constitutivo da experiência do trabalho de campo e do papel desempenhado pelo diário de campo na produção do conhecimento etnográfico, todavia esta idéia não recebeu o mesmo tipo de atenção que esses outros problemas citados. A problematização metodológica sobre as locações e os lugares selecionados para o desenvolvimento de nossos trabalhos de campo é um modo certo de pensar criticamente sobre a posição do tropo “meu campo” como definidor de uma identidade acadêmica profissional, mas também como expressão de uma dúvida a respeito da adequação dos métodos tradicionais de trabalho de campo em lidar com universos de pesquisa do mundo

³ A descrição das condições e limites dos nossos trabalhos de campo é uma dimensão imprescindível para a própria produção do conhecimento antropológico. Todavia, sobre a análise didática disso, há um consenso na disciplina acadêmica. O que divide as opiniões é o grau de importância que se dá a essa descrição. O que uns julgam exagero subjetivista, outros avaliam como condição de possibilidade do conhecimento. Penso que as reflexões sobre a prática do trabalho de campo e sobre a prática da etnografia são mais do que um preciosismo literário e filosófico. Se não desejamos transformar os comentários sobre os procedimentos do trabalho de campo com o pouco que se diz sobre a escrita etnográfica em um exercício intelectual pedante, tonitruante e auto-indulgente, precisamos levar a sério a idéia de que a reflexão sobre a ação no campo e no cenário da escrita poderia se voltar mais detidamente ao significado daquilo que chamamos de campo e de escrita. A retórica do modelo narrativo das etnografias parece impor, ao leitor, um desconhecimento generalizado sobre as condições socioculturais e históricas que condicionam as experiências do trabalho de campo antropológico e a prática da escrita etnográfica. Sob a etiqueta “condições e limites” muitos trabalhos fazem passar despercebido aquilo que supostamente se deveria problematizar e complexificar. Neste sentido, procurei proceder como um narrador expressionista que se desfaz da onisciência de quem tudo sabe, e da clarividência de quem tudo vê, por sentir-se parte de uma relação social de conhecimento “que repousa sobre um conjunto de ficções parciais que são mais ou menos percebidas” (Geertz, 2001) pelo pesquisador e pelos sujeitos de pesquisa, relação social cujas “verdades parciais” e “meio obscuras” sejam, talvez, a condição mesma da realização da tarefa completa.

contemporâneo. Afinal, como compreender o que é uma localidade como experiência vivida num mundo desterritorializado como o mundo contemporâneo? (cf. questionamento de Appadurai apud Gupta e Ferguson, 1997: 3). Ou seja, como enfrentar a contradição em usar idéias clássicas da antropologia que apontam para a pesquisa em comunidades territorialmente fixadas e estabilizadas, como culturas localizadas, frente ao mundo interconectado onde pessoas, objetos e idéias mudam rapidamente e se recusam a permanecer no lugar?

Onde estamos quando falamos de nosso campo? Como esse espaço misterioso entre nosso trabalho de campo e a prática da etnografia constitui o lugar próprio do nosso discurso acadêmico? Em que sentido podemos contribuir para reinventar metodologicamente formas não-hegemônicas e alternativas de pensar o campo? Onde estamos quando escrevemos sobre o nosso campo?

Em abril de 2008, quando eu comecei meu trabalho de campo no Serviluz, quatro questões simultaneamente existenciais, políticas e epistemológicas me inquietavam profundamente. Duas de ordem prática e duas referentes a questões metodológicas. A primeira delas, de ordem prática, dizia respeito à decisão arriscada de iniciar um campo em um lugar militarmente ocupado, recém saído de uma guerra aberta de alta letalidade, envolvendo lugar de moradia de jovens atores sociais envolvidos com o tráfico de armas, de drogas, com a dinâmica dos assaltos e das lutas entre facções rivais de grupos de jovens

armados com pistolas, revólveres, escopetas e armas de fogo artesanais, que vinha provocando homicídios rituais de “tretas” e “acertos de contas”.⁴

Talvez tivesse sido o sentido da aventura e do risco que me guiava na escolha desse campo. Mesmo sabendo que a aventura não é um fim em si para a antropologia, eu sentia que ela era “um estímulo que apimentava” (Descola, 2006: 45). Meu pertencimento à rede de pesquisa do Laboratório de Estudos da Violência, da UFC, desde 1993, passava, entre várias motivações, pelo sentimento secreto e pela reflexão metodológica de que o trabalho de campo sobre temas perigosos, além das armadilhas simbólicas e dos obstáculos que especificam relações de conhecimento sob suspeita e desconfiança entre o pesquisador e os grupos de pessoas estudados, podia ser uma excelente maneira de tornar a pesquisa “mais estimulante, com cânones a menos” (Barreira, 2008). Como os jovens que eu queria pesquisar, eu me orientava pela via de *riscum* de uma navegação social pessoal onde o risco funciona como “um recurso usado para transcender a natureza anódina do cotidiano” (Pais, 2006: 11). Uma escolha que quebrava com seguranças e rotinas e se esbaldava em rotas de ruptura e desvio.

A maioria incontestemente das pessoas com quem eu conversava sobre minha intenção de pesquisa tomava minha escolha como uma loucura, uma idiosincrasia, um romantismo ou uma questão de coragem ou burrice, pois as duas palavras parecem manter

⁴ Basta lembrar que nos doze primeiros meses da minha pesquisa de campo, foram 48 jovens assassinados na comunidade. O ápice do meu stress com esta situação dramática foi a execução sumária com três tiros na nuca de um dos meus principais interlocutores com quem entretive uma relação social de proximidade, cumplicidade e amizade, durante nove meses de convívio cotidiano, alguns meses após a execução sumária, com vários tiros de pistola, de um outro com quem estava fazendo o mesmo tipo de aproximação intersubjetiva. Nunca tinha visto tantas mortes de perto. Mortes anunciadas. Mortes desnecessárias. Evitáveis. Se houvesse interesse e investimento para evitá-las em vez de serem socialmente desejadas. Esta era uma questão que me assolava.

parentesco próximo. De minha parte, apoiado em minhas experiências anteriores de campo, num quartel da polícia militar (Sá, 2002) e numa prisão (Sá, 1996), bem sabia que era minha militância como educador social nas favelas de Fortaleza, entre 1989 e 1995, quando atuei com alfabetização de adultos na comunidade Trilha do Senhor, na área de influência do movimento negro da favela do trilho, sob a liderança local de meu amigo Manu Kelé, que mais contava como base de experiência pessoal para as movimentações nas dinâmicas das comunidades. Desde essa época, eu já havia tomado pé de que apenas pessoas paranóicas, em seus delírios de referência, não conseguem admitir que sejam tratadas por estranhos como estranhos, ou seja, com indiferença e com a reserva que se exige no trato com possíveis inimigos, pois “o paranóico não está longe da verdade ao avaliar essa indiferença como ódio, em contraste a seu apelo por amor” (Freud apud Bhabha, 2003: 139).

No meu caso, longe de paranóia, eu estava sendo movido pelo desejo de encetar relações sociais e compreender as vivências e compartilhar o tempo com jovens da praia mais interessante de Fortaleza, o pico mais irado do surfe cearense, a praia do Titanzinho. Um sonho de adolescente de freqüentar esse lugar me impulsionava. Era talvez o sentido do risco que me interessava e, sobretudo, motivava. A antropologia, como forma de substituição, permite à pessoa do pesquisador “entrar no mundo da utopia sem submeter-se aos caprichos da inspiração. Canalizando para as teias da explicação racional um desejo de poder um tanto fantasioso, [pois] podemos assim nos apropriar, em pensamento, dessas sociedades cujo destino não poderíamos influenciar” (Descola, 2006: 46).

Segundo Bhabha (2003), a palavra território é etimologicamente instável, deriva tanto de terra como de *terrere* (amedrontar), o *territorium*, portanto, é um lugar de

onde os outros são expulsos pelo medo. Em geral, os discursos sociais hegemônicos falam do medo das favelas, da insegurança provocada pela presença não-desejada e em alguns casos indesejada de jovens de favelas nos circuitos de encontro, lazer e consumo cultural do espaço urbano. Pouco se fala sobre o medo dos jovens na favela. Do medo dos jovens na cidade policialesca de tecnologias de vigilância e controle baseadas em investimentos políticos em aparatos tecnológicos supostamente sofisticados, como é o caso dos automóveis importados usados pelos policiais cearenses como emblema de status social e fonte de prestígio social para seus usuários ou para os segmentos dirigentes que admitem e se omitem diante da permanência de práticas violentas, ilegais e corruptas de policiamento urbano. Do medo do jovem da periferia em ser atingido pelos conflitos fronteiriços provocados pelas relações distintivas das ações policiais cotidianas de guerra e paz com grupos aliados ou inimigos de traficantes de armas, de drogas, de grupos de extermínio, de quadrilhas de assaltantes e de lutas de facções armadas entre grupos de jovens entre si, pouco se debate na esfera pública hegemônica.

Tudo se passa como se a complexidade da aliança entre grupos de policiais, da ativa, criminosos, que de tão letais intimidam as próprias autoridades estatais do executivo, do judiciário e do legislativo, que são responsáveis por suas contratações e atuações, com grupos empresariais criminosos que investem nos mercados ilegais das armas, drogas, dos assaltos, do roubo de veículos e da exploração sexual de crianças, adolescentes e jovens, fosse uma fronteira de silêncio necessária ao funcionamento das ações capitalizáveis do sistema social de dominação contemporâneo.

A segunda das inquietações, também de ordem prática, era mais prosaica, quase inconfessável. Para realizar o trabalho de campo de modo intensivo e contínuo, eu teria que

me desvencilhar de compromissos de trabalho. Sem bolsa, e com uma renda muito reduzida, como eu iria dar sustentabilidade à experiência de campo que eu queria vivenciar? Como eu iria justificar perante minha família, minha companheira e minha filha que eu iria viver durante quase dois anos na favela? A resposta disso foi demissão de um emprego numa faculdade, pedido de licença numa outra, venda de um carro para sobreviver e muitas dívidas para serem pagas depois da finalização desta tese. Foi um tanto irônico isso. Para pesquisar a favela, tive que abandonar o padrão “classe média” de renda e de consumo que eu mantinha até então. Precisei adotar uma vida módica, com poucos gastos, a nossa casa se favelizou de certo modo por causa da renda mais baixa, mas se favelizou por outro lado pela riqueza humana da presença e da interação com as práticas culturais no espaço interior da nossa unidade doméstica e do nosso círculo de amizades com troca de condição cultural com os jovens da comunidade.

As recepções que fizemos para os novos amigos e as noitadas de reggae e muita conversação foram e continuam sendo memoráveis e funcionando como uma das dimensões mais significativas da base intersubjetiva do trabalho de campo. A vitória maior foi que conseguimos, como família, espacializar juntos nossas diferenças culturais na troca de perspectivas com as crianças, adolescentes e jovens da comunidade no propósito da tese e da transformação social, simultaneamente, pois a propósito da formação do Serviluz Sem Fronteiras, o trabalho de campo foi mais do que uma observação participante foi também uma forma de intervenção micropolítica na comunidade que perdura para além desta tese.

Dreide e Valentina passaram a viver o cotidiano do Serviluz comigo com muita camaradagem e interesse humano. Valentina não gostou muito quando Camila e Juliana, crianças da comunidade, surfistas, roubaram a cena no aniversário dela de seis anos,

chamaram a atenção com seus cabelos. No mais, Valentina me ajudou várias vezes a fazer faxina na nossa casa na comunidade, a planejar atividades e mostrou vivo interesse em aprender algo na troca de condição com as crianças locais. Hesitava em usar a palavra favela ou comunidade para se referir aos lugares de moradia popular. Uma vez, ela apontou para o Castelo Encantado, a meio caminho do Serviluz, e perguntou: “papai, ali é uma favela, não é?”, “como você sabe disso, filha?”, retruquei. Ela pensou e respondeu: “as casas parecem casas de gente pobre”. “Como você sabe disso? Quem te contou que essas casas são de gente pobre?”. Ela continuou pensativa e não me respondeu.

Dreide participou de todos os movimentos de construção dos relacionamentos e atuou ativamente como articuladora e mediadora dos processos da pesquisa. Mantivemos todo o tempo duas unidades de residência. Uma na comunidade, na sede do projeto Serviluz Sem Fronteiras, e outra no nosso apartamento, localizado na comunidade do Campo do América, a quatro quilômetros do Titanzinho, onde os jovens mais próximos a nós dormiram várias vezes e passaram a nos freqüentar cotidianamente. Uma vez ou outra, houve cansaço de Valentina, Dreide e eu com essa movimentação constante, a intimidade ficava prejudicada. Na maior parte do tempo, foi muito divertida, e subjetivamente prazerosa, como continua sendo. Momentos de aprendizagens mútuas.

Os almoços e os jantares com Robson, Alexandre, Fabrício, Elitiel, Bebeto, Pedro e um ou outro convidado menos habitual renderam as melhores entrevistas etnográficas deste trabalho, ou seja, encontros humanos não-instrumentais com alto valor de mútua percepção e reconhecimento.

A terceira das questões, agora de ordem metodológica propriamente dita, dizia respeito ao desafio da proximidade. Estava ciente de que o exercício da auto-etnografia tem seus limites, exige problematização e reflexividade redobrados na apresentação de nossas práticas representacionais da alteridade, em especial, sobre a questão da autoria e da escrita, como condição do nosso modo de produzir conhecimento etnográfico em campos próximos (Strathern, 1987). Pesquisar em terra estrangeira é mais propício a que coloquemos em xeque nossos próprios auto-entendimentos. Mas enfim como qualquer cientista social no Brasil que realiza pesquisa no meio urbano de nossa própria sociedade, os dilemas em torno deste limites já fazem parte das nossas tradições de pesquisa. A antropologia *at home*. A pesquisa sobre nossos próprios quintais nos força a deter atenção especial ao desafio da proximidade Gilberto Velho (2003) com mais atenção à proximidade como um desafio primeiro da reflexão sobre o trabalho antropológico em meio urbano na sociedade do próprio pesquisador.

Locus da pesquisa

O Serviluz é uma comunidade inserida na região industrial do complexo portuário do Mucuripe das praias urbanas da costa leste de Fortaleza entre os circuitos de turismo, lazer, esporte, gastronomia e encontro do calçadão da avenida Beira-Mar e os das barracas, pousadas e hotéis do calçadão da Praia do Futuro. Comunidade entre indústrias, situada na decadente zona portuária, cercada de turistas por todos os lados, no Serviluz vive uma população de 21.529 habitantes, distribuídos em 5.786 domicílios.⁵

⁵ Apenas 14.887 pessoas são alfabetizadas no Serviluz. A taxa de analfabetismo, portanto, é três vezes maior do que a média nacional de 9,9%. O Serviluz faz parte do Cais do Porto que é o bairro que apresenta o pior Índice de Desenvolvimento Humano Municipal entre os 21 bairros, contando com ele, que formam a Regional II, uma subdivisão administrativa da Prefeitura Municipal de Fortaleza, onde moram 325.058 pessoas. O IDHM de 0,386 do Cais do Porto contrasta fortemente com o de 0,916 do bairro vizinho do Meireles, onde vivem cerca de 30 mil pessoas de camadas médias e altas da população, com 97% de sua população

Há um cinturão de bairros nos arredores do Serviluz cujos fluxos socioculturais e sociodemográficos produzem uma configuração socioespacial ampla, marcada pela extrema desigualdade socioeconômica e pela proximidade entre os lugares de moradia das camadas médias e altas dos condomínios de luxo do Meireles e do Mucuripe, o corredor de barracas de praias do Vicente Pinzõn e da Praia do Futuro, as mansões das dunas e um mandarêu de favelas entre as quais o Serviluz é uma das mais antigas, existindo desde 1940, tendo resistido a várias tentativas de expulsão e invasão de seu território pelos especuladores imobiliários, governos e empresas privadas.⁶

O locus principal da pesquisa é a praia do Titanzinho – segmento territorial da comunidade conhecido internacionalmente pela prática do surfe que envolve diretamente pelo menos 300 crianças, adolescentes e jovens praticantes locais. A praia do Titanzinho é um dos melhores “picos” nordestinos para a prática do surfe, os praticantes locais se destacam como campeões mundiais, brasileiros, regionais e são reconhecidos, no mundo do surfe, pelo alto desempenho e radicalidade de um estilo próprio que é uma marca do lugar. O Titanzinho ocupa uma faixa de praia de 400 metros de uma bacia artificial formada entre os molhes da Praia Mansa e o do Paredão do Titanzinho, onde vivem aproximadamente 300 famílias desde 1940.⁷

alfabetizada. Segundo a Prefeitura Municipal de Fortaleza, “o grande objetivo da Regional II é reduzir os desníveis sociais entre seus bairros. A Regional II abrange o Centro e a Aldeota, bairros com grande adensamento comercial e de serviços, responsáveis por importante fatia da arrecadação municipal. Ao mesmo tempo concentra 15 áreas de risco, onde moram 2.808 famílias. A priorização de políticas habitacionais e educacionais contribui para a superação deste desafio” (Prefeitura Municipal de Fortaleza, <http://www.fortaleza.ce.gov.br/> Acessado em 15 de novembro de 2009). O Serviluz abriga uma dessas áreas de risco.

⁶ Os dados socioeconômicos são do IBGE e da SER II, apresentados pela reportagem do jornal O Povo sobre a violência no bairro (Jornal O povo, 11 de setembro de 2007). Os dados manejados pelas pesquisas das lideranças locais apontam para outros números que diferem dos números do IBGE. As lideranças falam de 30 a 35 mil pessoas e em 7 mil famílias.

Os materiais desta pesquisa estão baseados em trabalho de campo de um ano e sete meses, realizado de modo contínuo e intensivo, entre abril de 2008 e novembro de 2009. Os dados sociais e culturais são registros etnográficos que evidenciam os modos de pensamento, as formas de organização social e as modalidades de interação dos jovens por meio de que os atores sociais expressam simbolicamente a forma da socialidade humana tal qual concebida localmente pelos jovens. A estratégia metodológica consistiu em um processo de imersão no cotidiano de uma microrede composta por aproximadamente 50 crianças, adolescentes e jovens moradores de sete estreitas ruas contíguas. Os sujeitos da pesquisa, portanto, pertencem a um mesmo círculo social, mantêm relações face a face, compartilham intensas e cotidianas interações e trocas interpessoais de amizade e inimizade, através de laços residenciais próximos, vicinais, pertencimentos religiosos, e cujas famílias estão distribuídas em becos, vielas e ruas seguindo critérios residenciais de reconhecimento, de proximidade e recomposição das redes de parentesco, referenciadas pelos locais de origem migratória dos grupos de pessoas interioranas. Portanto, os vizinhos são de preferência os parentes ou grupos de pessoas que compartilham a mesma origem regional.

A estratégia metodológica de inserção nas microredes sociais dos jovens ligados ao surfe, à pesca artesanal, às igrejas, ao reggae, ao hip hop, ao futebol, aos projetos sociais, à fotografia, à música, por um lado, e aos jovens das gangues, do mundo do crime, da prostituição e das drogas, de outro, fez do meu campo uma forma de empreendimento micropolítico onde desempenhei e atuei como educador social um papel nas atividades do

⁷ Além do Titanzinho, os moradores de outros locais da comunidade do Serviluz foram contemplados. Por conseguinte, moradores da Favela, do Farol, da Fronteira, da Estiva, do Campo, do Rastro, da Pracinha e da Sardinha compuseram a base intersubjetiva da pesquisa.

coletivo autodenominado Serviluz Sem Fronteiras, criado pelos jovens da comunidade, onde fui convidado a me engajar como membro do conselho orientador, ministrante de oficinas de antropologia visual, auto-gestão, planejamento participativo, elaboração de projetos culturais e sistema de editais, o que resultou na fundação de uma organização não governamental homônima da qual me tornei também membro da diretoria.

Este núcleo atuou de modo ativo na produção dos dados sociais e culturais desta tese, propondo, pesquisando e fazendo um trabalho de campo colaborativo, inclusive, sob orientação de Elitiel e minha, produzindo exercícios de antropologia visual que resultaram num acervo de mais de três mil documentos visuais (fotografias, vídeos e desenhos) selecionados e usados nesta tese como narrativas visuais não-lineares, não-ilustrativas, coletivamente selecionadas em reuniões de trabalho para compor um segmento de escrita visual deste trabalho.

De cambão

Na terça-feira de manhã, levantei cedo. Cinco horas da matina. Tomei uma ducha. Vesti bermuda, camiseta e um par de chinelas havaianas. Estilo praiano. Engoli com ansiedade um café. Conferi se estava com meu pequeno bloco de notas de campo, canetas sobresselentes e protetor solar. Enfiei-os no bolso da bermuda juntamente com carteira de identidade, cartão telefônico e vinte reais. Nada de gravadores e máquinas fotográficas. Só queria usá-los depois de uns meses. Deixaria para fazer entrevistas etnográficas em profundidade mais para o final do trabalho de campo. Até lá o esforço de inserção e o diário de campo estariam de bom tamanho, chegar no campo era a principal preocupação.

O dinheiro que separei era suficiente para merenda, água, almoço, condução de ida e volta e alguma sobra para algum contratempo. Antes de sair de casa, revi anotações sobre informações que Elitiel havia me repassado por telefone, na noite anterior. Estava tentando imaginar as coordenadas sobre a localização do nosso ponto de encontro ao chegar na comunidade. Tentei memorizar as informações para não precisar ficar a toda hora consultando o bloco de notas. Nele, eu havia anotado o telefone do Elitiel e as minhas opções de condução: microônibus do Caça e Pesca ou do Serviluz, Topic 52 ou o ônibus Parangaba-Mucuripe.⁸

Desci a pé a ladeira do morro do Campo do América, onde moro com minha família, a trezentos metros da praia do Meireles, a quatro quilômetros da praia do Titanzinho, no Serviluz. Peguei o ônibus na avenida Abolição, ao lado da Padaria Ideal, sentido costa leste da cidade.

⁸ Resolvi telefonar para Elitiel, queria confirmar se estava tudo certo. Era a primeira de uma série de ansiedades que eu iria transferir para ele. Estava tudo certo. Ele já me esperava na parada de ônibus do Campo do Paulista, debaixo de uma castanhola, defronte a casa onde ele morava, na casa do Luis. Elitiel tinha sido meu aluno de comunicação social numa faculdade privada, localizada no bairro Dunas, a poucos quilômetros do Serviluz, entre 2005 e 2007. Do Amapá, Elitiel veio estudar em Fortaleza, tornando-se morador do Serviluz, depois de fazer amizade com o Luis e outros colegas de trabalho na empresa onde trabalhavam como assalariados. Além dele, eu me relacionava com um punhado de alunos e alunas que estudavam na faculdade e também eram moradores do Serviluz, como era o caso de Raquel, com quem tive várias conversas sobre minha pesquisa, antes de chegar ao bairro. Meus alunos que moravam no Serviluz trabalhavam na própria faculdade para pagarem seus estudos, com exceção de Elitiel, que trabalhava numa rede de supermercados. Eles eram jovens, entre 18 e 25 anos, trabalhadores, moradores da “favela”, em busca de formação superior e da concretização de seus sonhos. Foi nesse momento que a credencial de “professor” se impôs como o identificador principal da minha inserção. Seria utilizada por eles e por mim ao longo do trabalho de campo, durante meses. Foi um importante fator de legitimação da minha pessoa em campo, pois no cotidiano da pesquisa, um conjunto de moradores do bairro tinham sido meus alunos e me reconheciam, falavam comigo, travavam relações e também falavam de mim para outras pessoas no universo local da pesquisa. Isso me ajudou a ficar conhecido nas “áreas” do Serviluz. Além disso, dois alunos, Daniel e Tâmila, praticantes de surfe e sandboard, respectivamente, tinham se prontificado a me ajudar a entrar em campo, fazendo como fizeram de fato uma série de apresentações pessoais para o pessoal do surfe sobre minha pessoa. Tamyłka, minha aluna de antropologia visual, em outra faculdade privada onde eu ministrava aulas, também me ajudou com várias informações sobre o Serviluz, uma vez que ela e o namorado dela, o Déo, cineasta, como militantes jovens do movimento negro, tinham tido experiências de filmagens no Serviluz e conheciam vários “manos” do movimento hip hop que poderiam dar apoio no processo de inserção. As conversas com essa microrrede de alunos moradores e frequentadores do Serviluz, iniciadas dois meses antes da primeira ida a campo (entre fevereiro e março de 2008), tinham me fornecido uma série de indícios importantes sobre a vida social do bairro. Funcionou como um pré-campo.

Trajetos de quinze minutos, no máximo. Não era a primeira vez que eu ia ao Serviluz, todavia fazia muitos anos que eu não pisava os pés por lá.⁹

Ao chegar no Mercado dos Peixes, ao final do calçadão da Beira-Mar, na confluência de três importantes avenidas (Beira-Mar, Abolição e Almirante Henrique Sabóia), entra-se num corredor (avenida Vicente de Castro) que faz fronteira entre os bairros Cais do Porto e Vicente Pinzón. O lado direito, os trilhos do trem ao sopé, os morros do Teixeira, do Castelo Encantado e de Santa Terezinha, e do lado esquerdo, à beira-mar, os flats, o Iate Clube, os moinhos, das docas do Porto do Mucuripe até chegar ao Farol Velho. Os veículos seguem pelo corredor industrial do Cais do Porto (avenida Vicente de Castro), tendo.

Ao passar pela praça das Docas, há uma diminuição do fluxo de veículos particulares. As ruas vão ficando desertas. O Cais do Porto e o Serviluz, lado a lado, separados por uma avenida vazia que foi feita para suportar intenso tráfego, com seis faixas para carros. Apenas caminhões e ônibus circulando pela via. A entrada principal do Serviluz fica uma rua antes de chegar no Farol Velho. A condução então dobrou à direita. Passamos pelo corredor de cabarés da zona de meretrício do Farol, pelo Grupamento Policial Militar e, enfim, chegamos ao Campo do Paulista. Desci uma parada antes do combinado. Foi um engano.

⁹ Eu morei minha vida toda a um quilômetro e meio do Serviluz, na Varjota, e estava morando agora a quatro quilômetros de lá, no Campo do América, no Meireles. O jogo de distâncias e divergências na relação com o campo não se tratava de uma questão de proximidade física, mas social. Dizia respeito muito mais a um questionamento das posições relativas que condicionavam a distância social e a divergência cultural entre o universo da cidade e aquele da favela. O que de fato se tornaria um dos itens etnográficos mais importantes do processo de pesquisa.

Eu acabaria me perdendo, descendo no local errado, era quase inevitável, localizar um ponto a partir de descrições imaginárias do espaço feitas por telefone era um pouco demais para meu senso de localização. Precisaria de um mapa? Decidi não recorrer a ele. Afinal, poderia ser interessante ir chegando assim meio perdido mesmo. Meio se achando, meio perdido. Como de fato aconteceu.

Mas um engano produtivo. Forçou-me a caminhar um trecho considerável de ida e volta pela rua principal do Serviluz, procurando a casa do Elitiel. As pessoas me olhavam com certa curiosidade. Em determinado momento, perguntei a dois jovens parados numa esquina onde ficava a *lan house* do Luis. Eles não souberam responder. Disseram que havia muitas *lan houses*. Decidi telefonar para Elitiel. Ele veio ao meu encontro. Seguimos a pé em direção à praia do Titanzinho.¹⁰

Ao dobrarmos a esquina do Titanzinho, entramos na rua estreita e seguimos em direção à praia. À medida que caminhávamos, olhares curiosos nos alcançavam de todos os lados. É muito difícil observar quando se está sendo observado. Perde-se um pouco a concentração. Estava muito mais preocupado em entrar bem do que em observar o

¹⁰ Elitiel e Daniel eram meus alunos do curso de comunicação social numa faculdade localizada nas dunas da Praia do Futuro, nos arredores do Serviluz, onde estudavam e trabalhavam pelo menos dez jovens do meu conhecimento que eram moradores da *comunidade*. Além de Elitiel, outros alunos da faculdade, Tâmila e Raquel, haviam se prontificado em me ajudar. Daniel, como surfista, viria a me apresentar ao Lucinho Lima, logo no primeiro dia. Tâmila, como campeã mundial de Sand Board, não pode comparecer na terça-feira, mas o fez na quarta-feira, ocasião em que me apresentou a alguns surfistas da área, amigos dela e do marido dela que também é surfista. Tanto Daniel, com Tâmila, além de meus alunos, numa faculdade privada próxima ao Serviluz, onde trabalhei durante quase seis anos, também se identificavam como atletas de Cristo, ou seja, evangélicos desportistas. Raquel é estudante de turismo e trabalhava na faculdade para pagar os estudos. É moradora do Serviluz. Elitiel ocupa uma posição bastante especial no meu processo de inserção e ao longo de toda a pesquisa. Como fotógrafo profissional, também meu aluno de comunicação social na referida faculdade, ele era morador do Serviluz, portanto, meu principal contato na comunidade no momento da minha inserção e meu principal aliado durante todo o processo de pesquisa. Ele também sendo um pesquisador de campo, preparando-se para um mestrado em antropologia visual. Toda a produção do coletivo fotográfico usado nesta tese foi realizada sob sua coordenação e facilitação.

ambiente ao meu redor. A paisagem linda do Titanzinho que já podia entrever através das árvores que funcionam como mirante para o mar seria apreciada em outra ocasião. Naquele momento eu teria que consumir todo meu tempo e esforço em fazer novas relações. Daniel, surfista, meu aluno da faculdade, como Elitiel, estava a nos esperar. Foi logo me apresentando a Lucinho Lima, um dos campeões de surfe do Titanzinho. Com uma prancha debaixo do braço, Lucinho escutou a razão da minha visita. Eu estava fazendo uma pesquisa sobre os jovens do bairro e pretendia escrever um livro sobre isso. Ele me deu as boas vindas e se prontificou a me ajudar no que pudesse. A próxima visita também seria junto ao pessoal do surfe. Nos dirigimos para a casa do professor Fera onde funciona a Escolinha Beneficente de Surfe do Titanzinho. Depois dos bares, onde grupos de homens bebiam cerveja e ouviam reggae, pude observar a casa da Igreja Presbiteriana e logo em seguida uma viela transversal onde estava a sede do Projeto Vila Mar, lado a lado com a sede da Associação de Moradores do Titanzinho, onde funciona a cooperativa Titanzinho Digital e mais adiante a sede da Associação de Moradores do Serviluz. Em um trecho de trezentos metros, já havia mapeado três escolinhas de surfe e vários projetos sociais em funcionamento na comunidade. Foi uma surpresa. Fiquei curioso para entender a razão dessa concentração de projetos no Titanzinho.

A rua do Titanzinho corresponde exatamente ao novecentos metros do espigão de pedra do Titanzinho. Um molhe que avança de modo perpendicular contra o mar. De um lado, mais de vinte surfistas disputando ondas, de outro, a fileira de casas margeando o lado direito do molhe até a areia da praia. A casa do professor Fera, como a maior parte das casas do Serviluz, é construída na praia propriamente dita. Ao chegar à casa do professor João Carlos, Fera, fomos recebidos por ele com uma hospitalidade praiana inconfundível.

De bike

Praia do Meireles. Cinco horas da manhã. Mais um dia de trabalho de campo se inicia. Estou a um ano e sete meses do primeiro dia de campo, narrado acima. Acordei mais cedo do que o habitual, pois tinha uma entrevista etnográfica marcada para sete horas com Beбето, que é um importante surfista, evangélico, professor de surfe e também líder da Missão Surfistas de Cristo do Titanzinho. Íamos aprofundar conversas anteriores sobre a noção do que seja ser uma *pessoa guerreira* entre os jovens no Serviluz, o que discuto com mais detalhes na quinta parte da tese.

Fui comprar o pão e encontrei com as garotas de programa na portaria do prédio, esperando táxis e mototáxis previamente agendados para buscá-las ao final da noite de trabalho. Elas estavam com ares exaustos. Responderam vagamente ao meu bom-dia.

Os vizinhos ingleses, alemães, espanhóis, portugueses e italianos que alugam por temporada a maioria dos apartamentos do prédio onde moro com minha família realizam festas às madrugadas com namoradas nativas ou garotas de programa, lindas jovens mestiças, negras, descendentes de indígenas, jovens Iracema dos lábios de mel, como romantizou José de Alencar, que atuam como trabalhadoras do afluente e diversificado mercado do sexo da cidade de Fortaleza.

A noite é um bate porta permanente. Os fluxos de pessoas nos corredores, a música e as conversas em várias línguas estrangeiras fazem do nosso prédio um tipo de ambiente que o povo do Ceará classifica de não-familiar, no sentido que ganha a expressão “não é de família” ou “ambiente familiar” que imprime um julgamento moral sobre os lugares condenados pelas práticas de devassidão moral, segundo o imaginário dos segmentos hegemônicos da cidade que condenam com cada vez mais moralismos a invasão

dos gringos para turismo sexual com rapaz e moças das favelas e propagam uma ideologia nativa, bem específica das camadas médias e altas, de não-mistura.

Rapazes e moças da favela entram nesses circuitos de um ativo mercado do sexo local e transacionam formas culturais com estrangeiros, formando desde interações fugazes e passageiras até complexas alianças matrimoniais e formas conjugais de co-habitação. Não têm problemas, nem receios de se misturar com os gringos. Crianças e adolescentes também não. São sexualmente exploradas aos montes não apenas por turistas, mas pela população masculina residente da cidade que tem uma predileção por essa prática sexual. E são muitos. Fortaleza é uma festa.

No Campo do América, existem dois prédios dentro dos limites territoriais da favela, construídos entre as casas de alvenaria da comunidade. Um hotel de um gringo para gringos. E o prédio que aluga apartamentos por temporada para gringos, jogadores de futebol, casais sem filhos, pessoas solteiras e profissionais em trânsito pela cidade. Há apenas três famílias com crianças no prédio. A minha é uma delas. Escolhemos morar dentro da favela porque não temos problemas culturais com isso, mas também por que o aluguel se torna três vezes mais barato. É uma estratégia que minha companheira e eu aprendemos com nossos pais. Na infância e na adolescência, tínhamos morado nas mesmas condições estratégicas. Eu, entre as favelas da Varjota. Ela, entre as favelas da Praia do Futuro e do Papicu.

Um apartamento como o nosso no bairro nobre do Meireles se não fosse na favela custaria um preço que não poderíamos pagar. A má-fama de lugar de tráfico de drogas, prostituição e dos assaltos imputados aos jovens do Campo do América funcionava como uma variável de desvalorização na definição da flutuação dos aluguéis praticados pelo mercado imobiliário local. Isso é um padrão em toda a cidade de Fortaleza. Prédio

perto de favela ou na favela, o valor despenca. Como um terço da população da cidade vive em mais de 600 favelas, pode-se imaginar o problema que isso representa para o mercado imobiliário.

Antes de descer a ladeira em direção ao calçadão da Beira-Mar, fui à oficina de bicicletas do Campo do América fazer uns ajustes na minha *bike*. O pneu traseiro estava com uma perigosa folga e o pedal estava quebrado. Uma vez por semana, precisava cuidar desta manutenção. Para isso, alternava o serviço entre quatro oficinas posicionadas em quatro comunidades distintas, todas próximas ao meu campo, sendo que uma dessas oficinas estava localizada no locus principal da pesquisa na comunidade do Serviluz, a quatro quilômetros da minha residência. Na maior parte das vezes, eu pegava uma topic ou ônibus, mas tinha sido “aculturado” pelo trabalho de campo a andar mais de bicicleta. Por quê?

Porque os jovens das comunidades são loucos por bikes. Criar e manter relações eles e com os lugares onde as *galeras* das comunidades consertam suas bikes é, por exemplo, um modo de inserção significativo em seu universo sociocultural. Para os jovens das comunidades possuir e cuidar de uma bike, fazer investimentos para incrementá-la, é uma das práticas culturais mais importantes para a forma de socialidade. Resolvi imitar. E gostei.

As oficinas das bikes são um importante espaço de socialidade masculina dos jovens. Mantinha assim contra-campos na comunidade das Quadras, da Varjota e do Campo do América, enquanto fazia o trabalho de campo contínuo e intensivo no Serviluz, chegando até lá pedalando. Mas andar de bicicleta em Fortaleza possui dois riscos principais. O risco de atropelamento, pois os carros importados servem como modelo de comportamento no trânsito, de modo habitual, eles andam na contra-mão, não usam as

lanternas para avisar as manobras pretendidas e “botam” por cima, jogando os ciclistas para cima do meio-fio, para avisar que os maiores e mais poderosos valem mais do que os menores e menos poderosos. É a linguagem da guerra social no trânsito a todo vapor. O segundo risco é o risco de assalto. Existem ladrões, quase sempre jovens, que praticam assaltos de bicicleta contra pedestres, ciclistas e veículos em geral. Se a bicicleta for muito bonita e cara, é um “chama” para um assalto. Por isso, os ricos só andam de bicicleta em comboios com proteção e segurança privada. Uma modalidade muito comum de roubo de bicicleta em Fortaleza é praticada quando os jovens das favelas arremessam pedras para o ciclista cair ferido e eles poderem se apropriar da bike, pois não têm armas de fogo disponível para fazer o serviço e o aluguel de uma custa 50 reais. Não valeria a pena.

Quando eu estava com pressa, pois não queria perder as rodas de conversação dos jovens surfistas e dos pescadores na beira da praia, afinal, teria que pedalar quatro quilômetros, até chegar no Titanzinho, recorria à oficina mais próxima de casa, a do Campo do América.

As jovens garotas de programa da favela, ainda em trajes de festa, rostos borrados e roupas amarrotadas, subiam a pé, como sempre, voltando da Praia de Iracema e da Beira-Mar onde passaram a noite em claro trabalhando. Elas deixavam as residências dos gringos no prédio onde moro com minha companheira e minha filha em um dos dois únicos prédios construídos no território da comunidade do Campo do América, na Praia do Meireles. Como o nosso prédio era dentro da favela e praticamente alugado por temporada para os gringos, o aluguel era bem mais barato do que nos prédios das camadas médias altas do entorno da favela. Umás três bocas de pó funcionam no local, ou seja, no próprio prédio, isso me fazia perguntar onde era a favela, afinal as características do meu prédio não eram nem um pouco de boa referência.

Na outra favela, vizinha de casa, Antonio e José me atenderam prontamente, enquanto *moleques* com cabelos moicanos e parafinados escutavam rap dentro de um Chevette preto estacionado. Comprei um pedal de alumínio que eles disseram ser *rochedo*. Uma gíria local para se referir a qualquer coisa firme, de alto nível e resistente. Antonio e José são dois jovens empreendedores da favela. Consertam as *bikes* de Deus e o mundo. Há umas trinta bicicletas em frente à oficina, esperando reparos. Eles atuam em um pequeno barraco alugado que fica quase ao lado da entrada de um dos vários becos do labirinto que é a favela. No lugar, outros jovens também trabalham, fazendo funcionar o *drive through* 24 horas de maconha e cocaína que abastece os bairros de moradia dos *grã-finos*. Em geral, há jovens das camadas médias que fazem a ponte entre a venda de drogas nas *bocas* de comercialização da favela e as festas cotidianas dos jovens consumidores das camadas médias altas do entorno da favela. É uma fonte de renda que serve não apenas para alimentar o consumo próprio de drogas, mas também outras formas de consumo cultural. O *delivery* entre a favela e os apartamentos dos jovens ricos feito por jovens que tem acesso aos dois mundos sociais tornou-se um segmento específico do mercado de vendas de drogas. Alguns veículos importados, ainda assim, passam a noite inteira se abastecendo de droga na ponta do beco, enquanto as viaturas da polícia militar circundam a comunidade para amedrontar os assaltantes que incomodam e amedrontam os ricos da área. A segurança da boca está protegida. Os policiais não atrapalham os negócios. São devidamente remunerados para isso. Seja pelas extorsões que fazem aos traficantes, à guisa de acerto, ou do que recebem de propina dos clientes endinheirados da favela para se livrarem dos flagrantes forjados com esse intuito, ganhar dinheiro dos playboys usuários de drogas.

Dei bom-dia para elas e para o porteiro, peguei minha bicicleta para iniciar mais um dia de trabalho de campo no Serviluz, a quatro quilômetros de minha residência.

Precisava tomar um banho de mar e conversar com Bebeto sobre o significado simbólico do uso que eles fazem no Titanzinho do termo pessoa guerreira. Essa era a tarefa etnográfica do dia. Depois pretendia almoçar com Robson, no restaurante do Chicão, lá no Serviluz mesmo e tomar uma cerveja gelada com quem estivesse nas áreas para desanuviar da noite sem dormir.

No edifício defronte onde funciona o hotel que um dos gringos construiu no terreno da favela, a noite não tinha sido muito tranqüila. Os estrangeiros holandeses, ingleses, italianos, espanhóis, portugueses, alemães e americanos que são meus vizinhos tinham passado a noite em festa com suas namoradas negras e mestiças das comunidades. Algumas são garotas de programa, mas nem todas, oscilam entre namoradas e putas, dependendo da época e do sujeito. Chegavam de táxi e faziam um barulho inapropriado para duas ou três horas da manhã. Era um bate porta de entrada e saída de pessoas esfuziante. Traziam para o nosso prédio o ritmo das boates do mercado do sexo da Praia de Iracema, onde as jovens do Serviluz e de outras comunidades atuam como trabalhadoras do sexo.

As bocas de pó e os quartos alugados por temporada imprimiam uma rotatividade esdrúxula ao cotidiano. O pior é que eu sempre precisava acordar cedo para iniciar minhas atividades de campo. Os vizinhos de porta com porta nunca eram os mesmos. As pessoas, como não tinham compromisso com o lugar, jogavam lixo para todos os lados, sujando os corredores. De três em três meses, era preciso usar a imaginação para adivinhar que tipo de gente e quais as línguas estrangeiras que estavam falando nos corredores das vizinhanças. Às vezes holandês, outras vezes alemão, inglês, espanhol, francês e italiano. Todavia justamente por estarmos morando nos dois únicos prédios da favela, onde drogas e prostituição se firmavam como as constantes do cotidiano,

pagávamos um preço consideravelmente baixo no mercado imobiliário da cidade. Quanto mais perto das favelas, mais baratos os aluguéis. Tivemos que nos acostumar com os personagens noturnos que transitoriamente erravam os andares e batiam em nossa porta por engano.

Uma vez foi um holandês maluco que queria me forçar a diminuir o som da festa, pois estava tentando dormir. Falei para ele que a festa não era na minha casa, mas na avenida Beira-Mar, onde estava ocorrendo a parada pela diversidade sexual de Fortaleza. Ele estava tão fora de si que não me compreendeu. Falei para ele que já tinha estado no país dele e que nunca presenciara lá alguém bater na porta de alguém daquela maneira. Ele ficou confuso e voltou para seus aposentos.¹¹

Para quem atravessa a fronteira invisível do Mercado dos Peixes, ao final do calçadão da luxuosa avenida Beira-Mar, uma paisagem sui generis se apresenta: são os trilhos dos trens, a fábrica de margarina, as edificações dos moinhos de trigo, o oleoduto e a refinaria de petróleo, a usina de asfalto, a companhia das docas com seus galpões, armazéns e fluxos de empilhadeiras, contêineres e caminhões especiais para suportar carga pesada são os indícios de uma mudança de registro da linguagem do espaço urbano, marcada no trecho imediatamente anterior do Meireles e do Mucuripe por hotéis, restaurantes e condomínios de apartamentos da população de alta renda.

¹¹ Todas as vezes que eu ia para a favela, eu lembrava do meu cotidiano. Não queria reproduzir uma visão “idiota” de que os prédios do Meireles são o padrão de civilidade e as favelas do entorno são o inferno da descivilização. Esses julgamentos de valores são muito comuns entre os membros das camadas médias, altas e ricas de Fortaleza, que se envolvem em atividades tão faveladas quando as pessoas das favelas, mas jogam tudo isso para debaixo do tapete, resguardando suas imagens públicas dos estigmas e imputações de baixeza a que não concebem como estando a sua altura, uma atitude comum entre criminosos de classe média alta de Fortaleza, uma minoria, mas uma minoria atuante e dominante como os bandidos da outra favela. Mas esse tema é tão fortemente moralizante que eu preferia ter escondido esse sentimento. Não é muito racionalista de minha parte. Por isso coloco em nota de rodapé.

Os equipamentos urbanos portuários anunciam que nos aproximamos de uma região industrial esteticamente confusa e visualmente poluída. O fluxo de veículos particulares diminui bastante. O de transeuntes praticamente cessa. Com exceção das bicicletas e de um ou outro morador do Serviluz que está sem dinheiro para pegar condução, as avenidas e as ruas do entorno são vazias, desertas e isoladas.

Os sinais de degradação socioambiental são visíveis. O cheiro de óleo e de gás está por toda parte. O gigantismo da área portuária não esconde sua falência e inoperância industrial. Mesmo baixo, há um nível de atividade laboral razoável nas imediações. Um ponto de táxi, uma pracinha, a sede do Sindicato dos Estivadores, na Estiva, uma escola pública de ensino fundamental, os muros das docas e um quartel do corpo de bombeiros. E ao longo do caminho, crianças e adolescentes da favela, exploradas sexualmente sendo ofertadas à luz do dia para os motoristas dos carros que passam pelos portões das empresas.

Da Beira-Mar para a Praia do Futuro, o Serviluz é uma passagem obrigatória, os fluxos de carros, táxis, ônibus e caminhões ou seguem pelo Serviluz ou fazem um desvio imenso e inútil, se a intenção for evitar proximidade com favelas. Em Fortaleza, são mais de seiscentas. Um terço da população. É muito difícil evitar contato cotidiano com favelas ou com moradores de favelas. É favela para todo lado. É mais prático e econômico, pela curta distância entre o Mucuripe e o início da Praia do Futuro, passar de um lado para o outro dos dois mais importantes corredores turísticos da cidade, de uma praia urbana à outra, rapidamente, cruzando o Serviluz, mesmo que com sentimento de medo e insegurança, pois o Serviluz está classificado como uma das cinco mais perigosas e violentas da cidade. Deste modo, o trajeto se torna uma realidade do senso comum junto com aquilo que ele implica de medo, preconceito e possibilidade remota de vitimização,

pelo menos para os espertos, pois, pela atenção redobrada, evitam situações de maior risco, já os otários, por estarem desatentos ou desavisados, acabam caindo nas armadilhas de sempre preparadas pelos jovens que vivem de meter uma bronca ou meter uma boa nos arredores da comunidade.

Os moradores da cidade em seus veículos particulares evitam usar a avenida Zezé Diogo justamente por cortar favela adentro. Eles usam uma via anterior, considerada mais segura, mas que também passa pelo Serviluz entre a Estiva, a Pracinha e a Sardinha. Talvez a sensação e a confiança de que esta via é mais segura se deva à presença dos seguranças das empresas do parque de tancagem de combustíveis. Talvez ocorra um golpe de vista, devido à largura desta avenida alternativa, diferentemente do corredor estreito, apertado entre fileiras de casas da Zezé Diogo. Ocorre que tudo se passa como se a favela ficasse invisível. De qualquer modo, a sensação de que este via alternativa é mais segura do que a que passa por “dentro” do Serviluz não é consenso nem entre os moradores da favela e talvez seja mais excesso de confiança ou falta de alternativa, pois os assaltos e os tiroteios ocorrem indistintamente dos dois lados.

As viaturas do Ronda do Quarteirão, da PM Turismo, do Cotam, dos carros da Primeira Companhia do 5º Batalhão, das motos do Raio, do Gate, da cavalaria da PM, dos policiais federais, dos policiais civis, dos guardas municipais e do serviço reservado da PM estão dia e noite circulando, monitorando e vigiando o trecho em questão, mas por todos os lados ecoam os discursos de que os efetivos policiais para vigiar e controlar os jovens da favela não são suficientes. A população pede mais polícia. Mais rigor. Mais punição. Mais prisões. Os governos pressionados pelos anseios da população anunciam novas contratações de policiais militares. As famílias das camadas médias altas contratam

policiais militares para fazerem bicos de segurança particular. Eles seguem em motos, escoltando os veículos importados dos ricos. As pessoas aderiram a uma febre de mais polícia, mais ordem, mais lei e mais intolerância com a “bandidagem” das favelas e deixam os governos sempre em dívida por causa disso.

Os turistas estrangeiros e brasileiros que usam o sistema de transporte público são surpreendidos quando o ônibus entra na rua principal da favela. O risco de assalto nos ônibus é elevado. Alguns motoristas de topics andam armados. Motoristas e cobradores dos ônibus de linha convencional já perderam a vida em assaltos nesse trajeto. Os jovens assaltantes sabem que os turistas têm dinheiro vivo, câmeras e outros apetrechos eletrônicos. Um Ipod ou Notebook, por exemplo. As bolsas, mochilas, cordões de ouro, relógios, anéis, brincos e tênis são atrativos para os ladrões. Entre os restaurantes e hotéis de luxo da Beira-Mar e as barracas da Praia do Futuro, os seguranças privados e policiais militares acorrem de um lado para o outro para tentar evitar que os turistas sejam assaltados pelos jovens das favelas.

Quase nenhum turista ou morador de Fortaleza, atualmente, visita um dos cartões postais mais encantadores da cidade, o Farol Velho, no Serviluz. Uma edificação de meados do século XIX, erguida com trabalho escravo, que é patrimônio histórico da cidade de Fortaleza. As exceções ficam por conta dos fluxos de turismo comunitário e visitas, promovidos pelos projetos sociais do bairro, da movimentação dos surfistas forasteiros, mas “conhecidos” dos “locais”, na praia do Titanzinho, ou de parentes, amigos e colegas de moradores que estejam realizando visitas às casas da comunidade. E mesmo nestes casos, ocorrem restrições graves decorrentes do medo da maioria dos moradores em exercitar seu

direito de ir e vir na própria comunidade local onde vivem por causa das gangues e dos assaltos.

Do alto do Farol Velho, avista-se uma das paisagens urbanas mais interessantes de Fortaleza. A vegetação verde da praia Mansa, as torres eólicas do Portão que dá acesso ao molhe da Ibioara, a faixa de praia formada pela bacia artificial do Titanzinho, o outro molhe, conhecido localmente como Paredão, e um mar de telhados vermelhos entremeados de quintais arborizados com coqueiros, castanholas e jardins. É como se estivéssemos numa das centenas de vilas de pescadores artesanais que se espraiam pelo litoral cearense. Ou melhor, é onde estamos, o Serviluz é uma delas, é uma aldeia surgida da confluência de segmentos da população de várias aldeias e vilas das comunidades marítimas pesqueiras tradicionais.¹²

Todavia, o Farol Velho é um patrimônio abandonado pelo medo da criminalidade. As recomendações dos seguranças de hotéis, das barracas, da autoridade portuária, dos policiais militares e dos agentes de turismo são unânimes. Não se aproximem do Farol, nem do Titanzinho, nem do Serviluz. Há riscos de assaltos. Quando uma pessoa visivelmente não-local (expressos pelos signos de pertencimento do modo de vestir das

¹² O autodenominado bairro do Serviluz não existe oficialmente como bairro. A começar pelos próprios limites e divisas controversos entre as fronteiras políticas e administrativas dos bairros Cais do Porto e Vicente Pinzõn, há uma luta simbólica em torno da definição legítima da realidade do lugar que iremos explorar na primeira parte desta tese. O uso do termo bairro pelos moradores revela muito mais uma expectativa de reconhecimento social do que uma correspondência à realidade do lugar. As características de área de ocupação irregular de terras do patrimônio da marinha, sob pressão histórica de uma expansão urbana excludente baseada em favelização, sob ataques dos investimentos agressivos de especuladores imobiliários e sob ameaças constantes de desapropriação, despejo e expulsão por parte de empresas privadas consorciadas aos governos são condicionamentos históricos e políticos que travam a força das lutas por reconhecimento de direitos, empreendidas pela população local, onde o discurso popular faz do bairro uma ferramenta performativa de seus anseios. E é justamente nas lutas pelo poder de divisão do lugar que os termos favela, comunidade e bairro são usados simultaneamente nos múltiplos processos de referência do lugar que são mobilizados pelos agenciamentos de poder dos quais emerge uma inconstância para a definição da realidade do lugar tão complexa quanto à constelação de interesses e correlações de forças que investem socialmente sobre o Serviluz.

camadas médias, por exemplo) pede para o motorista do ônibus para descer no Farol, o chofer frequentemente intervém, negando o pedido e avisando que ali é lugar de assaltos. Quase sempre as pessoas aceitam essas recomendações.

Quando os transatlânticos chegam e aportam no cais do Mucuripe, vizinho ao Serviluz, os seguranças abordam os turistas e avisam diretamente sobre esse perigo. Encaminham os turistas estrangeiros para os táxis em direção à Beira-mar. Um ou outro casal de turista mais ousado segue a pé até o Farol Velho. Se as viaturas da PM Turismo ou do Ronda avistarem a situação ou se forem acionadas pelos seguranças das docas para garantir a segurança dos afoitos, os policiais ou acompanham o passeio de longe, praticamente escoltando as pessoas, ou fazem uma abordagem para convencer os turistas de desistir do passeio.

No outro extremo do Serviluz, entre a antiga e tradicional barraca de praia do Arpão e o início da Praia do Futuro, no trecho conhecido como Praia do Futuro Velha ou praia do Dioguinho, uma dupla de policiais militares está destacada diariamente para abordar moradores e turistas que fazem caminhadas na praia para retornarem a partir da barraca do Zé da Praia, pois depois daquele ponto, devido à proximidade com a favela do Serviluz, eles serão assaltados, explicam os policiais em estilo direto. As pessoas então dão meia-volta e retornam para as áreas das barracas da Praia do Futuro que possuem seguranças particulares em grande parte moradores do Serviluz ou das favelas da Praia do Futuro. Não se sabe até hoje se por iniciativa da polícia ou dos moradores, foi fincada uma placa na areia da praia, próximo à praia do Serviluz, avisando sobre o risco de assaltos. A placa foi derrubada, também não se sabe por quem.

É um cenário vazio, é um sentimento de desolação e uma sensação de desconforto que nos leva até antes de entrarmos na comunidade, enquanto passamos pelo corredor da prostituição de meninas e de meninos.

Ao dobrarmos na rua da Frente, na primeira esquina do Serviluz, nos deparamos com a zona de baixo meretrício do Farol Velho. Cabarés e boates desertas. Um ou outro cliente da própria comunidade, tomando uma cerveja. A zona está destruída. Os cabarés não resistiram ao tempo das novas dinâmicas de trabalhadores/as do mercado do sexo que atraem jovens, homens e mulheres, da comunidade para atuar na prestação de serviços sexuais para turistas da cidade na Praia de Iracema e na Praia do Futuro. Algumas jovens que prestam serviços no próprio bairro preferem alugar um barraco em pequenos grupos e receber os clientes em festinhas regadas a drogas, como crack, cocaína e bebidas alcoólicas. As jovens viciadas em crack se prostituem em qualquer lugar por cinco reais. Os jovens viciados também fazem um michê do desespero nesse valor.

As pessoas cruzam as ruas a pé e de bicicleta. A rua da frente é estreita. O fluxo dos ônibus passa por ela. Sempre poucos veículos particulares, mas muitas motos. Antes da esquina do Titanzinho, avistamos o Grupamento Policial Militar do Serviluz. Um prédio fisicamente acabado. Sem banheiro, sem mesas, sem cadeiras. Um lugar decadente, onde os policiais militares que fazem o policiamento cotidiano do bairro são obrigados a trabalhar. Condições muito precárias. A própria comunidade se encarrega de oferecer comida aos policiais. É como se eles estivessem jogados no fim do mundo. Numa posição de guerra. E eles se comportam do modo como se espera que se comporte um militar na guerra.

A favela está escondida por trás de muralhas de concreto armado das empresas que emolduram o entorno da comunidade. É um lugar de fácil acesso, por estar servido de

três largas avenidas, mas muito pouco freqüentado por pessoas de fora da comunidade. Trata-se de um lugar evitado pela população não-residente.

Demorei muito, cerca de um ano e meio de trabalho de campo para percorrer esse circuito todo de bike. Afinal, morria de medo de levar uma pedrada e que me levassem os pertences. Mas venci o medo e pude circular, com precaução, desde então.

De carro

Quando eu me deslocava de carro para o Serviluz, eu vivenciava uma outra realidade. Percebia melhor que o Serviluz é um corredor de passagem entre os circuitos de lazer, turismo, encontro e consumo cultural do calçadão da Beira-Mar, no Mucuripe, e das barracas, pousadas e hotéis da Praia do Futuro. De um lado, a avenida Beira-Mar entre o molhe de pedra da praia do Meireles, os arrecifes da Volta da Jurema e a baía da enseada do Mucuripe, onde moram, em edifícios de alto luxo, de frente para o mar, as famílias de alto poder aquisitivo e social, encabeçadas por empresários, comerciantes, fazendeiros, banqueiros, profissionais liberais dos altos círculos sociais, desembargadores, magistrados e políticos graúdos das *elites*, endinheirados em geral, os donos do poder, de estamentos patrimonialistas à burguesia financeira, empresarial, mercantil, ou falando no idioma cultural dos jovens do Serviluz, *grã-finos*, *barões*, *playboys*, *cabeças do sistema* e onde também estão concentrados os hotéis cinco estrelas que hospedam os *gringos*, os turistas estrangeiros, os restaurantes de cozinha internacional, as feiras de artesanato, os clubes sociais, os bares, as lanchonetes, as barracas de praia, os espetáculos de humor, as quadras de basquete, vôlei de praia, de patins e de skate, a estátua de Iracema, o que restou do riacho Maceió, as academias de ginástica, estilo *personal care*, os flats, as sorveterias, o mercado de peixes, lagostas e camarões e o calçadão para coopistas e corredores. Beira-

Mar onde trabalham como comerciários, motoristas, empregadas domésticas, jardineiros, zeladores, garçons, pescadores, vendedores ambulantes, técnicos de informática, auxiliares de serviços gerais, pedreiros, serventes, entre outras ocupações destinadas às camadas populares, os segmentos menos instáveis, por terem fonte de renda sazonal e endereço de trabalho fixo, das populações das comunidades e favelas do Campo do América, do Trilho, do Castelo Encantado, do Morro do Teixeira, do Morro Santa Terezinha, da Praia dos Botes e do Serviluz.

De um lado, o complexo industrial portuário do Mucuripe e o bairro Vicente Pinzõn, do outro, após o complexo industrial portuário, com as indústrias de beneficiamento de trigo e manteiga, os moinhos, as empresas de tancagem de gás e combustíveis, estão as mansões cinematográficas de multimilionários sobre as dunas, com destaque para a fortaleza do senador Tasso Jereissati, colada na favela do luxou, onde homens pretos, de madrugada, derrubam os barracos quando estes se aproximam do muro da residência. Ademais, os condomínios fechados de casas de camadas médias altas, hotéis estrangeiros e pousadas, mas, principalmente, as barracas de praia que atraem moradores de camadas médias de toda cidade e turistas regionais, nacionais e internacionais para o consumo cultural de música, shows, espetáculos diversos acompanhado dos rituais de comensalidade do caranguejo às quintas-feiras à noite.

Também nos finais de semana, há uma apropriação intensa pelo circuito de lazer e encontro praianos da Praia do Futuro, quando os arredores ficam abarrotados de carros particulares e guardadores, flanelinhas, seguranças e garçons das favelas. E onde trabalham como vendedores ambulantes, músicos, dançarinos, entre outros trabalhos e bicos, as pessoas dos mesmos lugares populares já citados e mais ainda De Lourdes, Luxou,

Caça e Pesca e de centenas de favelas espalhadas entre o mangue do rio Cocó, as praias e as dunas do litoral leste.

Interessante notar que ao final do calçadão da avenida Beira-Mar, no Mercado dos Peixes do Mucuripe, os *coopistas*, corredores e ciclistas das camadas médias altas da cidade dão meia-volta volver receosos de serem vítimas da ação cotidiana dos descuidistas que arrancam, preferencialmente, cordões de ouro, relógios, mochilas e bolsas femininas e correm em disparada para usarem as favelas próximas da Varjota, do Trilho, do morro Santa Terezinha e do Castelo Encantado e também do Serviluz como rota de fuga. Os ladrões não agem sozinhos. Sempre estão em duplas ou grupos de três e até quatro comparsas. São ladrões de bicicleta com duplo sentido. Ou seja, usam bicicletas para incrementar a fuga. E também roubam bicicletas dos ciclistas mais abastados para terem recursos ciclísticos cotidianos. Há, todavia, aqueles que fogem correndo mesmo. São tão rápidos que impressionam ao público que os assiste fugirem em disparada. Apesar de fortemente policiada, os agentes policiais não conseguem evitar os furtos e roubos constantes. De vez em quando, um ladrão é apanhado pela própria população e espancado em público antes que os policiais cheguem. Isso sempre causa discussão, pois há pessoas que intervêm contra o espancamento, gerando bate-boca entre os praticantes da Beira-Mar. Os policiais têm consciência dessa divisão entre as pessoas de “classe média”. Uns querem que eles promovam agressões físicas contra os ladrões presos em flagrante. Outros defendem os direitos humanos dos bandidos. Na dúvida, eles evitam bater abertamente nos ladrões na Beira-Mar. São espertos os policiais. Há policiais, uns poucos, que são efetivamente contra bater no ladrão depois de preso, mas sempre há um colega de farda junto a eles que não segue esse preceito legal.

Depois do Iate Clube e da Praia dos Botes, as pessoas que andam a pé ou de bicicleta em direção ao Serviluz são compostas predominantemente pelos trabalhadores moradores das favelas, voltando ou indo para o trabalho. Todavia, o tráfego de veículos não pára, uma vez que a Avenida Vicente de Castro é um dos caminhos consagrados pelos moradores automotivos das camadas médias para se chegar às barracas da Praia do Futuro onde gostam de comer caranguejo, tomar cerveja, surfar, caminhar, tomar banho de mar, entre outras atividades de consumo e lazer, como também as ligadas ao consumo de drogas, de serviços sexuais e outros mercados ilegais. Tanto que na visão dos jovens das favelas, a Praia do Futuro é representada como sendo a Babilônia. Lugar de compra e venda de pó, maconha e outras drogas, de prostituição e de realização de assaltos. Os gringos são os mais visados pelos assaltantes, michês e traficantes. Parte dos jovens que fazem correrias no mundão da Praia do Futuro exerce essas três atividades ao mesmo tempo ou de modo alternado, dependendo do contexto.

Em certo momento, o fluxo dos veículos pequenos na avenida do Porto do Mucuripe rareia. O tráfego de carros particulares que busca as barracas da praia do Futuro não ousa passar por dentro do Serviluz. Na praça das Docas, os motoristas particulares dobram à direita, cortando caminho por uma avenida que margeia o Serviluz na fronteira com a favela da Sardinha. A larga avenida das Docas e do Cais do Porto, onde estacionam caminhões de contêineres, fica deserta. Um ou outro carro da polícia. Caminhões de entrega que abastecem o bairro. Transportes coletivos. Ciclistas. E poucos carros particulares. Os carros passam por fora do Serviluz em direção à praia do Futuro.

Diferentemente da maioria dos carros particulares, eu quebrava com o meu, na rua da Frente, sob os primeiros olhares de reconhecimento que vinham dos jovens das

esquinas. O meu carro já estava manjado. Entrava e saía com muita frequência do bairro. Rapidamente, eu era reconhecido.

As prostitutas sentadas nas calçadas dos cabarés bebiam preocupadas em aumentar o consumo de cerveja e tira-gosto dos grupos de homens, clientes, as bicicletas e os transeuntes cruzando a rua sem olhar para os lados e para trás, como se tivessem precedência na passagem, alguns buracos, um ônibus indo e outro voltando pela estreita rua, as mercearias vendendo a retalho, um punhado de gente no ponto de ônibus, partindo, e outro descendo da condução em frente ao Grupamento Policial Militar, quando então quebrava novamente na esquina do Titanzinho, ao lado do antigo chafariz, onde uma família sentada na calçada espalha as sardinhas que foram pescadas no dia, uma parte para vender e outra para comer. Os anciãos da comunidade, velhos pescadores, jogando dama e dominó e observando de soslaio, com mais experiência do que os jovens, nessa observação, o fluxo de entrada e saída na comunidade, a galera na primeira esquina, primeiros cumprimentos. “E aí, Leo?”. Um olhar, um gesto de aquiescência. Algo como seja bem-vindo. Estamos por aqui. Mais bodegas e mercearias. As cadeiras nas calçadas. As pessoas conversam. As crianças nas ruas. O carro precisa diminuir a marcha. Andar muito lentamente. Na estreiteza das ruas, mais estreitas do que a rua da Frente, as pessoas têm sempre a precedência, como confirmaram meus sujeitos de pesquisa em várias ocasiões.

Certa vez, chegando junto com um jovem das *áreas*, pois voltávamos de uma atividade fora da *comunidade*, num lugar de fora para onde tínhamos ido a fim de realizar uma entrevista mais tranqüila, perguntei a ele, como ele se sentiria caso estivesse entrando no Titanzinho pela primeira vez e não fosse um *local nascido e criado* no lugar como ele era. Como ele se sentiria caso fosse um forasteiro? Ele pensou por um instante e respondeu

que ficaria maravilhado com a beleza do lugar, porque a paisagem é *irada*, mas que ficaria também cabreiro. Entre desconfiado, atento, *esperto na jogada*, e surpreso por estar chegando num cantinho da cidade tão belo. Afinal, meneou com a cabeça sugerindo a presença de todas as *galeras* locais, que nos cumprimentavam com um meneio de cabeça e um sorriso, ocupando o trecho da rua, querendo dizer que o pessoal estava ali de olho, *filmando* tudo, principalmente, a entrada de forasteiros naquilo que ele considera, expressando um pensamento coletivo de muitos moradores, um “paraíso escondido”, uma maravilha escondida na esquina da cidade.

Outro aspecto interessante, quando eu estava andando de carro com a galera, era o modo como éramos vistos na cidade. Para o antropólogo branco, das camadas médias, andar acompanhado por jovens negros, índios e mestiços das favelas, freqüentando os circuitos de lazer, encontro e consumo cultural das camadas médias, como centros culturais, restaurantes, bares, faculdades e shopping centers, era despertar invariavelmente desconfiança, incerteza, insegurança, receio, medo e estranheza nas pessoas em geral. O humor, o ambiente e as atitudes subjetivas das pessoas mudavam. Os rostos se fechavam de preocupação. As avaliações morais tornavam-se infinitesimais e perceptíveis para quem sofria o preconceito. Os baculejos de policiais, onde éramos parados para revistas, se multiplicavam. Os jovens brincavam, como sempre, me dizendo: “eles acham que é um seqüestro relâmpago. Um lourão dirigindo, e os nêgo no carro”. Os PMs ficavam tensos, não sabiam como se comportar, quando percebiam, na revista, que não era o que eles tinham avaliado, não havia situação de risco ou perigo.

Circular pela cidade com os jovens da favela é um modo de vivenciar e de compartilhar de modo colateral os efeitos dos estigmas nas situações cotidianas mais

elementares. Não há forma melhor de produzir dados sobre discriminação racial. Os olhares perscrutadores dos seguranças dos shoppings que se aproximavam, trocavam informações pelos rádios, identificavam oralmente as roupas e mapeavam os movimentos. Os rostos espantados dos estudantes das faculdades, onde eu lecionava, que se deparavam com jovens que eles identificam como visivelmente não-universitários e como fonte de ameaça de um modo quase mágico, por serem “morenos” com jeito de “vagabundo”, com cara de gangueiros, como me confessou um de meus alunos que entrou em contato com os jovens da minha pesquisa.

Ademais, os garçons e os atendentes dos estabelecimentos demonstravam não estar entendendo o que aqueles jovens estavam fazendo ali comigo e com quais intenções. Em alguns lugares não éramos atendidos ou mal-atendidos, uma forma de dizer: “vão, embora”. Os transeuntes que mudavam de calçada para não cruzar com o grupo que, inevitavelmente, provocava estranheza onde quer que fosse.

Até mesmo colegas e parentes demonstravam insatisfações com a proximidade dessa mistura entre “morenos” e um “galego”. O racismo emergia como um dado poderoso. A minha decisão, minha escolha pessoal, em realizar um trabalho de campo no Serviluz, partiu da estranheza que me causava essa situação generalizada de sentimento de medo despertado pelos jovens da favela na ordem simbólica da cidade.

Esta era uma situação que me afligia como pessoa, cidadão e pesquisador. Reforçava, por outro lado, a idéia de que a vocação do antropólogo, se é que há apenas uma, “tende antes a nascer de um sentimento insidioso de inadequação ao mundo, demasiado forte para ser superado e demasiado frágil para conduzir às grandes revoltas” (Descola, 2006: 45), que me levava a provocar situações pouco comuns no cotidiano da

cidade, uma forma de intervenção, uma forma de provocação, uma prática de conhecimento igualmente.

Saber entrar e sair

O Serviluz é uma territorialidade onde as pessoas negociam o sentido do medo. Saber entrar e saber sair são conhecimentos práticos compartilhados com forasteiros reconhecidos e aceitos pelos “locais”. A construção social e cultural do medo é a chave de leitura para a aproximação do universo do Serviluz. As pessoas têm medo de se aproximar do Serviluz. As pessoas têm medo de morar no Serviluz. O medo de andar no Serviluz atinge tanto forasteiros quanto moradores, é o medo o primeiro momento da descrição fenomenológica de uma experiência próxima do estar lá. É um problema de monta para uma antropologia das emoções, dos sentimentos e do self.¹³

No campo, é preciso saber chegar e saber sair. Saber chegar com humildade. Saber entrar na comunidade de modo respeitoso. Saber agir com conhecimento ao entrar para se sair bem. Saber sair, mantendo as portas abertas para uma próxima visita e o posterior estreitamento dos laços. Existe uma etiqueta a ser considerada. Não é por que as pessoas são pobres, materialmente falando, que elas não têm sentimentos de nobreza e dignidade própria na camada ‘nós’ das pessoas. Qualquer pessoa é bem-vinda desde que saiba respeitar o fato de estar entrando na *quebrada* dos outros.

¹³ Para a discussão da antropologia das emoções, dos sentimentos e do self, baseamo-nos nas provocações teóricas de Michelle Rosaldo (1984) e Lutz e White (1986).

Saber chegar, saber entrar e agir com conhecimento, no idioma cultural dos jovens da comunidade expressa simbolicamente a concepção de um agir como interação, criação e preservação de vínculos de amizade. Ter conhecimento é interagir e criar laços com as pessoas locais. É respeitar a comunidade.

Agir gerando vínculos e tendo consideração pelos vínculos gerados com os locais. Eles detestam pessoas de fora que entram na comunidade de modo “marrento”. Pessoas marrentas não são bem-vindas e, provavelmente, terão problemas de relacionamento com eles. O que é uma pessoa marrenta? Marrentos são aqueles que como os animais entram dando marradas. São pessoas boçais. Pessoas que querem mostrar e se afirmar como sendo melhores do que os outros.

As modalidades de interação durante as inserções de pessoas de fora da favela são objeto habitual de interesse, avaliação e conversação entre os locais. Uma pessoa de fora não pode chegar à comunidade do Serviluz se não tiver algum nível de conhecimento pessoal com alguém do lugar e também algum propósito. Aliás, poder pode, mas não é usual, nem recomendável. Os nativos têm uma noção de ação humana que envolve reconhecimento de relações interpessoais como forma de localização cultural dos indivíduos, de um lado, e entendimento das finalidades das ações de uma pessoa como tendo um enredo propriamente humano, ou seja, ações com finalidades e interesses. Afinal, o que alguém iria fazer no Serviluz se não conhecesse ninguém por lá? O que estaria buscando? Qual o propósito de alguém de fora estar na favela?

O forasteiro, ao chegar, é acompanhado por muitos olhares, alguns discretos, de soslaio, outros nem tanto, e o que esses olhares buscam é algum traço de identificação do

forasteiro com as pessoas do lugar, os nativos buscam algo que diga, denuncie, a posição de quem chega segundo a observação a quem ele se dirige, quem ele busca, ou seja, a um conhecido local. Aliás, os nativos se autodenominam locais e também nativos em oposição aos de fora, aos visitantes não-locais, uma maneira de problematizar as relações entre o fora e o dentro da comunidade. Um modo de preencher os contornos do humano.

Os atos de acolhimento na comunidade dependem fortemente do que os locais chamam de “conhecimento”, querendo dizer com isso ter conhecimento de alguém ou conhecimento por alguém na comunidade. Ser conhecido é um modo de ser reconhecido como alguém que tem um conhecido local, ou seja, que é nativo. É raro, mas não impossível, que uma pessoa entre no Serviluz sem saber onde está entrando. Existem os casos das pessoas perdidas. Turistas de outras cidades que com carros cujas placas entregam a origem ou em carros cujas placas temos a indicação de serem carros alugados às vezes erram o caminho da Praia do Futuro, onde ficam as barracas de praia mais freqüentadas da cidade por moradores e turistas e se perde pelas ruas e becos do Serviluz. Na maioria dos casos, quando isso ocorre, os moradores locais se encarregam, quando perguntados, de explicar que as pessoas estão no lugar errado, e ensinam aos perdidos os caminhos para sair da favela. Outras vezes, as pessoas simplesmente comentam entre si, vendo o zigue e zague desses perdidos, justamente observando uns para os outros que aqueles ali devem estar perdidos.

Na comunidade, os moradores que pouca proximidade comigo sabem pelos grupos de fofoca e pela observação cotidiana das entradas e saídas das pessoas sobre a informação básica que é saber que estou ali para “dar conta de alguém”. No cotidiano da comunidade, os moradores menos próximos referem-se a mim, quando se dirigem aos meus

amigos próximos em um contexto de interação cotidiano, como “aquele lourão que é amigo de vocês”, ele “acabou de passar”. É um modo de classificar em ato. Um interlocutor parece dizer para o outro, ao mesmo tempo, que sou um forasteiro aceito numa favela predominantemente afro-ameríndia descendente e que estou nas *áreas* caminhando pelos becos da favela em tal ou tal direção e que sou aliado. Não há como andar na favela sem ser filmado. Ser filmado e filmar são os termos usados para designar as atividades de mapear visualmente a movimentação de quem entra e quem sai das *áreas*.

Amizade e conhecimento

Quando comecei a pesquisa no Serviluz, eu tinha uma consciência vaga, um tipo de intuição, sobre os desgastes que as imputações e estigmas de violência causavam na população do bairro. Conviver internamente com as situações de violência cotidiana e ainda sofrer um preconceito generalizado na ordem da cidade devido ao espalhafato com que a mídia policialesca dos programas policiais fazia investimentos nos casos de violência letal envolvendo jovens do Serviluz gerava um acúmulo de revoltas nas pessoas. Não foi preciso sequer uma semana no campo para confirmar minha suspeita. Realmente, o tema da violência estava de tal modo incrustado na imagem pública do bairro Serviluz que as estratégias discursivas dos moradores quase sempre se iniciavam por um apelo ao interlocutor para que este não pense que o Serviluz é só isso que aparece na mídia. Que é só violência, morte, assalto e briga de gangue. A violência funcionava como uma figura discursiva saturada e desgastada de tanto ser usada nas conversações cotidianas.

Deliberadamente, resolvi driblar o tema da violência, criando também uma estratégia discursiva que de início reconhecia o desgaste provocado pela mídia hegemônica

em retratar o Serviluz como um bairro violento e deslocava a conversação para as dimensões criativas dos jovens do bairro.

Em retrospecto, meu campo no Serviluz tornou-se uma troca de perspectivas em torno da forma da amizade. A base intersubjetiva da relação social da pesquisa de campo orientou-se pela prática de si resultante de uma escolha pessoal em aprofundar a investigação teórica sobre a pessoa na favela, tomando parte de uma rede de amizades. Percebo que me aproximei do Serviluz em busca de amizades. Não é absolutamente necessário que uma experiência de trabalho de campo seja movida por essa busca. Os motivos do encontro de um antropólogo com um grupo de pessoas podem ser dos mais diversos tipos. Minhas outras experiências de campo não foram baseadas em relações de amizade. Muito pelo contrário. Havia no Titanzinho uma abertura para isso.

A prática do trabalho de campo foi baseada na produção de conhecimento como uma modalidade de interação e criação de pessoas numa nova coletividade. Tornou-se, portanto, uma questão de amizade. Trouxe para o interior mesmo do núcleo de produção do saber, a problemática da filiação e da aliança. Não se tratou de uma instrumentalização. No sentido de usar amigos prévios para facilitar um processo de inserção ou fazer amigos para possibilitar a realização de uma pesquisa. A amizade não foi um meio para se atingir a um fim. Muito menos seria interessante pensar a amizade como uma intencionalidade de um sujeito de conhecimento. Algo que estivesse no horizonte de um saber como projeto.

Talvez fosse até possível alimentar a idéia de que o tipo de conhecimento apresentado nesta etnografia é o conhecimento produzido por uma relação social de

amizade. A amizade ocupou um lugar decisivo na experiência de pesquisa. Minhas pesquisas anteriores não tinham sido nem de longe afetadas por esse tipo de relação social.

Havia um desejo de amizade na minha aproximação, mas eu não fazia a menor idéia se iriam me corresponder neste apelo pessoal. Gerou mais do que sou capaz de apreender e transmitir de modo individual nesta tese. Do ponto de vista existencial, foi um mergulho na coletividade.

Ao longo do meu trabalho de campo, aceitei de bom grado, repetidas vezes, o convite de meus amigos para *meter um banho* no paredão do Titanzinho entre o Havaízinho e o ancoradouro dos botes de pesca. Algumas vezes, eu tomei a iniciativa e os convidei. O molhe de pedras avançando quase mil metros sobre o mar é um desafio. Quase sempre, à tardinha, em grupos de três, quatro ou cinco, buscávamos o alto das pedras já consagradas por favorecerem os melhores pulos. Os rapazes as conhecem desde os tempos de *pivete*. Sempre havia uma disputa entre eles para decidir quem sabia onde se localizava a melhor plataforma para o salto. Os segredos e as dicas eram trocados. Tratava-se de um salto arriscadíssimo, porém rotineiro. Fui instado várias vezes a realizá-lo, mas sempre declinei diante dos risos galhofeiros dos meus amigos. Tinha a desculpa de ser mais velho e sempre a usei para evitar uma tragédia em campo. Tinha medo de me estatelar nas pedras pontiagudas e cortantes das quais os corpos dos rapazes passavam raspando a cada pulo. Um erro e já era, hospital na certa. Eles mesmos assim avaliavam. Falta de impulso e de mira correta acarretavam em cortes e ossos quebrados. Os rapazes já perderam a conta de quantos já se acidentaram nesses saltos mortais.

Um dos aprendizados mais importantes que tirei, talvez por ter mais juízo hoje do que quando era mais novo, da idade dos meus amigos no Serviluz, entre 16 e 25 anos, com algumas exceções de amigos mais velhos. A aprendizagem foi de que não devemos tentar imitar os *locais*. Os locais são como se autodenominam os rapazes nativos. Um local é nascido e criado na comunidade e como tal conhece os mínimos detalhes dos acidentes geográficos e de outras modalidades de acidentes melhor do que qualquer forasteiro.

Esse momento de descontração permitia-me flutuar um pouco boiando sobre o mar, enquanto observava meus amigos, com mais dez ou vinte jovens como eles, fazendo as mesmas brincadeiras que fazem desde crianças. Saltos mortais de sobre as pedras do paredão, muita algazarra em meio a conversas, bate papos e uma arte oratória que eles chamam de “tirar onda” uns com outros. Um modo de fazer piadas e tiradas jocosas que indicam pertencimentos compartilhados e muita intimidade.

Do paquete, no ancoradouro dos botes, entre saltos mortais e mergulhos sob os cascos dos barcos, observamos o pôr do sol através das hélices gigantes dos cataventos na Ibioara. São os moinhos que transformam a cinética dos ventos em energia de rotação para gerar eletricidade para o cais do porto. Por trás dos aerogeradores, enormes e pesados guindastes levantam as cargas em contêineres dos porões dos navios ancorados para serem *desovados* (esvaziados) pelos rapazes que são recrutados pelos estivadores como ajudantes informais, “bicos”, nas atividades do porto. A fabricação de gás natural, de óleo combustível, de asfalto e outros derivados de petróleo no entorno do Serviluz deixam o ar pesado com cheiro de gás e com riscos constantes de explosões. O cheiro de gás avisa quando estamos nos aproximando do Serviluz.

Da beira da praia, acerta-se a posição dos ventos pela dos cataventos. Os moradores podem confirmar se sopram ventos maral, vindos do mar pelo esquadrate leste ou terral, vindos da terra do oeste. Ou se, por ventura, os ventos estão parados. Sol escaldante sem vento, é sinal de que pouca gente vai sair de casa. Entre meio-dia e quatro horas da tarde as ruas se esvaziam. A tradicional *siesta* dos moradores se estende em uma hora ou mais. Mas tudo muda de figura se os ventos estão provocando “altas” ondas e “altos” tubos na rebentação do Titanzinho ou no Vizinho. Nesses casos, pode-se contar até quarenta surfistas disputando ondas no mar e os observatórios do espigão, sob as castanholas, lotados de apreciadores das manobras mais “radicais” dos locais.

Depois de uma manhã de trabalho de campo na praia do Titanzinho, quando as pessoas começavam a ir para casa almoçar, se não houvesse atividades de pesquisa agendadas para o período da tarde, eu gostava de ir almoçar na barraca do Zé da Praia com Alexandre, Elitiel e Robym. Beбето quase nunca podia ir, pois coincidia com o horário de suas aulas de surfe.

Pegávamos a Topic 52 em frente ao Grupamento Policial Militar, em direção à Praia do Futuro, descíamos um pouco antes da fronteira entre o Vicente Pinzõn e a primeira parte da Praia do Futuro.

Tomava a Topic em frente ao Grupamento Policial Militar, na esquina do Titanzinho, e fazia o percurso pela Rua da Frente, margeando o Campo do Paulista, onde o pessoal joga bola, passando pelo corredor estreito de casas, pela Pracinha.

A barraca de praia A barraca do Zé da Praia fica ao lado da barraca da Tia na praia do Futuro velha, conhecida como Dioguinho, a mais ou menos seiscentos metros dos

destruções da barraca de praia do Arpão onde começa o trecho de praia que margeia a rua Ponta Mar do Serviluz.

Quando estou no Titanzinho, costumo pegar a Topic 52 em frente ao Grupamento Policial Militar do Serviluz para ir almoçar um peixe assado e tomar uma cerveja gelada no Zé com meus amigos do Serviluz Sem Fronteiras, com minha família ou sozinho. Passo pelo Campo do Paulista, onde o pessoal joga bola, depois pela Pracinha, onde mora o Samuel, pela ocupação Raízes da Praia, promovida pelo Movimento dos Conselhos Populares (MCP), liderados pelo Igor e pela Meire, entre outras pessoas.

Das barracas da praia do Futuro, as pessoas vêm caminhando pela praia, em duplas ou sozinhas, em trajes de banho, algumas carregam mochilas, outras vestem cordões, alianças, anéis, usam relógios, parecem felizes, ou melhor, distraídas, pois estão praticando uma caminhada ao ar livre, curtindo a brisa do mar, encantadas pela paisagem do lindo espigão de pedra do Titanzinho, algo convidativo, quando são abordadas por dois policiais militares, na altura da barraca da Tia, na Dioguinho, que as avisam que a partir daquele ponto elas correm risco de assalto, pois se aproximam da praia do Serviluz. Moradoras incautas da cidade ou turistas, estas pessoas via de regra dão meia-volta imediatamente e retornam para cruzar a fronteira entre as barracas de praia do Vicente Pinzõn e as da Praia do Futuro. A cena se repete à exaustão todos os dias da semana. Exceto quando os policiais militares não estão lá. Nesses casos, os próprios garçons, às vezes, tomam a iniciativa de fazer a devida abordagem de advertência. Algumas pessoas passam e retornam ilesas, sem saberem do perigo que correram, outras são assaltadas. Já houve casos de espancamentos e assassinatos. Os relatos apontam o Serviluz como fonte constante de perigo.

Os meus amigos mais íntimos no Titanzinho me chamam de Leo. Com 35 anos, eu sou o mais velho do grupo. Somos uma microrede social composta de nove pessoas. Eles têm entre 20 e 30 anos de idade. Ou seja, são em alguns casos até quinze anos mais novos do que eu, como é o caso de Alexandre, Fabrício e Samuel no início da casa dos 20. Beбето é o mais velho já na casa dos 30. Robym está quase chegando aos 30, bem como Elitiel, Pedro e Luis que estão a meio caminho. Por causa desta diferença intergeracional entre mim e eles, há sempre uma série de brincadeiras sobre o fato de eu ser o mais velho da turma. A mais jocosa destas brincadeiras está relacionada a me chamarem de Dragão Branco, pois houve um dia em que estávamos bebendo umas cervejas num boteco perto da UFC, quando surgiu um *cara* bêbado, jurando me reconhecer como seu mestre de artes marciais. Não deu outra. Meus amigos espalharam para todos que eu tenho um passado escondido. Que em outros tempos já fui mestre de lutas. Que eu me chamava Dragão Branco. Há aí um gracejo e uma deferência.

Este pequeno grupo é também o núcleo de base de fundação da ONG Serviluz Sem Fronteiras. Nos correspondemos entre si com um salve bem específico: toda força ao coletivo. Não temos um chefe ou uma liderança instituída. Isso gera muita confusão para aqueles que tentam nos identificar. Baseamo-nos em modelos de autogestão e auto-organização que aprendemos em diversas fontes e com isso, unimos repertórios para criarmos um sistema a-centrado de ação coletiva.

Mantemos entre nós uma intrincada rede de relações sociais que se expressam como um fenômeno de parentesco simbólico. No dia a dia, nos chamamos freqüentemente usando os termos “irmão”, “mano” e “brother”.

Somos uma irmandade e também participamos de uma sociedade secreta que envolve pelo menos cinco mil pessoas espalhadas pela cidade e pelo interior.

Entre novembro e dezembro de 2009, após um período de um ano e sete meses de trabalho de campo contínuo e intensivo no Serviluz, compreendendo o período de março de 2008 a outubro de 2009, quando então me afastei do cotidiano do bairro para me dedicar exclusivamente à redação da versão final desta tese, eu ainda mantive uma frequência de idas a campo de duas ou três vezes por semana, além de contato pessoal e telefônico cotidiano com Alexandre, André, Bebeto, Elitiel, Fabrício, Fera, Luis, Pedro, Samuel, Robson ou um e outros dos 20 jovens que se somam a uma microrede de atores sociais com quem aprofundei a base intersubjetiva da pesquisa. Ganhava consciência de que minhas relações sociais com o Serviluz nasceram, evoluíram e se orientaram por uma decisão pessoal e política que as queria duradouras. As minhas expectativas e a dos atores sociais que compõem o universo humano desta pesquisa convergiam para isso. Entre uma visita pessoal ou outra, a fim de encontrar os amigos que fiz em campo para uma conversa informal, ou ainda para participar das reuniões da Associação de Moradores do Titanzinho, com o convite que muito me alegrou para assumir a posição de coordenador do núcleo de desenvolvimento comunitário da entidade, reuniões da ONG Serviluz Sem Fronteiras, como membro do conselho orientador e da diretoria, além de encontros políticos com atores sociais do Titanzinho Digital, da Escolinha Beneficente de Surf Titanzinho, da Escolinha de Surfe Aloha, da Associação de Moradores do Serviluz, da Associação de Moradores do Farol, da Missão Surfistas de Cristo, da Associação Atlética Esportiva Combate, da Associação Comunitária Vila Mar, da Escolinha de Esporte e Cidadania do Serviluz, do Movimento Peleja de arte e cultura e do Movimento dos Conselhos Populares, entre outras

entidades da vida pública institucional dos movimentos sociais do bairro, como aliado e parceiro político.

Em abril de 2008, ao iniciar meu trabalho de campo na praia do Titanzinho, percebi que eu teria que aprender uma nova forma de vida para ser capaz de apreender o jogo de linguagem das galeras do surfe, das irmandades, da vida alternativa, do mundão e das estratégias de resistência cotidiana para o enfrentamento e o combate às hierarquias opressivas que recaem sobre a vida dos jovens das periferias, das camadas populares, das comunidades. Se a prática do trabalho de campo tem como base a intersubjetividade que gera uma nova experiência, uma prática que instaura uma relação social que do ponto de vista da antropologia, é uma relação social de conhecimento, foi no Titanzinho que me vi desafiado a questionar existencialmente, politicamente e epistemologicamente o estilo de vida “classe média”, que eu vinha tentando reproduzir, de modo irrefletido, nos últimos seis anos da minha vida, antes de retomar o doutorado um mês antes do início da minha inserção em campo.

Em agosto de 2009, depois de um ano e cinco meses de trabalho de campo contínuo, conversei um a um com os sujeitos desta pesquisa - pessoas que se tornaram meus amigos próximos - para lhes explicar sobre a necessidade de me afastar do dia a dia das atividades cotidianas do campo, pois precisava me concentrar no processo de escrita da tese. Mais do que compreensivos, eles foram inventivos, incentivadores e colaboradores ativos. Intensificaram a atitude de apoio que vinham tendo desde o início e propuseram novas modalidades de interação. Começamos a nos encontrar mais vezes em minha residência e em locais alternativos como bares, festas, e, também, no campus da Universidade Federal do Ceará.

Não deixei totalmente de ir ao Serviluz, apenas não fui mais com a intensidade e a sistematicidade de antes. Mas o Serviluz veio até mim. Passei a organizar almoços e pequenas recepções para meus amigos. Não se tratava de uma novidade. Mas houve um aprofundamento na já existente confiança mútua e camaradagem.

Elitiel transcreveu todas as entrevistas para que eu ganhasse tempo e pudesse escutá-las e revisá-las com o grosso do material já digitado. Alexandre fez um ensaio fotográfico sobre surfe e me apresentou a novas pessoas que podiam me esclarecer, como sujeitos de pesquisa, vários pontos ainda obscuros de minha documentação. Robym organizou com Elitiel o acervo fotográfico do grupo de resistência visual, Olhar Ser Ver Luz, selecionou e produziu comigo e com Elitiel as narrativas visuais constantes deste trabalho. Fabrício me esclareceu pontos específicos sobre o funcionamento do campo das igrejas evangélicas, do cotidiano da praia e do mundo do trabalho dos estivadores do bairro. Beбето explicou-me mais de uma vez os detalhes da prática do surfe, das escolinhas de surfe, da Missão Surfistas de Cristo do Titanzinho, e da história local do bairro desde os tempos da Ibioara. Luis, além de consertar meu computador, me relatou detalhes sobre o mundo do futebol local. Samuel me mantinha informado sobre os acontecimentos cotidianos dos movimentos dos jovens do bairro. Pedro descrevia-me as brincadeiras das crianças do bairro e a história dos movimentos de organização cultural do bairro.

Eles haviam se tornado meus amigos. Foi então que eu me dei conta que o tema principal subjacente à discussão conceitual sobre a construção da pessoa e da corporalidade entre os jovens do Serviluz tornara-se possível devido ao background de amizade que soubemos construir entre nós e com que a vida nos brindou. Afinal, não é sempre, nem necessário, que o pesquisador de campo torne-se amigo dos nativos para que uma pesquisa

seja bem-sucedida. O conteúdo social da relação de amizade foi uma condição da produção do conhecimento da pesquisa.

Meus compromissos pessoais com os sujeitos de pesquisa no Serviluz foram além da forma de conduta ética que precisa assumir, profissionalmente, as relações sociais entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa. De um lado, transformou-se em relações de parentesco simbólico, uma vez que aderi e fui incorporado pela irmandade simbólica da microrede estudada. De outro, ganharam a forma de uma aliança micropolítica que resultou em militância em torno de lutas e resistências dos coletivos populares do Serviluz. Além de amigos, fiz irmãos, além de irmãos, fiz aliados políticos entre meus sujeitos de pesquisa. Uma circularidade hermenêutica onde ninguém sabe mais onde começa e termina a figura do mediador político e cultural.

As conseqüências existenciais, sociais, econômicas, políticas e culturais dessa performance intensiva do trabalho de campo no Serviluz estão expressas pelo modo como são cotidianamente vividas as obrigações advindas com a construção desses novos laços sociais. Entre o lar da minha família na “favela” do Campo do América e o campo na favela do Serviluz, produziu-se uma divergência ativa com o que há de conjuntivo nas relações sociais que se fazem em multiplicidade de práticas culturais.

Conexões e conjugações de fluxos de crenças e de desejos de um campo social com microdeterminações, atrações, desejos e avaliações pessoais e coletivas próprias sobre as decisões tomadas pelos atores da rede micropolítica (cf. Deleuze, 2008). Assim, mais ou menos a quatro quilômetros de distância um do outro, entre uma praia e outra, o Campo do América e o Serviluz tornaram-se pontos de referência de uma vida entre praias, entre

favelas, entre comunidades, entre famílias, entre realidades imersas em profundas águas de desigualdades sócio-econômicas, tornadas visíveis pelos marcadores da segregação socioespacial urbana em Fortaleza, onde se inscrevem na ordem da cidade, as resistências e afirmações culturais dos movimentos juvenis organizados ou não.

Serviluz Sem Fronteiras

No segundo mês de trabalho de campo, Elitiel e eu fomos convidados a participar de uma reunião com os *manos* Anailton, Rodney e Reginaldo, participantes de um dos grupos de rap de Cristo do Serviluz, o Salmo 23. O encontro foi articulado pelo Elitiel e agendado por nós dois, uma semana antes, enquanto Elitiel e eu caminhávamos, pela Rua da Frente, vindos do Campo do Paulista, em direção ao Titanzinho, e encontramos com mano Anailton no ponto do ônibus, perto de uma das dezenas de bodegas e de bancas de peixes onde a população local se abastece de víveres, comprando, entre outras mercadorias, a produção dos pescadores artesanais da rede dos três malhos e dos pescadores artesanais das embarcações conhecidas localmente como paquetes.

Elitiel me apresentou a Anailton. “Ele é o professor que te falei!”, disse ele. Anailton, muito simpático e educado, cumprimentou-me, deu-me boas vindas ao bairro, e explicou-nos que estava de saída, iria pregar a palavra de Deus para os jovens da periferia, no Jangurussu. Ali mesmo combinamos de nos encontrar. No sábado, dez horas da manhã, na Igreja Presbiteriana. Despedimo-nos e Elitiel e eu continuamos nossas andanças pelo bairro.

O encontro marcado com o pessoal do Salmo 23 foi uma senha para uma reflexão que Elitiel e eu fizemos sobre a força de contestação dos jovens evangélicos contra

as injustiças do que eles denominavam de “sistema”. Em especial, chamava-nos a atenção o modo não-conformista dos jovens presbiterianos locais em perceber os problemas sociais, mundanos, da desigualdade de poder e de oportunidades do “sistema”. Em vez de jovens completamente absorvidos em questões de salvação pessoal da alma e de aprofundamento da espiritualidade, encontrávamos jovens que diziam abertamente que ser “protestante” é protestar contra as injustiças sociais e ser Cristão é seguir o exemplo de Jesus Cristo que era um “líder comunitário” do “povo”.

Outras denominações evangélicas, como a Assembléia de Deus, e a Igreja Universal, usavam todo o tempo naquilo que um dos sujeitos desta pesquisa chamou relatou como sendo uma competição pela medição do grau de espiritualidade dos fiéis das igrejas entre si, o que acarretaria, segundo ele, no abandono do trabalho social que as denominações poderiam realizar, se resolvessem se “unir” para transformar para melhor a vida no Serviluz.

A forma como eles se organizavam, a fim de confrontar as hierarquias percebidas como opressivas impostas à vida dos jovens da favela. Se comparados com os jovens de outras denominações evangélicas do bairro, fortemente centrados em preocupações espirituais de salvação pessoal da alma, o discurso social de resistência dos jovens presbiterianos era revelador de algo que precisávamos descobrir. Era mais ou menos esse o teor da nossa reflexão, enquanto nós nos dirigíamos ao encontro dos surfistas na praia.

Elitiel vinha mantendo conversações com Anailton e também com vários outros jovens do bairro, engajados ou não em movimentos culturais, religiosos, sociais e políticos.

Mais uma vez eu pegava carona na movimentação dele. Doze anos mais novo do que eu, formado em comunicação social, fotógrafo profissional, perspectivismo de uma liderança ameríndia do Amapá, vivendo na favela do Serviluz, o que facilitava demais a mediação cultural com a galera mais jovem na casa dos 17 aos 25 anos em quem eu estava a focar. Decididamente, minha forma de inserção no campo estava colada, casada, numa relação social de conhecimento e amizade através das interações sociais entre mim e Elitiel, e, é claro, dele com as galeras das diversas redes de práticas culturais do circuito de jovens no bairro.

O encontro com o Salmo 23 ocorreu na Igreja Presbiteriana do Titanzinho. Ao chegar lá, além de Anailton, estavam Rod, do Salmo 23 e Alexandre, do grupo Profetas no Rap, além de outro mano do movimento, chamado de Reginaldo. Essa reunião teve um caráter decisivo para os encaminhamentos de nossas atividades de pesquisa, as do Elitiel e as minhas. Representou, além da arrancada de uma série de negociações e formações, arranjos e alianças micropolíticas com a galera local que iria garantir nossa permanência (até hoje) no universo dos projetos sociais no Titanzinho, um intenso momento de troca de idéias sobre a vida dos jovens no Serviluz.

Depois de uma rodada de apresentações, tomei a palavra e expliquei para Anailton, Rod e Alexandre quais eram as razões da minha aproximação com o bairro. Disse que estava fazendo doutorado, que era professor da faculdade e que pretendia escrever um livro sobre os jovens no Serviluz. A presença de Elitiel, como morador do bairro e meu aluno, simultaneamente, confirmava e legitimava meu discurso de apresentação. Falei também, como sempre vinha fazendo nas minhas estratégias discursivas de apresentação das minhas intenções com as pessoas da comunidade, sobre o modo absurdo como, em

minha opinião, a mídia vinha reduzindo a imagem do bairro à questão da violência, que eu não concordava com essa abordagem, e que eu estava ali com o intuito de ajudar a romper com as visões preconceituosas e fechadas sobre o Serviluz. Era o fato de haver uma recusa por parte da ordem da cidade em se aproximar do bairro que eu tinha decidido me aproximar, como antropólogo.

Eles me escutavam atentamente. Elitiel e eu, sentados na primeira fileira de bancos de madeira da igreja, de frente para o altar, e eles sentados, muito à vontade, vestidos com roupas que mesclavam motivos de *surf wear* (bermuda, camisetas, chinelas havaianas) com estilo hip hop (cordões, colares, bonés e gestos corporais), sentados nas escadarias do púlpito, na casa de deus. Eu estava entrando em contato pela primeira vez na vida com jovens evangélicos do movimento hip hop gospel e também pertencentes à missão surfistas de Cristo.

Minha intenção, como eu continuei a explicar e a me justificar, de certo modo, era focar as dimensões criativas da vida dos jovens do bairro. Queria mostrar no meu futuro livro (esta tese) aspectos ignorados pela sociedade da vida dos jovens do bairro, como surfe, música, dança, religião, esporte e outras expressividades culturais que questionassem ou problematizassem a vida coletiva no bairro. Depois de me escutarem atentamente, eles começaram a retrucar minhas pontuações com uma série de reflexões sobre a relação entre discriminação, preconceito e a vida de lutas pela sobrevivência e pela manifestação de um pensamento que rompesse tanto com aquilo que os jovens do mundão viviam, como com aquilo que a sociedade, os de fora, imaginava sobre a vida das pessoas no bairro. Foi a primeira vez que eu ouvi a palavra mundão operando como categorização simbólica do

universo cultural dos jovens que eu começava a estudar. Ademais, senti-me muito satisfeito porque a conversa tinha gerado uma troca de perspectivas interessante.

Nos meses seguintes surgiu a organização Serviluz Sem Fronteiras, como fruto dessa conversa inicial. Aulas de fotografia, de vídeo, conversas sobre arte, cultura, educação e política, além de temas locais, passaram a fazer parte da agenda de encontros das reuniões do conselho orientador, formado por 20 jovens da comunidade, que se mobilizam cotidianamente para reverter o quadro de exclusão a que estão submetidos. Já lançaram exposições, vídeos, filmes e músicas, para os próximos anos planejaram se dedicar aos estudos e aos intercâmbios culturais. Enquanto isso, a casa do Serviluz Sem Fronteiras é uma espécie de enclave, de república social, onde as pessoas não são barradas como em outros locais de apartamento na cidade de Fortaleza. O cine-clubes itinerante, mesmo ressentido da falta de equipamentos, gerou uma movimentação de audiovisual surpreendente e que afetou o cotidiano dos moradores.

O Serviluz Sem Fronteiras foi uma iniciativa local dos jovens e assim permanece. É uma espécie de organização sem hierarquias claras, sem recursos definidos e sem planos profissionais. É algo que acontece ao sabor das experiências dos jovens da comunidade.

Segunda Parte – Guerra

Ele passou correndo como um louco, a pistola no cós da bermuda. Saiu de um beco da favela e subiu pelas pedras do paredão. Vinha fugindo de uma terrível perseguição que já durava três dias. Os parentes do jovem que ele havia matado a tiros, durante uma cobrança de dívida de drogas, estavam armados até os dentes, querendo fuzilá-lo. Os policiais militares estavam acompanhando de longe, omissos, sem se envolver diretamente, com exceção do policial que era irmão do jovem assassinado que estava injuriado e tinha jurado se vingar de Marco Antônio. Havia rumores de que um matador da PM tinha sido convocado para derrubá-lo. Naquele dia, ele não baixou os olhos quando me fitou, como fizera quando nos conhecemos. Ele me olhou no olho e me cumprimentou acenando com a cabeça, ele estava eufórico, adrenalina a mil, muito pó na cabeça para agüentar três noites viradas sem dormir.

Quando Marco Antônio era adolescente, ele já fazia parte de uma das gangues de jovens da favela. Realizava assaltos e também ele traficava drogas para sobreviver. Um dia, seu padrasto espancou mais uma vez sua mãe. Marco Antônio ficou possesso, não agüentou e tirou a vida do companheiro da mãe. Os policiais militares não gostavam dele, pois já havia trocado tiros com a polícia e por causa de Eumir, comparsa dele, que era um temido matador de policiais. Quando foi preso, Marco Antônio apanhou muito, apanhou por si e pelo parceiro. Duas semanas antes de sair da cadeia, dos três anos de detenção que pegou pelo assassinato do padrasto, ele ficou sabendo que eu queria conversar com ele. Quando ele saiu, me procurou no barraco onde eu estava e trocamos as primeiras conversas,

mas durou muito. Logo ele cometeu novo assassinato e não pudemos mais conversar, a proximidade com ele tornou-se perigosa demais.

Uma comissão de amigos foi até ele tentar demovê-lo da guerra em que se metera. A comissão voltou pessimista. Concluíram que não havia mais o que fazer. Antes disso, eu havia proposto que ele saísse do crime e que se juntasse às atividades culturais da rede de projetos sociais do bairro. Ele gostou da idéia, mas no meio do caminho tinha a polícia. Um dia, Marco Antônio estava lanchando numa bodega da favela, quando passaram dois policiais que o reconheceram de outros tempos, dos tempos dos assaltos e das trocas de tiros com a polícia. Os policiais resolveram então dar as boas vindas para Marco Antônio. Deram-lhe umas surras para comemorar que o “vagabundo” estava de novo em liberdade e nas áreas. No mesmo dia, Marco Antônio parece que esqueceu por completo a opção que tínhamos conversado, ele procurou um traficante local, velho conhecido, e ofereceu seus serviços. O traficante o contratou como cobrador de dívidas. Armado com uma pistola de uso exclusivo das forças armadas, Marco Antônio foi cumprir sua primeira missão de cobrança. Deu tudo errado, o jovem a ser cobrado não gostou da abordagem, discutiram no beco da favela e Marco Antônio o alvejou com vários tiros, matando-o a queima roupas.

Enquanto Marco Antônio me cumprimentava, ele no meio da rua, eu no primeiro andar do barraco da Matilde, onde estava conversando com uma turma de jovens, fiquei receoso que houvesse mais um tiroteio e me deitei no chão do barraco. Os jovens que estavam comigo, discretamente, fizeram o mesmo, principalmente quando percebemos a aproximação da viatura do Ronda do Quarteirão, a mesma equipe que havia torturado com açoites de fios de eletricidade o Raimundo para que ele confessasse um assalto fazia

algumas semanas. Pensei comigo mesmo que a situação ia ficar complicada, um tiroteio se aproximava. Marco Antônio não arredou o pé da pequena calçada de onde me cumprimentara. Estava em franca atitude de desrespeito e de confronto com os policiais militares. Para a surpresa geral, os policiais militares do Ronda não fizeram a abordagem. Marco Antônio mostrou a pistola na cintura para os policiais e eles passaram em frente, foram chamar reforços. Os novatos do Ronda ficaram visivelmente com medo do confronto. Agiram com prudência também, pois um tiroteio na estreita rua ia colocar em risco muitos moradores. Eram três horas da tarde de domingo.

O grupo de extermínio montado para apagar Marco Antônio estava a espreita, procurando em todos os becos pelo seu paradeiro. Mas Marco Antônio que nasceu e se criou na favela como bicho solto sabia se movimentar muito bem, ele conhecia o labirinto de becos como a palma da sua mão. Uma mobilização maior de policiais com outras equipes, como Raio e Cotam, fizeram o cerco ao Marco Antônio e deram apoio para a equipe do Ronda prendê-lo sem tiroteio. O medo e a prudência juntos garantiram uma prisão sem mortes, todavia o advogado do traficante conseguiu soltar Marco Antônio no dia seguinte, com muita rapidez. A pistola tinha sido apreendida, mas Marco Antônio pegou outra, também de uso exclusivo das forças armadas e voltou para a posição de caça ou caçador. Aquela movimentação estava deixando todo mundo cansado. Para os moradores, ficar observando e participando da movimentação do iminente extermínio era muito estressante. Cena várias vezes repetida. Os moradores estavam cansados disso. Um tiroteio pode ocorrer a qualquer hora e uma bala perdida acaba ferindo ou matando quem não tem nada a ver com a história, como sempre acontece, há anos. Muitos jovens estavam manifestando a ansiedade de que houvesse logo um desfecho. Um primo de Marco Antônio

me revelou que a família já tinha perdido as esperanças e que queriam que tudo terminasse logo, ou seja, já davam como certa a morte de Marco Antônio antes mesmo de sua morte efetiva. Ele era um morto vivo. Era o que todo mundo dizia. Ele sabia disso e agia com total liberdade. Nunca vi um sujeito tão livre como ele pouco antes de morrer. Parecia sorrir da própria morte. Não pertencia mais a este mundo. Com poucos dias, o primo dele me telefona para avisar: “Derrubaram o Marco Antônio, com onze tiros”. Ele tinha 20 anos de idade. O velório foi pungente.

Outros velórios estavam sendo socialmente preparados. Enquanto isso, a família de José, 17 anos, já estava sob luto cerrado, após seu fuzilamento com dois tiros. José foi morto na casa de um primo que pertencia à gangue do Beco. Os assassinos foram jovens membros da gangue rival do Ponto que, aproveitando-se de uma falha na segurança da gangue rival, invadiram a área do grupo inimigo.

As famílias de José e de Marco Antônio moravam vizinhas. Enlutaram-se juntas com dezenas de outras famílias vizinhas que perderam jovens numa guerra implacável e de ações fulminantes. Os inimigos da gangue do Ponto haviam planejado a noite inteira a tática da invasão, conheciam a área da gangue do Beco tão bem como sua própria. Os jovens armados do Beco não conseguiram perceber a aproximação da cavalaria do inimigo, deslocando-se em bicicletas e fortemente armados. Nem os jovens que vigiam das esquinas as entradas dos becos, nem os jovens sobre os telhados das casas, foram capazes de perceber e dar o alerta de perigo, anunciando o início da invasão.

Pouco antes do tiroteio, tínhamos sido revistados por uma viatura da PM. O soldado de sempre, trabalhando sob efeito de cocaína, cheirando sem parar nas bocas da

favela, se arruinando e arruinando os jovens com quem implica pessoalmente, tentou agir com truculência, como de praxe. Precisei intervir me identificando como educador social e professor universitário. O sargento, mais esperto, deu ordem para nos deixar seguir. Enquanto isso, de um lado e de outro, avistamos grupos de jovens armados, a poucos metros.

Os policiais pareciam não ver ninguém ou então estavam facilitando a invasão, pois há motivos de ordem pessoal e também comercial conectados no processo de dar proteção para uns enquanto se impõem punições a outros que se rebelaram contra a ordem do dia das extorsões e das negociatas de armas e drogas.

Há poucos dias, dois policiais tinham estado na casa de Lenildo, assaltante e traficante local, para extorquir dinheiro. Ele ainda não tinha chegado dos assaltos que estava praticando. Por aqueles dias tinha levado uma surra violenta da polícia por ter sido preso em um dos assaltos, mas os policiais apenas deram um surra e relaxaram a prisão em troca de mais dinheiro. O problema é que Lenildo tinha decidido viver só de assaltos, queria abandonar a atividade do tráfico. Mas para os policiais isso não era interessante. O assalto por si só não renderia a mesma renda complementar. A mãe de Lenildo brigou no meio da rua com os policiais e afirmou em alto e bom tom, para todos os transeuntes da favela ouvirem, que os policiais tinham iniciado aquela perseguição cruel ao seu filho, porque ele não estava mais rendendo dinheiro com as propinas que pagava para os policiais deixarem a comercialização de drogas acontecer. O policial virou a mão na cara da mulher, o que causou revolta na favela. Não era a primeira vez que os policiais batiam na cara das mães de jovens envolvidos. Em um caso anterior, o jovem se vingou do tapa na cara da mãe dele, matando o policial, foi uma questão de honra.

Quando Lenildo chegou, os policiais descarregaram toda a ira em cima dele. Ele apanhou pela segunda vez. Estava todo machucado da pisa que tinha levado por causa do assalto, agora apanhava para voltar a ser traficante, afinal, questionavam os “canas”, como e de onde ele ia tirar dinheiro para pagar pela vida dele? Lenildo voltou então a traficar, não tinha outra escolha, enquanto isso, Eduardo passou na casa de Marcelo para alugar uma pistola para fazer uns assaltos. Estava precisando de dinheiro para as roupas de final de ano. Eduardo depois de pegar as armas, numa sacola de supermercado, deixou que elas caíssem da sua mão, enquanto pedalava de “bike” para o seu barraco. O desastre ganhou a reprovação dos moradores da rua. Afinal, a arma podia ter disparado e atingido uma criança. Em último caso, os moradores poderiam recorrer ao policial com quem Eduardo faz acerto para que ele fosse repreendido pela displicência.

Aos poucos, eu ia compreendendo que quem trafica e assalta é quem a polícia deixa traficar, assaltar e também matar na favela, havia um complexo jogo que envolvia a tomada de partida dos policiais nas definições de relações de poder e de violência na favela. Para a polícia, bandido bom é bandido morto, quando é inimigo, mas bandido bom mesmo é o bom pagador, é o bandido domesticado, é quem reconhece o patrão, o fornecedor da droga e da arma, a autoridade do Estado e respeita a farda e o distintivo, ou seja, sabe como funciona a empresa e o seu dispositivo ilegal dos negócios enlevados pelos braços da lei. Obviamente, não se pode generalizar. Não são todos os policiais que são sócios de empresas criminosas. A maioria dos policiais - com uma ou outra exceção - é composta por homens honestos, endurecidos pela atividade de prender, bater e vez ou outra matar vagabundo da favela. Que quase todos espanquem vagabundos, isso é fato, mas a

observação não permite afirmar que todos estejam consorciados com os mercados ilegais. São apenas alguns.

Os policiais honestos e violentos costumam dizer que os poucos policiais criminosos (agressão física, tortura e extermínio de vagabundo não é considerado crime entre os policiais, nem entre os moradores da favela) estragam com a imagem deles e da sua corporação. O que eles nunca me responderam a contento é como eles aceitam, por omissão, a atuação dessa minoria. Eles sabem, mas não querem se meter para não iniciar uma guerra com colegas criminosos de farda. Os policiais têm medo de policiais. Entre eles, cruzeta é bala. Colega que atrapalha vira inimigo e pode entrar para o rol dos vagabundos condenados a morrer.

No Ceará, os policiais vivem se matando entre si. De tempos em tempos, sai alguma coisa nos jornais para comprovar publicamente uma realidade do submundo policial em conflito de guerra. As denúncias de tortura, de grupos de extermínio e de queimas de arquivos, envolvendo grupos de policiais inimigos entre si povoam a imprensa local, deixou de ser segredo.

Mas voltando ao dia da invasão que matou José, pode-se dizer que o fator surpresa e a audácia guerreira dos invasores se sobrepuseram ao esquema cotidiano de defesa. As armas novas recém adquiridas com os fornecedores policiais dos traficantes das bocas de tráfico também. Isso contava como um ponto importante para a imagem de supremacia dos inimigos. Armas novas e potentes.

Por outro lado, os embates que se seguiram, envolvendo desigualdade de poder de fogo, com jovens armados com armas artesanais ou antigas assassinando jovens

fortemente armados com pistolas modernas ou novas, entrou para o rol das narrativas heróicas das facções. Era David contra Goliás. Como foi o caso de Fininho que sustentou um tiroteio a noite inteira contra quadro jovens armados de pistola, usando sua infalível arma de cabo de vassoura com um cano com uma ponta de prego que acionava o tiro, usando balas de revólver 38 que só podia dar um tiro por vez. E mesmo assim manteve os inimigos afastados, pois ele era muito bom de pontaria. Postava-se no meio da rua, sem medo dos tiros adversários, e mirava, esperando que uma ponta de cabeça aparecesse para ele derrubar o inimigo. Fininho só se escondeu nos becos perto de sua casa, quando levou um tiro no saco, de raspão. Mas não morreu, ficou apenas sexualmente prejudicado, para seu desespero. Aliás, um dos motivos da briga era que a ex-namorada de Fininho o tinha abandonado para ficar com um bandido. Desonrado, ele decidira se tornar bandido também para reconquistar sua mulher. Tinha primeiro que matar o rival. A mulher, sendo disputada pelos dois, alimentava a briga, ficando ora com um ora com outro. Fazia ciúmes do jeito que podia. Uma semana transava com um, na outra semana transava com outro, e assim a guerra ia se misturando com sexo, e também com religião.

Enquanto acompanhava os homicídios rituais de Marco Antônio e José, percebia que as imagens religiosas estavam coladas nas imagens de masculinidade que circulavam formando o imaginário do jovem armado guerreiro. Os jovens se concebiam como cabras machos, disputando as preferências das mulheres, e também como preferidos e protegidos por deus, disputando a preferência do povo eleito.

Os jovens guerreiros afirmavam assim a crença de que a força do guerreiro não estava no poderio técnico da ferramenta de morte, mas na energia própria de valentia, de

coragem, de intrepidez, de inteligência do guerreiro audacioso e na sorte e na proteção divina.

Invadir o território do inimigo em desvantagem numérica e bélica, por exemplo, tornou-se um dos atos mais significativos de valorização da honra pessoal e da fama de jovens de gangues. A crença na magia de proteção pessoal dos guerreiros, tanto dos jovens armados evangélicos, como dos jovens armados de umbanda, como dos jovens armados católicos, ou simplesmente, dos que se dizem protegidos por deus, aumentava a cada feito de invasão e assassinato bem sucedidos.

Os discursos religiosos sempre acompanhavam as guerras dos jovens em suas lutas por supremacia sobre os outros jovens. Os traficantes e assaltantes de Deus (evangélicos), os traficantes e assaltantes reputados como ligados à feitiçaria da macumba ou então a umbanda e os traficantes e assaltantes católicos faziam acompanhar entre suas lutas armadas por mercados ilegais, preferência sexual das mulheres e consideração de outros homens, as lutas religiosas pelo domínio das almas da favela. O que chamava minha atenção era o fato de que traficantes e assaltantes eram pessoas com adesão religiosa. Era tão óbvio que eu não tinha conseguido enxergar. Assalto e tráfico não eram assuntos para ateus ou pessoas não tementes a Deus, muito pelo contrário. Quanto mais perigosos, mais demonstrações religiosas podiam ser lidas na conduta dos jovens traficantes, assaltantes e gangueiros.

Havia conflitos de espiritualidades agregados aos conflitos guerreiros. Ao longo do ano, os jovens envolvidos no crime, nas mortes, nos assaltos, nas tretas de gangues e no tráfico de drogas buscavam os templos evangélicos, católicos e de umbanda para se

fortalecerem espiritualmente em suas sagas desafortunadas e desgraçadas, para se redimirem e para se fortalecerem como pessoas.

As pragas, os trabalhos, as magias e a guerra pelos bens de salvação se misturam com as guerras por dinheiro, drogas e mulheres. Religião e crime mantêm laços estreitos na vida social da favela. Templos podem ser financiados por traficantes e assaltantes famosos. Pastores traficantes, seqüestradores macumbeiros e pistoleiros católicos faziam parte do dia a dia da pesquisa de campo. Os moradores e os fiéis comentam a boca miúda, mas há uma aceitação ampla dessa ligação, medo e silêncio são as atitudes de quem não aceita, de quem reprova essa aproximação dos tempos com os criminosos, isso ocorria em todas as religiões presentes na favela. Elas se acusavam mutuamente, apontando o dedo para denunciar os casos de aceitação de bandidos nos tempos, mas em alguns casos, em algumas igrejas, havia brigas pela alma e pelo dinheiro dos bandidos.

Os grupos de fofoca da comunidade faziam rodar as informações sobre quais igrejas, templos e terreiros tinham mais bandidos em suas fileiras. Algumas falas de fiéis valorizavam a presença de bandidos ou ex-bandidos como um recurso de poder da igreja, falam disso nas rodas de conversa informais, pois os investimentos de bandidos ou ex-bandidos convertidos não são tão recusáveis e condenáveis na vida de miséria e pobreza das famílias da favela. É uma metonímia da vida social brasileira. Não se trata de uma exclusividade da favela. Uma imitação do que fazem os formadores de quadrilha dos círculos mais altos da sociedade brasileira. Mas o principal recurso que os bandidos têm a oferecer para as instituições que os aceitam não é o dinheiro, não é o bem material, mas sim o recurso da violência, do medo que impõe, do status de ser perigoso e temido. Os ladrões

de galinha da favela tinham medo de assaltar os templos de acordo com seus fiéis guardiões. A punição para quem atacasse a casa de deus de um traficante ou assaltante podia ser a morte. A violência nesses casos é um bem. Pode ser usada para se defender de possíveis ataques.

Além dos pertencimentos religiosos dessa guerra, as fofocas e as traições sempre foram fundamentais para o sistema de comunicação das lutas armadas entre as gangues. As informações do leva e traz de dicas sobre a vulnerabilidade do inimigo do Beco foram, portanto, preciosas para a gangue do Ponto quando foram matar o primo de José. Essas informações chegavam através das namoradas que as duas gangues compartilhavam. Mas também por meio de ex-membros de uma gangue que haviam debandado para o outro lado. Ou simplesmente por pessoas insatisfeitas com os desmandos de uma das gangues em sua própria área, o que gerava descontentamento, raiva e inveja em outros moradores que, em surdina, por telefone ou com bilhetes, haviam entregado o jogo da defesa.

Quando a gangue do Ponto invadiu a área do Beco para matar o primo de José, uma jovem mulher da gangue do Beco, ainda sob efeito de uma noitada de crack, tentou obstruir a passagem dos invasores, usando o próprio corpo como escudo, como forma de alertar seus companheiros para o ataque. Sua magreza cadavérica de noitada foi alvejada com um tiro de advertência, mas não morreu. Ela foi encaminhada para o hospital geral no táxi de um colega de uma das famílias do Beco que estava em visita aos amigos na estreita viela onde ocorreu o tiroteio. O taxista foi ameaçado de morte também por ter se metido onde não devia. Meses depois, uma amiga dela, também noitada, foi estuprada por mais de

dez jovens e teve a cabeça degolada. A posição de leva e traz das mulheres nem sempre é recompensada.

Já disse anteriormente que o alvo da invasão não era José. Era seu primo, mas a proximidade entre os dois o tornou também um alvo desejável para compor a lista dos condenados a morrer. Não era a proximidade de parentesco o fator determinante. O parentesco por si só não era um critério válido para José ter sido percebido como alvo militar, em meio ao universo das *tretas* das gangues do Ponto e do Beco, o que o tornou um alvo foi ter sido socialmente implicado, avaliado, percebido, como estando pessoalmente próximo ao primo. A relação interpessoal, cotidiana e íntima foi o critério decisivo. Não seria impossível para José ter evitado essa situação, bastaria, segundo os padrões das lutas entre as facções, ter cortado relações com o primo, ou seja, negado a relação interpessoal cotidiana com um membro próximo de sua rede de parentesco. Negar o parente para não morrer com ele, por ele ou no lugar dele. Mas não foi o que José escolheu. A proximidade cotidiana ao primo fez com que as conseqüências das atitudes guerreiras deste último absorvessem magicamente José, ou seja, foi o convívio com o primo, foi pela proximidade física, pessoal e social recorrente entre os dois, estabelecida junto ao primo envolvido que fez de José um ser classificado simbolicamente pelos inimigos como fazendo parte do universo geral dos inimigos, como um envolvido rival, ocorreu uma espécie de contaminação simbólica da identificação de um para o outro aos olhos do universo dos envolvidos das gangues e também da comunidade que acompanha os detalhes da novela guerreira.

Andar, conversar, conviver, se aproximar e freqüentar a casa de um envolvido é um modo de se tornar envolvido também. É devir envolvido. Seja parente, amigo ou

colega, José pagou caro pela ousadia de querer andar com seres condenados. E não foi por falta de avisos de amigos, colegas e parentes. A comunidade o avisou diversas vezes sobre o risco que corria. Ele ignorou.

As famílias da comunidade conhecem em detalhes os códigos de luta dos envolvidos, como por exemplo, os sinais que fazem alguém ser reconhecido como envolvido. Afinal, é quase certo ter um membro da família que é envolvido, ex-envolvido ou que foi morto por envolvimento nas tretas. As famílias necessitam desse conhecimento sobre os códigos para se esforçarem, caso desejem investir nisso, na desmobilização de sua prole para a lógica específica das tretas, ou seja, para evitarem que seus filhos se tornem também novos envolvidos. As redes familiares operam dentro das tretas e as tretas perpassam as redes de parentesco da comunidade. É uma guerra onde todos se conhecem pelo nome, onde todos foram amigos ou colegas de infância, brincando juntos e brigando juntos igualmente. Alguns pais dos rapazes, quando descobrem envolvimento dos filhos com o crime, ministram punições físicas exemplares, mas os resultados, como eles mesmos confessam sem entender por que, são pífios. Um parente de envolvido me relatou como o pai do adolescente deu surras seguidas no filho para que ele aprendesse a se afastar da violência, mas não deu certo, o filho não respeita mais o pai, é conclusão a que o parente chegou.

A guerra não terminou com a morte de José e Marco Antônio, outro membro da gangue do Beco foi abatido pelo inimigo do Ponto. A família de Francisco, 17 anos, também se enlutou como a família vizinha de José e Marco Antônio. Diferentemente de José, que morreu no lugar do primo, por contaminação e substituição sacrificial, Francisco pertencia à gangue do Beco, foi abatido com três tiros, em plena tarde, quando

supostamente desrespeitou limites territoriais entre a sua área e a da gangue rival do Ponto. Francisco passava pela fronteira, área da gangue da Trilha que divide os territórios inimigos do Ponto e do Beco.

Essa movimentação entre as fronteiras territoriais é comum, é um elemento no jogo da guerra entre as gangues. Aceitar o confinamento em seu próprio território é uma forma de perder força pelo acuartelamento que a força militar de uma gangue exerce sobre a outra. Não invadir o território do inimigo é uma forma de apresentar negativamente a fraqueza, a falta de fibra e o medo do outro. Os jovens de uma gangue passam o dia provocando os da outra com essas perigosas aproximações da área do outro.

Incursões perigosas sobre o terreno do outro, portanto, fazem parte de um padrão local de luta. Rituais de poder e exibições das forças, das armas, mas, sobretudo, da valentia, da coragem e do destemor revelam o significado desse embate imaginário. É o que torna o dia a dia tenso, mas também é o que move a adrenalina dos guerreiros em ação. Não se sabe ao certo, se Francisco estava provocando, ou se realmente tinha outro motivo para circular além das fronteiras de seu próprio território. Mas de qualquer modo, a consequência foi letal.

Os velórios de José, Francisco e Marco Antônio foram tensos, devido às ameaças de invasão por parte dos inimigos. Quando um membro de uma gangue rival é abatido, além da comemoração, que se estende em festas, em queimas de fogos de artifício e em recados pichados nas paredes da favela, há ainda a ameaça de invasão do velório. Os matadores, ainda inflamados pela façanha da recente matança, se sentem motivados a matar de novo a figura do morto.

Os familiares precisam se proteger. Precisam proteger o local do velório. Enquanto as mulheres rezam, choram, pranteiam e praguejam contra os inimigos, os homens se armam, com a ajuda dos membros da gangue do morto, para proteger as cercanias e também para garantir que o cortejo fúnebre possa sair da favela. O clima fica muito tenso. A polícia está de prontidão e também muito tensa. Uma nova tragédia pode ocorrer. A invasão de um velório para atirar no corpo do morto, derrubar o caixão no chão ou aproveitar para matar outro inimigo presente ao evento é uma possibilidade concreta. A família sabia disso, a comunidade também, a polícia igualmente.

Pode-se dizer que a condição da marginalidade adentra na condição de um luto sob ameaça. Não há respeito, *consideração*, pela família enlutada do morto. O corpo do inimigo precisa ser trucidado. Em todo velório de envolvido, corre-se o risco do grupo de inimigos matadores da vítima invadirem a residência enlutada para matar o morto pela terceira vez.

A primeira foi pela inclusão da vítima na listagem de quem merece ser exterminado, pela morte simbólica anunciada. A segunda foi pelo extermínio físico da pessoa do inimigo, completando assim o homicídio ritual entre facções rivais inimigas. A terceira foi pelo canibalismo simbólico em querer devorar o corpo do outro no velório da vítima. As narrativas e a observação dos velórios das vítimas das guerras entre gangues nos remetem aos fenômenos do homicídio ritual e do canibalismo simbólico em um contexto pós-tradicional da forma social estado-favela.

Eram três jovens mortos em uma mesma guerra. Três famílias silenciadas pela força das armas inimigas de jovens rivais com praticamente a mesma idade de seus filhos. Quando eles tombaram sem vida, fecharam uma série de mais de quase quarenta

assassinatos ao longo de doze meses e inauguraram outra série com número superior a cinquenta mortes.

De ano a ano, desde a década de 1990, pelas estimativas dos jovens da comunidade, que desfiavam de memória os nomes de todos os que já tombaram, uma média de 30 jovens mortos por ano, esta seria a estimativa da média local de mortos da guerra. Mais de trezentos em uma década, em um universo de aproximadamente nove mil jovens residentes.

O extermínio físico desses três jovens, num intervalo de dois meses, foi o estopim para o início de uma nova guerra aberta entre as gangues rivais. Guerras que vinham ocorrendo desde o final da década de 1980 e início da década de 1990, quando o fenômeno da gangue ganhou, no debate público, um caráter amplo e permanente, determinando assim as variações da representação simbólica dos jovens do bairro, na cidade, como jovens gangueiros temidos.¹

Ademais, quando Marco Antônio, José e Francisco foram assassinados, mais de 20 famílias estavam tentando resolver dramas familiares resultantes de envolvimento de

¹ Na perspectiva das famílias das jovens vítimas, como a de José e a de Francisco, as demandas por justiça não conseguem obter sequer o reconhecimento das injustiças cometidas. O apelo à justiça não se realiza como experiência. Portanto, o procedimento do direito não é realizado pelo fato de não haver investimento público na instituição da favela, como componente da vida social estatal concebido como campo de direito. Assim, entre um luto e outro, a política do extermínio praticada contra a favela é transformada numa força de extermínio da favela enquanto sede de (lugar) e sede por (vontade) vingança que se acumula na base intersubjetiva das relações interpessoais entre amigos, parentes e parceiros das vítimas, de um lado, e amigos, parentes e parceiros de seus algozes, de outro. Esse acúmulo de sofrimento faz os grupos inimigos estabelecerem relações sociais de um tipo muito especial, relações sociais de destituição ou entre destituídos de direitos. Para as redes de parentesco destas duas famílias, suas perdas são incalculáveis, pois a decisão entre o justo e o injusto não está garantida pela regra, o direito não é a justiça, “a justiça é uma experiência do possível” (Derrida, 2007: 30). Para os parentes das vítimas das lutas mortais entre gangues, não há campo de direito garantido, afinal os direitos constitucionais adquiridos não são endereçados às famílias das favelas, de modo que estas não têm como fazer uma negociação entre suas experiências de apelo à justiça com as regras jurídicas de um campo social que lhes nega acesso ao reconhecimento do direito da pessoa.

seus filhos com atos infracionais que resultaram na apreensão dos adolescentes pelas unidades estatais voltadas para jovens em conflito com a lei. Outras cinco dezenas, pelo menos, estavam ainda enlutadas pelos assassinatos dos jovens nas guerras de gangues dos últimos cinco anos.

Além dos assaltos a mão armada, dos roubos seguidos de morte e acertos de contas do tráfico de drogas, os confrontos armados, tiroteios noturnos nas ruas e becos da favela, protagonizados pelos grupos de jovens encapuzados, atirando contra os postes de iluminação pública, preparando o ambiente de penumbra para facilitar posições de ataque e defesa, criaram um clima de terror na comunidade. O medo estava generalizado. As pessoas do bairro estavam receosas de sair de uma situação de guerra fria para outra de guerra aberta. E foi o que aconteceu.

Quando a guerra aberta estourou novamente, o terror foi implantado no cotidiano. Esquinas de ruas, entradas de becos e postes quebrados de iluminação sendo utilizados como pontos táticos de posição avançada de tiro. A possibilidade de levar um tiro esvaziou as ruas. Os moradores estavam trancados em suas próprias casas, vivendo no bairro como se estivessem numa prisão. Caminhavam com medo e redobrada atenção. Foi quando fui advertido que poderia levar um tiro, caso não andasse atento pelos becos da favela, afinal “seria muito triste e ruim para a comunidade ter estampado nos jornais: morre professor na favela”, fiz de conta que não entendi o aviso. Mas tive que conversar com a cúpula da segurança pública sobre o trabalho que estava realizando, precisava ganhar visibilidade para a minha presença na favela. Foi o que fiz. Fui para a televisão e para a imprensa denunciar o toque de recolher que a polícia militar impunha à favela.

No programa televisivo, fiquei frente a frente como comandante do Ronda do Quarteirão e fiz as denúncias de tortura da equipe do ronda contra jovens na comunidade. Nos jornais, fizemos entrevistas com jovens da comunidade que resolveram falar e denunciar torturas, agressões e conluio de policiais com o crime organizado na favela. Meu trabalho de campo virou uma praça de guerra, um campo de luta e entrei para o rol das pessoas não muito vistas pelos policiais. O clima esquentou. Culminou em uma reunião com o secretário executivo da segurança pública. Ele me perguntou onde poderia ser nosso encontro. Falei que na favela. Ele aceitou. Helicópteros da PM sobrevoaram com rasantes a comunidade antes de sua chegada. Estávamos na praia, uns quarenta jovens e eu. Falei para todos que iria sozinho para o encontro. Os policiais afinal estariam filmando todos. Três jovens não aceitaram e foram comigo. Na conversa, reforcei a denúncias e combinamos uma tentativa de revitalizar em parceria uma ação de segurança cidadã na comunidade, envolvendo policiamento comunitário, arte, cultura e projetos sociais e culturais. Nunca saiu do papel. Nunca saiu da promessa. Por parte do poder público, pois por parte da comunidade as atividades tiveram seqüência.

Fazia meses que as gangues rivais do Ponto, do Beco, da Capela, da Moita e da Trilha estavam implantando o terror com tiroteios noturnos pelas ruas da favela. Numa quinta-feira à noite, a gangue do Beco, trocando insultos com a gangue da Capela, através do Orkut, recebeu uma “dica” sobre a localização da lan house onde os inimigos estavam conectados à Internet. Membros da gangue dirigiram-se para lá e dois deles assassinaram a tiros Bodinho e feriram acidentalmente dois moradores, fazendo uso de armas de fogo. Algumas horas depois, mesmo com a presença da polícia na comunidade, a gangue de

Bodinho revidou, invadindo a área da rival, matando Fan, da gangue do Beco. Fogos de artifícios anunciaram noite adentro a comemoração pela morte do inimigo.

Os moradores estavam com medo de sair de casa e transitar pela comunidade e a população de Fortaleza horrorizada pelos acontecimentos fartamente noticiados pelas mídias. Em meio aos acontecimentos, o fato inusitado da guerra iniciada pelo Orkut foi noticiado causando vivo e amplo interesse público. As guerras da favela como as guerras contemporâneas, desde a invasão televisionada do Iraque, também eram midiáticas. Guerras na convergência das mídias. Guerras digitais.

Em reação aos acontecimentos, mais uma vez sem modelos preventivos de segurança, que envolvessem participação comunitária e políticas públicas integradas, o modelo repressivo, policialesco, militarista, truculento e reativo da segurança pública foi mobilizado e reforçou a ocupação policial militar já existente.

Com cavalaria armada, pelotão de motos e o batalhão de choque, a polícia militar iniciou uma operação de ocupação e “saturação” no bairro Serviluz. As abordagens para revista de armas nas ruas, nos veículos, nos transportes coletivos, nos bares e nas portas das escolas se intensificaram. Saturação total da área, como diziam os comandantes da operação. Os policiais militares como agentes da lei e da ordem iam exprimindo para a comunidade local o simbolismo mítico da força superior do Estado. As abordagens violentas, os tapas na cara, os chutes, os gritos e as técnicas de guerra dos policiais militares faziam a população do bairro entender qual era o seu lugar no “sistema” de dominação. “Respeita a polícia, vagabundo da favela!”, os jovens faziam piadas lúgubres com as agressões que estavam sofrendo.

Depois de uns tempos, os excessos de violência foram deixando os jovens cabisbaixos, revoltados, indignados com a truculência policial. Um dos comandantes da operação anunciou em uma reunião que participei que estavam amaciando os vagabundos e que iam quebrar geral que nem fizeram no Pirambu. Prometeu que iria caçar os bandidos até debaixo da terra. Os policiais militares iniciaram uma caçada dentro do bairro para prender Patola e Rafael, considerados cabeças das gangues rivais que protagonizaram os tiroteios e as mortes.

Os policiais militares para conter conflitos na comunidade e evitar confrontos entre as gangues estabeleceram uma rotina de demonstração de força, terror e imposição que mais sugeria uma espécie de totalização pelo Estado da força, do terror e das imposições freqüentemente promovidas pelas gangues. O objetivo dos policiais militares era manter a “ordem ordeira”, a palavra como mediação não existe nesse processo. Tentativa de palavra era tapa na cara. Era chute na certa. Os dois policiais não nos viram, os jovens dos projetos e eu, estávamos passando pelo beco, quando eles começaram a espancar com chutes, bordoadas e tabefes um grupo de jovens que conversava numa esquina que representa uma das fronteiras de gangues e também uma zona de intenso tráfico de drogas. Os jovens desafiavam os policiais e não saiam correndo como o policial mandava, distribuindo murros. O policial ia ficando cada vez mais truculento diante da resistência dos jovens. Os jovens começaram a serem espancados cotidianamente, calados, em silêncio de repúdio, e os jovens olhavam com ódio para os olhos dos policiais, numa clara tentativa de afronta. A situação foi ficando cada vez mais complexa.

As reclamações e insatisfações dos moradores com a truculência policial eram contraditadas, como de praxe, com a desqualificação moral dos reclamantes e denunciante.

As lideranças comunitárias se dividiram. Uns apoiavam a violência policial contra os vagabundos. Outras começaram a fazer discursos de condenação da violência policial durante a ocupação.

No discurso dos policiais militares, eram vagabundos ou parentes dos vagabundos que se expressavam, contrapondo-se ao esforço de pacificação estatal da favela. A raiva maior dos policiais militares eram os grupos de direitos humanos em alerta. Atrapalhavam o serviço de amaciamento e de quebra de moral da vagabundagem.

A ocupação policial militar não conseguiu evitar novos confrontos violentos entre as gangues. Jociélio, de 20 anos, foi assassinado com três tiros de dois membros da gangue do Ponto que desceram do transporte público com armas em punho depois de obrigar o motorista a parar ao lado da calçada onde Jociélio estava a conversar com um amigo. Segundo um policial, Jociélio era um ex-membro da gangue do Ponto e que tinha abandonado o grupo para compor a gangue rival do Beco.

Ex-presidiário, Jociélio estava marcado para morrer. Já, segundo uma testemunha local, Jociélio seria membro da gangue da Capela e teria morrido por causa de um acerto de contas trazido da cadeia. Segundo outro policial, o crime foi um batismo de fogo para dois rapazes que precisavam demonstrar serem capazes de integrar a gangue do Ponto, matando membros de uma gangue rival. Sempre muitas versões surgiam durante os conflitos armados. As discussões e comentários sobre as autorias corriam a boca miúda entre os jovens, principalmente. Os exageros da mídia eram ridicularizados, bem como as mentiras que os policiais falavam para a imprensa sobre o que estava realmente acontecendo no local.

Dois dias depois da morte de Jociélio, Cléber, de 25 anos, foi executado a tiros durante uma festa residencial por três membros da gangue da Capela. Tratou-se de uma vingança, pois o irmão de Cléber, um jovem de 22 anos, pertencia à gangue da Moita e havia trocado tiros há alguns dias com um membro da gangue da Capela. Cléber foi alvo da ação por ser irmão de um envolvido e por terem desconfiado de que ele havia entregado, denunciado, o adolescente que trocou tiros com seu irmão à polícia.

Para o policial militar que participou da apreensão do adolescente que matou Cléber, o principal problema é que “ninguém fala nada. A festa estava cheia, mas ninguém fala, está todo mundo com medo”. O que o policial deixava de dizer era que o maior medo de falar para a polícia se deve ao fato de que ninguém sabe se o policial é protetor, patrão, sócio ou padrinho de alguém no mundo do crime. As constantes queimas de arquivos que ocorrem quando pessoas testemunham os eventos para os policiais amedrontam a todos. Outro policial comentou que, na favela, “as pessoas se acostumaram com as brigas e mortes provocadas pelas gangues no bairro. Pararam para olhar o corpo só para saber se era fulano ou sicrano. Sabem que a cena poderá se repetir dentro de alguns dias”. O que esse outro policial deixou de dizer é que a principal fonte de terror e de violência física na favela é a própria polícia. Por sua vez, a irmã do jovem assassinado, uma jovem empregada doméstica, observou, em tom de desabafo, que “acho que isso não vai mais acabar, porque o meu irmão que está preso vai querer se vingar. Eles vão presos, mas se soltam. Arma e droga são muito fáceis de se achar na favela”. O que ela deixou de dizer é que as drogas e as armas são fáceis porque a favela é abastecida de fora e que os fornecedores são tão perigosos que ninguém ousa investigar ou falar sobre o assunto com medo de morrer.

Alguns policiais também declararam à imprensa que a polícia havia perdido o controle sobre as gangues, o que causou viva reação contrária de setores policiais militares responsáveis pela ocupação militar da favela. A opinião entre os policiais começou a se dividir. Havia interesses escusos por trás disso. Os policiais, ligados aos mercados ilegais, estavam se ressentindo da ocupação militar, pois ela estava atrapalhando o dia a dia dos negócios das drogas, das armas e dos assaltos. Interesses conflitantes estavam em jogo. Os comerciantes que também investem no tráfico de drogas, que usam o tráfico como fundo de investimento de alta rentabilidade, financiando o capital de giro dos traficantes, também começaram a reclamar da ocupação policial militar.

Apesar das prisões, apreensões de armas e identificação dos líderes de gangues, a quantidade de adolescentes e jovens envolvidos, dispostos a assumir a liderança e as fileiras das gangues, excederia a capacidade da polícia em contornar o problema. Era esse o raciocínio dos policiais pessimistas, e quase todos o são, em relação à possibilidade de resolução do problema. Seriam centenas de jovens. Cada gangue, segundo o mapeamento divulgado pela polícia, tinha em torno de 50 membros, organizados com apoio logístico de traficantes de drogas e de armas. As cinco principais gangues formariam juntas um universo de, aproximadamente, 250 jovens envolvidos, fortemente armados com pistolas ponto 40, 765, escopetas, revólveres e outros tipos de armas de fogo, inclusive artesanais como citei antes. Algumas lideranças comunitárias trabalhavam com um número menor, seriam 120 jovens envolvidos, as “laranjas podres” da comunidade, no máximo, e não 250 como propunha a investigação policial. De qualquer modo, havia um sentimento de que os chefes maiores, não-residentes na favela, estavam sendo deixados de lado pelas investigações. O laranja local de um traficante de fora que representava, como laranja, um

traficante maior, desafiou a todos e fez uma festa na favela. Ofereceu comidas e bebidas de graça. Uma forma de reforçar sua crescente popularidade. Enquanto isso, uma senhora de classe média alta passava em seu carro importado, na área mais pobre da favela, recolhendo os alugueis de duas dezenas de barracos construídos em área pública de uma praça que eram de propriedade dela. Na mesma semana, o fornecedor de crack dos pontos locais de comercialização, entrou sem se importar com a ocupação policial militar e abasteceu todos os traficantes locais que eram seus clientes, sem ser importunado por ninguém. Ele e sua equipe eram da polícia. Ao final das negociações, ainda pararam para tomar uma cerveja e comprar uns peixes frescos de pescadores locais que ao receberem o dinheiro corriam imediatamente para a boca de crack para fumar pedra.

Mais uma vez ninguém dizia uma palavra sobre quem seriam os fornecedores de armas e drogas para o comércio local. Durante uma das reuniões com lideranças comunitárias para discutir com a polícia os rumos da ocupação, um jovem perguntou diretamente a um policial que lhe apontava uma pistola em atitude pública de retaliação, onde os jovens da favela estavam conseguindo armas de uso exclusivo das forças armadas, o policial ficou desconcertado e desconversou. Ele próprio era um dos que eram acusados de fazer parte da máfia das armas e das drogas. Estava numa reunião comunitária com uma pistola na mão. Era o intimidador do grupo. Algumas semanas depois, quando um jovem me telefonou avisando que um “irmão”, ex-traficante convertido para a igreja evangélica estava sendo torturado em praça pública, eu telefonei imediatamente para um dos policiais responsáveis pela área. Ele ficou indignado com meu telefonema e me tratou com muita grosseria. No dia seguinte fiquei sabendo a razão. Era ele quem estava torturando, quando

recebeu o meu telefonema reclamando de que os homens dele estavam torturando o jovem. A situação estava ficando cada vez mais tensa.

Para o delegado que comandava a investigação sobre as gangues, o principal problema era que os jovens das gangues identificavam os policiais, suas rotinas, as trocas de plantão e com esse conhecimento detalhado das posições da polícia, avaliavam as melhores chances de praticar assaltos, delitos e outros crimes relacionados inclusive às vinganças de morte entre eles. Para ele, noventa por cento dos crimes da área estavam sendo praticados por membros de gangues, o delegado chegava à conclusão que “são muitas as gangues e centenas de jovens e adolescentes envolvidos com elas. Essa área é a única em Fortaleza onde as gangues realmente existem. Em outros bairros da cidade, há bandos de criminosos ou mesmo quadrilhas. Mas, gangues, só mesmo nessa região”. As gangues tinham se tornado uma especialidade dos policiais. Policiais estavam se promovendo no combate às gangues.

Nem a prisão de Rafael, com mais cinco integrantes da gangue do Beco, arrefeceu o processo, pelo contrário, criou desequilíbrios de poder na estrutura local das gangues, pois desfalcou a força de uma delas. Permitiu que gangues rivais fizessem ataques surpresa aproveitando-se da fragilidade dos inimigos. Os policiais quando efetuavam prisões não levavam em consideração que pudessem gerar esse desequilíbrio. Mas em alguns casos parecia haver um cálculo militar e comercial nesse processo de alianças e parcerias. O tráfico de armas e a comercialização de drogas teriam uma nova configuração a partir do enfraquecimento da mais temida gangue que estava se rebelando contra os fornecedores policiais, a gangue do Beco e inclusive que tinha assassinado um policial.

Depois da prisão de Rafael, nos dois dias seguintes, mais três jovens foram mortos e duas crianças baleadas em confrontos armados. A polícia militar foi obrigada a reforçar novamente a ocupação militar com patrulhas do Batalhão de choque, envolvendo as duas unidades mais importantes do batalhão, o Comando Tático Motorizado (Cotam) e a unidade de elite de combate antiguerrilha e antisequestro do aterrorizante Grupo de Ações Táticas Especiais (Gate), apenas composto por policiais autodenominados “matadores”. Enquanto a maioria dos jovens não-envolvidos se amedrontava com o receio de serem confundidos, agredidos e torturados pelos policiais, os jovens envolvidos pareciam aumentar sua adrenalina com a chegada das tropas dos matadores. Os mais insanos sonhavam em matar um policial do Gate, ia ser uma glória guerreira, mesmo sabendo que seriam trucidados na seqüência, como já ocorreram nas poucas vezes, no máximo uma dezena, em que os jovens criminosos conseguiram matar policial.

As famílias assustadas começam a impedir suas crianças e adolescentes de frequentar as aulas nas escolas locais. O esvaziamento culminou na determinação tomada por decisão das diretorias das escolas em suspenderem as aulas. A favela estava em estado de sítio. A vida civil foi completamente anulada. A cidade desconhecia o cotidiano de guerra, ou só tinha notícias vagas e imprecisas através da imprensa.

Novamente, os comerciantes locais voltaram a reclamar publicamente das decisões dos policiais militares, pois o comércio no bairro ficou prejudicado com o estado de exceção. Os comerciantes envolvidos como tráfico estavam principalmente apavorados com a queda em seus lucros. A polícia militar dera ordem para o fechamento de bares, pequenos restaurantes populares, lanchonetes, cabarés e outros estabelecimentos comerciais. Mas mesmo prejudicados comercialmente os comerciantes não deixavam de

elogiar as ações da polícia, pois estavam sendo muito afetados pelos furtos e roubos cometidos pelos bandidos locais contra seus estabelecimentos.

Enquanto isso, o comandante dos policiais militares no local denunciou à imprensa que os arames farpados que a população usava nos becos e vielas, para estender roupas era, na verdade, um modo de barrar a entrada a cavalo dos policiais, pois o labirinto de becos e vielas era estreito demais para passagem de viaturas. Os arames farpados podiam decepar o policial que entrasse com rapidez no beco.

De modo também emergencial, a polícia civil decidiu montar uma delegacia móvel no bairro. Um delegado, um escrivão e dez policiais civis fortemente armados fizeram um mutirão para avançar nos registros dos boletins de ocorrência. Foram feitos 20 boletins em poucas horas, no primeiro dia de funcionamento, tamanha era a demanda reprimida por justiça. Depois da delegacia móvel, foi a polícia militar que buscou responder com uma ação específica de instalação de uma cabine de policiais militares num local estratégico do bairro. O comandante da ocupação militar argumentou que era uma forma de aproximar a polícia da comunidade. O desgaste dessa relação parecia ter esgotado a ponte de comunicação entre os dois segmentos, as lideranças e os policiais, só algumas lideranças francamente militaristas, que mantêm projetos com exercícios de ordem unida, com adolescentes e jovens fardados, como se militares fosse, colaboravam com a ocupação pareciam sustentar as decisões arbitrárias e ilegais do comando da ocupação.

O modo discriminatório como os policiais militares agiam, distribuindo agressões de modo indiscriminado, uma contradição entre termos, afetava o conjunto de relações de poder entre lideranças e comandos policiais. Algumas lideranças apoiavam de

modo irrestrito as ações policiais truculentas, inclusive incentivando o espancamento de “vagabundos”, como um modo de dar lição pública aos outros. As opiniões se dividiam mais uma vez. As lideranças mais ligadas aos direitos humanos e ao campo da esquerda revidam denunciando a corrupção e os negócios escusos existentes entre algumas lideranças, policiais e traficantes. As denúncias não chegam à imprensa, o assunto é delicado demais. Todo mundo tem medo de morrer.

O medo de usar os transportes coletivos fez do ato de ir e vir um problema sério. Os motoristas, se sentindo intimidados pelos tiroteios e ataques constantes aos ônibus, começaram a mudar as rotas e não entrar mais no bairro. As pessoas começaram a faltar ao trabalho. Algumas perderem o emprego ou os bicos que estavam realizando. O bairro inteiro capitulou. O comando da ocupação determinou uma nova série de ações “preventivas” no bairro.

Tropas de cavalaria e equipes motorizadas fizeram novas caçadas a integrantes de gangues. Adolescentes e jovens sofriam baculejo, revista policial violenta, a toda hora do dia e da noite. A polícia impôs toque de recolher. Lara, Alice e Elisabete resolveram denunciar, como mães de jovens executados por grupos de extermínio a violência na favela. Pablo, filho de Alice, foi assassinado com 17 anos no quartinho onde eles dois viviam. Vicente, filho de Lara, foi assassinado com 15 anos, quando voltava de uma festa. Já Oscar, o filho mais velho de Elisabete, com 22 anos, foi assassinado, também, por autores desconhecidos. “Meu Oscar não era envolvido com drogas, mas era amigo de quem era marcado para morrer”, afirmava Elisabete. “Eu tenho muita revolta porque fizeram isso com meu filho. Uma mãe quando perde um filho perde tudo o que ela tem. Tenho outros dois. O mais velho deixa currículo em todo canto. Chega em casa triste porque não

consegue nada. Mas Deus vai ajudá-lo. Queria que houvesse oportunidades pra eles. Pra não estarem no mundo das drogas e no mundo da violência”, pranteava Alice. “Mataram meu menino sem motivo”, revoltava-se Lara. Para os policiais eram as mães dos vagabundos querendo defender quem não merecia nem viver. O clima fica tenso. Os jovens lembravam das tapas nas caras dados nas mãos de alguns deles. Os policiais eram esculhambados nas rodas de conversação.

Nesta mesma ocasião, uma das principais lideranças da favela, declarou publicamente sua tristeza com a forma estigmatizante com que a imprensa vinha gerando pelas reportagens uma imagem de violência do Serviluz, alertou para os efeitos negativos disso para os jovens do bairro. Uma outra liderança se manifestou na imprensa, afirmando que o inchaço populacional, a ausência de políticas públicas, a falta de expectativas dos jovens e a desagregação familiar eram as causas da violência crescente na favela. Uma assistente social afirmou que a brincadeira das crianças na escola durante a ocupação era de polícia e bandido e estava difícil de conter os ânimos das crianças querendo brigar e brincar de guerra dentro do espaço escolar, imitando o cotidiano da favela ocupada.

que o tema da violência é recorrente na vida das pessoas no bairro. A assistente social relatava à imprensa que atendia mães desesperadas “solicitando abrigo para seus filhos, com medo que ‘algo ruim’ acontecesse com eles. Muitas costumam ter suas casas invadidas por traficantes de drogas e integrantes de gangues do próprio bairro. As crianças do Serviluz já nascem ‘marcadas’. Seja porque alguém da família deve dinheiro, seja pela própria localização ‘inadequada’ de suas casas. É...no Serviluz, quem mora ‘do

lado de lá' não passa para 'o lado de cá'. Existem gangues rivais que ameaçam os moradores caso eles transitem por 'local proibido'" (Jornal O Povo, 6 de outubro de 2007).

Poucos dias após as denúncias das mães do Serviluz, pedindo justiça, um jovem de 24 anos, Johnny, é assassinado por dois homens armados em uma moto, homicídios com características de grupo de extermínio. Os policiais alegaram que o jovem foi vítima de uma vingança, pois o jovem já havia praticado vários crimes na favela.

O que eles não dizem é que o sistema de pagamento de segurança por parte de estabelecimentos comerciais, envolvendo policiais fazendo bico, estava em plena ação no bairro, para punir pequenos ladrões, o que não foi o caso de Johnny, é claro. Ele foi assassinado, como os policiais afirmaram, por inimigos desconhecidos.

Em fins de outubro, a Ronda Preventiva Escolar (ROPE), da Guarda Municipal de Fortaleza, precisa intervir nas escolas fundamentais do Serviluz para garantir a retomada das aulas que haviam sido suspensas. Mesmo assim, os jovens continuam a serem ameaçados na trajetória de casa para a escola e da escola para casa pelas gangues rivais do bairro. Os assaltos no entorno das escolas também permanecem como uma ameaça aos estudantes. "Temos a sensação de estar correndo risco a qualquer minuto", afirma uma das professoras da escola Álvaro Costa, entre a Estiva e a Fronteira. (Jornal O Povo, 30 de outubro de 2007).

Guerra é um termo muito utilizado entre os jovens no Serviluz. Guerra não é apenas uma metáfora. É uma metonímia e uma performance. É um modo de expressividade da revolta que os jovens guardam, quando narram as histórias dos conflitos entre as facções e a polícia e as facções entre si. Eles se referem às guerras do Serviluz como se estivessem

situando-as no universo de uma guerra maior, uma guerra que transborda as fronteiras do bairro, uma guerra do “sistema”.

Diferentemente do conceito relacional de sistema social proposto pela antropologia estruturalista e pós-estruturalista, quando os jovens no Serviluz usam o conceito de sistema, eles estão querendo promover uma referenciação à estrutura de poder hierárquica da sociedade em que vivem, onde “cabeças” do “sistema” são os grã-finos, os ricos, os poderosos, os playboys e os governos que os servem. O sistema é o mundão. É a prostituição, o crime, a droga, a arma e a violência do sistema. Há uma essencialização moral operando nesta perspectiva conceitual local. O sistema é o sistema dos “homens”. O sistema do poder dos “maiorais”. O sistema do dinheiro dos ricos. É toda uma imagem do social como exercício do poder, da manipulação e da opressão que se esconde na opacidade hirta e lacônica dos discursos dos jovens sobre o “sistema”.

Foi mais um ano que não terminou bem para os jovens na comunidade. Para desespero dos moradores, mais um final de ano fúnebre, marcado por ameaças, confrontos e hostilidades entre as facções de jovens armados que afligem com suas guerras intestinas a vida local. A série de homicídios parecia não ter fim e enchia de medo, de tristeza e de terror os sentimentos das pessoas residentes no lugar. Além de Marco Antônio, pude contabilizar mais 48 jovens que tombaram em doze meses. O cotidiano estava sendo considerado como de guerra aberta. Aliás, cotidiano de guerra e de prisão. As palavras guerra e prisão são as chaves do objeto de discurso dos jovens sobre a vida na favela, formulado entre as rodas de conversação e os grupos de fofoca dos moradores, que cada vez mais se dedicam a lamentar o contexto de confinamento, insegurança e extrema violência.

Os jovens da comunidade vivem em situação de confinamento, uma vez que as ações policiais cotidianas de repressão, vigilância e combate militarizado às gangues e as ações das gangues em guerra entre si e com a polícia transformaram a comunidade numa prisão fora de prisão. Essa percepção é socialmente compartilhada pelos jovens do Serviluz e ganha reforço pelo fato de que a maioria dos jovens tem algum familiar, amigo, colega ou conhecido que está preso, faz parte das gangues ou foi morto como vítima e protagonista deste conflito. A passagem pelo mundo do crime, pela drogas e pelas guerras com a polícia ou gangues rivais é traço marcante da vida dos jovens, como foi o caso de Marco Antônio.

É interessante observar que o cotidiano das guerras é classificado como estando entre a guerra fria e a guerra aberta, entre confrontos sistemáticos e intermitentes entre gangues de jovens, é discutido como uma chaga aberta da vida social local que destrói a auto-imagem e as potencialidades dos cidadãos que moram no local. É uma tragédia revivida com maior ou menor intensidade, dependendo da época e das circunstâncias e do grau de envolvimento das famílias nas guerras.

As interpretações sobre essa oscilação acompanham a voracidade das versões sobre o ritmo alucinante dos crimes de morte, tiroteios e execuções sumárias. Entre as versões para a avalanche de mortes, uma chama a atenção pelo alto padrão de racionalização. Francisco, um jovem líder de uma das facções armadas, me contou que houve uma enxurrada de armas de fogo modernas, como pistolas, comercializadas entre 2003 e 2005. Esta abundância de armas no mercado local estaria relacionada, segundo ele, às discussões públicas sobre o estatuto do desarmamento que culminou no plebiscito pela proibição ou não da posse de armas de fogo. A possibilidade de proibição fez com que traficantes de armas e traficantes de drogas buscassem atualizar os valores de seus estoques.

As armas mais modernas e mais caras ficaram mais baratas e acessíveis. Os traficantes de drogas puderam renovar seus acervos e os traficantes de armas puderam se livrar de estoques ameaçados pelo recrudescimento das ações da polícia federal, ao se anteciparem ao resultado do plebiscito os traficantes de armas puderam auferir lucros com o volume de vendas e os traficantes, por sua vez, obtiveram armas sofisticadas a preços derrubados pela concorrência e puderam aquecer o mercado de aluguéis de armas para assaltos e outras ações armadas, incrementando lucros para suas atividades de tráfico de entorpecentes.

Muitos revólveres, pistolas, escopetas e outras armas, nas mãos de comerciantes ilegais precisando ser capitalizadas pelo aluguel, pelo empréstimo, entre outras modalidades de troca, deram o suporte para as novas guerras. As armas não podiam ficar paradas, precisavam render como instrumentos de fazer dinheiro, a ideologia hegemônica do *make money* tem uma versão favelada na boca dos traficantes. Os jovens da comunidade foram, então, estimulados a mostrar a produtividade das armas, a exercer o poderio armado nas brigas de gangues, nos acertos de contas do tráfico de drogas, nos seqüestros, nos assaltos e nas rixas pessoais. O bairro pegou fogo, novamente.

Não era a primeira vez que ocorria uma onda de violência exacerbada. As pistolas de uso exclusivo do Exército e da Polícia Militar e os revólveres prateados caíram na preferência do imaginário bélico dos jovens armados. O fascínio dos novos acervos de armas teve um apelo impressionante sobre os adolescentes do bairro, uma vez que entre os homens da comunidade existia desde há muito um gosto culturalmente alimentado por lutas, brigas e armas. Possuir uma arma e saber brigar são atributos básicos de masculinidade na favela. É o que divide o homem dos otários.

Os últimos três meses do ano (outubro, novembro e dezembro) são delicados para a comunidade. São meses de balanço. De prestação de contas. Os jovens ficam mais reflexivos ou mais revoltados ou mais ansiosos, dependendo da gravidade dos problemas enfrentados por suas famílias. Eles se põem a pensar nos problemas que se acumularam ao longo do ano.

A doença de um parente próximo, o desemprego dos pais, a dependência química do irmão, o parente na prisão, o pai batendo na mãe, a ausência de pai, as mães que se matam de trabalhar como empregadas domésticas, trabalhadoras informais e em alguns casos como trabalhadoras do sexo, ganhando muito pouco. O primo que está ameaçado de morte por uma gangue local. O amigo que está em depressão ou na prisão. As relações de namoro que não estão bem, desgastadas pela falta de oportunidade de tempo, de lugar e espaços para namorar, para ter intimidades, para ir ao cinema ou a uma festa dançante. As esperanças que foram frustradas mais uma vez. O cansaço que causa na pessoa a vida cotidiana na favela, onde as paredes têm ouvidos e os grupos de fofoca minam a possibilidade da vida discreta, íntima, trazendo para o turbilhão da favela as brigas, os segredos e os detalhes que as pessoas não gostariam de revelar. As brigas entre vizinhos. As dificuldades de mês a mês em garantir que não cortem a conta de luz e água do barraco, que é o mínimo que podem fazer em muitos casos. O barraco lotado e as pessoas sem grana para ampliar, alugar ou fazer uma nova casa para desafogar a lotação das unidades residenciais que por vezes tem 7 a 12 pessoas morando juntas em espaços exíguos. A violência e a criminalidade no bairro. Os furtos, os roubos, os assaltos cometidos contra os moradores pelos criminosos da própria comunidade.

A proximidade das festas natalinas e das do reveillon mexem profundamente com os sentimentos de pertencimento familiar dos jovens. A escassez generalizada de dinheiro é apenas a gota d'água de um longo processo de tensões familiares, envolvendo sofrimentos e dificuldades enfrentadas pelas famílias em se arranjam internamente com suas dificuldades de convívio interpessoal diante dos desafios de sobrevivência material e de reprodução social dos vínculos familiares e de parentesco. É o que localmente algumas lideranças comunitárias etiquetam sob o rótulo de desestruturação familiar. Mas que os jovens preferem atribuir ao que chamam de falta de consideração nas relações interpessoais, o que acarreta em problemas afetivos, de abandono, carência e de dificuldades de convivência com amigos, familiares e parentes.

A insistência com que as falas de atores locais, jovens e adultos, apontam a desestruturação familiar como fonte de conflitos e violência na comunidade não me permitiu escapar de uma análise desses dados culturais. Percebi em várias situações de pesquisa que minha resistência a esse tipo de discurso, que apresenta a crise da família como fonte dos problemas sociais, atrapalhava a minha apreensão dessa problemática. Eu achava essa abordagem conservadora e redutora da complexa realidade da violência. Todavia, esses dados se impuseram pela frequência e intensidade do uso desse tipo de discurso quer seja conservador ou não nas medidas explicativas das pessoas do lugar em relação ao incremento da violência local.

É também ao final do ano que os jovens em suas conversações contabilizam as perdas humanas de jovens da comunidade e revêem as listas de avaliação dos que estão marcados para morrer. Discutem entre si, às vezes em tom de lamento, mas em geral em tom de advertência e seriedade, como se passassem um recado, uma mensagem sobre o

não-caminho da trajetória dos envolvidos. Nessas ocasiões, algumas afirmações são categóricas: Fulano, não passa do fim do ano! Ou vai preso ou morre!

Quase sempre a assertiva é uma previsão que se realiza efetivamente ou por vezes é apenas o indicativo de que se Fulano continuar no mesmo ritmo de vida sua morte será mais previsível para o ano seguinte. É a montagem de uma percepção coletiva sobre o universo dos envolvidos que está em jogo. Quem são os envolvidos? Quem está mais próximo da morte? Quais são as mortes anunciadas pela lógica social específica dos confrontos dos grupos inimigos locais? Quem são os mortos vivos desta história?

No Serviluz, os jovens não são muito achegados às metáforas quando falam do contexto de violência e exclusão a que estão submetidos. Guardam as metáforas para a vida religiosa, amorosa e esportiva. São muitos os cadáveres que eles têm a apresentar ao interlocutor para se perderem em metáforas. Eles são assertivos. E sabem mostrar as evidências do seu discurso. Ao longo dos primeiros doze meses do meu trabalho de campo, a observação participante colocou em minhas mãos 48 jovens mortos. Portanto, além de metafórico, o discurso deles e a tradução que tento fazer dele é mais próximo da metonímia e da literalidade. O que eles dizem, para quem estiver disposto a ouvir, é que vivem em uma prisão.

Uma poética social dos exilados. Um apelo à justiça que pode ser etnograficamente evidenciado como o dilema central do universo pesquisado e como o fio condutor da narrativa etnográfica deste universo. Não há tergiversação neste ponto. Fazer a tradução cultural da poética dos jovens degredados do Serviluz é se deixar afetar pela troca

de condição cultural e colocar na ponta da caneta do saber antropológico a significação simbólica deste apelo à justiça. Falando no idioma cultural dos jovens do Serviluz, esta foi a “missão” desta tese. Foi deste modo que esta missão foi coletivamente a mim atribuída. Mas como traduzir é trair, terei que servir neste texto aos princípios da compreensão antropológica da alteridade, distanciando-me quando muito distante e aproximando-me quando muito próximo. Mas, sobretudo, interagindo com os dados sociais e culturais produzidos ao longo de um trabalho de campo intensivo e contínuo de um ano e sete meses na comunidade do Serviluz.

Concebido imaginariamente entre paraíso perdido e paraíso escondido, o Serviluz é um bairro bomba de efeitos reais. Área de riscos socioambientais, físicos, químicos, biológicos, sujeita a incêndios, explosões, soterramentos, poluições e contaminações diversas, o Serviluz é uma verdadeiramente uma “bomba”, como dizem os gracejos populares de duplo sentido dos jovens da comunidade. Ocasões em que as brincadeiras ganham tons irônicos sobre as bases de ataque e defesa da favela contra seus inimigos externos, os grã-finos que querem destruir e expulsar a comunidade de sua ocupação história. Sobre isso, brincam que uma guerra contra eles geraria uma explosão que seria vista de qualquer ponto da cidade. Os caminhões das empresas de combustíveis que cortam diariamente as redondezas seriam apenas o estopim, seriam a bomba rasga lata da reação da favela a qualquer nova tentativa de invasão da polícia e expulsão dos moradores, como já ocorreram diversas vezes ao longo da história da comunidade.

Os gracejos guerreiros dos jovens nesses momentos entram em contraste com os sorrisos largos e francos de quem prefere viver dançando e cantando o valor da criação e do amor. Os atos de hospitalidade, de amizade e de generosidade contrastam fortemente

com o espírito guerreiro e bélico de contraposição violenta contra possíveis inimigos. Se eles estão sendo metafóricos ou se estão apenas blefando, quanto ao conteúdo explosivo de suas piadas sobre a forma bomba de seu bairro, eu não saberia julgar, nem poderia avaliar precisamente. Sobre o que podemos evidenciar empiricamente sob a lógica da prova é que suas ameaças de reação às invasões de inimigos estão compiladas pela tradição oral dos feitos guerreiros comprovados, quando então podem desfiar, em suas narrativas heróicas, um por um, os policiais militares e os policiais civis abatidos, feridos e expulsos por meio de vendetas, promovidas por membros das facções guerreiras juvenis do bairro contra forças de ocupação do Estado.

Eles possuem lá seus troféus, como também centenas de vítimas, em comparação com no máximo uma dezena de vítimas das fileiras de guerreiros mercenários que servem ao aparato estatal que transacionam com mercados ilegais diversos, inclusive o de venda de segurança, de armas e drogas para traficantes. Além de símbolos, as mortes dos inimigos estatais funcionam como um sistema de prova da virilidade e da coragem em combater inimigos com a superioridade bélica dos bandos armados dos autodenominados “matadores” da PM, ou seja, policiais que se concebem sob o estatuto de inimigo matador de inimigo num jogo de alteridade violenta e imanente. A função dos matadores da PM, segundo suas narrativas, é “quebrar o moral dos vagabundos”, “amaciar” pela administração do castigo físico cotidiano contra o corpo dos jovens os ímpetos de revolta e rebelião contra a “ordem ordeira” que está no centro da cosmologia militarista dos policiais militares (cf. Sá, 2002).

Os traficantes, assaltantes, pistoleiros e ladrões são uma minoria atuante de moradores do Serviluz que são simultaneamente efeito e motivo principal da produção

social de estereótipos e indiferenças contra os moradores do bairro. Em hipótese alguma, ratificamos idealizações que oporiam a população da favela às características pacíficas das classes burguesas cearenses. Isto seria empiricamente e historicamente inconsistente. A descivilização como processo de desconstrução do processo civilizador (Wacquant, 2008) atinge não apenas as favelas. Há categorias perigosas, criminosas e violentas misturadas entre os industriais, latifundiários, grandes financistas, empresários e políticos cearenses como demonstram os estudos sobre crimes por encomenda envolvendo as famílias de empresários e políticos que compõem posições hegemônicas no campo do poder social (Barreira, 1998). De um ponto de vista metodológico, a compreensão sociológica da violência tem como ponto de partida a ruptura com as totalizações sociais que sugerem uma polaridade substantiva entre violência situada em um pólo e pacificação em outro extremo, assim analisar fenômenos de poder e violência, de dominação e conflito, não passa por identificar e reconhecer onde vivem os segmentos violentos, pois imaginar o fim a partir do qual não há mais violência é uma espécie de mitificação ou estigmatização que associa a violência à anormalidade, quando o que importa ressaltar é que “em determinadas circunstâncias, o uso da força pode transformar-se num valor positivo, dentro de uma configuração de valores consagrados como legítimos em determinado grupo, por certos agentes e em contextos específicos” (Barreira, 2008: 27).

De certo modo, as lutas de vida e morte travadas entre as facções rivais de grupos de jovens armados do Serviluz expressam o caráter tragicamente agonístico das relações da dominação estatal entre os centros de poder global da favela e os centros de poder local da cidade e do estado. Entre a alma global da favela, como “pequeno lugar profundo, perto do espaço da emoção”, e a alma local e de superfície, “pronta a agarrar”,

das práticas de estatização cotidiana da favela, nos defrontamos com o problema do racismo e do contra-poder que desloca como pode a fronteira invisível de apartheid para o lado de lá da existência social subjetiva.²

Tudo se passa como se a milhares de unidades residenciais justapostas e sobrepostas em becos, vielas e estreitas ruas fossem adeptas de uma guerra de todos contra todos com algumas raras ilhas de intimidade e vida pública que formam uma totalidade ao lado marcada pelas impotências dos centros de poder local.

² Para Michel Serres (2001) a alma local e de superfície cria obstáculos e couraças ao cuidado de si e ao cuidado do outro pela diagramação do corpo como campo de forças de embates organizacionais. Confundir a identidade com um ou outro dos pertencimentos múltiplos da pessoa, como se a identidade se reduzisse a um dos pertencimentos sociais da pessoa é o mecanismo básico dos discursos racistas (cf. Serres, 1997).

Terceira Parte – Mundão

Quando Maria conheceu José, ela era “mocinha”. Tinha catorze anos. Quando ele chegou na favela, ainda criança, ela já era moradora do lugar, se conheciam de vista. Tornaram-se amigos adolescentes, ela com treze anos e ele com quinze. Ela ficou sabendo que a vida dele, desde muito cedo tinha sido muito sofrida, que, desde muito novo, a vida de José tinha sido marcada por muita humilhação, miséria e sofrimento. Era o que ele lhe contava quando estavam juntos, conversando e passeando pela comunidade.

Segundo Maria, José era muito namorador. Ela querendo manter uma amizade e ele buscando iniciar um relacionamento. Como ela queria manter apenas uma amizade, pois sentia que não gostava dele como rapaz, não aceitou o pedido de namoro dele. José levou um fora de Maria. Foi por esse tempo que ele se tornou um envolvido. Não por causa do fora, mas pelas transições que o levavam ao mundo das tretas e do crime. Um dia levou uma “furada” numa briga e os dois passaram ano sem se ver. Ela se distanciou, pois apesar dele ser uma “boa pessoa, tinha de saber os lados diferentes” (Maria). Afinal, se envolver com envolvido é tornar-se envolvida também. Maria sabia o seu lado.

José passou a se relacionar com outra menina e Maria com outro rapaz. José era amigo deste rapaz, apesar disso continuou procurando Maria, insistindo para ficar com ela, mesmo namorando outra moça. O triângulo amoroso se encerrou quando Maria engravidou do rapaz. Nesta época, como ressalta Maria, o seu primeiro companheiro, amigo de José, ainda não batia nela, não a maltratava. Quando começaram as agressões físicas, Maria deixou o pai de seu filho e aceitou namorar José.

“Me envolvi com ele, ficamos juntos um ano, mais ou menos, coisa de jovem, adolescente, eu já tinha meu filho, foi aí que eu vi que não dava certo” (Maria). A imaturidade de José para lidar com a maternidade de Maria foi decisiva para a separação do casal. Maria acabou reatando com o pai do seu filho, perdendo, tentando reiniciar nova história, com a promessa de que ele não voltasse a agredi-la. Maria engravidou do segundo filho.

Por esse tempo, Maria chegou à conclusão de que a vida dela não estava destinada para aquele homem, apesar de já ter dois filhos com ele. Ele também começou a maltratá-la de novo. As promessas foram quebradas. Ela novamente o abandona. E mais uma vez retoma a relação com José. Todavia, por essa época, José tinha várias namoradas na favela. Era um rapaz disputado. Já era um “pau de revólver” como os jovens classificam em claro recorte de gênero os envolvidos que são admirados e queridos pelas mulheres justamente por serem valentes, temidos, perigosos e bandidos. Ele era um “bichão” da favela. A imagem sexual do masculino como detentor de um pau de revólver é contraposta à imagem do “pau de prancha”, dos surfistas. Entre jovens bandidos e jovens surfistas, as preferências femininas se dividem. A imagem de um hiper humano bichão também revela como a animalidade é classificada como via de acesso ao humano duplicado em valor e consideração por meio da incorporação de valores animais.

Maria decidiu se afastar de José para não ser mais uma no rol das namoradas dele. Ela estava se sentindo desvalorizada. Foi então quando aconteceu o maior problema da vida de José. O “acidente” como se refere Maria foi uma tragédia com uma trama intrincada cujo saldo resultaria na prisão e condenação de José e na morte de duas pessoas.

O acidente de José

José havia levado uma furada durante uma briga à época que estava a cortejar Maria. Tempos depois, José arranhou um parceiro no crime que viria a se tornar o pivô do referido “acidente” que segundo Maria destruiria a vida de José. Ele, como era muito “cabeça dura”, estava em parceria com um rapaz que era amigo do rapaz que deu uma furada nele. Mas José ignorava o fato desta amizade. A função desse “falso” (mentiroso, embusteiro) parceiro era “botar pro cheiro” (ser uma isca), ou seja, servir como articulador de uma tocaia contra José. Era uma treta pessoal se transformando em uma treta coletiva. Uma vingança interpessoal se realizando como briga entre jovens envolvidos em guerras entre gangues e com o mundo do crime.

O parceiro de José que preparava a tocaia era um amigo que assumia parte no esforço de outro em exterminar um inimigo. O inimigo era José. A tentativa frustrada da furada apenas deixara profunda cicatriz no ombro de José. Uma marca personalizada de quem a provocou, mas também uma marca de valentia sobre o valor corporal do guerreiro José. Era o risco de revide por parte de José que fazia com que o agressor de José montasse um estratagema com seu parceiro que revela um dos mecanismos mais importantes das relações de poder e violência na favela, a *trairagem*, fingir ser parceiro, dar demonstrações de consideração pelo outro, conquistar confiança, trair e violentar o outro.

José estava em um ônibus nas imediações do Serviluz, quando o parceiro rendeu o trocador do ônibus e anunciou um assalto. Segundo versões de jovens da comunidade que presenciaram o evento, José e seu parceiro estavam “metendo uma boa” no ônibus. Ou seja, realizando um assalto. Mas José negou até morrer essa versão popular.

Segundo ele, não havia planejado desse assalto. Ele era assaltante. Mas nesse dia, ele percebeu que quando parceiro, sem combinar com ele, anunciou o assalto no ônibus, havia alguma coisa estranha. Percebeu de que se tratava de treta, quando o “parceiro” atirou nele para matar, deixando uma passageira ferida à bala no estômago, pois José a usou como escudo humano para não receber o tiro. Em nenhum momento da narrativa, José lamentou ou se questionou sobre sua conduta em usar outra pessoa para não morrer. Para ele, fazia parte dos acontecimentos.

O atirador no ônibus tentava alvejá-lo passou a persegui-lo com a pontaria do revólver entre os passageiros do ônibus, José ainda usando a passageira baleada como escudo revidou com um tiro que em vez de acertar o inimigo tirou a vida do motorista da condução. Intensa perseguição policial foi realizada na favela. José não conseguiu fugir do cerco. Foi preso. Julgado e condenado a mais de 20 anos de prisão por latrocínio, dos quais cumpriu 13 anos em regime fechado, quando foi posto em liberdade condicional para terminar de cumprir a pena. Foi quando eu o conheci.

José e eu fomos apresentados um ao outro em agosto de 2008, quando eu estava há quatro meses em campo. Quem nos apresentou foi Beбето, afirmando que ele seria uma pessoa que eu ia gostar muito de conhecer, devido à situação em que se encontrava, e que seria relevante para a minha pesquisa. O ex-presidiário José tinha acabado de cumprir uma pena de 13 anos por latrocínio, estava de volta, e queria participar das atividades do projeto. Era um sujeito da pesquisa me abrindo portas para outro sujeito de pesquisa.

Quando apareci à noite na casa do projeto Serviluz Sem Fronteiras, lá estava ele me aguardando entre uns dez rapazes das minhas relações. Subimos as escadas para o

segundo andar da casa, onde fica a biblioteca da ONG e fomos nos aproximando com olhares, preparando uma conversa que já tinha sido preparada por rodadas de conversação com os jovens da comunidade sem a minha presença. Percebi que estava lidando com alguém mais velho do que os rapazes com quem eu vinha me relacionando. Ele era apenas um ano mais novo do que eu. Tinha 34 anos. Eu tinha 35. O fato de sermos quase da mesma idade facilitou a aproximação. Depois de conversarmos sobre planos em comum para atuarmos junto às crianças e aos jovens da comunidade, para evitar que entrassem no mundo da criminalidade, como ele havia entrado, aconteceu algo inusitado. José afirmou que já me conhecia. Eu perguntei “de onde?” Ao que ele respondeu retomando uma cena de 22 anos atrás. Explicou-se que lembrava que eu jogava basquete no Náutico, clube social das camadas médias, na avenida Beira-Mar. Ele morava na rua. Era menino de rua, nesta época. Ganhava a vida desenhando com pedaços de carvão personagens de super-heróis no calçadão em troca de algum dinheiro dos transeuntes. Ele se lembrava da minha fisionomia, pois eles passavam o dia inteiro “filmando” o entra e sai do clube.

Eu estava reencontrando no meu campo uma pessoa que eu tinha conhecido há mais de duas décadas de co-existência na cidade. Ele, um menino de rua. Eu, um menino de classe média baixa. Vizinhos, pois eu morava a dois quilômetros do Serviluz, e separados por um profundo abismo social. A partir das descrições de José, consegui me lembrar dele quando “pivete”. Ele era um dos meninos atendidos pela entidade Terra dos Homens, na Varjota, a meio quilômetro da minha residência na casa dos meus pais em meados da década de 1980.

José me contava a história da vida dele, porque gostava de mim. Considerava-me amigo e aliado. O primeiro amigo que ele tinha tido na vida, avalizava, com a

ratificação de Maria, sua esposa. Era um amigo de conversar, dialogar, discutir sobre o sentido da existência e repassar ponto por ponto os problemas e os desafios requeridos para da uma guinada e promover uma virada nos rumos trágicos até então tomados por ele no mundo do crime. Coloquei-me numa posição que José jamais tivera na vida, a de uma escuta compreensiva, de uma escuta aberta, escuta antropológica. Eu já havia realizado isso outras vezes, em outras pesquisas de campo, mas não com tanta radicalidade como fiz com José. O meu interesse em tê-lo como fonte de dados para minha pesquisa era explícito, notório, todavia negociado, conversado, pactuado, consensuado e apoiado por ele. Tornei-me um analista social de José, como sugeriu sagazmente, o professor Cristian Paiva numa conversa em que relatei para ele o caso de José. José queria que eu fosse seu médico. Dizia-me que conversar comigo aliviava demais as dores de cabeça e as crises do seu autodenominado “psicológico abalado”. Convivemos durante nove meses de modo contínuo, cotidiano e intensivo. Até seu assassinato brutal em abril de 2009, quando foi emboscado com três tiros na nuca numa das muitas favelas onde andava por três assassinos desconhecidos de um grupo de extermínio.

Marcelo e Miriam

Miriam gostava dos rapazes do bairro que como Marcelo eram envolvidos em tretas, rapazes da bagaceira. Jovens que metiam broncas na cidade, ou seja, praticavam assaltos. Certo dia, Marcelo estava com dois colegas conversando numa esquina da favela, quando Miriam passou pela esquina do beco. Um dos rapazes fez um gracejo com Miriam. “E aí, Miriam, tem três aqui, qual é mesmo e tal?” Um gracejo com forte apelo sexual. Ela parou, olhou e não deixou por menos, respondeu a altura, também gracejando: “em primeiro lugar tu, em segundo você e por último tu [apontando para Marcelo]”. “A galera

ficou tirando onda com a minha cara, e eu, crânio de gelo e tal” (Marcelo), por ter sido o último indicado na escala. Mas o mundo rola, como diz Marcelo.¹

Depois de um tempo, um pivete passou com um recado de Miriam para Marcelo. “Macho, a Miriam está te chamando assim em tal canto na descida”. Ela marcava um encontro com ele em um dos vários pontos secretos de namoro que os jovens utilizam no dia a dia para os ficas. Ela marcou em um ponto especial, uma ladeira, onde a galera tinha quebrado com pedradas ou tiros a luz do poste, para fazer um escurinho discreto para o esquema do fica.

Ao chegar no ponto de encontro combinado, Miriam falou para Marcelo que estava querendo ficar com ele. A partir de então, eles começaram a ficar, era esquema direto. Certo dia, Miriam, que era adolescente e três anos mais nova que Marcelo que tinha 17 anos, entrou de modo sorrateiro no barraco de Marcelo e deitou-se na cama dele enquanto ele dormia. Quando ele acordou, aí rolaram as coisas. Fizeram sexo. Era a primeira vez de Miriam. “Eu mexi nela, mexi com ela, e assim foi e a gente começou a namorar, eu e ela” (Marcelo). Nem precisou usar camisinha na primeira vez. Miriam, segundo Marcelo, era “menina sadia, menina virgem”. Depois passaram a usar camisinha.

Surgiu, porém, um problema. A mãe de Miriam não autorizou o namoro entre eles. Nisso, eles já estavam namorando havia seis meses. A mãe de Miriam não queria saber da filha a namorar envolvido, ou seja, jovem do mundo do crime, da bagaceira, do

¹ A reconstrução de uma narrativa masculina sobre namoro, sexo e amor, trecho de uma longa entrevista etnográfica com o jovem Marcelo, pode nos oferecer algumas primeiras pistas interessantes para entendermos o contexto das práticas de violência no bairro Serviluz. A história se passa entre dois jovens, Miriam e Marcelo, contada na perspectiva masculina de Marcelo. Apesar de ter conhecido Miriam, de relance, numa mesa de bar, não tive acesso a uma versão dela sobre os fatos narrados.

mundão, das gangues. “A mãe dela não queria nem me ver pintado de ouro” (Marcelo). Foi então quando Marcelo tomou a iniciativa de ir até a casa de Miriam pedir a menina em namoro diretamente à mãe dela. A mãe argumentou que ela era muito nova para namorar. Diante da recalcitrante negativa da mãe de Miriam, Marcelo argumentou: “olha, minha senhora, eu vou lhe dizer uma coisa, eu vou ser bem sincero com a senhora, eu não tenho nada a ver, a sua filha gosta de mim, eu estou aqui lhe pedindo para a gente namorar, para a senhora ver, eu vim aqui na sua casa, namorar ela, uma coisa mesmo digna, mas se você não quer, eu não posso fazer nada, eu tenho a minha casa, ela vai lá em casa, a gente se encontra no meio da rua e a gente fica e pronto, você já sabe, e não pode impedir” (Marcelo recuperando de memória o que disse na ocasião).

A mãe de Miriam, mesmo diante do apelo de Marcelo, não permitiu o namoro. Resultado: Miriam saiu de casa e foi morar num barraco com uma amiga. Ela tomou a iniciativa sem combinar com Marcelo. Este, inclusive, alega ter ficado contra essa medida que ele considerava drástica. Miriam foi morar na casa de uma amiga mais velha, “de maior”, que a mãe tinha falecido. O parceiro de Marcelo, o Josué, foi morar junto com elas duas. Marcelo continuou morando no barraco da sua família, mas praticamente passava todas as noites na nova casa do grupo de amigos.

Marcelo e Josué saíam juntos para roubar e quando voltavam das missões dormiam lá com as duas moças. Dois rapazes e duas moças. Começaram então as festinhas e as vivências sexuais entre os jovens. Miriam começou a beber, a fumar maconha e a andar com a galera dele. Isso causou a Marcelo certo desgosto, pois “não tinha aquele negócio de namoro mais, só combate [sexo] mesmo, chegava lá, dormia, combatia [fazer sexo], era sexo e pronto” (Marcelo). Não tinha mais o sentimento do namoro dos dois. A inserção de

Miriam no mundão abalou a relação de namoro dos dois. Acabaram terminando o namoro. Reatarem em seguida, mas terminaram novamente depois de uma crise de ciúmes de Miriam durante uma festa de reggae na praia, quando ela se injuriou por que Marcelo estava dançando e se beijando com a prima dela que, por sua vez, estava ficando com um brother de Marcelo. Ao final da festa, Miriam puxou Marcelo pelo braço, perguntando: “Babaca, quem é aquela menina?”, ao que Marcelo respondeu “eu não estou mais contigo, não”. “Vamos voltar?”, propõe Miriam. Eles voltaram, mas no dia seguinte, à noite, quando Marcelo abriu a porta do barraco onde Miriam morava, ele a flagrou transando com um outro cara, então, sem fazer estardalhaço, e discretamente, sem que o casal o visse, ele se retirou e cortou relações com ela. Miriam ficou sabendo que ele havia flagrado a cena de sexo dela com outro rapaz pelos grupos de fofoca do bairro. Como confirma Marcelo, ela ficou sabendo “porque eu falei para alguém e alguém falou para ela, porque eu já falei para várias pessoas” (Marcelo). Questionado por mim se ele havia interpretado a atitude de Miriam como algum tipo de vingança ou traição, Marcelo me respondeu: “foi, pronto. Eu sou um tipo de pessoa que está namorando e não gosto de criancice, não. Eu tenho meu sentimento, mas é só para mim (...) Se eu acabar com uma menina aqui, eu posso estar gostando dela, mas é desse jeito, se o nosso namoro acabou na limpeza, eu falo com ela. ‘Tudo bom? Tudo bom’. Não tem esse negócio da maldade da menina e tal, eu fico tranqüilo”.

Depois do rompimento da relação com Marcelo, Miriam tornou-se trabalhadora do sexo autônoma em torno dos cabarés da zona portuária. Passou a andar com uma turma de amigas que faziam programas. Miriam pegava os gringos nos bares dos cabarés e saía com eles pela cidade. Do ponto de vista pessoal, experiências bissexuais lhe renderam neste

período uma preferência por relações amorosas lésbicas. Mas sobre isso não podemos ir além, pois sobre suas motivações e vida pessoal precisaríamos conversar pessoalmente com ela.² Marcelo continuou envolvido nas tretas entre gangues e a praticar assaltos até ser preso em uma tentativa de assalto mal sucedida a um casal de turistas.

Miriam e suas amigas costumam fazer programas na Praia de Iracema. Podem ser vistas tanto nas boates onde andam os gringos, especializadas em mercado do sexo, quanto no clube de reggae, freqüentado por todas as galeras das comunidades da orla marítima a trezentos metros das boates.³ Nesse clube de reggae, freqüentam apenas jovens de sexo masculino e feminino nativos das periferias.⁴ É um ambiente exclusivo onde não

² O que nos chama a atenção nesta narrativa é o fato de uma garota, com experiências bissexuais, decidir fazer programas com os gringos como uma forma de adquirir independência em relação ao círculo restrito da família, onde sua liberdade estava cerceada pela mãe. Podemos perceber que o mercado do sexo está repleto de marcas de gênero que não podem ser reduzidas a questões meramente de mercantilização de serviços sexuais. Mais do que prostituição, o mercado do sexo produz suas marcas de gênero (Piscitelli, 2005). E do mesmo modo, as práticas de violência também produzem marcas de gênero. Gostaria de sugerir, portanto, a título de uma das hipóteses desta pesquisa, que o simbolismo da violência no Serviluz está imerso em relações de gênero. As categorizações das pessoas e dos eventos violentos estão fundamentadas em imagens sexuais através das quais as práticas de violência se expressam “nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as idéias das pessoas sobre a natureza das relações sociais” (Strathern, 2006). As práticas e eventos violentos no Serviluz não são compreendidos como algo separado das relações de gênero como também estas não são compreendidas como algo separado das relações sociais do bairro.

³ Carla, moradora da Favela da Sardinha, no Serviluz, costumava também pegar, como Miriam e suas amigas, os gringos nos bares e nas praias da cidade, principalmente, na Praia de Iracema e na Praia do Futuro. Além do programa, Carla aplicava o golpe popularmente conhecido como “boa noite, Cinderela” que consiste em dopar o cliente com algum medicamento forte que o faz dormir, o que permite que seus pertences sejam roubados pela garota de programa em fuga antes que a vítima desperte. Carla e uma amiga aplicaram um golpe em um turista espanhol que acabou em prisão. Carla e amiga pegaram o turista espanhol na praia de Iracema. Passaram a noite inteira bebendo juntos. Foram para a pousada onde estava hospedado o espanhol e fizeram sexo a três até de manhã. Segundo Carla, o espanhol não quis pagar o michê correto para transar com duas garotas. Ela se evadiu da pousada roubando 150 euros, câmera digital e um carregador de celular. Deixou a colega dormindo com o espanhol e se retirou para sua residência onde foi posteriormente presa pelos policiais da Delegacia de Proteção ao Turista (Diário do Nordeste, 10 de fevereiro de 2007).

⁴ Foi num barzinho perto do Centro Cultural Dragão do Mar que fui apresentado a Miriam. Infelizmente não tivemos tempo para conversar, nem nos encontramos novamente. A aproximação do pesquisador, homem, de sujeitos de pesquisa, mulher, é extremamente delicada. Pode sugerir para as pessoas uma aproximação com intenções sexuais e amorosas. Esses mal-entendidos e os riscos advindos da situação me fizeram ter sempre uma reserva em relação ao universo feminino da favela, o que promoveu um recorte de gênero bem claro na produção dos dados sociais e culturais da etnografia.

andam gringos nem segmentos das camadas médias e altas da cidade. Elas vão lá apenas para se divertir e rever seus homens. Marcelo, no presídio, não está entre eles.

Crianças, adolescentes e jovens são vítimas constantes de exploração e de violência sexual no Serviluz. Fazer programas é uma prática que acompanha a trajetória de alguns jovens do sexo masculino e feminino no bairro. É percebido por eles como uma forma de geração de renda que envolve também marcas de gênero a respeito das vivências da sexualidade e expectativas de vida independente adulta em relação às injunções conservadoras e repressoras do círculo familiar restrito, articulado em geral em torno de um eixo religioso evangélico ou católico tradicional.

As tentativas de estupro contra crianças são um capítulo dramático da história cotidiana do bairro. Causam profunda revolta na população e podem levar à retaliação coletiva dos agressores pela comunidade local; principalmente, por parte de familiares, parentes e adultos próximos da vizinhança onde ocorrem os casos. Tentativas de estupro e estupros funcionam no bairro como na lógica classificatória da cadeia, há uma forte tendência em se aceitar como legítimo que se faça justiça com as próprias mãos. Participar de ações de punição, envolvendo lesão corporal e extermínio físico de estupradores é uma ação simbólica que envolve a defesa da honra social das pessoas da localidade. Os policiais são na maioria coniventes com essas ações de justiça popular ilegal. Fazem de conta que não estão sabendo de nada ou simplesmente não se fazem presentes quando sabem que está ocorrendo um ato de agressão contra um estuprador. Aliás, essa é a atitude geral dos policiais em relação a processos de julgamento e de punição local de criminosos, como veremos mais adiante.

Bandidos locais podem e participam desses atos populares de punição. Certa vez, eu acompanhei e observei o processo de quando um bandido foi acusado de tentativa de estupro e em sua defesa argumentou para várias pessoas, inclusive para mim, que não tinha como ser verdade, pois ele já ajudara a eliminar vários estupradores quando estava no presídio. Ele alegava que ter ajudado a matar estupradores era uma prova cabal de sua inocência. Falava também de que na sua história no mundo do crime não havia antecedentes dessa natureza. Nas palavras dele, ele nunca precisara recorrer a este tipo de expediente para ter mulher. A esposa dele era testemunha. E realmente ela testemunhou a favor dele nesse processo público, extralegal, popular, a-centrado, de julgamento que depende em larga medida das informações que correm através dos grupos de fofoca do disse-me-disse do bairro.

Encurralado em um beco por familiares armados da suposta vítima, o referido bandido precisou fazer sua defesa pública sob a mira dos revólveres. Os justiceiros o ameaçavam enquanto ele realizava sua defesa e negava veementemente que tivesse realizado o ato de violência, inclusive retomando a linha de argumentação de já ter sido matador de estuprador. De algum modo, ele conseguiu convencer os vingadores da vítima, pois eles não efetuaram os disparos que haviam prometido realizar contra o bandido. Houve um atenuante nesse caso. A criança que tomou a iniciativa de contar para a mãe sobre o que ocorrera detalhou que não houvera penetração no ato sexual e que ela havia aquiescido com o que acontecera. O acusado havia proposto trocar o valor de duas passagens de ônibus por um boquete e que ela havia aceitado a troca por necessidade.

Não é algo percebido como um crime. É também um caso que a denúncia à polícia não é visto como um modo de dedurar, localmente rechaçado no caso de outros

crimes. A lei do silêncio existente para outros crimes, como os homicídios, por exemplo, é frequentemente quebrada quando envolve violência sexual contra as crianças. Todavia, nem sempre chega a público as ocorrências. Quando a violência sexual é praticada por parentes, no espaço doméstico das casas, pode haver convivência de familiares para abafar os casos.

Exumação de um arquivo morto

Gostaria agora de propor uma exumação. Não apenas a exumação de um arquivo de encarceramento, pois José passou 13 anos como presidiário no Instituto Penal Paulo Sarasate. Mas a de um arquivo vivo. Pois detenho o arquivo vivo de um arquivo morto. A descoberta de um lugar de memória inscrito sob o que foi apagado da vida. O relato de José, um espírito livre (minha versão), ou em livramento (versão da viúva), sobre si mesmo, sua vida e sua desgraça. A história de um assassinato sem assassinos. A narrativa de uma vida sem condições de ter um sonho (como me relatou antes de morrer gerando a versão do falecido).

Eu também me considerava amigo e aliado de José, eu estava tentando ajudá-lo a sair de uma situação extremamente dramática. Tinha me tornado um amigo da família dele para isso. José era um ex-presidiário que decidiu largar a vida do crime, tentando sobreviver com sua família de outro modo que não fosse pela renda de tráfico de drogas, dos assaltos à mão armada, seqüestros, assaltos a bancos e assassinatos de inimigos. Passei a funcionar como alguém que podia acionar uma micro-rede de proteção social para a família.

Apesar da minha resistência, acabei atuando de modo assistencialista com José e sua família, foi inevitável, não consegui contornar a situação, o que reforçou a minha

imagem como provedor de bens ao longo da nossa convivência. Uma cesta básica. Um remédio para a menina do José que estava doente. Uma grana para pegar ônibus e comprar um prato feito de vez em quando. Um empréstimo a fundo perdido para José pagar o aluguel atrasado do barraco.

Mas também como alguém que participava das reuniões da família, no barraco da família, para pensar em estratégias de como superar o impasse de pobreza e miséria que eles tinham ficado pelo fato de José querer abandonar a vida no crime. Buscamos as experiências de micro-crédito para que a família pudesse montar um pequeno negócio, uma pequena venda na beira da praia, perto da favela onde moravam, para ter alguma renda, além da bolsa família que Maria recebia e do dinheiro das diárias dela como faxineira, doméstica, arrumadeira, passadeira, faz tudo nos apartamentos das camadas médias e altas do Meireles.

Buscamos juntos pensar alternativas para que José pudesse superar o preconceito e conseguir um emprego, pois ninguém queria dar trabalho para ele nos arredores, pois tinham medo dele, os comerciantes locais tinham receios de empregar uma pessoa com a má-fama dele, alguém que já tinha matado outros seres humanos, um homicida, latrocida. Mesmo assim, José conseguiu romper o cerco e se empregou como lavador de cães numa loja na favela. Ninguém tinha coragem de lavar os cães mais violentos, José tinha. E adorava os bichos.

O sonho pessoal dele era ter um cachorro para correr com ele na praia. Ele considerava que isso seria uma espécie de terapia para acalmar os problemas psicológicos

da dependência química e da psicose. Ganhava 25 reais por dia. Não chegou a realizar o seu sonho, pois o filhote custava 80 reais e ele nunca conseguia juntar dinheiro.

No ponto do ônibus combinado, em frente à favela do Luxou, José me aguardava ansioso. As trocas de telefonemas tinham começado desde nove horas da manhã. Ele ia me adiantando a situação, enquanto esperávamos a hora do almoço para nos encontrarmos. Eu estava no Serviluz. Ele estava no barraco dele no Caça e Pesca. Quando descii do microônibus, eu o encontrei visivelmente abatido. Ele vestia calça jeans, camiseta e mochila. Percebi que ele estava perturbado e muito magro. Dois homens que estavam no ônibus em que eu estava o cumprimentaram. Ele apontou para mim, sugerindo aos homens a minha presença. Enquanto caminhávamos em direção à praia, ficamos surpresos pela coincidência. Os dois homens eram traficantes a quem José devia dinheiro. E ele havia justamente avisado para eles que ia encontrar comigo, a fim de descolar um empréstimo para aliviar a barra da dívida de 250 reais que tinha com eles. José comentou que a coincidência o favorecia, pois os traficantes viram que não era mentira o que ele tinha falado.

Sentamos na barraca do João, na Praia do Futuro. Pedi uma cerveja para mim. José pediu uma água de coco. Ele estava doente e emocionalmente agitado. Emagrecera muito depois de duas semanas acamado. Até na emergência do hospital tinha ido parar. Há poucos dias eu tinha ido visitá-lo em seu barraco. Levara uma cesta básica e o dinheiro para o remédio que ele estava precisando. Retribuí a hospitalidade de outra visita, antes dele ficar doente, em que José me presenteara com mais de vinte cocos verdes, derrubados na hora por ele do coqueiro do quintal do barraco. Eu sabia que José venderia aqueles cocos para apurar um trocado para as despesas cotidianas da família. Recusar os cocos seria um

acinte. Deste modo, íamos tentando regular trocas de presentes entre posições que contavam com recursos financeiros extremamente desiguais.

Pedi um peixe com baião de dois para almoçarmos. Enquanto ele me narrava os últimos acontecimentos, envolvendo um conflito sério com um grupo de traficantes a quem devia dinheiro, eu tentava puxar a conversa para um outro rumo. Já tinha escutado muitas narrativas trágicas dele. Fazia sete meses que estávamos convivendo diariamente. Quando eu o percebia agitado, em vez de estimular que falasse dos problemas da prisão, do mundo do crime, da situação de penúria da família e outras desgraças, eu adotava um tom mais reflexivo e o chamava para pensar sobre outros temas, como, por exemplo, seu tempo de meninice. O problema nisso era que a infância de José também tinha sido muito sofrida. Os vários relatos que me fizera sobre episódios da vida quando criança eram indícios de uma trajetória encurralada por todos os lados.

Depois de mais de trinta anos, já adulto, após uma saga sofrida de vida guerreira, bandida, criminosa, latrocida e presidiária José ainda sentava-se no barraco da família na favela aos pés da cadeira do seu avô ancião para ouvir as mesmas histórias e aconselhamentos do ancião como fazia quando criança nos tempos de meninice no interior. Ele costumava dizer que adorava o “velho”. Tinha aprendido tudo na vida com ele. Sempre ocorria com novidades a contar sobre as histórias que o velho tinha contado.

Segundo José, a caça foi sua principal aprendizagem na vida. Ele aprendeu a caçar com seu avô, entre três e seis anos de idade, lá para as bandas do interior de onde se origina sua família e de onde partiram como migrantes para viver na favela. Lá no interior, nos arredores da morada, onde a mata era domesticada, o avô de José promovia pequenos

desafios de caça e repassava pela tradição oral dos caçadores da família as mesmas aprendizagens que tivera quando criança. Enquanto José se esmerava em cumprir as missões do avô, este avaliava o desempenho e a evolução do neto na arte da caça. Depois da caça, a segunda aprendizagem mais importante tinha sido a da pesca que lhe rendeu um equipamento cultural própria para a arte da sobrevivência. O objetivo básico desses conhecimentos práticos era sobreviver, não passar fome e resistir às adversidades e precariedades materiais da vida na pobreza.

O método de ensino do avô era tradicional. Lançava o desafio, observava o desempenho, avaliava os resultados e ao final sentava com o menino para aconselhar, contar histórias dos mais velhos e explicar detalhes das estratégias e táticas de sobrevivência que ele tinha aprendido com os seus mais velhos.

No terreiro, entre a casa e a roça, os bichos domésticos fizeram parte das brincadeiras que o preparavam para o treinamento de caçador e guerreiro que se seguiria. Correr atrás de uma galinha para pegá-la com suas próprias mãos era um exercício de destreza, e também sua contribuição de criança para os preparativos do sacrifício do bicho para os rituais de comensalidade do seu grupo familiar. Criança do interior, primeiro pela observação, depois pela prática, ele aprendeu a matar os bichos, tratá-los e prepará-los para as refeições. Caçar passarinhos, calangos e outros pequenos animais foi uma segunda fase do treinamento.

Feijão, mandioca, milho, eles plantavam. Os bichos eles criavam, caçavam ou pescavam. Subir em árvores. Coletar frutos. Ajudar os mais velhos em tarefas de trabalho. Aprender a obedecer à mãe, ao pai e aos mais velhos. Aprender a receber castigos físicos

corporais em caso de desobediência e traquinagem. Ouvir sermões e as histórias que o povo mais velho contava a respeito dos tempos antigos e dos pertencimentos indígenas de sua rede de parentesco. Esse foi o lado bom do universo do menino José. Ele tinha uma satisfação vívida no rosto ao lembrar e narrar esses tempos remotos. Nunca tinha encontrado uma escuta interessada nisso.

José me confidenciou em um de nossos encontros que seu avô havia ensinado para ele que eles eram índios. O avô explicava o que isso significava como se fosse um segredo íntimo da família, um segredo interno da rede de parentesco. Por causa disso, José se autodenominava indígena apenas em sua intimidade, nas conversas interpessoais com sua esposa, e também comigo. José fazia parte, como o avô, o bisavô e todos os homens que haviam de geração em geração ensinado a arte da caça e os relatos dos antigos sobre a vida de resistências e sobrevivência dos seus ancestrais, de uma linhagem guerreira de caçadores e agricultores das territorialidades indígenas dos Tremembé.

José me contou emocionado que o ensinamento do caçador mais velho, seu avô, foi o que permaneceu mais claro e constante na sua mente durante toda uma vida de batalhas. Na avaliação dele, se não fossem os ensinamentos de seu avô, ele era peremptório e enfático a respeito disso, ele teria morrido há muito tempo.

A máxima do caçador mais velho era simples: “se você é capaz de caçar, capturando e matando o bicho com tuas próprias mãos, sem usar armas, você vai sobreviver na vida” (José). O menino José de tanto ouvir do avô esse princípio prático de ação o incorporou e o subjetivou, tornando-se vida um autodenominado “predador”. Quando da primeira vez que ele me confessou sua condição humana de predador ele arrematou a

conversa, dizendo-me de modo teatralizado, com gestos e lances corporais próprios: “Leo, eu sou predador. Eu mato com minhas próprias mãos. Preciso de arma, não! Eu caço o inimigo e acabo com a vida dele, usando as mãos” (José).

Fazia questão de compartilhar comigo. José, dizia abertamente, sabia que eu gostava também dessas histórias dos antigos. Ele queria me ajudar com o livro (a tese). Eram pequenos presentes, os seus relatos sobre os relatos do avô. Quando José me falava sobre o seu pertencimento indígena, ele o fazia durante as longas sessões de conversas que nós tínhamos ao longo da semana ou nos finais de semana. Conversas que duravam três, quatro horas, uma manhã, uma tarde ou um dia inteiro ao longo dos nove meses que durou nossa relação social de amizade desde que nos conhecemos, em agosto de 2008, e interrompida pela morte trágica e violenta de José, em abril de 2009. Nessas conversas, ele falava em tom de confissão e segredo. Não usava nenhuma reivindicação pública de identidade étnica, por exemplo. Nunca citou diretamente, nem se preocupava com isso, o fato de que sua família fazia parte de uma rede de parentesco Tremembé. Eles não estavam envolvidos diretamente com as lutas organizadas dos Tremembé. Eram figuras silenciosas do processo de emergência étnica, como muitos ainda são. Todavia, percebi no caso de José, mas também de outros sujeitos de pesquisa, haver uma espécie de etnogênese íntima e secreta. É uma pista que pretendo seguir em outros caminhos que se desdobrem a partir desta tese.

Esses são os pontos principais que pude reconstruir a partir dos diversos relatos pessoais, fragmentados, que José me fez sobre si mesmo e sua gente, a partir de suas memórias da meninice. Ele me dizia que não conseguia lembrar-se de tudo, por isso as coisas saíam meio quebradas. Que me contaria mais depois, quando fosse lembrando.

Alegava sempre que os policiais, durante as torturas que sofrera ao longo da vida bandida, tinham batido tanto e tantas vezes na cabeça dele, que isso tinha afetado os caminhos de memória. “Sabe o telefone, Leo?”, ele. “Sei sim, já levei uma vez”, eu. “O cana chegava por trás e bufo”, ele. Atingia com as duas mãos espalmadas as duas orelhas ao mesmo tempo, os ouvidos zuniam até sangrar, era coronhada também e pau de arara. E lá ia o José, mudando de assunto. Eu querendo saber sobre a vida dele como menino indígena e ele sem conseguir se livrar do peso das memórias corporais das torturas durante as diversas prisões por que passara. “Leo, eu não abria o bico. Os ‘canas’ me quebravam todinho. Eu só mentia. Eu só minto pra polícia”.

Em parte, acho que era verdade, quando ele dizia que as pancadas na cabeça tinham afetado o “psicológico” dele, como ele costumava dizer, ao ponto de perder os fios da memória pessoal, mas eu desconfiava também que ele estivesse me relatando coisas a conta gotas para que tivéssemos mais encontros interessantes, inusitados, improváveis e prazerosos como eram os nossos. De um lado, um homem que tinha passado a vida inteira no mundo do crime. Latrocída. Bandido temido entre bandidos. De outro, um homem que tinha passado a vida inteira estudando e que queria escrever livros sobre a vida das pessoas sem ter preconceitos com elas. Antropólogo. Educador social. José era muito esperto. Sabia que havia uma oportunidade ímpar em nossas vivências. E eu também era esperto, pois visualizei nessa troca a possibilidade de uma relação social que me daria uma nova condição, capaz, portanto, de fazer esse relato acontecer.

Gostaria de propor nesta crônica etnográfica um experimento de escrita baseado nos lugares de memória familiar e ecos de memória de um fora da lei. Um relato sobre a sociologia da família de um fora da lei. Um modo de desvelar o funcionamento de um

socius familiar pouco abordado pela literatura socioantropológica. Em geral, quando se aborda a relação entre o mundo do crime e a vida familiar, esta última quase sempre aparece como o objeto do ataque dos criminosos que invadem e despojam as casas de família, criminosos e bandidos que vilipendiam as famílias, as famílias são espoliadas, mas pouco se discute sobre a vida familiar do criminoso e até mesmo sobre as famílias de vida bandida, e muito menos as modalidades de expropriação pelas quais essas famílias se constituíram sob o signo maldito do crime.

A trama da narrativa gira em torno da família de um latrocída, portanto focando em uma das personagens mais temidas e que geram mais medo e pânico social nas metrópoles, a personagem do assaltante a mão armada. O assaltante é tão odioso para o Estado e odiado pela vítima que mal se advinha que no bojo da produção social do assaltante existe um processo de subjetivação escondido, uma vida infame entrecortada de sujeições e fugas espetaculares dos aprisionamentos sociais que cercam de modo tenso e inelutável a vida dos bandidos provindos das classes populares. As ilegalidades das famílias bandidas ou das famílias dos bandidos das classes populares não ganham notoriedade social, exceto pelo momento da captura, da morte ou do fracasso.

Hipótese arriscada? Claro que sim, mas passível de ser evidenciada. Metodologicamente evidenciada para que não se incorra em excessos valorativos que nada tem a ver com a empreitada do trabalho de pesquisa e pelas evidências empíricas produzidas pelo campo.

Desde o início, torna-se preciso declarar que o sujeito da narrativa está morto. Foi assassinado com três tiros na nuca num emboscada numa favela perto da favela onde

morava. O sujeito do discurso, porém, reverbera simbolicamente pelas falas da alma do morto, após seu livramento, junto a sua família, seja em aparições, em sessões espíritas ou de macumba ou pelo pranto continuado de sua viúva e filhos em torno de sua figura ainda meio ausente, meio presente.

As conseqüências disso são inesperadas para efeitos de autoria do artigo, uma vez que a vida social do morto provoca efeitos de condução na vida simbólica da família e desencadeou uma série de eventos de interação póstuma com o legado de memória do morto somadas às vivências e interações que o escrevinhador do artigo manteve, de modo intenso, durante oito meses com o sujeito quando vivo.

A própria entrevista gravada com a viúva do sujeito morto foi encomendada por ele quando vivo, prevendo que não poderia cumprir como prometera ao pesquisador de campo a oferta da narrativa completa para o registro do gravador sobre suas peripécias neste mundo. Foi o cumprimento póstumo de uma palavra dada, paga pela viúva ao “professor” ou ao “Leo”, como José costumava me chamar que gerou uma entrevista em profundidade com quatro horas de duração, exatamente um mês após o assassinato de José.

Trata-se mais propriamente da exumação de um corpo de memória vivo e vivido em torno de um cadáver, ou seja, fazer a análise da desincorporação de uma existência localizada em função de um universo social de pessoas em interação, a desencarnação de uma memória e sua reinscrição no universo dos mortos cujas relações sociais habitam o cerne deste experimento etnográfico. Essa analítica procede como memórias póstumas de um amigo que se tornou sujeito de pesquisa. Ou seria o contrário, um sujeito da pesquisa que se tornou um amigo? De qualquer modo, o motivo desta

abordagem tem muito menos a ver com distanciamentos e aproximações, e mais a ver com cumplicidades, alianças e segredos entre pesquisador e universo pesquisado. Tenho a permissão da viúva e do próprio morto para isso.

Ele foi uma pessoa elétrica, um sujeito inconstante e franco. Hiperativo, ele caminhava com passos ligeiros. Sua pequena estatura estava delineada por uma massa corpórea sólida e perfurante. Seu olhar oscilava entre um olhar de menino pidão (ele teve longos anos de experiência como menino em situação de rua) e o olhar guerreiro de advertência revelador sobre seu poder de ataque e periculosidade. O corpo marcado pelas cicatrizes de uma trajetória de brigas, facadas, tiros, castigos físicos, tortura, frio e fome. Indômito, intempestivo e atônito, orgulhava-se de mentir apenas para a polícia. Predador, nômade, guerreiro, caçador, ele se definia também como indígena. Falava que era indígena como seu avô e seu bisavô tinham sido. Entre as aldeias, das quais falaremos, restou-lhe anos de correntes e cadeados nas prisões estatais cearenses. Participou de várias rebeliões de prisioneiros e escalou muralhas em busca de liberdade, ganhando notoriedade por fugas espetaculares do presídio.

Tinha um santo forte. Um santo de fogo, alimentado pelo fogo e cercado por armas de fogo. Sua mãe era acusada por feitiçaria, o que tornava o filho uma espécie de filho de feitiçeira. Tinha também um anjo pessoal de proteção. Arcanjo Miguel. Talvez, fosse por isso que o anjo o mantivesse em permanente luta contra o Dragão da Maldade, num processo de resistência pessoal à individuação da maldade em si.

O problema era que ele nessa luta por vezes acabava por encarnar a maldade contra os inimigos, a luta se apoderava dele como o mal o fazia querer sangue, exigir lavar

com sangue, nele nascia uma vontade de matar que subitamente tomava conta de seus desejos. Como já dissemos, ele se definia a si mesmo como um predador, um caçador. Alguém capaz de matar e comer o corpo do inimigo. Não precisava usar armas brancas ou de fogo para matar alguém, era capaz de trucidar usando suas próprias mãos, unhas e dentes. Testemunhas de fatos passados confirmaram a pretensão. Cheguei a testemunhar parte de uma de suas caçadas na favela. Felizmente ele não atingiu o objetivo. Não conseguiu matar o inimigo. Voltou às três horas da manhã, endiabrado de medicamentos psicotrópicos que havia misturado com bebida para entrar em estado de fúria. Mas como ele me diria no dia seguinte, não precisa daquilo. Não precisava de drogas para caçar. Talvez o insucesso da missão tivesse ligado a isso.

Seu maior sonho era ter um cachorro para poder cuidar de um bicho, pois isso era o bem para sua pessoa. Ao cuidar do animal, estaria cuidando de si mesmo, ao ter uma atividade que mantivesse seu equilíbrio emocional. O último de seus bicos na vida foi lavar cachorros num pet shop. Ganhava 15 reais por dia por isso. Antes ganhava mais, mas quando outro funcionário do pet shop denunciou para o patrão que ele era um ex-presidiário perigoso, o patrão primeiramente demitiu, depois readmitiu com a condição da diária mais baixa.

Ex-presidiário é sempre mão de obra barata, exceto para o mundo do crime dito organizado, onde se ganha um pouco melhor do que no mercado informal da informalidade periférica do bico.

Ele tinha um psicológico abalado. A dependência de psicotrópicos agravava, transtornava e aliviava o problema ao mesmo tempo. Quando vivo, estava sujeito à

possessão de espíritos e sob influência incessante do “inimigo”, como me narrou sua viúva. O temperamento explosivo, o sentimento de ter sido abandonado e os delírios persecutórios faziam-no uma pessoa em conflito de morte consigo mesma.

O desprezo parecia ser seu pior inimigo. Desprezo social e familiar. Mais do que ninguém, ele foi presa das desordens familiares. Um conflito de vida e morte com a mãe lhe atirava quase sempre em brigas com irmãos e irmãs. Reclamava do lugar que lhe era negado na família. Do abandono sofrido durante os 13 anos de prisão em regime fechado. Do fato de ter sustentado a família com a vida no crime e a família lhe ter virado as costas nos momentos mais decisivos. Com exceção da “véia”, sua viúva.

Com Maria, ele formava a única base de experiência familiar que lhe dava algum alento afetivo e subjetivo para viver. Quando jovens, eles “ficavam”, se apaixonaram, mas logo Maria arranjou um marido e um filho ao mesmo tempo, deixando-o de lado. Não por causa disso, José entrou no mundo do crime. Passaram-se nove anos para que ela, separada do marido, já com três filhos, descobrisse que ele estava preso no “sistema” (penal). Pediu para a mãe dele, o número do telefone celular, ligou e perguntou se poderia visitá-lo. A partir desse momento, a história de amor de adolescência é reavivada e eles passam a viver como companheiro e companheira. Ele assumiu os três filhos de Maria. E passou a viver em função dessa família que o acolhera.

Enquanto estava preso, era Maria quem cuidava de sua defesa jurídica, acionando advogados, e também da saúde abalada de José. Em troca, ele mantinha a família com os 400 reais que ganhava por semana traficando drogas dentro da prisão. Todos os dias passavam horas conversando pelo telefone celular, desde assuntos amorosos, namorando,

até assuntos corriqueiros do dia a dia da casa e das crianças. Ele passou a dar orientações e a participar das decisões da casa e da família. O cotidiano, portanto, era compartilhado pelo celular de acesso 24 horas, clonado. Os transtornos na vida do casal ocorriam durante as rebeliões de prisioneiros e também durante as revistas de presos promovidas pelos policiais militares. Esses momentos de tensão eram vividos na prisão e na casa do prisioneiro simultaneamente. Interessante notar que José viveu anos em uma casa que não conhecia fisicamente. Reconhecia a casa, sem tê-la vivido presencialmente. Quando então ele saiu da prisão, foi o momento de se unir a essa morada que o acolhera.

Com a liberação de José em regime condicional, graças aos esforços de Maria em acionar assistência jurídica, o casal e os três filhos foram compartilhar o tempo em uma nova situação, juntos no mesmo espaço físico. Como ex-presidiário José logo se viu assediado por parceiros e comparsas do crime. Iniciou algumas operações de comercialização de drogas para apurar a renda semanal da casa. Mas a resistência de Maria foi mais decisiva. Ela o queria fora da vida criminosa. Trabalhando como diarista, conseguiu manter um mínimo do mínimo, entrecortado de estados sérios de miséria, a pobreza crônica da família. Passaram a viver numa área de ocupação de um segmento novo da favela. O barraco tinha uma cama de solteiro para o casal, duas redes para os filhos maiores e um colchonete para filha menor, um ventilador, duas cadeiras velhas e um rádio. Nada além.

Para José sair da vida do crime, ele teve de pagar por isso, pagar para não morrer numa queima de arquivo, assim uma quantia de dinheiro guardada com a quadrilha com quem cometeu um assalto maior teve de ser abandonado, deixando a família sem reservas. Apenas os 30 reais da diária de Maria, diárias que não ocorriam todos os dias,

mantinha a sobrevivência da família. Esta situação passou a ser um motivo de conflito entre eles. Pois José sentiu que sua função de provedor da família estava prejudicada e para ele essa função do homem em prover a família era uma questão de honra. Como ele que era um bandido renomado ia ficar naquela miséria? Esse era o preço para não voltar à vida do crime. Numa emergência ou outro, principalmente, quando as crianças precisavam de remédios, José ainda chegou a traficar droga, mas sem voltar para os assaltos, apesar das insistências de vários outros assaltantes que chegavam com armas e esquemas montados para “meterem uma boa”. As recusas de José estavam respaldadas na decisão da família em se afastar do crime. Todavia, José só conhecia criminosos na vida. O círculo de conhecidos era composto por famílias de traficantes, assaltantes e sequestradores. Ficava difícil fugir dos convites para um churrasco ou festinha dessas famílias. Afinal, era uma oportunidade para a família de José se alimentar esporadicamente. Ter uma dose extra de proteína. A situação estava muito precária.

José começou então a tomar dinheiro de empréstimo das famílias dos traficantes da favela. Para pagar o aluguel do barraco, comprar uma cesta básica e remédios para a filha mais nova que estava doente. Mas como ele iria pagar isso? Nem ele, nem Maria, nem os traficantes, se preocuparam muito com essa resposta. A resposta foi a morte. 250 reais ou a morte.

Um mês após sua morte, seu espírito ainda não se convenceu de ter morrido. Continua perfazendo as mesmas rotinas de antes em aparições constantes para os membros de sua família. Mantém o mesmo estilo rápido e nervoso de entrar e sair do barraco com sua inseparável mochila nas costas.

Era temido e sofria intensamente com o desprezo social e familiar do qual era o filho desgarrado. Entrava e saía do barraco na favela onde vivia com sua mulher e três enteados. E continua entrando, manifestando-se através de sonhos e de aparições para os seus familiares. No sonho de Amanda, ele aparece para dizer que não morreu. A menina de quinze anos perturbada tenta dizer que ele morreu, mas ele não aceita. No sonho de Ricarda, a enteada mais nova, ele aparecia para dizer igualmente que não tinha morrido. A menina ficou assombrada e não quer mais ficar em casa sozinha como antes. No sonho de Maria, ele segue a mesma obsessão, afirmar que não morreu. O espírito do morto está seguindo as mesmas rotinas de quando estava vivo, frequenta centros espíritas e terreiros de macumba.

Quando se tornou um ex-presidiário pode sentir na pele que nem sempre o destino social deixa margem de manobra para a vontade do sujeito. O psicológico atribulado, o temperamental explosivo e um rosário de sofrimentos marcaram sua existência. Era um tipo cujo semblante estava marcado pelos 12 anos de cadeia. Pagava com a cadeia um latrocínio.

Percorreu todo o circuito penitenciário. Esteve no IPPOO 1, no IPPS, no IPPOO 2, em Itaitinga e no Amanari. Consegui sobreviver ao sistema, apesar das fortes dores de cabeça, causadas pelos espancamentos em que policiais o amaciavam para entregar os comparsas de um assalto a um posto de gasolina, realizado durante a fuga do IPPS.

Nasceu no interior de Morrinhos em agosto de 1974. Ele morreu de morte matada, à bala, numa execução sumária, todos os três tiros deferidos contra a parte detrás

da cabeça e na nuca, na favela vizinha onde morava, e foi sepultado no Cemitério do Bom Jardim, em 14 de abril de 2009, em Fortaleza.

Ele se chamava José. Sobre sua infância, guardei dois fragmentos de suas falas. Uma primeira fala dizia do tempo que aprendeu a caçar sem usar armas, a caçar com suas próprias mãos. O avô e o tio lhe haviam ensinado ainda criança a ser um predador. O avô lhe chamava para caçar e ia ensinando os truques e dando dicas práticas de como vencer as adversidades da fome e da escassez de alimentos. Se ele fosse capaz de caçar com suas próprias mãos, ele seria um sobrevivente. Ele usou os ensinamentos de caçador para montar sua própria agilidade e seu dinamismo vital.

Uma segunda fala, relatando uma experiência de infância, também por volta dos três anos de idade, dizia do tempo em que era obrigado a fazer um trabalho manual, na casa de um senhor que explorava várias crianças em atividades manuais no quintal de sua casa, num barraco da favela. O senhor das crianças escravas, usava uma vara de marmelo para açoitar as costas das crianças que estivessem lentas e pouco produtivas. Quem agenciava era sua mãe. Levava-o e trazia para o açoite e recolhia os trocados do dia. Ele foi uma dessas crianças invisíveis.

14 de abril de 2009. Cemitério do Bom Jardim. Não é um cemitério de gente rica, nem remediada. É um cemitério do povo, da periferia. Localiza-se na periferia da periferia de Fortaleza, nas franjas do Grande Bom Jardim, considerado pelo imaginário da violência na cidade como lugar violento, de milícias, execuções, assaltos e roubos constantes.

Sobre sua morte, pode-se falar muito pouco. No enterro de José, estavam presentes a irmã, o cunhado, a mãe, a viúva e dois amigos. A família de José teve de mudar de barraco com medo de represálias dos assassinos. A viúva está tentando manter os dois filhos mais velhos longe do crime, mas sem José para dar apoio nessa decisão, a situação ficou muito fragilizada. O funcionamento da vida afetiva da família era a principal forma de resistência desse grupo humano. A ofensa moral de viver na miséria era um assunto tão grave que se entregava nas mãos de Deus.

A punição de um ladrão

A cena foi surreal. Eu estava dando aulas, como educador social, no centro comunitário, quando se aproximaram da porta um rapaz e duas crianças. Fincado na soleira da porta, ele não adentrou pelo corredor como as pessoas costumavam fazer quando queriam falar com a gente. Espreitou-me da porta e lá ficou, plantado, uma menina numa mão, um menino na outra, chamando-me várias vezes com o olhar e gestos da cabeça. “Professor!”, ele falava com um chamado, querendo ser educado, sem gritar. Como eu não o atendesse, pois estava dando aula, ele falou um pouco mais alto para chamar minha atenção. Deixei um colega conduzindo os trabalhos e fui até ele, atendê-lo. “As minhas crianças podem freqüentar aqui?”, ele perguntou. “É claro que sim. Agora não, que é atividade de adulto, mas de manhã ou à tarde, sim, pois o centro comunitário tem atividades para crianças”, eu respondi. Chamou-me para fora do centro comunitário. Concedi. E ele entabulou conversa comigo. Tomou a iniciativa. “O senhor sabe, não é, que eu me meti com esse negócio de droga e assalto, minha vida não deu certo, estou tentando me ajeitar”, ele falava abertamente comigo na frente dos filhos. Fiquei um pouco desconcertado, por causa das crianças. A presença dos filhos mexeu com meu moralismo pequeno burguês,

como era possível deixar as crianças ouvindo aquela conversa franca do pai ladrão assumido comigo?

“Eu estive preso, saí faz pouco tempo. Não quero voltar”, ele continuou. Falei para ele que não tinha problema das crianças dele frequentarem as atividades culturais do projeto. Que nós estávamos ali para isso mesmo. Éramos educadores sociais. Fiz um discurso edificante sobre isso, focando nas crianças, pois elas acompanhavam minha fala com interesse. Continuei então explicando que queríamos transformar a realidade e não reproduzir os preconceitos existentes. Se ele não tinha tido chance, isso não queria dizer que as crianças dele fossem ficar sem chance na vida também. Os olhos das crianças brilharam. Todo educador é meio sedutor e mentiroso, pensei com meus botões. Afinal, o que eu efetivamente poderia prometer de mudança para aquelas crianças? Senti-me hipócrita, mas a força do contexto foi maior, continuei então o palavrório. Dizia que a mudança seria pela arte e pela cultura que abriria o horizonte da meninada, para sair da droga e manter-se afastada das trajetórias do crime, o que ele não tinha tido a chance de ter. E era justamente isso que ele procurava, como me retrucou, afirmando querer uma saída para os filhos terem outra vida diferente da dele. A dele tinha sido só de sofrimento, de surras da polícia e de drogas. Ele desfiou toda aquela conversa de malandro que a gente nunca sabe se eles estão falando a verdade ou ludibriando, só eles sabem.

Eu falava aproximadamente desse modo como estou escrevendo no contexto de interação aludido. Não gosto de subestimar ninguém. Nem de mentir. As pessoas notam. A credibilidade do educador depende dessa atitude. Angaria respeito por isso. Era o conhecimento prático que me orientava a conduta naquele momento. Eu vinha militando como educador popular nas comunidades desde 1989. Tinha já algum traquejo.

Pois, então, eu tinha compreendido que havia uma situação complexa. O jovem homem não sabia, não tinha certeza e segurança, se as crianças dele podiam entrar nas atividades do círculo de cultura no centro comunitário pelo fato do pai ser declaradamente ladrão e dependente de drogas. A própria atitude dele em não colocar o pé no centro comunitário já era reveladora do quanto ele sentia o peso da exclusão por ser ladrão reconhecido como tal por toda a comunidade. O pai contaminava os filhos com sua condição do mesmo modo que os envolvidos contaminam ou contagiam quem com eles andam. Diga-me com quem andas, direi quem tu és. Essa é a lógica das classificações simbólicas no cotidiano da favela. Algo tão óbvio, tão de senso comum. Não sabia como ia analisar esse dado e confesso que se mantém algo tão enigmático como violência gera violência.

Eu já tinha presenciado outros casos de preconceito desse tipo. Quando as fofocas que chegavam até mim, avisavam-me que parte dos pais estava incomodada e insatisfeita pelo fato de estarmos recebendo crianças filhas de traficantes no centro comunitário. O pessoal daqui disse que não vai deixar os filhos andarem mais nas atividades, enquanto os de lá, da favela, estiverem freqüentando. Era a favela discriminando a favela. Era a forma repetitiva da fofoca e da exclusão dentro da exclusão. Sempre há uma favela na favela que é considerada mais favela do que a outra. As relações de poder entre estabelecidos e outsiders se multiplicam aí de modo infinitesimal. O vizinho é a favela. A favela é a fonte dos problemas. A favela é o outro. Isso me lembrava Marcel Proust, Em busca do tempo perdido, apresentando as rivalidades de prestígio e status entre salões aristocráticos e burgueses na França. Sempre havia alguma senhora que considerava indigno o salão da outra. O avô dessa indigna era apenas cocheiro do meu avô. Nobreza

derivada e inventada, portanto. A lógica social dessa briga ocorria em Paris e também nas favelas de Fortaleza. Proust era sociologia pura e da boa.

Para bom entendedor meia-palavra bastava. Desfiz o nó, rapidamente, e mostrei para o jovem homem, inclusive, sob a atenção das duas crianças, que ali, se dependesse de nós educadores, elas não seriam discriminadas por causa dele e ponto final. Quem achasse ruim que se retirasse. Era uma forma de populismo, confesso, mas dava certo, pois era generoso. Desde esse dia, elas passaram a freqüentar com as outras crianças as atividades culturais que desenvolvíamos. E outras se afastaram a mando dos pais, pois não queriam os filhos convivendo no projeto com filhos de bandidos.

Não era a primeira vez que o jovem ladrão tentava uma aproximação com minha pessoa. Ele morava a poucas casas do centro comunitário. Sempre que eu passava, indo e voltando, entrando e saindo da favela para dar aulas, ele me cumprimentava com um sorriso. Começou a me chamar pelo nome. “E aí, Leo, beleza?”. Não tinha o jeito fechado, do rosto crispado como outros assaltantes e traficantes da favela que eu conhecia de vista e metiam medo só de olhar para a gente com cara de mal e invariavelmente banguelas, dentes podres, apesar do cordão de ouro no pescoço. Destes, eu mantinha uma distância estudada, aproximava-me de modo muito lento e seletivo. Esse outro rapaz, apesar de ladrão, era bom de papo e ainda por cima simpático. Cumprimentava-me que parecia um cortejo. Pensei com meus botões, “será que esse cara quer aprontar alguma comigo, o que ele deve estar querendo?” Mas foi um pensamento ligeiro que guardei apenas para mim.

Continuei a apertar-lhe a mão, como fiz da primeira vez que ele me procurou. Sempre tive cuidado de não me apoiar nos atos de distinção do universo onde atuo que

recorta o valor humano em pedaços e os distribui de modo desigual. Por isso sempre cumprimentei tentando falar até com quem não é concebido com dignidade para ser cumprimentado.

Numa conversa cotidiana com um vizinho dele, fiquei sabendo que o jovem ladrão era descuidista, assaltante e traficante. Fazia pequenos furtos, roubos e fazia o leva e traz habitual das drogas. Roubava a mão armada de tempos em tempos, quando a abstinência das drogas estava muito forte. Ele era dependente químico. E também, ele traficava pequenas quantidades, como um aviãozinho, que leva e traz um punhado de droga para quem não quer ir lá até a casa do traficante dentro dos becos da favela.

Mas havia um grande problema, acontecendo, envolvendo esse rapaz, além do fato de estar no mundo do crime, como fiquei acompanhando ao longo do tempo. Os comentários e as avaliações de vários moradores da favela que me procuravam para falar do assunto funcionavam como um termômetro. Quando aumentavam ou diminuíam, eu ia sabendo o que se passava em termos de sentimentos sociais negativos voltados para a figura subjetiva daquele jovem homem ladrão, vagabundo da favela, sem medo da polícia, nem do bichão traficante que morava ao lado dele. Era um cara sem noção ou muito inteligente? Fiquei em dúvida durante algum tempo.

O grande problema que os moradores da comunidade comentavam era considerado muito sério na escala de valores da favela. O jovem ladrão estava furtando e roubando dentro da “comunidade”, dos vizinhos e conhecidos. Estava invadindo, em surdina, os barracos dos vizinhos e roubando roupa, comida, o que fosse de algum valor. Havia um sentimento de revolta com isso por parte das pessoas. Ele foi flagrado, pelo

menos cinco vezes. Furtava o que podia. Uma bermuda estendida num varal. Uma cadeira. O que pudesse ser trocado rapidamente com os traficantes locais por droga. Ele estava furtando para alimentar o vício, era o que me diziam alguns e era o que ele próprio dizia em sua defesa.

Relatos de vários moradores permitiram-me montar o seguinte quebra-cabeça, uma narrativa plausível. Não irei qualificar condições, posições e situações dos informantes para não complicar demais e “entregar” os atores sociais reais da trama. Mantenhamos a perspectiva de uma ficção controlada, como afirmamos no prólogo, para dar sustentabilidade aos dados etnográficos dessa peça edificante do trabalho de campo.

O rapaz tinha tentado invadir pelo telhado a casa de um dos traficantes mais bem sucedidos da favela. Um traficante armado até os dentes. Temido. Protegido dos policiais. Com armas novas e potentes. Com dinheiro. Tudo fornecido pelos mais seguros e melhores fornecedores. O jovem ladrão foi flagrado em cima da casa do traficante, destelhando-a, flagrado pelo próprio traficante. Saiu de lá “voado”, ou seja, sob ameaça de morte, recado enviado a bala e a grito. O grito pegou, mas as balas, não. Desde então passou a ser visado para morrer. Virou um morto vivo. Houve pelo menos uma tentativa de invasão do local de moradia do ladrão ofensor por parte do grupo do traficante ofendido pela tentativa ousada do furto. A essa altura, os comentários das pessoas que tinham também sido ofendidas pelos furtos e roubos do jovem ladrão começaram a sugerir que seria bem-vindo que ele fosse executado. Ninguém agüentava mais. Do final do ano, ele não passaria, vaticinavam de modo desejoso alguns moradores, a maioria, aliás.

O que tornou a situação mais complicada foi que o lugar de moradia do jovem ladrão ficava numa “área” rival à área do traficante ofendido. Rivalidades entre gangues que já tinham resultado em muitas mortes nos últimos tempos entraram de contrabando no problema. Na tentativa de invasão, promovida pelo grupo do traficante moralmente ofendido, a mãe de um aluno meu do centro comunitário foi baleada. Isso fez com que a treta deixasse de ser interpessoal e passasse a ser treta coletiva, de área para área. A situação ficou muito tensa.

As madrugadas passaram a ser cenário de uma guerra silenciosa de posição que estourava de tempos em tempos em estampidos contra as fachadas das casas da área, onde morava o ladrão ofensor do traficante. O sentimento de medo dos moradores da área do ladrão passou a ser cotidiano, afinal, durante novas invasões, pessoas que não tem nada a ver com a treta, poderiam morrer como já havia acontecido várias vezes ao longo dos anos. A morte do jovem ladrão passou a ser socialmente desejada. Ele tinha se tornado uma figura subjetiva não-desejada na favela.

Quando muitos já estavam esperando (desejando) o desfecho fatal de sua morte pelo traficante ofendido, eis que há uma reviravolta no caso. O jovem ladrão foi flagrado furtando objetos de uma casa onde moram várias pessoas que estavam incomodadas com a possibilidade de uma invasão violenta de sua área, atraindo o temido traficante da área rival com suas incursões de guerra estavam incomodando as pessoas do lugar.

Esse grupo de moradores prendeu o ladrão. Ele foi levado para a sala de uma das casas da favela para uma sessão de espancamento. Um grupo de homens, jovens, fortes e temidos, entre xingamentos, murros, pontapés e pisoteadas, *quebrou o vagabundo*.

Cansados de tanto bater no jovem ladrão, os homens resolveram descansar os músculos para continuar depois. A surra ainda não tinha terminado. Ia durar a noite toda. Aproveitando essa ocasião, o jovem ladrão saltou pela janela do segundo andar de um barraco e se espatifou no chão. Saiu correndo, mais machucado do que já estava, agora com cortes provocados pelo vidro quebrado de uma janela, e passou a ser perseguido, por vários grupos de homens da favela, além do grupo que estava promovendo a sessão de tortura física.

Um dos homens que participou da sessão de espancamento inicial do jovem ladrão resolveu telefonar para os policiais militares da área. Especula-se que este homem tivesse receoso que a nova sessão, depois que o jovem ladrão fosse capturado, resultasse em assassinato à bala, pois um outro grupo armado, liderado por um assaltante que tinha sido ofendido pelo jovem ladrão, que não era o traficante antes citado, estava chegando para fazer uma execução sumária (o traficante ofendido da outra área gostaria de ter participado disso, mas não poderia entrar na perseguição sem causar uma guerra com o outro lado da fronteira).

Relatou-se que o policial militar atendeu a ligação, escutou a explicação sobre o ocorrido, e se manifestou do seguinte modo: “matem esse vagabundo. Podem matar!”. Aí fiquei sabendo que os policiais militares também estavam se sentindo ofendidos pelo jovem ladrão. Especialmente, um deles, que tinha ficado sabendo dos furtos e roubos promovidos na comunidade durante o expediente dele e que tinha prometido, para vários moradores, ou seja, num ato público de fala, que iria acabar com o jovem ladrão. Era o sinal do extermínio chegando.

Os policiais militares demoraram quarenta minutos, sentados na cabine onde eles ficam a noite toda, revezando-se em suas rondas motorizadas. Detalhe: estavam a 150 metros da sessão de espancamento. Mas, deliberadamente, os policiais militares continuaram sentados, omissos, achando razoável que mais um vagabundo fosse linchado pela própria comunidade. Não era a primeira vez que isso acontecia. É algo corriqueiro essa omissão. Depois que chegaram, levaram o jovem ladrão preso. Agora tinha chegado à vez de outra sessão de espancamento, mas não mais pelas mãos de pessoas não autorizadas pela lei, como eram os moradores, a tortura agora tinha a lei e a ordem estatal a seu favor (independente da letra da lei e dos discursos oficiais da ordem). É em nome do Estado que os policiais militares prendem, torturam e quando possível, matam.

Os moradores se dividiram sobre o acontecimento. A mãe do jovem ladrão ficou muito revoltada com os homens, seus vizinhos, que promoveram a sessão de espancamentos e entregaram seu filho para os policiais militares. Ela foi acusada de acoitar o filho. Foi também ofendida. Os bate-bocas aconteceram ainda mesmo no calor da hora. Moradores que intervinham contra a tortura, pedindo para os homens pararem de bater, eram por sua vez ameaçados. A ameaça de violência física para resolver o conflito em torno do uso de violência física contra o jovem ladrão barrou intervenções locais para que parassem com o ritual de punição exemplar.

Do ponto de vista daqueles que promoveram a agressão física exemplar contra o jovem ladrão, fica uma demonstração pública de sua força. Do ponto de vista daqueles que ficaram contra a agressão física punitiva, fica uma forma de covardia. Do ponto de vista dos policiais militares, fica a sensação de que a população não fez o serviço completo (matar). Do ponto de vista da rede de parentesco do jovem ladrão, fica uma situação

dolorosa e difícil para recompor as rotinas cotidianas entre os vizinhos ferozes agressores e o medo de haver contaminação da raiva para as pessoas da família, sem falar na possibilidade que se abre para uma vingança. Do ponto de vista das tretas coletivas, e sociologicamente falando, é uma das principais conseqüências, fica demarcado pelos moradores da área, que onde mora o ladrão ele não era admitido entre eles, portanto arrefece e solapa o ímpeto de invasão do grupo pela área rival, comandado pelo traficante ofendido pela tentativa de furto em sua casa.

Ou seja, o ponto de vista do jovem ladrão foi neutralizado e isso satisfaz, pelo menos temporariamente, as demandas de vingança do traficante que poderiam descambar em uma “guerra” entre as duas áreas inimigas. O ladrão foi sacrificado para amortecer a queda coletiva das duas metades em um conflito de amplas proporções, o que já aconteceu no passado, produzindo várias mortes de lado a lado. A sorte dele é que o sacrifício não foi como usualmente acontece, marcado pela morte do condenado.

Realizar pequenos furtos e promover roubos nos becos da favela é uma atividade muito perigosa. O acúmulo de pessoas ofendidas vai fazendo do protagonista desses furtos e roubos uma pessoa indesejada. E a pessoa indesejada é a primeira a entrar na lista das mortes anunciadas.

Os assaltos

Os assaltos à mão armada são uma modalidade de interação entre os jovens. Os assaltos estão em função das parcerias que se estabelecem para o cometimento dos crimes. Um assalto é percebido como uma ação coletiva. Mesmo quando a ação é individualizada, ou seja, executada apenas por um assaltante individual, há uma percepção de que ego-

assaltante faz parte de uma rede de parceiros no crime. Os policiais têm um conhecimento prático desse contexto. Para o policial, capturar um assaltante não é uma ação focalizada em um indivíduo, mas em uma rede de pessoas. “Acochar” um parceiro reconhecido como pertencente à rede do assaltante que se procura é um modo de obter informações, intimidar e fazer um cerco contra o alvo da perseguição. Acocho é um processo de tortura física e psicológica. Pode-se ameaçar um suposto parceiro de um assaltante com a prisão para responder como laranja pelo assalto do outro. Ou entrega a posição do parceiro ou vai pagar por ele, ou seja, responder pelo crime que o outro cometeu. A produtividade dos policiais depende muito desse procedimento de prender laranjas para elucidar crimes. Do ponto de vista dos policiais, não há maiores problemas, pois eles sabem, no sentido de terem conhecimento prático que não estão cometendo uma injustiça, pois o sujeito preso como laranja também é um reconhecido vagabundo. Motivos para ele ser punido existem de sobra, expressa a conduta e o pensamento do policial em ação. Nesse sentido, os policiais pensam semelhante ao que pensam vários segmentos da população na favela, por isso eles têm legitimidade para bater, torturar e matar bandidos. Alguém que é envolvido no mundo do crime sempre tem algo a pagar. Daí a aceitação relativa das punições físicas extralegais sofridas pelos vagabundos. O que causa revolta popular é quando um não-envolvido é confundido com um vagabundo. Nesses casos, a ação policial é avaliada como uma injustiça.

A hipótese etnográfica que anima este tese passa pela observação de que em muitos casos a ofensa moral difusa praticada pela “sociedade” contra a família do assaltante é imaginada pela figura subjetiva que pratica o assalto por trás da arma como tendo maior relevo e letalidade simbólica do que a ofensa criminal promovida contra a vítima social

pelo criminoso, sendo este simbolicamente representado pelo poder do Estado como anti-social. O assalto pode funcionar como uma vingança ritual realizada em nome de uma família socialmente ofendida e desestruturada em sua dignidade tradicional. Há um canibalismo simbólico nesse processo.

Os homicídios decorrentes de ímpeto latrocida (roubo seguido de morte ou matar para roubar) parecem se aproximar muito de uma modalidade de homicídio ritual onde a vítima é sacrificada para que seja lavado com sangue o ódio social, ou seja, a dívida presumida existir por parte do todo para com uma de suas partes. E aí perceberíamos uma dimensão metonímica dessa violência armada. O assalto, e, em especial, o latrocínio, parece querer dizer algo sobre a economia simbólica da violência em sociedades de fortes desigualdades de poder, recursos e oportunidades de expressão de uma vida que se possa considerar significativa.

O assalto parece também ter algo a dizer sobre o modo como as nações modernas foram imaginadas como comunidades de famílias co-irmãs. E aí perceberíamos uma dimensão metafórica da nação como família. E que as famílias socialmente rejeitadas, indesejáveis, são como que parentes excluídos do direito a ter garantias constitucionais (direitos fundamentais e direitos humanos). A parentela negada como parte não desejada da nação. Pobres, pretos, índios, a ralé, o povão, aquilo em relação a que se mantêm relações de evitação, de desprezo, agressividade e um sentimento rotundo de desconfiança e medo. As famílias faveladas, enfim, com quem as famílias dos setores médios têm pavor em se “misturar”.

O assaltante neste modelo que estamos sugerindo aparece como um litigante contra o Estado. Talvez, o imaginário militar da segurança nacional, persistente na mentalidade dos policiais militares, sugira uma pista sobre isso, surge como uma força disruptiva contra o abandono das prerrogativas e dignidades da vida familiar tradicional. É violento para redobrar o peso de uma violência espoliadora dos direitos arcaicos da pessoa e das famílias tradicionais, expropriadas das terras comuns pela expansão dos mercados capitalistas, principalmente, o mercado imobiliário. Há algo de camponês nessa revolta armada contra o poder do Estado que deslegitima qualquer modelo que não seja o da família nuclear de classe média com seu poder de consumo e sua capacidade de abstração de laços coletivos concretos.

O risco de perder a moral, de perder a consideração que se ganhou no mundão. Ser considerado é quase um valor absoluto num lugar onde ninguém é considerado por ninguém. As pessoas boas são guerreiras. A pessoa ruim é pano de chão da polícia. Uma pessoa pode ser um indivíduo malandro, ladrão e maconheiro, mas se achar considerado pelas amizades do mundão, mas, no fundo, desconhecem que são desconsiderados pelas pessoas boas da comunidade. Falar mais alto no mundão é uma atitude que leva à morte. O mundão é o sistema da droga, prostituição e criminalidade. Para sobreviver no mundão é preciso aprender a falar corretamente, sem querer ser mais do que outros, pois é treta na certa.

Quarta Parte – Favela

Bebeto e eu estávamos mantendo várias longas conversas sobre o significado da vida na comunidade. Sua imaginação estava a mil, como sempre, elaborando de modo visionário aquilo que a favela poderia ser. Imaginava e falava sobre quais eram as potencialidades não efetivadas dos jovens criativos e inventivos que, como ele, povoavam aos montes a vida local e estavam cerceados pela falta de oportunidades. Em uma dessas conversas, Bebeto me pegou de surpresa. Sugeriu de supetão: “Leo, por que você não escreve no livro um texto sobre o que você acha que é favela? Para ti, manda na tua idéia. Escreve sobre o que é favela para ti. A gente depois vai pegar o que tu escrever e fazer uma letra de RAP. Escreve aí, irmão, um texto sobre a favela”. Ao mesmo tempo, eu fiquei muito feliz com a proposta e angustiado, pois senti o peso da responsabilidade. Era tudo o que um etnógrafo podia desejar, um sujeito da pesquisa propondo e solicitando o rumo do trabalho de escrita etnográfica. Eu ia me posicionando como escrevinhador da etnografia e a autoria ia se tornando mais coletiva deste modo, menos assimétrica. Tentei escrever logo para não perder o calor da situação. Mas não consegui. Deu um branco. Fiquei semanas sem conseguir produzir uma linha sequer. Confessei para Bebeto minha dificuldade. Ele não se “encanou” e disse para eu desencanar, deixar rolar que o tempo ia trazer a idéia, que depois eu escreveria, apenas recomendou que eu não esquecesse, pois a galera estaria esperando para poder mandar o rap prometido.

Certo dia, meses depois, eu escrevi algumas idéias e enviei para Bebeto pelo MSN, pois estávamos praticamente 24 horas conectados pela Internet. Nossas trocas presenciais e virtuais eram intensas. Eu falava sobre a favela como um fenômeno de mente

colonizada. A favela seria o imaginário colonizado. Neste sentido, a favela não seria um local no sentido geográfico, mas um lugar de dominação cultural. A resposta de Bebeto foi dada aos poucos. Mas começou de um modo enigmático. Ele me disse que a favela era um paraíso escondido, por trás de um paraíso perdido. Fiquei martelando durante tempos essa provocação.

Como não estava conseguindo resolver sozinho esse enigma, convidei Robson, Alexandre e Bebeto para tomar um vinho na minha casa, avisei que estava precisando falar com eles sobre um tópico específico da pesquisa. E foi assim que eles vieram até meu apartamento no intuito explícito de me dar uma força. “Vamos ajudar o Leo, ele precisa terminar essa tese logo”. Enquanto tomávamos um vinho, da adega deles, pois da minha adega os vinhos eram rejeitados, eram muito amargos e fortes, e eles gostam apenas de vinhos doces e fracos, fomos retomando pontos e mais pontos de conversas que já tínhamos tido até ali. Em um determinado momento, quando já tínhamos debatido a fundo a inserção de dois personagens das lutas armadas do bairro, incluindo a vida e a morte trágica de ambos, Marco Antônio e José, lembrei-me a eles sobre a provocação que Bebeto me fizera alguns meses antes, quando me pedira para escrever um texto sobre o que eu pensava ser uma favela. Bebeto abriu um largo e franco sorriso. Gostou do meu esforço em retomar uma questão que ele havia instigado. A conversa rendeu um papo descontraído, fiz uso do gravador, foram mais de três horas de entrevista com os três. As idéias se seguiram mais ou menos como as descrevo e interpreto a seguir.

Para Alexandre, falar sobre o que seja a favela não é um assunto fácil, pois existe uma diferença entre comunidade e favela que depende muito das intenções em jogo. É como se comunidade e favela fossem intencionalidades. Dependia para ele de quem

estava falando, se alguém de dentro ou alguém de fora, se alguém amigo ou alguém inimigo. A visão negativa e pejorativa do que seja a favela é reputada aos segmentos “vestidos de terno”. Para a favela, que não é essa favela pejorativa da qual os grã-finos da cidade falam, a favela é antes comunidade para si mesma.

Mas Alexandre reconhecia que há uma oscilação entre a forma favela da favela e a forma comunidade da favela. “O intuito da favela, da comunidade, é mostrar pra cidade que eles estão na cidade, então a comunidade, a favela, tem um ataque e uma defensiva, que é atacar como cidade e se defender como favela, que é que eles estão na cidade, mas a cidade não está na favela”, dizia assertivo Alexandre.

O “apelido” favela quando usado de modo pejorativo pelos poderosos funciona como uma arma contra a forma comunidade da favela que é ignorada e desconhecida pela cidade. Mas nesse caso, a forma comunidade da favela sabe se resguardar para não ser atingida de uma vez por todas pelos ataques da cidade e, de certo modo, aprende a usar a favela como arma defensiva contra quem usa a favela como modo de ataque à favela.

Os moradores da favela têm como se “infiltrar” na ordem da cidade, entram nos movimentos do sistema da cidade, mas “a cidade não tem como entrar em qualquer sistema ou movimento da favela, da comunidade”, Alexandre revelava com ar arguto. Para a cidade entrar na favela, na comunidade, há “processos” a serem considerados, não é algo que ocorra com facilidade, nem de modo imediato. É a “comunidade articulada”, “unida”, que funciona como principal “escudo” nessa relação de poder. As categorizações da cidade para nomear a favela como favela enquanto lugar não desejável para o habitante da cidade, como os sentimentos negativos de medo, raiva e desprezo pelos moradores da favela, do

qual a polícia é o braço armado, pode ser usada contra a própria cidade pela comunidade que se veste com a força do medo, raiva e desprezo de que é objeto para revidar como sujeito indesejável e “perigoso”, quando a comunidade faz isso “a gente usa como arma, favela como arma”.

Mas a cidade leva uma vantagem nessa relação de poder, uma vantagem considerável, a ordem da cidade concentra recursos, “eles puxam pra cidade”, a cidade tem como deixar a comunidade “trancada”, a cidade tem como fazer a comunidade perder a “oportunidade”, e a tônica de justificação dos revides, das violências devolvidas contra a cidade, é a tônica da oportunidade usurpada. E a usurpação que está na base da análise política que Alexandre faz é a usurpação da memória vivida da comunidade que vem antes da favela, como uma comunidade articulada que seja capaz de se defender coletivamente dos movimentos de manipulação da cidade contra a favela.

Há uma percepção de que segmentos da cidade, poderosos por acumularem recursos, por terem condições de acumular recursos, usam a forma favela da comunidade para “gerar resultados” enganosos de redistribuição social, o alvo da denúncia de Alexandre são os políticos dos grã-finos.

Existe por parte da forma comunidade da favela um procedimento de filtragem para dar acesso à “chave” de entrar “na comunidade, na favela”. Os segmentos poderosos da cidade acabariam que as comunidades, “as favelas”, estariam se enfraquecendo nessa negociação desigual, mas o segredo da favela é que ela se fortalece quando não dá acesso à comunidade, protegida pela favela. A comunidade desenvolve com suas experiências

negativas diante da ordem da cidade um acúmulo de experiências baseado em informações-chaves sobre para quem devem mostrar “portas fechadas”.

O segmento grã-fino da cidade se aproxima da favela com fins de exercício de poder, mas é obrigado a “sair fora” quando a comunidade se fecha, devido a alguma atitude “marrenta” ou de manipulação, fecha-se para a cidade para não entregar as posições que permitem à cidade reforçar ou legitimar sua dominação, apesar da favela ter as portas fechadas para a cidade, como forma de punição, a favela dá um jeito de ter uma “saída”, uma espécie de saída de emergência, que permite à favela entrar e sair da cidade, entrar e voltar. “A comunidade sabe o que está acontecendo na cidade, mas quem está na cidade não sabe o que está acontecendo na comunidade”, insistia Alexandre.

Eu pedi exemplos e Alexandre não se furtou. Um exemplo concreto disso é o da empregada doméstica, babá ou diarista, os porteiros, manobristas, garçons, cozinheiros, catadores, motoristas, trocadores, policiais, e uma infinidade de atividades que a cidade delega às pessoas das favelas. Os fluxos de informação sobre a vida cotidiana da cidade vazam por todos os lados. Como afirma Alexandre, existe pelo menos uma favela em cada apartamento do Meireles e da Aldeota. Essa “favela” pode ser a empregada, a cozinheira, a babá, o porteiro, o jardineiro, o pintor, o marceneiro, o lixeiro, o motorista, o vigia, o flanelinha, o caixa de supermercado, o empacotador das compras, o entregador de água, etc. Os sentidos ativos da favela estão por toda parte. Dentro da casa dos grã-finos, principalmente. A favela sabe mais do que a cidade imagina saber sobre si mesma, sobre seus segredos, perfídias e hipocrisias. A favela é um filtro de informação nesse sentido. É toda uma vasta rede de filtragem das informações que podem ser relevantes para a sobrevivência das comunidades nas favelas. E a informação corre rápida. Aliás, anda de

bicicleta para cima e para baixo, enquanto os grã-finos andam de automóveis, muitas vezes guiados e protegidos pelos seguranças (policiais fazendo bico como seguranças particulares de grã-finos) da própria favela.

Todavia, as comunidades, “nossas comunidades”, como argumenta Alexandre, “sempre estão na mão de quem manipula a cidade, E eu acho que a gente tem que quebrar isso. É o que a gente tenta hoje. As comunidades tentam quebrar isso de não estar na mão de quem comanda a cidade, mas sim, estar num patamar em que a comunidade esteja sendo beneficiada, mas também a cidade. Mas a gente vê que as comunidades são apenas usadas e a cidade, quem comanda a cidade, é bem beneficiado. As coisas não chegam como é pra chegar nas comunidades. Chegam na cidade, que é especificamente pra comunidade, mas não chega como chegou na cidade”, lamentava Alexandre.

A falta de recursos e oportunidades, como decisão da ordem da cidade para manter a dependência da favela em relação à cidade, isso “deixa a comunidade comprimida, a comunidade fechada, as pessoas ficam individualistas”, reproduzem, como apontava Alexandre, o padrão dos ricos, então a comunidade se enfraquece nela própria, perde força de coesão própria, e nessa situação de dependência, os segmentos da favela dão início as suas próprias “guerras” internas. Guerras da própria favela, da própria comunidade contra si mesma. E nesses momentos de guerra da favela contra si mesma, a cidade continua sendo beneficiada, e a favela não. Aliás, a favela “todo dia sai na mídia” pelo tráfico, pela violência, e o que poderia ser redistribuído passa a ser acumulado pela cidade, alguém pega o que era para ser da comunidade e “leva pra cidade e a cidade come os prestígios todos”, comer como sugere a metáfora de Alexandre é o modo principal do exercício do poder.

Em tudo na vida, existe um lado bom e um lado ruim. As pessoas não fogem a essa divisão. Por isso, segundo Alexandre, no Serviluz, existem pessoas boas, legais, e pessoas ruins. As pessoas guerreiras são pessoas boas, trabalhadoras, diferentemente, das pessoas ruins, que se envolvem com o lado ruim da vida. Tornar-se uma pessoa boa é uma questão de escolha. Quem permanece com a mente vazia não consegue entender esta questão de haver um campo de decisão em tudo o que fazemos na vida.

Um texto para Bebeto

Fortaleza é favela por todos os lados. É favela em todas as muralhas. E, do ponto de vista dos discursos e sentimentos hegemônicos dessa ordem simbólica temerosa, os jovens do Serviluz são, simultaneamente, odiados como se fossem todos assaltantes, traficantes e belicosos membros de gangues juvenis, de um lado, e desprezados como se não pudessem ser mais do que trabalhadores “morenos” pobres, desqualificados, expulsáveis, analfabetos, a quem se impõe situação de subalternidade sem questionamentos, como se fosse um dado congelado da formação social da história metropolitana.

O que se pode perguntar sobre a favela? O que se pode saber sobre a favela? O que é uma favela? Como reconhecer uma favela? Como classificar uma aglomeração humana como sendo uma área de favela? Quais as localizações e os endereços das favelas? Quais os atributos, propriedades e características da população da favela? Qual o contexto histórico da inserção da favela na cidade de Fortaleza? Quais as condições sociais, políticas e econômicas que produzem a realidade da favela? Como é a vida cotidiana na favela? Como descrever para o comportamento dos habitantes das favelas?

Não tenho essas respostas. Elas são perigosas demais. Corre-se o risco de deixar de lado o principal. A meu ver, a favela é aquilo sobre o que não queremos pensar. A favela é objeto do discurso social, político e criminal da cidade, todavia não é erigida em objeto de cognição pela cidade. A favela revela um modo de pensamento? É possível falar da favela como um processo de significação cultural? Talvez sim, mas me parece que a favela existe antes da favela como atitude antifavela, como resistência e contra-poder.

Dizer e apontar a favela é uma comodidade urbana que esconde o funcionamento da ordem simbólica excludente e racista da cidade. Existe uma semântica básica da estigmatização que se opera a partir do uso social, político e criminal da palavra favela. A favela é um hábito mental do universo social não-favelado, dos grã-finos, principalmente. Como realizar uma descrição da favela que não desconsidere a luta imaginária, entre modos distintos de se imaginar, em torno do referente da favela? O processo de simbolização da favela é um universo de luta pela concepção, uso e função dos símbolos que promovem a identificação do favelado e da favela no universo social da cidade. Todavia, o que ocorreria do ponto de vista do processo de conhecimento, se nós pensássemos a favela de um ponto de vista ecológico, ou seja, pensar a favela como um lugar? Onde estamos quando estamos na favela? Onde a favela se localiza? Onde nos situamos como favela?

Onde está a favela? Onde começa e termina a favela? Quem é da favela e quem não é da favela? Como é a relação da favela com a cidade? A favela está dentro ou fora da cidade?

O termo “mistura” é sintomaticamente usado, de modo recorrente, pelas camadas médias e altas de Fortaleza, para expressar simbolicamente, além de delírios paranóicos de referência de uma experiência do medo, da guerra, do estranho e do desamor, uma classificação simbólica poderosamente legitimadora e em homologia com a conduta policial violenta contra os jovens pobres da favela, imaginados como inimigos da sociedade. Imaginárias como quaisquer concepções, as fronteiras do medo produzem efeitos reais de estigmatização de violência sobre a vida sociocultural dos jovens por meio de imputações duradouras e permanentes de selvageria, barbárie e incivilidade que alimentam os processos de segregação socioespacial e de racismo institucional estatal e paraestatal contra os fluxos de crenças e desejos dos jovens das camadas populares em seus lugares de moradia, de trabalho e de lazer. Como para a antropologia todos os efeitos são reais e todas as concepções imaginárias (cf. Viveiros de Castro, 2002), podemos levantar a hipótese de que as disposições e as motivações de diversos segmentos sociais, envolvidos nas lutas simbólicas pela definição do lugar da violência na cidade, elegeram o corpo dos jovens como objeto preferencial de agenciamentos de poder e de investimentos punitivos como forma de controle contra a possibilidade da emergência de revoltas, insurreições e levantes da socialidade dos jovens pobres contra o Estado.

O Serviluz é uma dessas áreas pobres e degradadas, marcadas pelas lutas intestinas das gangues juvenis, onde, entre os muitos grupos de esquina pacíficos, há sempre aqueles, especialmente, voltados e devotados ao crime e à guerra (Whyte, 2005), o que é usado, pelas forças policiais, como justificativa para fins de controle, vigilância e repressão do conjunto dos jovens, sejam envolvidos ou não em lutas faccionais e em atividades criminosas. Os jovens do Serviluz são condenados da cidade (Wacquant, 2001), jovens cuja existência provoca horror, pânico e medo na própria comunidade onde vivem,

nas camadas populares de outras periferias e, principalmente, nas camadas médias e altas da população que se sentem aterrorizadas pela possibilidade de serem assaltados, violentados, seqüestrados ou agredidos por jovens de periferia em geral.

O Serviluz é uma dessas áreas descritas como perigosas pelos discursos sociais da lei e da ordem que dão suporte simbólico aos processos de segregação urbana entre as favelas e a cidade de muros das camadas médias e altas de moradores da metrópole (Caldeira, 2003). É um lugar profundamente marcado pelo processo de descivilização da vida social, baseado nos recuos e falta de investimentos públicos municipais, estaduais e federais, de um lado, e pelo processo de demonização dos jovens que gera uma escravização simbólica da população jovem residente na favela (Wacquant, 2008).

É um lugar assustador de alteridade violenta que abriga, sob o peso do estigma de selvageria, o espaço liminar entre o maravilhoso e o sinistro, a fantasia e o medo, a festa e a violência, a fé e a orgia, o desejo e a morte, a benção e a maldição, a paz e a hostilidade, a vida e a morte, o realismo e o delírio, o íntimo e o estranho. É um lugar dissonante formado pelos deslocamentos e disjunções sociais de comunidades afro-ameríndias descendentes, de povos mestiços, de mulheres sexualmente escravizadas pela prostituição dos cabarés e dos novos arranjos do mercado do sexo, de crianças e adolescentes sexualmente explorados, de camponeses expulsos do sertão, enfim, lugar de desterrados, de exilados, de populações de trabalhadores pobres, trabalhadores do mar, cujas poéticas do exílio, cantam e silenciam sobre as diásporas forçadas de uma longa história de migração pós-colonial, de negação de direitos e de reconhecimentos, provocados pelas divisões de um apartheid não-reconhecido e não-tematizado pela agenda política hegemônica (cf. Bhabha, 2003).

Os jovens do Serviluz possuem uma imagem pública, hiperbolicamente, estigmatizada. Carregam consigo a pecha de lugar violento, perigoso, ambientalmente degradado e poluído, onde vivem, além da má fama da prostituição dos cabarés, do assalto, das brigas de gangues, dos acertos de contas, dos grupos de extermínio, do tráfico de drogas e de armas e da exploração sexual de crianças e de adolescentes, o que faz do bairro, em vários níveis de experiência, uma das mais perigosas favelas da cidade. Perigo e medo instalados como um alvo cravado de balas no imaginário urbano da desordem, da selvageria, da barbárie e da devassidão que sempre se reputa a um outro socialmente mais facilmente estigmatizável do que a nós mesmos enquanto protagonistas de violências múltiplas menos visíveis, e por isso julgadas de modo indulgente como menos dramáticas. Talvez menos letais. É muito difícil determinar onde se fala da realidade e onde se fala da fantasia, quando o assunto é a violência de alguém. Há toda uma carga de desprezo no ato de falar do outro violento que dificulta a apreensão objetiva da realidade da violência que protagonizamos contra os outros.

Na ordem simbólica da cidade, o Serviluz ocupa o lugar do sinistro maravilhoso e do estranho odioso. Divide esse lugar, com Barra do Ceará, Cristo Redentor, Pirambu, Moura Brasil, Campo do América, Castelo Encantado, Morro Santa Terezinha, Favela do Trilho, Vicente Pinzõn, Verdes Mares, Favela do Pau Fininho, São Miguel, Tancredo Neves, Lagamar, Granja Lisboa, Granja Portugal, Bom Jardim, Jangurussu, Messejana, entre outras das mais de seiscentas comunidades, favelas e bairros populares das periferias de Fortaleza.

Favela, comunidade ou bairro?

O Serviluz é um bairro popular, não possui existência oficial reconhecida. Não pode ser divisado nos mapas da divisão política e administrativa do município. É um bairro nascido de uma ocupação irregular, cujas famílias estão lutando há décadas pela regularização fundiária das moradias. Sem receber a chancela da prefeitura, o conhecimento e o reconhecimento simbólico dos limites do Serviluz é motivo de controvérsias, divergências, opiniões diversas, que envolvem tanto os atores sociais em lutas simbólicas no plano local e interno, entre os moradores, quanto agentes públicos e privados que transacionam e se relacionam com o lugar com seus repertórios e recursos discursivos próprios.

A imagem pública do bairro Serviluz oscila tanto externamente como internamente como a de bairro, favela e comunidade. Os conflitos simbólicos em torno da memória e da imagem do bairro, a exemplo do que ocorre com outros bairros, são tecidos pelas expressões performáticas dos múltiplos atores sociais, com interesses e princípios distintos de legitimação, acercados de qualificadores, socialmente, positivos ou negativos do lugar (Barreira, 2007).

No caso do Serviluz, em vez dos termos *deterioração* e *requalificação*, encontramos, em primeiro lugar, uma oscilação simbólica da representação social do lugar que parece falar a respeito da condição de marginalidade do microespaço urbano do lugar na lógica classificatória de ocupação urbana dos bairros e, em segundo lugar, aos estigmas de violência e imputações de criminalidade, produzidos pelos discursos midiáticos, policiais, populares e também das camadas médias da cidade, entre outros, inclusive de

auto-estigma e auto-imputações por parte dos próprios *outsiders* do bairro popular do Serviluz.

A realidade do Serviluz é, portanto, o lugar de uma luta para definir a realidade do lugar, tanto uma luta para dar existência ao que é negado ao Serviluz como para dar inexistência ao que é atribuído negativamente ao Serviluz. As armas desta luta por visibilidade pública são os enunciados performativos de um espaço de perspectivas com os quais se busca, legitimamente, garantir a existência ou inexistência do que está mergulhado na lógica específica do mundo social, como é o caso da condição de bairro do Serviluz (Bourdieu, 1998).

A principal das controvérsias, nas lutas simbólicas pela divisão do Serviluz, é saber se o Serviluz é uma *favela*, *comunidade* ou *bairro*. Pelo uso corriqueiro dos três termos pelos moradores, em contextos de interação e enunciação distintos, talvez fosse melhor falar de quando o Serviluz age, se posiciona e atua como favela, comunidade ou bairro. A alternância entre os termos bairro, comunidade e favela sugere-nos, do ponto de vista analítico, uma alternância entre as formas sociais do Serviluz.

Os dilemas entre as formas de categorização simbólica do Serviluz tornam-se infinitesimais e alcançam o cotidiano e a intimidade das pessoas, começam, por exemplo, com as tentativas de endereçamento de cartas pelos Correios entre parentes e amigos (onde moram os destinatários e remetentes?) e o preenchimento de cadastros de trabalho ou de clientes nas empresas públicas e privadas pelos moradores do Serviluz (qual bairro indicar como endereço residencial?).

O Serviluz, então, é um bairro, uma favela ou uma comunidade? Essa oscilação da categorização sócio-espacial sobre o Serviluz nos deixa entrever um dos dilemas mais importantes da população local. Uma alternância no modo de representar a natureza da aglomeração humana que afeta os modos de personificação das relações sociais locais. Apesar dessa falta de garantia oficial para a representação do Serviluz como bairro, os moradores da favela preferem se classificar como moradores de um bairro.

Quando os jovens vão procurar emprego no mercado de trabalho, abrir contas em bancos, ou qualquer outra atividade que exija uma identificação qualificada como idônea quase sempre de base moral eles tendem a usar o endereço dos bairros oficiais citados, ou até mesmo de dois bairros dos arredores (Praia do Futuro e Mucuripe) que possuem uma imagem menos carregada de preconceitos e estigmas.

Também nas mídias jornalísticas (jornais impressos, rádios e programas policiais televisivos), quanto entre moradores de outros bairros da cidade de Fortaleza, e, também, nas falas da autoimagem negativa dos moradores do bairro, Serviluz é visto como lugar de bandido, de brigas de gangues, de ladrões, assaltantes, cabarés, prostituição e miséria.

Na linguagem do poder público, trata-se de um território de vulnerabilidade social, onde crianças e adolescentes vivem de modo generalizado em situação de risco. Aliás, a Defesa Civil de Fortaleza considera o Serviluz uma área de risco, pois está no quintal da distribuidora da Petrobras, onde se armazenam produtos inflamáveis e altamente explosivos, as explosões fazem parte da vida do Serviluz, assim como a falta de água, de luz e de saneamento básico, o avanço do mar ameaçando os barracos e os ventos que

trazem muito areia para dentro das casas; no Serviluz as narrativas dos jovens nos falam de refeições servidas com areia.

Para as camadas médias e também camadas populares das periferias de Fortaleza não há muita dúvida, as fronteiras do Serviluz são os limites de uma temida, violenta e perigosa favela. Antro de marginais, vagabundos, assaltantes, prostitutas, palco de brigas de gangues, tráfico de drogas e de devassidão moral. Para arranjar emprego, afirmam muitos moradores, é preciso omitir que se mora no Serviluz. O Serviluz é o bairro do “vixe!”, como relatam terem escutado diversas vezes os moradores ao se apresentarem para pessoas da cidade como moradores do Serviluz. Essa interjeição, corruptela popular de Virgem Maria Santíssima, é usada no nordeste, entre outras coisas, para desaprovar algo, sugerir que algo não deu ou não dará certo, exprimir medo, desaprovação e indignação perante uma realidade.

O medo da violência e o pânico social da criminalidade urbana justificam simbolicamente as ações policiais de vigilância, intimidação e violência contra os jovens das favelas como o Serviluz. Universos gerados por perspectivas imaginárias produzem uma geopolítica de exclusão e extermínio físico e simbólico do outro cujas categorizações simbólicas redefinem as experiências socioespaciais das dinâmicas urbanas segundo os critérios do medo e da violência dos jovens das favelas.

Existem investimentos políticos em torno dos usos e apropriações dos espaços urbanos. Lutas que envolvem uma multiplicidade de práticas culturais, de estratégias retóricas e de agenciamentos de poder em torno da distribuição de etiquetas para tornar visíveis os não-desejáveis da cidade. Conduzidos por disputas discursivas que se baseiam

numa criteriologia do medo e do pânico social, as práticas narrativas discursivas e não-discursivas díspares que disputam cotidianamente a representação simbólica da geografia do medo e da violência entre os bairros da cidade parece funcionar como uma liminaridade interna da experiência de vida dos jovens do Serviluz.

Basta-nos reter que há uma dimensão moral orientando as estratégias retóricas e simbólicas de lado a lado. Afinal, uma coisa é ser morador de favela, outra da comunidade e uma outra muito diferente é ser morador de um bairro. Os apelos, as identificações, os estigmas, os pertencimentos e as expectativas das pessoas e dos coletivos de que fazem parte estão em jogo nesse processo.

A imagem da decadência

Na década de 1980, os jornais cearenses ofereciam uma descrição humana desoladora da vida social da população residente no Serviluz, uma descrição de vida marginal, obscura, sob os signos da miséria, da prostituição, da poluição e, sobretudo, da criminalidade violenta e letal. As reportagens apresentavam uma realidade repleta de problemas sociais, morais, habitacionais, criminais, policiais e, principalmente, problemas relativos ao fenômeno da violência cotidiana e difusa que, do ponto de vista dos leitores das camadas médias e altas, assustava mais do que informava.

O jornal informava assustando ou talvez informasse alertando para a necessidade de se evadir das redondezas do lugar. Estabelecia uma indicialidade do medo na cidade por bairros. A discursividade da mídia impressa fornecia miudezas fragmentadas

de um quebra-cabeça a ser completado pela imaginação horrorizada ou temerosa dos leitores das camadas médias e altas.¹

Com um discurso sociologicamente medíocre, de conteúdo parco e objetivista, ou seja, francamente noticioso, os jornais da década de 80 mais sugeriam riscos do que informavam contextos, os jornalistas ou estagiários prepostos pareciam mais tomadores de notas das portas das cadeias do que formadores de opinião, muitos “jornalistas” tinham os policiais como principal e quase sempre única fonte de informação sobre o que acontecia nos bairros populares. Resquícios de uma imprensa amordaçada e oficiosa, mas também de um desejo de criminalização dos pobres, quando os sociólogos sequer falavam sobre isso.

A dimensão moral escondida nas entrelinhas dos textos da imprensa se revelava nas rodas de conversação dos leitores onde a recepção imaginativa dos dados positivistas dos jornais se confirmava numa geografia da infâmia na cidade. Afirmção tanto válida para a década de 80 quanto para os dias atuais. Como propunha Max Weber (2002), a análise sociológica da imprensa está centrada na investigação sobre “as relações de poder criadas pelo fato específico de que a imprensa torne públicos determinados temas e questões” (187). Para Weber, um dos pontos mais significativos da sociologia da imprensa era analisar o modo como a mídia impressa influenciava as dinâmicas culturais pela destruição e criação de esperanças coletivas ou atitudes sociais sobre um sentimento de viver. No caso do Serviluz, a função social da mídia impressa passou pela consolidação de uma exclusão e pela confirmação de uma desesperança social quanto ao modo popular do Serviluz viver na cidade ou à margem dela. Nas pautas da imprensa, com raras exceções

¹ Ao longo do meu trabalho de campo, busquei conversar informalmente com pessoas das camadas médias e altas sobre minha pesquisa no Serviluz. Foi um teste de *recall* que eu fazia sempre que tinha oportunidade no dia a dia. Mais por curiosidade do que por necessidade de demonstração. Os leitores de jornais mostravam-se sempre surpresos que eu tivesse pesquisando no Serviluz. A força da modelação dessa memória social negativa do lugar se fazia acompanhar dos mais diversos comentários de advertência sobre a periculosidade e sobre o caráter “barra pesada” dessa “favela”.

das reportagens sobre o surfe no Titanzinho, nas décadas de 1990 ou 2000, o Serviluz sempre foi tratado de modo ignominioso e desrespeitoso. Esse também é o sentimento geral dos seus moradores mais conscientes dos estragos que a imagem negativa do bairro causou em suas próprias imagens pessoais.

As representações midiáticas sobre o Serviluz apontavam, portanto, para um referente que se esvaecia e se degenerava como em um teatro de horrores. Tudo se passava como se a mídia fornecesse referência distante, incólume, asséptica, sobre a guerra social que se travava na favela ao lado dos luxuosos prédios da Beira-Mar que tinham expulsado, na marra e na lei, com seus empreendimentos imobiliários e suas vias públicas de bairro “nobre” as populações que foram se refugiar no Serviluz, uma espécie de rota de fuga do trator do progresso material das “elites” em direção às praias da zona leste.

Por parte dos jornais, não havia esforço interpretativo na contextualização dos dados de violência no bairro. Os textos eram taquigráficos, pontuais e irrefletidos. Produtores de estigmas. Aos poucos, notícia por notícia, formava-se sem dizer com todas as letras uma das mais consolidadas imagens da barbárie popular na cidade, funcionava como um marcador de lugar que lançava um estigma sobre seus habitantes infames. Mas os jornais escondiam a sete chaves as histórias dessas antologias de existências infames (cf. Foucault, 1994) e escondiam igualmente as histórias de lutas políticas da população por moradia e qualidade de vida na cidade e também as tradições populares indígenas e afro-brasileiras escondidas na favela.²

² Em Fortaleza, teríamos que esperar mais duas décadas para conhecer um jornalismo impresso mais bem informado pela perspectiva da história do cotidiano e ainda com muitas restrições. No meio do caminho, os programas televisivos inauguraram uma nova era para o anedotário e imaginário do fantasioso e do medo na cidade. Mas na década de 80, como dizíamos, os textos jornalísticos, parafraseando Michel Foucault (1992), traziam notícias capazes de amedrontar e perturbar todas as familiaridades de pensamento – do nosso: daquele que tem nossa sensibilidade estupefata e da nossa geografia moral e estética enquanto cidade hegemônica.

O Serviluz era o submundo. O lugar temido dos pesadelos coletivos que alimentavam a imaginação cidadina daqueles segmentos sociais que se automeiam “pessoas de bem”, “cidadãos de bem” ou simplesmente “trabalhador e cidadão” ou “empresário”. Do ponto de vista dos “grã-finos”, como são classificados os “ricos” no Serviluz, o lugar representava o desordenamento, a confusão, a mistura e a miséria humana e social da cidade. Os “grã-finos” não estavam, todavia, dispostos a conversar sobre o vertiginoso crescimento populacional provocado por êxodo rural, conduzido pela força da especulação imobiliária, pela omissão e conivência do poder público com os empreendimentos de segregação socioespacial, pela estrutura fundiária de poder agrário excludente e miserável, que eles próprios, as “elites” incomodadas com as “incivilidades” do “povo” pobre do Serviluz, promoviam contra a resistência popular dos movimentos sociais que, entre 1980 e 1989, eram taxados de comunistas e perseguidos pelas forças policiais do Estado oligárquico. Os tempos eram outros. Foi quando eu conheci o bairro.³

As reportagens referiam-se ao Serviluz como lugar de (a) prostituição, cabarés, prostitutas e gigolôs, (b) favela, favelados, de migrantes vivendo em uma ocupação irregular cujas casas inacabadas estavam sendo constantemente invadidas pelas areias das dunas, além dos riscos de incêndios, vazamentos e explosões provocados pela proximidade com as empresas de gás e combustíveis, (c) como um lugar de poluição, lixo, falta de água, doença, pobreza, miséria e abandono, (d) de comércio e consumo de tóxico, de lugar de

³ Nessa época, o Serviluz, juntamente com o Pirambu, eram as duas pontas da monstruosidade social de crimes, violências e terror para a ordem simbólica da cidade. A ponta oeste e a ponta leste. Eram dois bairros populares com fortes movimentos sociais de contestação da ordem excludente da cidade. Os segmentos hegemônicos usavam fartamente as imputações de violência para criminalizar os movimentos sociais, como fazem até hoje. Grupos de extermínio, formado por policiais civis e militares, atuavam desde a década de 1970, torturando e matando oponentes do regime militar nos dois bairros. Ao longo do meu trabalho de campo, descobri informações sobre base de tortura de militantes de esquerda no Serviluz. Também descobri que o líder comunista Luis Carlos Prestes, quando em Fortaleza, se hospedava no Serviluz. Mas são dados que terão que ser articulados em outra ocasião. É uma pista a ser seguida por pesquisas posteriores.

traficantes, assaltantes, ladrões, (e) como um cotidiano marcado por brigas, espancamento de mulheres e crianças, esfaqueamentos, garrafadas, furtos e roubos por menores assassinos, agressões físicas e assassinatos contra visitantes e turistas, (f) e também de espancamentos de presos, de populares bêbados e de menores promovidos por policiais truculentos, e também com relatos de tortura seguido de morte nas dependências das delegacias, (g) assassinatos por encomenda, pistoleiros e outras formas de ameaça de uso de violência física e de violência letal.

Nascia assim um bestiário de vociferações, de mentiras, de injúrias, de injustiças e verdades parciais que com poucos e rápidas palavras cotidianas, lidas simultaneamente pela curiosa população fortalezense, faziam do Serviluz um fato de imaginação urbana definidor de uma geografia do medo de acordo com a localização das vidas infames dos vagabundos paupérrimos das favelas do Grande Mucuripe e do Grande Vicente Pinzõn. O Serviluz como toda legenda foi produzido imaginariamente pelos equívocos do fictício e do real. São tantas impossibilidades em visualizar uma vida tão desregrada e desordenada como a do Serviluz que os leitores dos jornais provavelmente preferiam se aferrar as suas próprias e parcas certezas sobre a dignidade social dos seus anseios civilizatórios (cf. Foucault, 1994).

Uma parte considerável das imputações de violência, barbárie e selvageria contra o lugar estava associada à existência de uma zona de prostituição em torno da favela do Farol no Serviluz. Deste modo, violência e estigmas de devassidão moral estiveram, como moeda corrente, desde o início, sendo acionadas pelos agenciamentos de poder cujos discursos estigmatizantes impuseram ao Serviluz um lugar tenebroso no imaginário da

cidade. Na década de 1980, as crianças das camadas médias que moravam nos arredores do Serviluz, como eu, aprendiam a temer a proximidade desse lugar.

De um lado, a pesca artesanal, o surfe, as associações comunitárias, o cooperativismo digital, o movimento dos conselhos populares pela qualidade de vida e de moradia e os projetos sociais que envolvem música, teatro, balé, escolinhas de surfe, mídias digitais, informática, fotografia, vídeo, cineclubismo, turismo comunitário, futebol, capoeira, artes marciais e biblioteca comunitária são os eixos centrais dos agenciamentos de poder local para a organização social da vida pública da comunidade. De outro, estão as formas de segregação socioespacial, de racismo, de violência institucional, violência estatal, policial, de antilegalidade e extralegalidade, que se impõem sobre a vida cotidiana da população local. Em especial, os problemas do confinamento violento das suas crianças, adolescentes e jovens, alimentado, de um lado, pelas dinâmicas do faccionalismo dos grupos rivais de jovens, agenciados por traficantes de armas e de drogas, e, de outro, pelas modalidades repressivas, militaristas e punitivas das forças policiais estatais, resultando em elevado índice de homicídios e outras formas de criminalidade violenta.

Destarte, a população residente no Serviluz está marcada por quatro fontes principais de estigmatização, marginalização e exclusão social. A primeira fonte está ligada à prostituição, pois no Farol Velho, porta de entrada do Titanzinho, funciona uma das mais antigas zonas de baixo meretrício da cidade com concentração de cabarés e de trabalhadores e trabalhadoras do mercado do sexo (Anjos Junior, 1983), com casos graves de exploração sexual comercial de crianças e adolescentes, violações, violência doméstica e sexual em geral (Diógenes, 2008 b). A segunda fonte é a da periculosidade criminal associada aos conflitos armados entre facções juvenis rivais com arsenais de armas que

promovem guerras, vinganças, homicídios rituais, além de estarem envolvidos em diversos graus com o mundo do crime onde imperam acertos de contas, assaltos, furtos, roubos, tráfico de armas, de drogas e alta criminalidade letal (Diógenes, 2008 a). A terceira fonte de estigmas e de imputações negativas é relativa aos riscos socioambientais da área de moradia da comunidade que está sujeita a incêndios, explosões, soterramentos e contaminações devido à vizinhança inflamável e poluente do complexo industrial portuário do Mucuripe no bairro Cais do Porto (Nogueira, 2006 e 2007 e Lima, 2005).⁴

A zona e o forró da bala

Os lupanares instalados no entorno do Farol no Serviluz eram o cenário principal desta realidade moralmente percebida como assombrosa pelas pessoas de bem. Sobre o baixo meretrício do entorno do Farol Velho, temos um documento etnográfico que nos oferece um relato pioneiro sobre a situação do bairro. A etnografia de Anjos Junior (1983) nos mostra como o Farol não sobreviveu à onda de estigmatização e criminalização da população pobre do seu entorno. A decadência do Serviluz foi acompanhada pela falência histórica dos cabarés populares como forma de agenciamento da prostituição feminina.

⁴ Do ponto de vista dos discursos de poder que classificam os problemas sociais contemporâneos e que compõem a agenda temática das categorizações simbólicas da sociedade civil e do poder público sobre os lugares classificados como favelas, pode-se tipificar a população do Serviluz como uma massa indivisa que vive em situação de favelização, em situação de risco e de vulnerabilidade social, de exclusão do campo dos direitos constitucionalmente adquiridos, de miséria e degradação socioambiental, sob o jugo da violência dos mercados ilegais (exploração sexual, assaltos, tráfico de drogas e de armas), da violência institucional (toques de recolher, confinamento, vigilância, torturas, espancamentos, agressões físicas e verbais e extermínio), da violência letal dos conflitos armados entre gangues juvenis, da violência doméstica e do sentimento generalizado de medo e insegurança entre seus moradores.

Desde 1960, quando mais de mil e trezentas trabalhadoras do sexo dos cabarés de vários pontos da cidade foram forçosamente deslocadas para o Serviluz, formou-se uma zona de prostituição permanente baseada em bares e boates populares (Girão, 1998). A zona de baixo meretrício do Farol foi resultado da transferência compulsória de outras zonas: (a) da zona de prostituição do Arraial Moura Brasil, localizada na antiga área portuária de Fortaleza, na costa oeste, e (b) da zona de bordéis da enseada do Mucuripe, nas imediações do bar Marajó e do restaurante Gruta do Mar, onde funcionava o bordel da rua da Frente (atual avenida Beira-Mar) entre as aldeias de pescadores artesanais, onde “o vício e o pecado moravam geminados ao trabalho e à virtude” (Girão, 1998: 130).

Se no bairro Moura Brasil, num lugar outrora conhecido como Curral das Éguas, onde se localizava o cabaré Oitão Preto que animava a vida noturna da cidade com bares, pontos de comercialização de drogas e orgias entre nativas, homens da terra e marinheiros e forasteiros que atracavam no antigo porto, houve um processo de estigmatização do lugar como espaço de desordem e bebedeira (Pinheiro, 2007), juntamente com a estigmatização do “imenso antro de prostituição” (Girão, 1998: 130) do Mucuripe, esse duplo deslocamento dos atores sociais deste universo de trabalhadoras do sexo (madamas, gigolôs e prostitutas) para o Serviluz processou uma espécie de transferência de valores simbólicos dos estigmas associados, e de modo acumulativo, para o novo endereço da prostituição de baixo meretrício da cidade no Farol do Serviluz.

A presença de uma zona de meretrício no Serviluz condicionou, historicamente, o destino social da imagem pública da comunidade ao universo do pecado e da devassidão moral. Os atos de fala dos moradores, na vida cotidiana do bairro, evidenciam, quão difícil, foi para as autodenominadas famílias de bem moradores do Serviluz assumirem a

identidade cultural de um lugar marcado pela prostituição, tanto é que falam do Farol como se fosse algo apartado do Serviluz, como se não fizesse parte do Serviluz, mas no íntimo todos sabem que faz parte, que não tem como escapar desta chaga. O conjunto de casas mais próximo aos becos que levam aos cabarés é sintomaticamente etiquetado com o topônimo Favela. Quando os moradores são perguntados onde é a área mais crítica da comunidade, eles apontam a Favela, unanimemente, como o lugar por excelência das drogas, do crime e da prostituição. É um estigma local tão intenso quanto o estigma social mais amplo de que o Serviluz é objeto na ordem da cidade.

Na zona de prostituição, os conflitos interpessoais envolvendo as famílias dos pescadores artesanais que compunham o núcleo original da ocupação por causa de problemas com as mulheres da zona do Farol se multiplicariam. Brigas por ciúmes, confrontos entre pescadores pela estima e favor sexual de uma mesma mulher, esposas traídas pelos maridos frequentadores da zona, entre muitas outras pequenas tragédias cotidianas se acercaram desse universo que até hoje é classificado simbolicamente pelos jovens da comunidade pelo qualificativo *babelônia*.

Entre 1960 e 1980, o problema da violência e da criminalidade no Serviluz esteve fortemente ligado ao funcionamento da zona de baixo meretrício do Farol. Segundo Versiani (1983), as prostitutas do Farol eram o alvo principal da violência protagonizada por policiais e gigolôs que viviam de sua exploração sexual, juntamente, com a dominação proxeneta e aliciadora da patronagem das madamas, também agenciadoras do recrutamento, comércio e tráfico de mulheres, respaldadas na força de leões de chácara (seguranças privados) recrutados entre a população masculina local do Serviluz. Neste agenciamento de poder, o corpo feminino era o objeto central de todo o investimento violento.

Além do regime punitivo do cabaré, infringido pela madame (gerente-proprietária da casa), sobre os ganhos da prostituta, sobre o tempo de trabalho do corpo no serviço sexual, sobre a motivação e desempenho em “fazer o chama” e em influenciar os clientes a consumir bebidas da casa, onde o “corpo mole” podia significar diminuição da comida diária, ocorria um sistema de endividamento da prostituta com a madame.

Ademais, era comum que os policiais do destacamento policial militar e os policiais civis do Serviluz espancassem e prendessem as prostitutas para gerar uma situação de demanda, de favor, e de pagamento de propinas, por parte das madamas que eram obrigadas a pedir a soltura das mulheres por elas agenciadas, para evitar prejuízos na oferta dos serviços. Neste circuito de violação do corpo feminino, as prostitutas também tinham que prestar serviços sexuais gratuitos para os policiais “a fim de obter determinados favores em situações críticas” (Versiani, 1983: 35).⁵

O cotidiano das boates do Farol atraía clientes de toda a cidade, que disputavam as mulheres com o contingente de clientes formado pelos homens locais e pelos marinheiros forasteiros, nacionais e estrangeiros.

A zona do Farol era um desses exemplares dos *bas-fonds* característicos das zonas portuárias mundo afora. Os trabalhadores portuários, estivadores, os pescadores

⁵ Em 1980, quando o antropólogo Carlos Versiani realizou seu trabalho de campo no Serviluz, havia cerca de 400 mulheres em situação de prostituição nos setenta cabarés do Farol. Mulheres que antes de entrarem para a zona tinham sido ocupadas como empregadas domésticas em residências de camadas médias da cidade ganhando entre um quarto e um terço do salário mínimo com jornadas de trabalho de doze horas ininterruptas com dormitório no local de trabalho. “No Farol, muito mais do que em outras zonas, o trabalho da prostituta desenvolve-se num ambiente agressivo, onde impera a violência física como decorrência da competição aberta e ostensiva, sendo comuns os sinais de depreciação em várias prostitutas, como profundas cicatrizes, olhos fundos e vermelhos, manchas de pele generalizadas, hematomas faciais, etc. O envelhecimento precoce é imediatamente perceptível à luz do dia quando a prostituta está sem os eficientes disfarces propiciados pela maquiagem e pela luz ambiente do cabaré” (Versiani, 1983: 132).

artesanais, os pequenos comerciantes e os marítimos do Serviluz entravam num circuito de concorrência masculina pela preferência e estima das prostitutas mais bonitas, benquistas, apreciadas e comercialmente procuradas. Os homens locais enfrentavam nesse espaço de masculinidades em disputa os homens da cidade de outros bairros e os marítimos e marinheiros forasteiros ou estrangeiros. Estes dois últimos como clientes eram mais estimados, pois possuíam recursos e repertórios culturais próprios muito apreciados entre as prostitutas, os homens do mar “detêm muito mais prestígio, confiança e preferência para a prostituta, pois a tratam com mais atenção e deferência, sendo também mais generosos no que diz respeito à compensação monetária (...) também lhes atribuem atrativos físicos, o que constitui um sinal importante para elas dentro da concorrência interna” (Versiani, 1983: 115).

A zona não era apenas lugar de jogatinas, de comércio de sexo, de drogas e de bebidas. O Farol estava eivado de significações amorosas, libidinosas, investimentos estéticos, fluxos de desejos, que ultrapassavam a simples equação de uma troca monetária por serviços sexuais. Tanto é que as narrativas de amor no Serviluz envolvendo homens que tiraram mulheres da zona para serem suas esposas circulam com um certo encanto e graça entre os sorrisos dos moradores que lembram dos casos mais famosos. As narrativas sobre isso são contadas com orgulho, sem depreciação e sem deboche. No modo masculino de narrar esses eventos, há uma visão de que o homem - pescador simples - que tirava uma prostituta da vida para transformá-la em esposa e mãe de seus filhos era um exemplo de “macho”, de “cabra macho”, de “homem”.⁶

Havia uma dignidade nesse amor que nascia do cabaré e se projetava para os barracos do seu entorno, onde famílias de pescadores com ex-prostitutas formavam proles de crianças locais. Entrevistei algumas dessas crianças, já adultos, e eles, em vez de assunto proibido, falavam desse traço de identificação de suas mães ex-prostitutas como um signo de heroísmo feminino. A mãe precisou ser prostituta para que ele pudesse vir ao mundo. Havia certo sentimentalismo nos relatos. Não havia sinais de vergonha. Isso muito me chamou a atenção desde o início.

Foi deste modo que eu pude perceber que o circuito de trocas dos bordéis acabou se transformando em uma modalidade local de *potlach* em torno de liberalidades, honras e moedas de um universo de práticas sexuais e relações amorosas não-convencionais. As rivalidades e os antagonismos masculinos em torno da preferência e da estima das mulheres dos cabarés levava às brigas, às mortes e às traições, pois envolviam *prestações totais de tipo agonístico* (Mauss, 2003).

As orgias, bebedeiras, jogos de azar, clubes de apostas e festas dos cabarés intensificavam conflitualidades preexistentes e geravam a conflitualidade própria aos espaços festivos transgressores, que sempre oferecem ocasiões para brigas, mortes e produção social de inimizades, além de amores, amizades e diversão.

6 André Nogueira (2006) relata o modo como a memória cultural se apropriou dos “episódios em que os pescadores disputavam, em pé de igualdade, o direito de usufruir o comércio no Farol com pessoas de elevado poder aquisitivo” (63). Ele cita um trecho revelador de uma entrevista que realizou com José Carlos em 2005, com quem também realizei uma entrevista em 2008 no contexto do meu trabalho de campo, onde diz que: por incrível que pareça no passado o pescador tinha moral, porque ganhavam bem. A lagosta dava dinheiro. O pescador chegava no cabaré, a zona como nós falávamos na época, ele disputava pau a pau com os gringos, com o pessoal que vinha de fora que gastava em dólares, porque o dinheiro era fácil (...) o pescador, o pescador artesanal, também tinha muita aceitação porque naquela época o pescador ganhava muito dinheiro, a lagosta, né? Tinha abundância. (José Carlos apud Nogueira, 2006: 63).

As questões de honra, como traições, quebra do decoro e do respeito no trato entre homens, conflitos motivados por relações amorosas, por desavenças pessoais, inimizades, mas também pequenos furtos, roubos e agressões físicas faziam parte do cotidiano da comunidade, como até hoje.

Como nos informa a etnografia de Versiani (1983), o recrutamento e o tráfico de mulheres para o circuito da prostituição envolvia práticas de rufianismo e corrupção policial. Os gigolôs e os policiais disputavam os ganhos das mulheres na prostituição. O medo imperava. As trabalhadoras do sexo buscaram outras modalidades de inserção no mercado do sexo, como o serviço de acompanhantes de turistas que visitam a cidade. Suas atividades se realizam prioritariamente na Praia de Iracema, nas barracas, hotéis, pousadas e calçadas da Beira-Mar e da Praia do Futuro. Nos cabarés, os clientes são esporádicos e raramente formados por forasteiros como ocorria nos tempos áureos expressos pelas narrativas saudosistas dos clientes antigos da zona que coincidiu também com, segundo essas mesmas narrativas, à idade de ouro da pesca da lagosta no Serviluz, quando o corredor de boates era conhecido como Broadway ou Las Vegas cearense (Nogueira, 2006).

A etnografia do forró da bala no Serviluz realizada por Almeida (1995) apontava para uma série de eventos que, de modo retrospectivo, anteviam a cena dos cabarés esvaziados de hoje em dia e dos novos significados da violência para a vida local.

Historicidade de um objeto etnográfico

As famílias de pescadores artesanais, de estivadores e prostitutas compõem o núcleo forte do processo histórico de ocupação urbana do bairro. Uma massa de trabalhadores informais das camadas populares forma numericamente o grosso da

população. Historicamente, o Serviluz é uma aldeia, vila e povoado de pescadores artesanais que foi alcançada, invadida e destruída pela expansão urbana de Fortaleza entre 1940 e 1960, ligada à industrialização do Grande Mucuripe e aos deslocamentos das moradias das camadas médias e altas da Jacarecanga para a costa leste, o que atingiu em cheio o coração da vida sociocultural das aldeias de pescadores da Volta da Jurema e do Mucuripe das quais o pequeno povoado originário do Serviluz faz parte. A pesca artesanal continua a ser a forma de subsistência de centenas de famílias.⁷

É um lugar formado pela ocupação histórica de um pequeno núcleo de pescadores artesanais (1930), consolidada pelos deslocamentos forçados dos segmentos de pescadores artesanais expulsos da rua da Frente (avenida Beira-Mar) pelos avanços da especulação imobiliária (1940-1960), pelo remanejamento dos cabarés da enseada do Mucuripe e da zona de baixo meretrício de Moura Brasil (1960) para os arredores do Farol Velho e, finalmente, pelos fluxos migratórios em larga escala de populações interioranas das praias, das serras e dos sertões em busca de oportunidades de trabalho e de qualidade de vida no entorno do complexo industrial portuário do Mucuripe, marcadamente nas décadas de 1960 e de 1980.

⁷ A porta de entrada desta tese para a dimensão histórica de formação do Serviluz foi a dissertação de mestrado de André Nogueira (2006), intitulada “Fogo, Vento, Terra e Mar: migrações, natureza e cultura popular no bairro Serviluz em Fortaleza”. André é um historiador nativo. Morador do bairro Serviluz. Coordenador do Titanzinho Digital, membro da diretoria da Associação de Moradores do Titanzinho. É uma das principais lideranças políticas da nova geração no bairro. Realizou seu mestrado em história social na PUC de São Paulo. Durante meu campo, me apropriei de várias leituras de André sobre a história social do bairro e as transformei em pistas etnográficas. Neste sentido, quando a discussão resvala para história local, esta tese é tributária deste diálogo com a produção do historiador nativo e com o próprio André que se tornou um sujeito fundamental para minha pesquisa. Fiz de André, com seu consentimento tácito, é claro, um nativo historiador e também um interlocutor acadêmico. Os trabalhos de Carlos Versiani (Anjos Junior, 1983) e Rosemary Almeida (1995), André Nogueira (2006) criaram de modo involuntário e não-previsto um ciclo de etnografias do Serviluz na perspectiva da antropologia, da história social e da sociologia, respectivamente, que antecede o meu próprio esforço etnográfico. Depois desta tese, aguardamos com expectativa a tese de doutoramento de André para aprofundar essa tendência de ser o Serviluz uma das áreas etnográficas da antropologia urbana, da sociologia do poder e da história social em Fortaleza. Não desconheço o caráter performativo desta asserção. Trata-se realmente de uma aposta, de um investimento acadêmico.

A historia local do Serviluz se confunde com a micro-história das aldeias, vilas e dos povoados de pescadores artesanais do Mucuripe e da Volta da Jurema que até 1930-40 viviam relativamente afastados dos limites efetivamente praticados pelos usos da cidade de Fortaleza. A partir das fronteiras invisíveis de famílias afro-ameríndias descendentes (Ratts, 1996), as famílias do Serviluz também se reconhecem como herdeiras das tradições culturais e das lutas históricas e sociais das aldeias, vilas e povoados de pescadores artesanais do Mucuripe, da Volta da Jurema e das tantas praias interioranas quantas compuseram as diásporas interioranas para a capital nos períodos 1940-1950, 1960-1970 e 1980-2000.

O Serviluz mantém até hoje uma identidade cultural baseada na reivindicação da ancestralidade dos povos indígenas e seus descendentes pescadores das aldeias das praias. A micro-história do bairro Serviluz, portanto, faz parte da diáspora mucuripense e juremista, provocada pelas expulsões sucessivas destas populações tradicionais de seus territórios desde 1940, quando a construção do Porto do Mucuripe, os governos e as empresas de especuladores imobiliários se aliaram com este objetivo, o que culminou com a construção da avenida Beira-Mar sobre a antiga e famosa rua da Frente do Mucuripe.

Compartilha com as comunidades marítimas pesqueiras do interior uma agenda micropolítica baseada na luta pela regularização fundiária contra a especulação imobiliária, formalização de associações de moradores, gestão comunitária de conflitos locais envolvendo novas ocupações, tentativas de cooperativismo local, combate à pesca industrial predatória, códigos de pesca artesanal, fórum de pescadores, experiências alternativas de turismo comunitário, formação de redes entre projetos sociais de organizações não-governamentais e reconhecimento internacional (Lima, 2007).

A micro-história do bairro Serviluz se relaciona aos deslocamentos das populações dos povoados mucuripenses e juremistas expulsos entre 1940 e 1960 das aldeias de pescadores artesanais da enseada do Mucuripe e da Volta da Jurema.

O termo Serviluz para designar o atual bairro do Serviluz foi tomado de empréstimo da autarquia municipal Serviço de Luz e Força de Fortaleza, o Serviluz. Tratava-se de uma usina termoelétrica, instalada na segunda metade de década de 1950, nas imediações do Porto do Mucuripe, onde hoje se localiza a localidade da Estiva, no Serviluz, com a finalidade de produzir, transformar e distribuir energia elétrica para os novos espaços urbanos em expansão no sentido do litoral leste da cidade de Fortaleza. Foi, portanto, no contexto de construção do complexo industrial portuário do Mucuripe, entre 1938 e 1965, que a história desta toponímia começou.

O uso do termo Serviluz revela a força de expressividade da ironia popular. que o povoado de pescadores artesanais - historicamente, ligado às aldeias de pescadores artesanais do Mucuripe e da Jurema - apropriou-se do termo Serviluz como autodenominação da favela. Onde estava a ironia? As expulsões das comunidades pesqueiras artesanais da rua da Frente (atual avenida Beira-Mar) foi um dos capítulos mais trágicos do processo de favelização do Grande Mucuripe. Até 1963, a Volta da Jurema e a enseada do Mucuripe eram lugares de moradia popular compostos pelos povoados dos *mucuripenses* (aldeia do Mucuripe) e dos *juremistas* (aldeia da Volta da Jurema).

No início do século XX, os fortalezenses das famílias abastadas não valorizavam o mar, o crescimento da cidade orientava-se para as zonas sul e oeste, em sentido oposto ao litoral, excluindo da expansão urbana o espaço litorâneo da costa leste da

cidade aonde hoje se localizam os bairros do Meireles, Mucuripe, Cais do Porto, Vicente Pinzõn e Praia do Futuro. As famílias das camadas médias altas seguiram dos arredores do rio Pajeú, no centro da cidade, para as imediações do riacho Jacarecanga na zona oeste de Fortaleza. Somente quando a Jacarecanga tornou-se industrialmente poluída e socialmente indesejada pelo acúmulo das favelas é que Aldeota, Praia de Iracema e um pedacinho inicial do Meireles tornaram-se objeto de investimento imobiliário das famílias de alto poder aquisitivo, quando então a segregação residencial e diferenciação espacial da cidade passaram a funcionar com mais evidência segundo um recorte por níveis de renda da população (Costa, 2007).

Na década de 1930, existia um espaço aberto de praia entre a Praia do Meireles e a Volta da Jurema (Jucá 2007). A partir dos arrecifes desta última praia, depois deste espaço aberto, iniciavam-se os povoados das comunidades marítimas pesqueiras tradicionais da Jurema e do Mucuripe. Eram aldeias predominantemente de pessoas afro-ameríndias descendentes e espaço de miscigenação de brasileiros com estrangeiros (marinheiros, viajantes marítimos e trabalhadores do mar) desde os tempos de Iracema, de José de Alencar.

Pescadores artesanais, construtores de jangadas de piúna, bordadeiras, labirinteiras, rendeiras, boleiras, cuscuzeiras, tapioqueiras, doceiras, parteiras e rezadeiras cujas famílias estavam distribuídas em choupanas de palha sob barro batido à beira-mar nos arredores do riacho Maceió. As populações praianas da Jurema e do Mucuripe tinham o destino social e cultural tecido pela vida do mar. As lendas e canções do mar, portanto, estavam entre as preferências populares, como o fandango. Ademais, pastoris, cocos, danças e festas religiosas e não-religiosas faziam parte da intensa vida cultural do lugar. A

Jurema e o Mucuripe eram divididos por uma fronteira em disputa em torno da igreja da Rua da Frente. Até a igreja predominavam o povo da Jurema, a partir de lá, passando pelo morro do Castelo e do Teixeira até o Farol eram o povo do Mucuripe (Girão, 2008).

Eram as velas das jangadas, as bordadeiras, as labirinteadas, as boleiras, as cuscuzeiras e as doceiras que povoavam culturalmente o lugar. Além da capela de São Pedro e do cemitério São Vicente de Paula, na Rua da Frente (atual Avenida Beira-Mar), passavam os trilhos da rede de viação do Ceará que davam suporte à construção do Porto do Mucuripe.

Em nome do “progresso” e da “modernidade”, os governantes e os empresários interessados na especulação imobiliária e expansão industrial da cidade instalaram a indústria termoeletrica Serviluz, em meio às obras em andamento do Cais do Porto do Mucuripe. Estes empreendimentos eram marcos ideológicos de governos e empresários em defesa de seus interesses financeiros, econômicos e políticos. Acontecia, porém, do funcionamento cotidiano da usina Serviluz ser marcado por rotineiros apagões. E, ademais, a usina Serviluz esteve mergulhada em escândalos públicos de desvio de dinheiro e ineficiência de serviço e propósito, o que causava prejuízos à cidade e, principalmente, às indústrias e comércios da região do Grande Mucuripe.

Sem falar que os moradores da favela Serviluz não tinham acesso à energia elétrica produzida em seu quintal. E quando, a partir de 1960, o trecho da zona de meretrício, por pressão política organizada das prostitutas, conseguiu ter acesso, dizia-se, devido à irregularidade do serviço prestado que no Serviluz “de dia falta água, de noite falta luz” (Nogueira, 2006).

Entre 1930 e 1940, o pequeno povoado da Ponta do Mucuripe, em torno do Farol, era formado por uma comunidade de pescadores artesanais, ligados por laços de parentesco, relações paroquiais, ocupacionais e organização sociopolítica com as aldeias de pesca da enseada do Mucuripe e da Volta da Jurema. Neste primeiro período, a comunidade não se autodenominava ainda Serviluz, o que só viria a acontecer a partir de 1960.

Entre 1940 e 1960, uma primeira leva de populações migrantes fugindo da seca nos sertões, engrossa as fileiras de casa da vila. Entre 1960 e 1980, o Serviluz recebe populações expulsas da Beira-Mar, da zona de prostituição do Arraial Moura Brasil e de uma leva de trabalhadores do interior do Estado em busca das oportunidades de emprego, bicos e pequenos negócios em torno das atividades portuárias, como estivadores e ajudantes de estivadores.

Quinta Parte – Comunidade

Para as famílias de pescadores artesanais e de surfistas da praia do Titanzinho, o ato de acordar para um período de vigília é simbolicamente expresso como o despertar da pessoa para um novo dia na terra. Ato que afirma a singularidade do humano, pois envolve a possibilidade de novas ações e nova conduta. Uma chance divina para que as pessoas possam corrigir erros e adotar nova orientação para a salvação pessoal da alma, na versão evangélica, para atingir novas graças e a remissão dos pecados, na versão católica, e para saudar a força que alimentam a cabeça dos seres humanos, na versão umbandista. O ato de despertar para a vida é um acontecimento considerado sagrado e, portanto, da mais alta relevância para o regime sociocosmológico local que articula a organização social marítima com a cosmologia imanentista do lugar de deus na natureza.

Há nisso a crença pessoal e coletiva de se estar diante de uma manifestação da força de Deus a favor da vida. É uma dádiva divina. É uma benção. É uma graça. É, portanto, um motivo para agradecimentos. Entre os jovens é comum que eles se dirijam para a beira da praia assim que acordam para realizar em um ato íntimo e pessoal uma espécie de louvor e oração silenciosa que se realiza pela contemplação da natureza. O mar no Titanzinho possui uma importância central para a experiência religiosa das pessoas. As deferências à força de Deus presentes no mar são comuns a católicos, evangélicos e umbandistas, apesar das divergências.

Caminhando sobre as ondas

Ele nasceu em 1978. Na Ibioara. Foi expulso de lá, quando tinha poucos meses de vida. Foi perseguido como o menino Jesus. Logo ao nascer. A expulsão das famílias da Ibioara representou um dos dramas sociais mais marcantes em sua vida.

Ibioara é muito mais do que um topônimo local para as famílias nativas do Titanzinho, usado para designar a Praia Mansa, uma ilhota artificial formada na década de 1940 pelo assoreamento provocado pelo espigão de quase dois quilômetros de pedras construído para dar abrigo ao Porto do Mucuripe.

É um dos termos mais importantes das categorizações simbólicas, um modo de se imaginar como coletividade, portanto uma concepção do lugar. A história de uma paixão.

Foi ele quem me contou que o nome nativo da Praia Mansa era Ibioara. Esse era o nome indígena que eles usavam apenas entre eles. Pois são todos afro-ameríndios descendentes. Ele e sua rede familiar. Perguntei-lhe se Ibioara não seria uma corruptela de Ibicoara, termo tupi-guarani que quer dizer buraco na terra, segundo os dicionários. Ao que ele respondeu que nem todo nome em uso pelo povo dele estava registrado em dicionários.

Isso me fez lembrar que, como compositor, ele guarda todas as letras que já compôs para diversas experiências musicais na memória. Ele só costuma escrever as letras, quando as elabora coletivamente com amigos colaboradores.

Ele é um profeta na comunidade. Profetas no RAP. Um dos melhores cantores de louvar da Igreja Presbiteriana do Titanzinho. Líder da Missão Surfista de Cristo local. Professor de surfe. Uma das pessoas mais queridas na comunidade.

Bebeto, depois de tomar o café da manhã, vai direto para a praia, ver o mar. Ele é um dos professores de surfe da meninada da localidade, e para ele, esse momento inicial do dia é sempre vivido como um evento especial, de contemplação da natureza, meditação interior e oração.

Normalmente, ele não dá aulas pela manhã, com exceção do sábado pela manhã, quando podemos encontrá-lo na praia do Vizinho, fazendo aquecimento com 15 ou 30 crianças da aldeia. Vê-lo caminhando pelos becos, apenas vestido de bermuda, usando um ou outro adereço na perna ou no braço, seja um bracelete ou pulseira, e sendo cumprimentado por todas as pessoas por quem passa, despertando carinho e atenção, com seu sorriso aberto, franco e brincalhão é como estar acompanhando a trajetória de uma liderança.

A experiência religiosa de uma rede local de jovens praticantes do surfe que se definem como surfistas de Cristo e, portanto, se identificam com o movimento mundial dos surfistas cristãos. A estratégia metodológica destas considerações analíticas está informada pela realização da primeira etapa do trabalho de campo intensivo na praia do Titanzinho, entre março de 2008 e junho de 2009. Os líderes da Missão Surfista de Cristo (MSC) do Titanzinho são o foco empírico da abordagem etnográfica aqui proposta, mais, especificamente, a modalidade de liderança desenvolvida pelo jovem professor de surfe Carlos Irlanda, popularmente, conhecido como Bebeto (atual líder da agência missionária

do Titan). Enfim, trata-se de retomar algumas discussões fecundas da sociologia da religião sobre ética da salvação pessoal para conduzir a análise do processo de constituição dos sujeitos surfistas de Cristo em consonância com as práticas de agenciamento desses surfistas do Senhor em relação às proposições do movimento do qual fazem parte e suas conseqüências para a antropologia da pessoa e da corporalidade dos jovens desse universo religioso.

A passagem pelo mundo do crime, pela drogas e pelas guerras com a polícia ou gangues rivais é traço marcante da vida dos jovens, daqueles que estão diretamente “envolvidos” ou dos segmentos jovens “não-envolvidos” residentes no bairro (a maioria numérica). Os envolvidos compõem uma minoria armada e percebida como fonte de perigo cotidiano. Dos nove mil jovens, talvez duas centenas de jovens possam cair sob essa última categorização, segundo cálculos aproximados dos meus sujeitos de pesquisa.

A violência, o medo e o risco fazem da experiência dos jovens do Titanzinho uma aventura desde a infância até a idade adulta. O fato de estarem num “canto” praiano é visto como a principal dádiva divina. O portal para deus se abre a partir da relação com o ambiente natural. A relação das crianças com o meio ambiente, com os animais, com os peixes, com a memória da pesca artesanal, com a relação com o mar, são os pontos principais de uma experiência que se deixa adivinhar como sagrada, pois centrada no valor da vida humana que é redobrado por causa da sensação de fragilidade advinda com as adversidades de cunho natural e social do lugar.

Em uma de minhas chegadas em campo, depois de descer do transporte público que atravessa o bairro de ponta a ponta, a fala de recepção de um jovem me chamou a

atenção para as questões sagradas do bairro. O jovem, a me ver descendo da “topic 52”, anunciou em tom profético: -- Bem vindo ao Paraíso Perdido! Ao chegar no “barraco”, ou seja, na casa do Serviluz Sem Fronteiras, onde fiz minha base de apoio em campo, conversei longamente com vários de meus sujeitos sobre a brincadeira profética do jovem.

Foi aí que eu comecei a perceber que na cosmologia local, o tema bíblico da queda era vivido de modo aterrador a partir da transferência de parte das famílias da comunidade de um antigo local de residência, a Ibioara, para o Farol Velho e para a Praia do Titanzinho.

Os pastores evangélicos com suas caixas amplificadas vociferando da porta de suas casas pelos becos da “favela” sobre os pecadores de Sodoma e Gomorra, localizados justamente no bairro do Serviluz, moradores atualizados como que saídos das palavras das escrituras como os piores pecadores da cidade. Presentes diante dos olhos de Deus nos becos de famílias destruídas pelo crack, pela prostituição e pelo mundo do crime.

O movimento de surfistas cristãos é uma rede mundial que se atualiza pela existência local de núcleos de surfistas que aderiram ao mundo gospel. Os surfistas cristãos se identificam como uma organização mundial desde 1984. Mas a construção da rede mundial não preexiste ao estabelecimento das agências locais de evangelização. Aliás, se não houvesse conexão local a essa rede de surfistas cristãos, ela não teria se tornado uma rede mundializada. Desse modo, gostaríamos de deter nosso enfoque nos agenciamentos locais da Missão Surfistas de Cristo (MSC) do Titanzinho.

A forma de organização da agência evangelizadora dos surfistas de Cristo envolve algumas particularidades em relação ao pertencimento evangélico à Igreja

Presbiteriana, denominação que concentra a adesão dos surfistas do Titanzinho. Há, em primeiro lugar, um encontro semanal das crianças, adolescentes e jovens surfistas de Cristo com a liderança local. Atualmente, esses encontros ocorrem às sextas-feiras à noite. Nesses encontros, as pessoas dispostas em círculo, há pregação social, pois Jesus é percebido como um líder comunitário revolucionário, e também a prática do testemunho pela qual os mais antigos falam de modo franco, aberto e eloqüente sobre o passado de envolvimento com drogas, com o crime, com a prostituição e outras práticas ilícitas ligadas ao funcionamento do “mundão”. O mundão é o modo geral de apresentação das regras do que, especificamente, pode-se também chamar de “sistema babilônico”. No mundão, funciona a regra do mais forte, a regra do “bichão”, de quem se impõe pela força das armas, do dinheiro e das drogas. No sistema babilônico, predomina a diversão a qualquer custo, a prostituição, o sexo de risco e as relações fugazes, de traição e falta de garantia.

Depois dos testemunhos, passa-se a uma rodada de ações afirmativas dos surfistas de Cristo. Assiste-se a algum vídeo ou filme “irado” de surfistas campeões do mundo. E, finalmente, obtêm-se algumas informações informais sobre a vida da meninada. Como se saem na escola, na família, com os pais, etc. Há um modo de compartilhar informações que passa pela base comum de educação como “bicho solto” que aprende nas ruas e becos da favela as regras de funcionamento da vida social.

Nas ondas do Titanzinho, a relação com Deus. De acordo com as narrativas de Beбето, as mudanças sofridas pela comunidade ocorreram depois da transferência das famílias da Ibioara para o Farol Velho e para a Praia do Titanzinho. Antes, no “tempo da Ibioara”, istmo artificial de terra surgido depois das intervenções arquitetônicas do Porto do Mucuripe, onde funcionam as docas do Ceará, as famílias tinham um estilo de vida próprio.

Formavam uma comunidade de pescadores, onde todos viviam da pesca artesanal. O tempo da Ibioara, para Bebeto, foi o tempo em que “firmou uma parada” semelhante a que existe em muitos locais do mundo onde existem comunidades de pescadores artesanais, resistindo ao avanço da civilização ocidental e capitalista com os impactos de suas grandes cidades. Bebeto reconhece uma ancestralidade indígena e afirma que o estilo de vida desenvolvido por eles desde o tempo da Ibioara é tributário da vida das comunidades indígenas do qual são descendentes pela memória, por ouvir o falar de sua avó sobre essa herança, e pelo sangue, pelo reconhecimento dos laços de sangue com a matriz indígena do Ceará, sem que isso resulte numa identificação específica com alguma das nações, apesar de referências específicas aos povos de Acaraú, Camocim, Caucaia, Mundaú, Almofala, e alusões aos Tremembé, Tapeba, Tapuio, Pitaguary e Potiguara. Mas o traço de identificação passa pelo reconhecimento do “sangue de índio” das famílias de pescadores da Ibioara.

Esse pertencimento à ancestralidade indígena é reputado em termos de estilo de vida mantido como uma forma de resistência cultural às mudanças impostas pela ordem da metrópole de Fortaleza à comunidade da Ibioara. A resistência, segundo Bebeto, funcionou pela criação de uma imagem. “A gente criou uma imagem e dentro dessa imagem a gente vê que é diferente de vários outros cantos de Fortaleza”. Essa imagem é o fundamento de um orgulho local referenciada na memória de resistência da Ibioara. Os de dentro e os de fora da comunidade do Titanzinho, comunidade herdeira da Ibioara, estão relacionados de modo desigual. Ou seja, reconhece-se que na ordem da cidade de Fortaleza, a Ibioara rendeu-se, ou foi rendida, à ordem da “favela”, do estigma, do preconceito e do racismo que aponta o lugar da favela como uma marca negativa de identificação.

A relação com o sagrado, segundo Beбето, inicia-se com a relação com o mar. No modo de pensar do líder dos surfistas de Cristo do Titan, “o mar tem lá seus atributos”. E quais seriam esses atributos? Em primeiro lugar, o mar promove uma sensação de vida, de estar vivo. O mar, nesse sentido, afeta o corpo e a alma das pessoas, alertando-as para a vida, “é uma coisa muita massa (...) o mar traz uma sensação muito gostosa assim pra vida do ser humano”. Acordar de manhã, ouvir o barulho do mar, que no Titanzinho é a trilha sonora permanente da vida cotidiana, é algo que “desopila”. O ato de ouvir o marulho do mar pela manhã é uma prática de meditação, um modo de distração das “várias paradas”, problemas, da vida da comunidade. Observar o mar é também outra prática central na organização da experiência vivida das pessoas do Titanzinho, bem como tomar banho de mar, “meter um banho de mar”. Observar peixes, pássaros, golfinhos, ondas e muitos surfistas sempre observando outros tantos surfando nas ondas do Criador, de um lado, e tomar banho de mar, de outro, são duas atividades consideradas centrais de contato com o sagrado.

Em segundo lugar, há atributos do mar ligados à sobrevivência das pessoas e das famílias do Titanzinho. Surfistas e pescadores são categorias que se destacam entre aquelas que sobrevivem do mar. Surfar é andar sobre as ondas da criação. E a profissionalização, uma das conquistas, ou melhor, “bênçãos”, mais almejadas pelos jovens, é uma porta para a saída da exclusão sócio-econômica. Os surfistas são como os pescadores, são trabalhadores do mar. O Titanzinho é um “berço” de campeões mundiais de surfe. Na base dessa evolução profissional da comunidade no mundo do surfe, está um sentimento de que o surfe expressa uma sensação básica do existir como pessoa por parte dos jovens. Como narra Beбето, “só quem consegue andar sobre a água consegue

especificar qual é a sensação do cara surfar. Brother é uma parada muito louca. Você surfar, manter o equilíbrio num pedaço de prancha, de tábua”. Deste modo, tudo que a “galera” faz no Titanzinho é em volta do mar. Os atributos de vida, lazer e sobrevivência do mar são festejados cotidianamente pelos jovens surfistas de Cristo.

Na lógica da experiência do surfe, entrar no mar significa “sair”, ou seja, colocar-se no “outside”. E é nesse não-lugar em que se alcança a “harmonia” entre o ser humano, a prancha, o mar e Deus. Esse momento do “outside” é percebido pelos surfistas de Cristo como sendo a “sincronização”. “Tu está ali e fecha teus olhos e tu começa a perceber que em relação à mente, sabe, espírito, essas coisas, sabe, a prancha, o mar... (...) é em relação a sincronizar teu corpo, tua alma, sabe, a prancha, junto com o balanceado do mar”. É o equilíbrio, a concentração, o círculo de amizade no mar em torno das pranchas no “outside”. Nessa fuga ao funcionamento do socius da “favela” se configura a experiência pessoal da salvação para o surfista de Cristo no Titanzinho.

A relação com Deus é a relação com o criador de todas as coisas. E o surfe se realiza nas ondas da criação. O contato com Deus se torna importante quando se olha para o céu, quando se olha para o mar, quando se olha para as pessoas ao redor. A presença de Deus se realiza de um modo natural, imanente, presença inscrita na prática natural do surfe. “Não é preciso Deus vir e falar uma voz altiva, e dizer ‘Eu estou aqui, não sei o quê...’”. O contato com Deus é uma forma de relacionamento com a natureza que provoca mudanças na qualidade do relacionamento com a família, com as pessoas, com a comunidade e consigo próprio.

Numa perspectiva mais geral, a atitude desses jovens pode ser descrita como uma proposição e uma disposição em promover uma conexão de sentido e de valor entre a ética protestante e o espírito da prática do surfe, percebido como estilo de vida saudável, orientado pela relação com o “criador das ondas” (Deus), com o “próximo” (pessoa como irmão/irmã) e com o “meio-ambiente”, “ecologia” e/ou “natureza”.

Surfar nas ondas do Senhor funciona para esse ator-rede como matriz cultural que se deseja habitar para se obter orientação e navegação na vida social, de um lado, aliada à salvação da alma, de outro. Esta rede local de jovens surfistas, quase todos da Igreja Presbiteriana Vila Mar, no bairro Serviluz, faz conexões com uma rede mais ampla autodenominada Missão Surfistas de Cristo do Brasil, cuja extensividade perpassa por 13 Estados do litoral brasileiro.

Esse pertencimento é reivindicado de diversas maneiras, inclusive pela inclusão da sigla MSC como sobrenomes desses jovens, quando apresentam suas credenciais pessoais no Orkut e no MSN, por exemplo.

Neste sentido, este trabalho foi conduzido pelas seguintes perguntas: quais são os mapas dessa experiência entendida como uma pragmática cultural? Como examiná-los sob a luz de sua variância e variabilidade, assumindo o ponto de vista da sua multiplicidade? Quais são os modos de pensar, as formas de se organizar e as modalidades de interagir desses jovens cujos pertencimentos múltiplos dão lugar e ocasião para agenciamentos identitários em torno da interface entre surfe e cristianismo? Como esse traço relativo de identificação cultural é coordenado com outras demandas de sentido? Como são feitas as pessoas e as corporalidades nessa experiência do sagrado a partir do

modo de imaginar-se pessoa e do modo de localizar-se corporalmente na relação entre performance esportiva e performance espiritual?

Intentou-se, desse modo, compreender o funcionamento social da agência de enunciação dessa extensa rede evangelizadora em nível local de conexão, afinal, toda rede, por mais extensa que seja sempre se atualiza no plano de conexão local, como nos provoca o pensamento de Bruno Latour. E essa rede local atua no e pelo plano de conexão local da “comunidade de surfistas” do Titanzinho.

Outras questões que o artigo gostaria de propor são relativas às injunções sociais de um contexto de ação particular que promove a ligação entre múltiplas redes sociais, sendo que a maioria delas é objeto de valoração negativa à medida que são percebidas como não-desejáveis para vida cristã correta. O artigo pretendeu questionar, portanto, como o sistema de delimitação da rede evangelizadora local surfistas de cristo defronta-se com os desafios provocados por outros sistemas de delimitação local da ação pública dos jovens focados pela MSC do Titanzinho, como, por exemplo, tráfico de armas, drogas, gangues, prostituição, família, imagens de gênero e sexualidade, cujas relações sociais são representadas por um simbolismo cristão, evangélico, formulado sob as categorias simbólicas de evitação e afastamento social tais como “mundão”, “babilônia”, “sistema”, “mundano”, “servir a dois senhores”, entre outras formas simbólicas de estruturação da situação de perigo e risco de contaminação em que vivem esses jovens.

O que nos interessou mais diretamente foi descobrir algumas pistas de como funciona o processo de personificação e incorporação da experiência religiosa a partir das relações sociais dos surfistas de Cristo do Titanzinho, ou seja, discutir questões teóricas

relativas ao afeto, à ação religiosa e à construção do eu numa perspectiva etnográfica, confrontando-as, portanto, com as teorias nativas da pessoa guerreira, do corpo-natureza e da “benção”, a fim de proceder à proposição de uma teoria etnográfica da pessoa religiosa em um universo empírico bem específico.

A fabricação da pessoa guerreira, da experiência de estar “na paz”, o exercício de técnicas de reflexão do eu e as Epifanias dos jovens surfistas, os marcadores cosmológicos e ecológicos da localização corporal da experiência religiosa, como a praia Mansa (Ibioara), o paredão, o outside, caminhar na areia da praia, o parentesco espiritual, a partilha de afetos corporais e a relação com Deus, a socialidade religiosa e as imagens de gênero são alguns dos eixos em que podem ser desenvolvidas e aprofundadas as discussões a partir das considerações anteriormente traçadas.

Tratou-se de fazer um experimento etnográfico sobre o modo de imaginar-se da experiência religiosa de um surfista de Cristo na praia do Titanzinho. O modo de imaginar-se como pessoa e o modo de localizar-se como corpo no universo de práticas religiosas dos jovens surfistas. Do ponto de vista teórico, o artigo se colocou no cruzamento das discussões intelectuais da sociologia da religião com as da antropologia da pessoa e das emoções, a fim de obter um diferencial de rendimento analítico para as hipóteses aventadas. Do ponto de vista metodológico, o artigo adotou, com anunciado de início, uma estratégia metodológica segundo a qual a interação e a relação de conhecimento com o atual líder da MSC do Titanzinho ¹ com quem o pesquisador mantém relação de pesquisa desde março de

¹ Carlos Irlando Oliveira do Nascimento é o atual líder da Missão Surfistas de Cristo da praia do Titanzinho, no bairro Serviluz, na cidade de Fortaleza. Surfista, evangélico, cantor, compositor, educador social, mediador cultural, entre seus múltiplos pertencimentos, ele é conhecido popularmente no Serviluz como Beбето. É membro da Igreja Presbiteriana Vila Mar e atua como professor de surfe da Escola de Surf Onda da Vida, do

2008 funcionou como chave de entrada para a inteligibilidade das grades de entendimento e sentimento da rede religiosa local e igualmente servirá como trama no processo de análise em texto posterior do campo de disputa religiosa, constituído pelo MSC do Titanzinho.

Da vida do corpo

Aos sábados, gostava de chegar cedo à praia do Vizinho para acompanhar a aula de surfe do professor Bebeto ministrada para a meninada da comunidade, enquanto os pescadores dos três malhos faziam o arrastão já pela segunda ou terceira vez, puxando muita sardinha e alguns peixes maiores. Havia combinado com o Bebeto de fotografar os exercícios, mas já tinha chegado pelo menos três vezes atrasado. Sempre eu chegava atrasado à aula do Bebeto, pois entre descer do ônibus na esquina do Titanzinho e chegar no Vizinho, havia uma série de pessoas a cumprimentar. Os rapazes da esquina, a turma da castanhola, o dono do mercadinho, e a cada passo, uma conversa, um aperto de mão, um meneio de cabeça a título de cumprimento, um bom dia, um como é que vai e muitos “na paz, irmão?”. Na sede do projeto Serviluz Sem Fronteiras, as portas já abertas, a meninada tendo aula de fotografia com o professor Elitiel e com o Robym. O Pedro em alguma reunião com visitas no projeto. Participava de uma reunião rápida de encaminhamentos das atividades e seguia para a praia assim que desse.

Antes de cair na água com as pranchas, a meninada se alongava, se aquecia e fazia uma série de manobras imaginárias de remada, de subida na prancha e batidas na areia

Projeto Vila Mar. Faz parte, igualmente, do conselho orientador do projeto Serviluz Sem Fronteiras, coordenando o núcleo de esporte e cidadania, ministrando aulas de surfe e organizando a agenda de participação do projeto em eventos esportivos.

da praia. Desenvolvia uma coreografia corporal inventada pelo professor Fera que foi professor do Bebeto que é conhecida como o *katá* do surfe.

chamada de surfe imaginário, prática cultural baseada no pressuposto filosófico de que você é aquilo que você imagina. O Fera já havia me exposto sua filosofia do surfe numa das primeiras vezes que fui ao Titanzinho. É algo fascinante. Envolve um exercício de se imaginar um campeão de surfe e praticar os movimentos do estilo local de surfar, mimetizando as manobras dos campeões e campeãs mundiais saídos da comunidade.

Os jovens no Serviluz são afeitos a desafios. Adoram se superar em desafios que são simultaneamente um modo de modelação do eu e uma forma de afirmação da organização dos indivíduos como uma coletividade guerreira. Os desafios que envolvem atividades onde força física, resistência corporal, condicionamento físico, capacidade de movimentação corporal, flexibilidade, alongamentos, rapidez e explosão muscular são os preferidos pela galera. Os desafios possuem uma dimensão corporal inescapável, todavia para os jovens no Serviluz a corporalidade é uma forma de exercício da inteligência. A inteligência não é pensada como algo mental, separado do corporal. A inteligência se confunde com o exercício da capacidade de movimentação corporal.

Do Caça e Pesca ao Serviluz e do Serviluz ao Caça e Pesca, os jovens da comunidade costumam, aficionados por suas performances corporais, de tempos em tempos, como um modo de testar e aprimorar o autoconhecimento sobre seu condicionamento físico, entre outros motivos, como dar uma volta, ir pescar no mangue, visitar amigos e parentes, falta de dinheiro para pegar o ônibus, lançar-se em caminhadas e

corridas de resistência de ida e volta pela beira da praia, perfazendo um total de quatorze quilômetros de chão aproximadamente.

Bebeto não gosta de descrever as coisas como elas são. Em todas as conversas informais e também nas entrevistas formais sempre percebi uma atitude de recusa em descrever a realidade como ela é. Uma espécie de anti-positivismo social crônico. Eu, no início, ficava desesperado, afinal, eu precisava fazer relatos, descrições e discursos sobre o funcionamento da vida social das pessoas na favela. Com as conversas existenciais e filosóficas de Bebeto, ninguém ia acreditar muito na sofisticação de pensamento de um jovem da favela. Iam dizer que eu estava inventando, ou imaginando um nativo filosofante. Todavia, não há tema que não seja uma boa ocasião para uma reflexão existencial, teológica e filosófica. Se, durante o meu trabalho de campo, eu precisava de uma informação concreta sobre como uma pessoa procedia com outra em determinada situação e/ou contexto, e quais exemplos poderia utilizar para visualizar isso, era melhor não procurar o Bebeto. Todas às vezes que eu tentei, ele foi mais ou menos evasivo e escapou me chamando para a filosofia. Ele saltava a parte da descrição e partia logo para uma reflexão sobre as conseqüências da ação humana. Dei-me conta com o tempo que Bebeto era um nativo que problematizava a condição nativa do ser humano no Serviluz de um ponto de vista ético.

Em uma de nossas conversas, ele me falou que pessoas guerreiras não são aquelas que fazem a guerra. Segundo ele, os soldados dos exércitos são apenas um modo específico para se pensar o guerreiro. O termo guerreiro não se refere ao guerreiro em armas. Quando ele fala de pessoas guerreiras, busca ir além da nossa de guerra, onde uns

matam e outros morrem. O guerreiro é um ator social que reverte uma situação social de paciente. É um indivíduo que supera um vacilo cometido.

Os guerreiros escapam espiritualmente dos jugos materiais das situações de subalternidade. A atividade simbólica própria ao guerreiro é a luta pela vida. Guerreiros são os que fazem as lutas pela vida acontecer. Mais do que um *ethos* guerreiro particular, a pessoa guerreira funda uma ética individual da salvação da alma no plano imanente das relações de poder e sujeição que agenciam os destinos sociais dos escravos. A figura não-subjetiva do escravo é a contraparte sistêmica do aniquilamento a que resiste a pessoa guerreira, como se a figura subjetiva da espontaneidade do sistema social imaginado pelos jovens como relativamente autônomo face às injunções do sistema-mundo que pode alternar entre sistema babilônico, sistema-mundão, sistema favela-cidade, sistema mercado-trabalho-consumo e sistema droga-polícia-trafficante. O uso da palavra sistema como categorização simbólica do universo das escravidões e opressões sociais revela um impasse fundamental do modo de pensamento nativo. O sistema é, de um lado, percebido como uma ilusão, como ilusório, no sentido de ser enganador, de vender sonhos falsos que destroem a essência da pessoa, e, de outro, é um bloco de pedra, é uma coisa, é substancializado e, portanto, naturalizado, como fazendo parte da sina humana na terra. As escatologias coletivas dos jovens no Serviluz apontam para uma afirmação simples e franca de uma ingenuidade que pode se tornar fonte de perigo para o outro e para si.

São os que recuperam as forças espirituais para vencer as agruras da perda da inocência. O motivo cristão da queda passa a funcionar como um modo de pensar a trajetória de idas e voltas, de altos e baixos, de “vacilos” e reviravoltas, como uma forma de

organização de um cotidiano em que o eu nasce e renasce pelo toque divino do corpo, do coração e do sentimento íntimo de pertencimento ao universo dos seres sagrados.

Neste sentido, a imagem da pessoa como guerreira, entre os jovens no Serviluz, se aproxima mais de leituras panteístas da experiência do sagrado. De um lado, o imaginário cristão da queda pelo pecado original e do resgate dos indivíduos pela palavra de Deus nas suas versões evangélicas e católicas. De outro, o imaginário afro-ameríndio das forças dos orixás e dos espíritos naturais que governam os movimentos de harmonização, desequilíbrio e recursividade do ciclo da purificação do corpo. Católicos, evangélicos e umbandistas convivendo lado a lado e também no interior das mesmas redes de parentesco. Tudo passa pelos julgamentos religiosos da experiência humana no cotidiano da favela. Nada mais inadequado do que imaginar o universo humano na favela como refém de uma materialidade tosca e simplista da sobrevivência do corpo. Os embates teológicos e filosóficos se universalizam nos regimes de signos da comunidade das pessoas guerreiras do Titanzinho.

As pessoas são um microcosmo do universo social do coletivo antropológico em que vivem e com o qual se identificam. Mas os pertencimentos sociais de uma pessoa são múltiplos. A identidade social que atarraxa a pessoa ao coletivo não esgota a riqueza dos pertencimentos e das múltiplas práticas culturais que os implicam.

O que o microcosmo da pessoa pode, portanto, dizer concretamente sobre as formas socioculturais do coletivo antropológico? Como as multiplicidades de práticas culturais produzem as pessoas de um coletivo como um micro-universo de relações sociais?

O modo de se imaginar pessoa incorpora uma série de relatos pessoais sobre os tempos de *pivete*. A condição do pivete é a condição da criança que acompanha as atividades de um membro mais velho da comunidade. O pivete está quase sempre, no dia a dia, ajudando, conversando, trocando idéias, sendo influenciado e influenciando, a vida de uma pessoa que pode ser um jovem, um jovem adulto e até mesmo um ancião. O pivete realiza uma série de aprendizagens sobre o funcionamento da vida social a partir de reflexões instigadas pelos comentários organizados na forma de conselhos do seu preceptor.

O destino social da pessoa adulta está em função da natureza da relação social construída pelas modalidades de interação do pivete com seu preceptor. A forma da organização social entre os jovens facilita essa convivência a partir das atividades ocupacionais e não-ocupacionais ligadas ao mar, que são consideradas do ponto de vista do “domínio próprio” do qual os jovens falam influenciados pela leitura cotidiana da bíblia, entre os jovens evangélicos, de quem iremos tratar mais detidamente por terem sido majoritariamente os sujeitos mais intensivamente envolvidos nas relações sociais da minha pesquisa de campo.

Nascimentos

O nascimento de uma criança é motivo de festa para familiares, parentes e amigos de um casal, mas também de muita preocupação entre os membros adultos da família e também de não-parentes. Essas preocupações são expressas pelas reconsiderações que o anúncio de uma gravidez implica em termos de ampliação e remodelação da vida familiar pela chegada de um novo membro. As condições sociais da família são avaliadas pela expectativa do nascimento da criança. Questões como: o pai e a mãe estão

adequadamente empregados no mercado de trabalho para sustentar a entrada de um novo integrante no grupo familiar?

São problemas e desafios variados para o grupo social de parentesco. Envolve preparativos relativos ao lugar que o recém-nascido ocupará na ordem do humano. A escolha do nome pessoal da criança é a culminância de uma série de atos de aceitação do recém-chegado. Os filhos primogênitos dos jovens casais, por exemplo, são signos indelévels da inserção do casal na vida adulta. Em alguns casos, todavia, o sentimento coletivo é de apenas preocupação. Estamos falando do destino social dos recém-nascidos.

Aprender a nadar

Os meninos e as meninas da *comunidade* do Serviluz aprendem a nadar se lançando ao mar de modo intrépido e lúdico como se peixes fossem. Ou são literalmente empurrados pelos colegas durante as brincadeiras coletivas. Ou ainda metaforicamente jogados ao mar pela força da onda social da vida praieira. São estimulados a nadar como filhos e filhas de famílias que vivem do, no e para o mar desde várias gerações pertencentes às comunidades pesqueiras marítimas cearenses. Filho de peixe, peixinho é. Para isso, começam treinando nas piscinas naturais formadas entre as formações rochosas, de corais, da praia, depois aprendem a mergulhar sob o fluxo das ondas, por baixo das ondas da beira da praia, antes da arrebentação, o que é fundamental para depois aprenderem a “furar as ondas” e atingir o “outside”, a calmaria perigosa do após arrebentação, e, finalmente, se arriscam nos saltos mortais, nados e mergulhos do paredão, usando os botes e jangadas como entrepostos para descansar de uma braçada a outra, desafiando profundidades e correntezas.

Esses meninos e meninas são iniciados sob supervisão, distante, relaxada e dissimulada dos adultos pescadores e marítimos mais velhos, a observação intermediária, menos distante, mais disposta e mais atenta, dos jovens surfistas e pescadores adultos e sob a sirene estridente de alerta de perigo da gritaria do restante da meninada eco-surfista e pescadora (crianças e adolescentes que passam o dia inteiro surfando nas ondas e pescando no mar e limpando a praia do lixo urbano que chega até ela).

Esta meninada está próxima, engajada e super atenta, inclusive quando ocorrem casos de afogamento de seus companheiros, ocasiões em que todo o circuito coletivo é mobilizado (um circuito não-especializado; não-individualizado; espontâneo e informal, de supervisão, observação, análise e avaliação de aprendizagem dos neófitos do mar). O circuito se movimenta para evitar a morte de uma criança da comunidade. É um circuito que dá realidade, de modo performático, a própria comunidade. É quando ela deixa de ser uma ficção e passa a ser um ser imaginário e, portanto, com efeitos reais, como salvar vidas de quem pertence ao sentimento de nós da comunidade. A obrigação de salvar a meninada dos apereios da vida no mar.

Os jovens adultos, nessas circunstâncias emergenciais, saltam e nadam heroicamente para salvar os que foram arrastados pelo perigo das fortes correntezas marinhas do lugar. Os bêbados e os incautos também são alvos desses salvamentos espetaculares. Os salvamentos - além do valor da vida que resguardam, afirmando a dimensão coletiva da existência da vida individual do lugar-, são momentos de performances socioculturais. Depois que ocorrem esses eventos, os salva-vidas contabilizam, de modo narrativo, quantos já salvaram ou foram salvos. Rodas de conversa são feitas e refeitas para comentar os salvamentos ou lamentar as mortes. E são eles

próprios avaliados pelos seus iguais pela sua performance como salva-vida. O modo como foi célere em perceber o evento, a rapidez com que pulou e nadou, a maneira como se aproximou da vítima, entre outros qualificadores de masculinidade guerreira. Relembra casos antigos de salvamento, comparam e qualificam as situações. Relatam suas próprias experiências de infância. Vão conectando os casos entre si. Desfiam o tecido da memória fúnebre dos afogados, pois, de tempos em tempos, o circuito guarda-vidas e salva-vidas falha, o que é altamente desabonador e lamentável para os adultos e jovens que dele fazem parte. É um fracasso coletivo. As narrativas das crianças afogadas são plangentes e reveladoras nesse sentido.

A comunidade que ganha sua vida do mar não tolera perder vidas para o mar. Mas mesmo as narrativas necrológicas reafirmam o valor social e cultural do desafio público de fazer das performances do nado uma prática cultural central de afirmação da distintividade cultural da forma de socialidade de uma comunidade praieira orgulhosa de suas origens e de seu estilo de vida.

Aprender a nadar, portanto, é uma das atividades sociais mais prementes e significativas para a vida destas crianças, pois, na escala de valores simbólicos do mundo social em que nasceram (a) surfar - em primeiro lugar - e (b) pescar, em segundo lugar, são ações coletivas da mais alta conta, constitutivas do modo de produção local do *socius*. Nadar é um desafio público percebido como inelutável, pois ninguém pode se tornar um surfista e pescador sem saber nadar.

Aprender a nadar e a não se afogar é uma palavra de ordem e também uma cruzada de metáforas de vitória e triunfo do afirmativo sobre o negativo da vida, é algo

decisivo para a construção da auto-imagem coletiva, para o sentimento de nós e expressão dos pertencimentos sociais comunitários, cujos laços sociais definem a intimidade cultural e a vida pública das pessoas como coletivo antropológico. A vida emocional e afetiva das crianças e jovens está fortemente ligada ao imaginário do mar, da pesca, das ondas e dos animais não-humanos que os circundam.

O sentido da aldeia

Um povoado cosmopolita de misturas étnicas e socioculturais. Lugar de moradia das camadas populares. Território dos *índios* e dos *negros*, mas também de uns *galegos* pobres, brasileiros e marinheiros *gringos* das zonas portuárias do mundo todo. Lugar de povos misturados. Espaço de reterritorialização de diásporas antigas e de mestiçagem cultural em situação pós-tradicional. O Serviluz é um lugar marítimo. É onde a vida nasce e se abre para o mar. Onde os fluxos de crenças e desejos navegam sobre as ondas, dançam reggae, cantam louvores a Deus pelo milagre da criação, sacralizam a natureza natural, expressão máxima do sagrado na cosmologia local, desconfiam da natureza do humano, cheia de artifícios, mentiras e traições, demonizam a natureza do social, plena de falsas promessas, de falta de consideração e de obrigatoriedades unilaterais, hostilizam a natureza da cidade, que impõe todos os deveres e guarda para si todos os direitos, e imprimem com este modo de pensamento simbólico um modo de imaginar praieiro, que é bronzeado, marinho, pescador, surfista, livre, irreverente, orgulhoso de si, representante da nobreza da ancestralidade dos guerreiros afro-ameríndios, assim é o povo jovem do estilo de vida *titanzinho*.

O estilo de vida do surfe gera uma temporalidade disruptiva com o tempo social da cidade e uma espacialização disjuntiva da metrópole como se o Serviluz estivesse fora, fosse um fora, uma exterioridade ao espaço urbano. Não consideram a cidade onde vivem tão cosmopolitas quanto seus anseios. Agem como uma nobreza guerreira.

Os jovens nativos do Titanzinho, principal praia do Serviluz, conhecem as melhores praias do mundo pela imaginação e pelas informações privilegiadas trazidas pela tradição oral e fotográfica dos nativos locais que trabalham nos circuitos mundiais de surfe, a exemplo de Tita Tavares, Pablo Paulino, Fábio Silva, André Silva, Lucinho Lima, entre outros. O Serviluz parece não precisar da metrópole provinciana onde se insere para ser do mundo globalizado. Tem sua própria rede de comunicação internacional espalhada em filiais pelas principais praias de surfe do mundo. Paga um alto preço por essa pretensão de ser mais globalizada do que a cidade em que vive.

Os surfistas do Titanzinho, por exemplo, sabem mais sobre a Austrália e sobre o Haváí do que sobre a cidade de Fortaleza onde eles não sabem ao certo determinar se é onde a praia deles realmente se localiza. Não são todos que viajam mundo afora. Apenas alguns e algumas, todavia, há uma regra de compartilhamento entre eles segundo a qual se um local viajou todos viajaram juntos. E no retorno, escutam, em rodas, maravilhados, as narrativas fantásticas dos viajantes. E ainda ganham presentes. Uma bermuda, uma prancha, uma camiseta. As fronteiras do Serviluz são como aqueles “horizontes que se ampliam da insistente realidade do aqui e do agora para aquele espaço ou tempo optativos” (Crapanzano, 2005: 364).

A vida social ocorre no mar, nas praias, nos botes, nos paquetes, nas jangadas, nas embarcações, nas bancas de peixes, é ganha na pesca. As canções, as festas e as danças de beira de praia onde os namorados no afã vão encomendando os meninos e as meninas que vão nascer para refazer o lugar.

Lugar de marinheiros, pescadores, mergulhadores, nadadores e surfistas. É uma comunidade onde as pessoas vivem no ritmo da marulhada, respiram a marola de água salgada e sobrevivem dos frutos do mar. Elas fazem colheitas submarinas da proteína que com farinha de mandioca mantém firme e forte a meninada. Lugar de trabalhadores do mar que adoram morar sobre as areias das praias, onde dormem em redes à beira-mar. Sonhos e expectativas aquáticos. As pessoas do lugar fazem disso um estilo de vida praiano e marítimo. Algo que vem de uma decantada ancestralidade de pais, avós, bisavós, de pescadores. Andar sobre as ondas e viver do mar são motivos de orgulho. Há uma distintividade cultural que se afirma nesse movimento de marés.

Um lugar que guarda em si, a sete chaves, as fronteiras invisíveis dos segredos e intimidades dos territórios afro-ameríndios descendentes cearenses (Ratts, 1996). Os *índios* e os *negros*, como afirmam os jovens do bairro, são eles mesmos. Aquilombados na favela, entre eles, nas suas rodas de conversação, não endossam com brejerice a ideologia cearense da morenidade (Funes, 2000). São do povo que o *sistema* coloca para trabalhar. O “nêgo” se destaca, se retira da conversação cotidiana na favela, por que eles, os *grã-finos*, estão botando para trabalhar.

Nesse caso, o auto-reconhecimento íntimo das fronteiras étnicas misturadas prescinde de um contexto oficial, organizado, de emergência étnica, ligado à luta pela terra,

como ocorre alhures (Oliveira, 1999). Os povos misturados do Serviluz desenvolveram a arte da invisibilidade guerreira nas relações de confronto com a ordem da cidade e do estado. Do que riem as pessoas no Serviluz? Riem das tentativas que (os) *cabeças do sistema* fazem para tratá-los como se fossem *otários*. Riem do arremedo *nojento* que deixa o forasteiro desconcertado por não saber do que eles riem. Uma espécie de riso de deslocamento (Clastres, 2003).

Neste sentido, o Serviluz é uma forma de organização sociopolítica dos trabalhadores do mar. Desde pescadores artesanais, trabalhadores das embarcações de pesca industrial, mergulhadores profissionais, práticos, marítimos, portuários, surfistas profissionais, estivadores até embarcados em geral. É um horizonte de sentido que nasce e se abre para o mar. É um lugar marítimo de imaginação e existência social. O Oceano Atlântico, como dizem seus moradores, é o quintal do Serviluz.

A Praia do Titanzinho é uma das mais belas paisagens urbanas da cidade de Fortaleza. Um dos melhores picos de surfe do Ceará. Celeiro de campeões mundiais do esporte. Um dos lugares mais disputados pelos praticantes de surfe desde os primórdios da década de 1970, quando a primeira geração de surfistas da cidade descobrira o pico.

Mesmos os contingentes de trabalhadores que não vivem diretamente do mar, como trabalhadores/as da indústria, do comércio, pequenos comerciantes e a multidão de contingentes de trabalhadores/as informais do bairro, possuem uma relação familiar, de parentesco, de ancestralidade, mediada pela vida do mar, algo que é querido e estimado em manifestações públicas e íntimas de identidade cultural.

Uma *aldeia* de *gente simples*, alegre, praieira, apesar dos preconceitos, racismos, incriminações, inculpações e mazelas que recaem como estigmas duradouros sobre a imagem pública do universo social dos moradores do bairro.² Por conseguinte, o Serviluz é fruto de uma espécie de anexação excludente que alguns discursos sociais chamam de favelização. Mas que, ao lançarmos um olhar antropológico sobre a memória social e história local do bairro, as narrativas dos jovens moradores expressam a complexidade da conexão Serviluz-Fortaleza. Para eles, o Serviluz está fora da cidade. É uma *ilha*. Mas também está dentro, é uma *periferia*.

Como já ressaltamos anteriormente, o Serviluz é uma *favela* entre as mansões e os condomínios residenciais de luxo da Beira-Mar e das Dunas da Praia do Futuro. É lugar de moradia das camadas populares. Lugar de co-habitação humana entre as famílias de pescadores artesanais, estivadores, surfistas, artesãos, trabalhadores informais, portuários, marítimos, mergulhadores, práticos, embarcados em geral, pequenos comerciantes, policiais, comerciários, trabalhadores do sexo e uma minoria de trabalhadores dos mercados ilegais violentos como traficantes de armas e drogas, assaltantes, pistoleiros e ladrões em geral, fato que gera um forte processo de estigmatização social da população residente como um todo.

Apesar de herdeiras de tradições culturais múltiplas, principalmente, das comunidades marítimas pesqueiras, das territorialidades indígenas, das territorialidades negras, quilombolas, das famílias camponesas que migraram para a cidade em busca de

² As palavras em itálico são para destacar as categorias nativas que compõem o campo semântico do universo pesquisado. Ao longo do trabalho, teremos ocasião para esclarecer etnograficamente ao leitor sobre as dimensões pragmáticas do uso destes termos nos processos de categorização simbólica do pensamento nativo no Serviluz.

melhores condições de vida, o lugar não é reconhecido publicamente na ordem simbólica da cidade por suas práticas culturais tradicionais em contexto de vida pós-tradicional. Com exceção do surfe cearense, que ganhou projeção internacional no Ceará através dos jovens do Serviluz ou dos que treinam ou foram treinados na praia do Titanzinho, no Serviluz, a imagem pública do bairro está ligada à prostituição, às drogas, às guerras entre gangues, à criminalidade violenta e a uma série de atributos negativos de estigmatização e marginalização. A localização no Serviluz de uma das mais antigas zonas de baixo meretrício da cidade, a zona do Farol, completa o quadro da representação simbólica do bairro como favela violenta, marcada pela poluição, prostituição e criminalidade.

A imagem da população do bairro vive, neste sentido, sob os fortes e duradouros estigmas e imputações de violência e criminalidade. Há três décadas, o Serviluz está em todas as listagens públicas dos dez lugares mais perigosos do Estado do Ceará. Quase sempre está entre os três ou quatro primeiros do ranking da violência com que os discursos de lei e ordem das mídias, das organizações policiais, da justiça, da sociedade civil produzem seus mapas de localização e essencialização das populações não-desejáveis da cidade.

Apenas a abertura para o infinito do oceano parece apontar para a utopia da liberdade. E efetivamente a prática contemplativa cotidiana dos jovens moradores, dirigida às linhas imaginárias dos trópicos faz parte do marítimo sistema cosmológico local que inaugura um espaço-tempo imaginário próprio e saudosista dos tempos antigos em que, segundo seus mitos afro-ameríndios de origem, seus ancestrais pescadores artesanais viviam apenas do mar, da natureza, da subsistência, de modo simples, fora da cidade e suas

confusões, mais por razões tradicionais do que como ocorre no tempo presente à força de uma exclusão socioeconômica e do campo dos direitos constitucionalmente adquiridos.

O embaralhamento e a mestiçagem das cosmologias afro-ameríndias sob a força das adesões à cosmologia cristã produziram visões distintas do Serviluz como um paraíso na escatologia dos jovens surfistas cristãos que povoam a comunidade com suas promessas de salvação pessoal da alma, desde que as comunidades eclesiais de base e as atividades paroquiais, da Igreja Católica, juntamente com a retração dos terreiros de umbanda, passaram a sofrer a agressiva concorrência das denominações missionárias evangélicas, com seus agenciamentos espirituais de conversão de jovens cheios de atrativos musicais, dançantes e espiritualistas da prática gospel e do “comunitarismo” religiosamente engajado da Igreja Presbiteriana local que mantém em funcionamento um dos mais importantes e antigos projetos de arte, dança, surfe, teatro e profissionalização da comunidade, o Projeto Vila Mar.

A pesca artesanal, o surfe, a música, a dança, o estilo de vida praieiro, a religiosidade popular e os projetos sociais embalam as culturas juvenis do lugar através de suas expressividades e performances, portanto, como práticas culturais performativas “que emergem das ilhas de dissidência em que se têm construído os cotidianos juvenis” (Pais, 2006: 7). Na perspectiva da antropologia da imaginação dos jovens, o significado simbólico do Serviluz precisa ser apresentado a partir de suas duas maiores auto-atribuídas riquezas socioculturais: a pesca artesanal e o surfe. São os universos sociais entrecruzados destas duas práticas culturais que oferecem as maiores recompensas simbólicas para o ideal e imagem de nós desses jovens. Portanto, pesca e surfe são símbolos de ampliação da experiência sociocultural desses jovens. Seu ethos e visão de mundo estão modelados

expressivamente pelas práticas culturais que mais elevam a autopoisição e autoavaliação dos jovens para consigo mesmos e enquanto coletividades.

Nesta relação de sentido que lhes é cara, sem a qual tudo perece, a vida morre, perde sentido, o Serviluz aparece e ganha visibilidade pública como uma *comunidade* essencialmente marítima. Uma *favela* portuária. Uma *periferia* à beira-mar. Uma *vila* de pescadores artesanais. Uma *aldeia* de surfistas. Um ateliê de artesãos praianos. Um lugar de existências alternativas, orgulhoso dos estilos de vida não-hegemônicos, periféricos, que sustém. É uma *ilha* no espaço-tempo imaginário da percepção cultural dos jovens. Um horizonte imaginativo cujas fronteiras “se ampliam da insistente realidade do aqui e agora para aquele espaço ou tempo optativos – o espaço-tempo – do imaginário” (Crapanzano, 2005: 364). Um *paraíso escondido* nas margens da vida metropolitana. Um lugar que guarda recursos e repertórios antigos, das tradições populares múltiplas, de rezadeiras, das farmácias vivas, dos jangadeiros, dos segredos étnicos de territorialidades afro-ameríndias descendentes, do fandango, das cantigas do mar, de marinheiros, passando pelos batuques de umbanda, samba de raiz, cantos de louvor evangélicos, hip hop gospel ao reggae, um povo com uma cultura musical e dançante sofisticada. Ademais, possui uma fauna ambiental sui generis com locais de reprodução natural de golfinhos, tartarugas, lagostas, camarão, peixes serras, espadas, cangulos e muita sardinha. Tem uma impressionante flora de arrecifes e meio subaquático, estudados com dedicação pelos cientistas do Instituto de Ciências do Mar da UFC, com pequenas piscinas naturais onde crianças aprendem a nadar enquanto suas famílias fazem piqueniques com guarda sóis coloridos. No Serviluz, existe uma das mais belas paisagens urbanas composta pelo patrimônio histórico da fortaleza do Farol Velho e pela rara beleza de uma pequena bacia artificial, formada pelo intervalo de

quatrocentos metros entre dois molhes, conhecida internacionalmente como Praia do Titanzinho, celeiro de campeões mundiais de surfe.

A experiência sociocultural de seus moradores encerra um espectro de projetos individuais e coletivos, de pessoas e grupos de pessoas, na luta contra os determinismos sociais da forma favela de vida social imposta sob dominação social da forma estatal de existência coletiva. O Titanzinho é uma forma de organização sociopolítica que luta pelo direito de se mover como um campo de possibilidades socialmente reconhecido. Uma praia da periferia na esquina da cidade de Fortaleza. É um desses lugares onde se inscreve a história do presente de um estilo de vida não-hegemônico ligado ao surfe, à pesca artesanal e à vida marítima, apesar da favela. Vida social expressa simbolicamente e socialmente organizada a partir dos apelos por distintividade cultural de seus moradores em torno deste estilo de vida praieiro. O significado propriamente simbólico do Titanzinho encerra o sentido de uma resistência cultural. Um confronto aberto contra o processo de integração marginal dos indivíduos. A imagem que seus moradores fazem do lugar é a de uma vida de raiz, de vida simples. Humilde, mas de gente capaz. De grupos de pessoas ligadas por profundos laços de parentesco e relações vicinais, de amizade e de parcerias. É um enclave praiano das camadas populares na metrópole. Um lugar de gente simples, humilde e gente capaz. Um levante cotidiano pela relação de sentido de sua própria liberdade e felicidade que tenta escapar de algum modo às misérias, às pobreza e às desigualdades que lhe são impostas.

Existem manifestações de orgulho local em torno dessas heranças. O estilo de vida Titanzinho é meio simbólico de afirmação de diferenças culturais. Um modo local dos moradores do lugar reivindicarem sua distintividade cultural pela afirmação de valores e

pertencimentos alternativos, não-hegemônicos, em confronto com a produção social da indiferença na ordem social excludente da cidade de Fortaleza que desclassifica os moradores do Serviluz há setenta anos.³

Surfe e pesca artesanal são as peças de um mosaico imaginário local que produzem a intimidade cultural e a distintividade pública das pessoas do lugar. De modo coerente, são os temas mais assíduos da esfera pública popular local que se desenrola sob as castanholas, na frente das casas e nas esquinas dos becos onde as pessoas se reúnem todas as horas do dia para conversar, observar e avaliar as atividades do povo do mar que são eles próprios. Surfar e pescar são expressões simbólicas de um imaginário social da vida pacífica. São duas atividades que remetem ao modo de se imaginar como pessoa e coletividade. Expressam uma compreensão e vivência local da forma do humano, ou seja, da forma da socialidade humana concebida pelo coletivo antropológico a que pertencem.

A aparente depreciação que os jovens fazem a cerca da herança da pesca em prol da valorização de inserções urbanas escondem um forte investimento intersubjetivo no mundo produzido pelas coisas do mar: pescaria, banho, surfe, paisagens, ventos, mergulhos, etc.

³ As discussões de Pierre Bourdieu (1997) e colaboradores sobre os processos de desclassificação social e de indistinção de segmentos estigmatizados da população e as de Michael Herzfeld (1992) sobre a produção social da indiferença estão na base de compreensão do fenômeno de exclusão a que estamos nos referindo aqui. A cidade alcançou o Serviluz. Anexou militarmente o Serviluz, mas não está civilmente no Serviluz. Este dilema é central para a vida social local. O Serviluz está na cidade, mas a cidade não está no Serviluz, costumam dizer os jovens do bairro. O Serviluz é obrigado a obedecer às normas impostas pela ocupação policial militar do lugar, sem ter seus direitos constitucionalmente adquiridos garantidos pela ordem civil da cidade. Neste sentido, o Serviluz é um problema político de integração marginal de indivíduos (Bhabha, 2003) sem acesso às garantias de direitos da vida cidadã. O dentro e o fora e o perto e o longe são também problemas conceituais nativos, discutidos entre eles, em seus próprios termos, em seu próprio idioma cultural, frente às injunções dos planos de estatização do seu espaço social.

O desejo coletivo de ser embarcado, ou seja, de conseguir passar no concurso da Capitania dos Portos do Ceará com a finalidade de ser marítimo é tão forte que mobiliza esforços inimagináveis, como passar noites inteiras em filas, guardando lugar de inscrição no concurso e grupos de estudo que são formados entre jovens que pouco ou nada vem se dedicando aos estudos, conversas intermináveis sobre os que já estão trabalhando no mar.

Em busca do tempo perdido

O sonho de aldeia do antropólogo também era embalado pelo sonho de comunidade. O interesse desta tese, como das etnografias em geral, recai sobre o tempo presente. Todavia, as posições da etnografia e da historiografia são similares, como dizia Lévi-Strauss (1967) em suas análises sobre a historicidade das sociedades humanas, “muito pouca história (...) vale mais do que nenhuma história” (27). Para descobrir a favela que existe lógica e historicamente antes da favela, seguindo uma série de pistas de meus sujeitos de pesquisa, precisei me arriscar a me perder no mundo da imaginação histórica e antropológica, a fim de resgatar o significado de uma comunidade perdida, de um paraíso escondido.

Mas o passo é largo demais, pois querer falar da descoberta que o eu faz do outro, como afirma Todorov (1999), é um assunto imenso, “mal acabamos de formulá-lo em linhas gerais já o vemos subdividir-se em categorias e direções múltiplas, infinitas” (3). Ao passo que escolher, como ele escolheu ao eger o tema da conquista da América como ponto de reflexão sobre a questão do outro, contar a história da descoberta de um outro exterior é aproximar-se do mito e distanciar-se da argumentação lógica.

Apesar disso, uma narrativa tanto verdadeira quanto possível dessa descoberta do Outro exterior é uma escolha plausível, é o que ele chama de uma história exemplar, pois se distingue do mito por se tratar de uma história verdadeira, “o que o mito podia, mas não devia ser” (4), e se distingue da história do historiador por ter um interesse geral mais próximo ao do moralista, um sentido tropológico, moral, de um exegeta bíblico. Não caberia nos propósitos descritivos de uma etnografia, mas o risco é irresistível.

No Serviluz, a imaginação histórica nos posiciona entre o Cabo de Santa Maria de La Consolación, em Aracati, de um lado, de onde as naus de Vicente Pinzón teriam sido supostamente expulsas, pela animosidade dos nativos, e o Rostro Hermoso, de outro, descrito pelo navegador espanhol, como sendo a Ponta do Mocaripe, onde foi fincado um cruzeiro e estabelecido um dos primeiros entrepostos para ancoragem de embarcações das grandes navegações e navegação de cabotagem pelo litoral nordestino. A enseada do Mucuripe e o promontório rochoso da Ibioara, onde hoje se localiza a praia do Titanzinho, no Serviluz, definem-se pela antiguidade histórica do choque interétnico entre os povos indígenas do litoral e os marinheiros estrangeiros no processo de colonização européia das terras cearenses. A pequena bacia em torno da desembocadura do riacho Maceió é para a imaginação histórica local o “Rostro Hermoso”, descrito por Vicente Pinzón em 1500. Local onde as naus de Pinzón teriam aportado após terem sido expulsas do Cabo de Santa Maria de La Consolación, em Aracati. O Mucuripe e a Ibioara entre os séculos XVI, XVII, XVIII, eram portos naturais, reputados entre os melhores entre os navegadores estrangeiros, o que os atraiu desde as primeiras décadas do século XVI navios espanhóis, franceses, portugueses, ingleses e holandeses.

Segundo Lévi-Strauss, a posição da etnografia e a posição da historiografia baseiam-se em muitas similitudes. As duas posições de produção de conhecimento precisam lidar com sistemas simbólicos cujo acesso está em função das representações simbólicas distintivas e diferenciais que as populações estudadas fazem deles. O fato de ter encontrado no meu campo um historiador profissional, com mestrado em história social, na PUC-SP, que é também um historiador nativo, pois morador e uma das principais lideranças do Serviluz, provocou em mim uma vontade de aprofundar a reflexão etnográfica sobre a historicidade das relações sociais que eu buscava apreender na comunidade. A querela do presente etnográfico se resolveu de modo prático. Iniciei um diálogo intelectual e acadêmico profícuo com André Nogueira sobre a história social e cotidiana do Serviluz. Por isso, gostaria inicialmente de apresentar a dimensão histórica do meu trabalho etnográfico. Não um mero contorno ou ilustração, mas o solo epistêmico a partir do qual a imaginação histórica favoreceu o exercício da imaginação antropológica em campo.⁴

Ao longo do século XVI, quando os europeus estabeleceram relações diferenciais de guerra e troca com os povos Tupi que ocupavam a costa leste cearense, o escambo, a participação em atividades guerreiras conjuntas, e o casamento das mulheres tupi com os brancos formavam o padrão geral para a criação de laços de aliança entre o “gentio” e os invasores. Caso não houvesse aliança, estes recorriam às guerras de genocídio ou de escravização dos índios. Os europeus disputavam parceiros nativos de modo concorrencial entre si para alavancar trocas de bens e fixação no território. Além disso,

⁴ Os limites da cidade de Fortaleza são hoje fortes fronteiras de emergência étnica. Os territórios indígenas das nações Tapebas, Anacé e Tremembé posicionam-se na costa oeste e dos Jenipapo-Kanindé na costa leste. As comunidades, favelas e bairros populares do espaço litorâneo da metrópole são, em larga medida, territorialidades invisíveis, de negros, de índios e de muita miscigenação.

faziam investimentos de poder e intervenção nas guerras interétnicas existentes entre povo Tupi e povo não-Tupi (Fausto, 1992).

Deste modo, quando espanhóis, franceses, ingleses, holandeses e portugueses aportaram no Mucuripe, em meados de 1500, transformando o porto natural em entreposto de navegação de cabotagem entre a Bahia e o Maranhão, a população Potiguar mantinha uma organização sociopolítica baseadas em grupos locais das aldeias do litoral. Os Potiguar lutavam contra tapuias desde pelo menos 700-900 d.C em torno da posse dos territórios litorâneos. Apenas os numerosos povos Tremembé conseguiram barrar, no período pré-conquista, ficando-se entre a costa oeste cearense e o litoral maranhense, as pretensões expansionistas da população Potiguar. Estes já haviam cortado as pretensões da população não-Tupi de acessar e residir no litoral leste cearense. Assim, antes dos europeus, os Potiguares já haviam delimitado os sertões e as serras como lugares dos Kariri, dos Araripe, dos Ikó, dos Payaku, dos Kanindé, dos Otxukayana, dos Inhamum, dos Calabaça, dos Xukuru, dos Tobajara, dos Karatiú e dos Reriú, entrou outros grupos.

O lugar onde hoje é a região industrial portuária do Mucuripe na extremidade leste da costa fortalezense é um lugar que ocupa uma posição central para uma história indígena do nordeste. Os conflitos interétnicos pré-conquista entre populações Tupi e não-Tupi, desde 700-900 D.C, quando o expansionismo Tupi completou a ocupação de quase todo o litoral e expulsou a etnia não-Tupi, denominadas de tapuias, da costa cearense, com exceção dos Tremembé que resistiram e mantiveram uma posição firme entre o Ceará e o Maranhão contra o avanço Potiguar. Em meados de 1500, quando os primeiros navegadores europeus aportam na enseada do Mucuripe, portanto uma das mais antigas zonas de troca e guerra do novo mundo. Os contatos entre povos europeus e povos nativos na enseada, esplanada e ponta do Macoripe, do qual o trecho de praia do Serviluz é um segmento,

foram iniciados em meados de 1500 com a ancoragem de aventureiros espanhóis, franceses, ingleses, holandeses e portugueses entre as aldeias indígenas do litoral.

No século XVI, as referências de Vicente Pinzón e de Leppe sobre o Rostro Hermoso após o Cabo da Santa Consolación teriam como referente o Mucuripe indígena, registrado pelos mapas dos cartógrafos Juan de la Cosa e Diogo Ribeiro. Também no mapa das Capitanias Hereditárias, de 1574, sob o topônimo Macorie que seria assim oficialmente reconhecido como porto do processo de ocupação colonial. No século XVII, as observações de Martins Soares Moreno sobre o entorno do Mucuripe, na sua Relação do Ceará, de 1618, se faziam sob o grafismo Macoripe, corruptela de Macorie ou então forma mais próxima ao vernáculo nativo. Em 1627, Frei Vicente de Salvador incluía Macoripe em sua História do Brasil. O holandês Mathias Beck, nos seus diários, usava o termo Macuriba, tentando se aproximar da pronúncia dos nativos (cf. Girão, 1998).⁵

A história local do Serviluz remonta, portanto, aos trezentos anos do período colonial e aos anos imperiais e republicanos. História que se perde com os fios da memória social de antigos moradores e historiadores nativos da cidade de Fortaleza. E foi com essas operações heurísticas que me recusei a abandonar a pista sobre a ancestralidade de uma comunidade que está escondida sob as camadas cortantes da favela.

⁵ Teria sido melhor chegar ao Serviluz no tempo presente, em abril de 2008, ou no tempo de uma realidade já desaparecida, em janeiro de 1500, quando os primeiros visitantes europeus estavam a se avistar com os povos nativos da enseada do Mucuripe e a se banharem nas águas da Ibicoara? Tal qual um viajante imaginário, um arqueólogo do espaço, como se reconhecia Lévi-Strauss (1955), também gostaria de ter vivido no tempo das verdadeiras viagens, “et voici devant moi, le cercle infranchissable: moins les cultures humaines étaient en mesure de communiquer entre elles et donc de se corrompre par leur contact, moins aussi leurs émissaires respectifs étaient capables de percevoir la richesse et la signification de cette diversité” (44). Eu abraçaria este dilema com o mesmo desespero de outro viajante que lamentou antes de mim o desaparecimento “de ce que j’aurais pu voir et qui m’a échappé. Victime d’une doublé infirmité, tout ce que j’aperçois me blesse, et je me reproche sans relâche de ne pas regarder assez” (45).

Sexta Parte – Consideração

Ao amanhecer, as pessoas começam a despertar com o ronco do mar. dependendo do ritmo próprio e das singularidades das atividades sociais atinentes a cada grupo residente de pessoas, os moradores da casa que estão dormindo em redes amarradas nos caibros sem forro das casas precisam se levantar mais cedo para desobstruir o caminho das passagens internas do ambiente doméstico para que as pessoas co-residentes possam se movimentar, ir ao banheiro, à cozinha, abrir o guarda-roupa e se arrumar para iniciar um novo dia de trabalho.

A maioria dorme de rede, a minoria nas camas e nos sofás, quando os há. Os arranjos internos entre parentes para definir a distribuição dos locais e horários de repouso de cada membro da família são uma permanente fonte de tensão e conflito. Sempre há quem se sinta injustiçado e preterido em relação aos melhores lugares para dormir. A distribuição da estima é percebida como um processo de favorecimento de uns em detrimento de outros. Os parentes que moram de favor podem ser vítimas das mais diversas humilhações cotidianas. As brigas podem estourar pelos detalhes acumulados dessas histórias. O tempo de uso do banheiro é um ponto crucial nesta negociação tácita do lugar de cada um no interior da moradia.

Nos quartos alugados dos becos, dois por dois, com lugar para uma cama, sem banheiro, moram de duas a três pessoas que usam os banheiros dos parentes e amigos vizinhos. Nos conjugados alugados de sala, quarto e banheiro moram de duas a cinco

peessoas. Nas casas alugadas de sala, quarto, cozinha, banheiro e quintal co-habitam de quatro a sete pessoas. Quase todo mundo mora de aluguel.

O padrão de moradia é uma casa de seis metros de largura por doze de profundidade com sala, quarto, cozinha, banheiro e quintal. Tudo muito exíguo. Quase em miniatura. O sonho das famílias é conseguir juntar algum dinheiro para levantar um segundo andar a semelhança do que já fizeram várias famílias. Verticalizar o barraco é uma expectativa constante. Alguns exagerados já estão com barracos de três andares. Mas são muito poucos.

Como há casas onde moram mais de sete pessoas, mas entre quatro e seis é o mais comum. As pessoas moram numa mesma e pequena casa de sala, quarto, cozinha e banheiro. As pessoas de uma mesma família dormem em redes amarradas nos caibros dos barracos.

Ao amanhecer, as famílias estão preparando o desjejum. Café, açúcar, pão, margarina, ovos fritos, tapioca, cuscuz com leite, bolo e frutas é um banquete completo muito raro de acontecer. Em pouquíssimas casas há essa fartura. Apenas nas famílias dos comerciantes dos mercadinhos e dos estabelecimentos comerciais financeiramente mais consolidados da favela ou nas casas de trabalhadores mais qualificados com renda familiar média entre dois e cinco salários que são uma minoria de uma minoria que se conta nos dedos. Há dias em que as pessoas mais pobres tomam apenas uma garapa de café com açúcar. As crianças das famílias miseráveis tomam água e esperam ansiosamente pela merenda da manhã na escola pública local onde estudam. As crianças igualmente miseráveis que estudam à tarde precisam pedir trocados aos moradores para tentar comprar

um No geral, um café com açúcar e um pedaço de pão com margarina é muitíssimo bem recebido.

No quarto de um beco apertado da favela, onde moram seis pessoas, entre materiais do depósito de reciclagem que a família mantém através da coleta de lixo pelas ruas da cidade garante com muita irregularidade o sustento mínimo da família, uma senhora cuida do café do seu filho, da sua filha e das netas, enquanto uma delas tenta conseguir algum trocado em frente da padaria local para comprar o pão do dia. No quarto alugado de um cortiço, a mãe faz o café para o filho único com quem mora, antes de sair para o trabalho de diarista nas casas de família.

Mãe e filho em outra. Mãe, padrasto e filhos. Os cumprimentos de bom-dia entre os membros da rede de parentesco que ocupam casas vizinhas. As mulheres, que atuam simultaneamente como donas de casa, chefes da família e trabalhadoras informais, avaliam os estoques de alimentos, as reservas minguadas de dinheiro, encaminham os filhos para as compras matinais, começam os preparativos do almoço, lavam e estendem roupa, varrem a casa, incluindo o trecho da rua correspondente à fachada dos barracos. Quem estuda pela manhã já está fardado neste vai e vem. Os homens também assumem afazeres domésticos. Sabem fazer café, arrumar a mesa e varrer a frente da casa, mas em geral são as mulheres que conduzem essas atividades. Apenas o homem casado com a dona de um bar varre todos os dias a frente da casa na rua.

Como são muitas pessoas morando juntas, sempre há alguém chegando do trabalho e alguém saindo para o trabalho. Os pescadores partiram desde o início da

madrugada para o mar. Os surfistas desde manhã cedinho, por volta das cinco ou seis horas já estão também no mar.

Para algumas famílias esse momento é um drama. Foram dormir com fome e não têm dinheiro para tomar o café da manhã. As famílias que podem tentam ajudar dividindo o pouco que têm.

As mães fazem o café. Os filhos acorrem às compras para trazer o que está faltando. Os pais e irmãos mais velhos saíram para pescar desde o início da madrugada. Alguns adolescentes e jovens rapazes preparam o café no lugar das mães, mas os afazeres domésticos, mesmo quando executados pelos homens, ainda é visto como uma atividade essencialmente feminina. Não quer dizer que os homens não ponham a mesa, não façam a cozinha e lavem os pratos. No dia a dia, os afazeres domésticos estão misturados. Mas as avós, mães, irmãs e filhas coordenam por direito as atividades.

Os pequenos comerciantes dos bares, das bodegas, dos restaurantes, das mercearias e dos mercadinhos começam a reabrir as portas dos estabelecimentos que são mantidos nas próprias residências familiares. Os bares, ao longo da manhã, possuem clientes ocasionais, como um morador que passou a noite trabalhando e resolveu tomar uma cerveja antes de ir para casa ou então algum grupo pernoitado que resolveu continuar uma farra. Mas em geral os donos dos bares aproveitam o período da manhã para varrer, limpar e arrumar o estabelecimento com portas abertas. Os clientes habituais só chegarão ao final do dia. As bodegas, como vendem além de bebidas alcoólicas, mantimentos do dia a dia, disputam com as mercearias e os mercadinhos os clientes mais pobres. As mercearias são para venda de produtos, não possuem um canto para encontro de pessoas como ocorre nos

bares e nas bodegas. Desde cedo até altas horas, o fluxo de clientes é constante. Os mercadinhos pertencem aos comerciantes mais consolidados da favela.

A clientela da rua e dos becos transversais começa a se achegar. As pequenas compras dos moradores são retalhadas. É um pouco de margarina, um punhado de açúcar, um pacote de café, alguns ovos e uma ou outra compra para a limpeza da casa ou lavagem das roupas da família. Os limites de crédito são baixíssimos. Para a maioria, não há possibilidade de comprar fiado. As relações sociais entre os moradores mais pobres e os donos dos comércios são de necessidade mútua e tensão constante. O dinheiro na favela é avulso e raro. O meio circulante restrito. Faltam até moedas. Algumas pessoas acordam pensando numa solução para a falta generalizada de dinheiro.

A padaria é o primeiro estabelecimento local a levantar as portas para os clientes. O cheiro de pão feito na hora é o chama. As pessoas vão chegando e aos poucos começa a formar fila no balcão. O dono, sua esposa e o filho não dão conta de atender tanta gente ao mesmo tempo. Mas é apenas um pico no serviço, depois a venda volta ao normal, atendendo um ou outro cliente atrasado.

Algumas crianças, as mesmas de sempre, pertencentes às famílias mais miseráveis da favela, pedem trocados para os vizinhos para complementar a compra de um pão. Alguns adultos também pedem um trocado para o pão, mas a comunidade já sabe que é para fumar mesclado ou pedra. São os nórias da favela que nem dormiram, que passaram a noite em claro, bebendo, fumando crack ou essa mistura de maconha de péssima qualidade misturada com pó de pedra que se chama mesclado. Quase sempre as crianças são atendidas em seus pedidos. Os adultos também. A diferença é que para estes últimos os

moradores não dão dinheiro. É uma regra da comunidade. Não se dá dinheiro na mão de dependentes químicos. As pessoas dão um pedaço de pão ou pagam uma merenda. Mas quase nunca dinheiro. Até por que ninguém tem dinheiro sobrando. Mas o valor central da conduta é não alimentar o vício alheio. É comum, por exemplo, um viciado em crack ao pegar o dinheiro que acabou de pedir, em frente à padaria, para comprar pão e sem nenhum disfarce correr em direção aos pontos de vendas de drogas.

Ao abrigo das quatro castanholeiras da rua, ao amanhecer, os moradores começam a formar as primeiras rodas de conversa do dia. Enquanto homens e mulheres, mas principalmente as mulheres, varrem a frente de rua correspondente à fachada de seus barracos, Na varanda da padaria, Em um canto, sentados sobre uma mureta, defronte às jangadas na praia, uma turma de rapazes, vestidos apenas com bermudas de surfe, pulseiras, alguns com chinelas, outros descalços.

Com a força dos ventos

À beira-mar, as forças dos ventos, principalmente entre agosto e setembro, além de fazerem as ondas girarem perfeitas nas praias do Serviluz, carregam areais para dentro das moradias. Muito vento, muita areia e ótimas ondas para alegria dos surfistas. Em relação à areia, além dos moradores colocarem lonas entre os caibros e as telhas das casas, para evitar que a areia entre dentro de casa, os jovens transformam o fato em piada e contam rindo que no Serviluz eles almoçam e jantam areia. Os ventos são tão fortes que influenciam na experiência acústica da interlocução entre as pessoas. As conversas precisam driblar os ventos. Precisam se abrigar para que as pessoas possam se escutar uma a outra.

O próprio ritmo da conversação parece um jogo em que se lança a imagem acústica de um lado para o outro, suportada e arremessada pelas ventanias da praia. As torres gigantes do aerogeradores disparam e indicam os rumos dos ventos e também das conversas.

Em meio às conversas, um pedaço de significado se perde como palavras lançadas ao mar. O vento ensurdece a gente. E o barulho do mar também. É preciso recompor com gestos o contexto da conversa numa quase leitura facial e labial do interlocutor. Uma ou outra lufada mais forte obriga-nos a arquear o corpo e manter a base dos pés firmes durante a caminhada. Leva-nos a falar com mais robustez, em tom mais alto, por causa do barulho no ouvido causado pela tempestade de vento e areia. Algumas casas não se sustentam. Telhados são destelhados. Fachadas soterradas. Mas as conversas se sustentam sempre, apesar das condições adversas.

Dependendo da posição das pessoas em relação à direção dos ventos, pode-se gritar à vontade que as pessoas escutam só um fiozinho de voz, distante como um som de radiola antiga, tocando um vinil arranhado de reggae que não se sabe de qual barraco vem, ou então, ao contrário, uma conversa mais íntima que era para ser um quase cochicho se expande e chega aos ouvidos curiosos, facilitada pelo corredor de vento. O mais interessante desses caminhos invisíveis traçados pelos ventos é quando a galera está surfando e um equipamento de som bem posicionado, o pessoal já tem a manha disso, faz as ondas sonoras pegarem carona com os ventos, chegando música de primeira ao *outside*, no após rebentação, para alegria e curtição dos surfistas que esperam dos ventos a gratuidade de um tubo perfeito.

O marulho das ondas estabelece, igualmente, uma temporalidade marítima ao dia a dia da comunidade. Quando a maré está cheia, as batidas rotundas das ondas nas paredes das casas nos dão a sensação de estarmos em alto mar. Parece que o barraco vai sair flutuando como um pacote e não mais vamos voltar desse sono embalado de beira de praia. O Serviluz navega sobre o mar, como um navio. É preciso de tempo para se acostumar com o meio-ambiente de moradias de beira de praia.

A marola natural quase não consegue mais se livrar da poluição dos óleos dos navios lançados ao mar misturada ao fedor de restos de peixes que são lançados à praia pelos moradores que alguns jovens consideram sem consciência ambiental. De vez em quando, o esgoto de puro sangue, onde o abatedouro clandestino de frangos e galinhas joga vísceras e sangues dos bichos a céu aberto, cortando a areia da praia de um filete avermelhado no início e depois de um marrom escuro secular, chega às nossas narinas para avisar de uma revolta adormecida que está guardada no peito contra essa injúria. Quando os jovens estão batendo um racha e cabeceiam a bola, recebem um esguicho de água podre no rosto, por isso quando estão jogando bola na areia próxima ao esgoto de puro sangue, eles evitam cabecear. Conviver com esse esgoto é uma dor de cabeça para os jovens, eles se sentem revoltados com o fato. Alguns que trabalham na avenida Beira-Mar, nos hotéis, citam as diversas vezes em que o poder público se mobilizou em tempo recorde para resolver problemas de buracos e esgotos que apareceram no lugar de moradia dos ricos. Os jovens percebem com pesar a força do abandono e da exclusão, quando olham e lembram da existência do esgoto de puro sangue sujando de sangue, merda e vísceras a areia de sua praia, do seu lazer, do seu quintal. É interessante como esse tema vai e volta nas rodas de conversação dos jovens.

Rodas de conversaço

Os jovens caminham pelas ruas e becos da favela sob os olhares de outros jovens. Não se deve caminhar pelos becos, olhando para o chã. Alegam que por questão de segurança. Existe uma atitude de apresentação nesse caminhar com o rosto levemente erguido pelo deslocamento do queixo, lançando deste modo um tipo de olhar que se realiza de cima para baixo. Mas o movimento contrário também é possível, fazendo com que o rosto seja levemente rebaixado pela aproximação do queixo ao peito, mantendo-se, todavia, os olhos bem abertos que lançam o olhar como que por cima das pálpebras. No primeiro caso, existe uma atitude mais aberta de demonstrar estar alerta, esperto e “ligado” nas situações que envolvem as movimentações cotidianas de gentes pelos becos e vielas da favela. No segundo caso, há um modo mais sorrateiro de olhar que pode esconder uma atitude contida de ataque. De qualquer modo, as posturas corporais dos jovens, principalmente pelo modo de andar, revelam seus pertencimentos e os reconhecimentos a eles atrelados.

O olhar de soslaio é importantíssimo nesse contexto de interação. O jovem que se desloca em uma trajetória em linha reta, singrando a rua da favela, faz uso do olhar de soslaio, seja para encarar alguém (mandar um recado sobre o atributo da atenção do sujeito que olha e é olhado pelo outro), para cumprimentar um “brother” (sem necessariamente ter de ir até ele e fazer cumprimentos verbais e manuais do tipo que iremos discutir mais à frente) e até mesmo para checar alguma informação visual sobre os jovens que ali estão (quem são o que deverão estar fazendo, como estão vestidos, etc.).

Quando dois ou mais jovens se encontram, eles se cumprimentam de várias maneiras. O cumprimento tem várias fases, é processual. Em primeiro lugar, há o processo de avistar o companheiro. Basta um golpe de vista para que um destino comum seja traçado entre eles. Ao caminharem para esse destino comum, nem sempre os jovens entreolham-se exclusivamente. É mais comum que eles lancem olhares para outros lados, visualizando quem está visualizando quem naquela situação. Até mesmo passar por um beco, exige uma atenção para com a perspectiva do beco. Mesmo que uma olhada rápida, de soslaio, para checar o terreno da passagem. Pode acontecer também do jovem dirigir não apenas o corpo, mas também o olhar de modo mais intensivo para o seu próximo interlocutor. Mas esse caso é mais raro. É uma atitude muito franca que deixa o sujeito em situação de distração, por estar emocionalmente envolvido com o encontro avistado. Em segundo lugar, quando os corpos se aproximam entre si, se um dos rapazes está parado, estacionado, esperando o outro que se aproxima, este último diminui o passo, como que jogando as pernas para frente, freando o corpo do seu ritmo anterior. Nesse momento, os ombros balançam. Os braços também. E colocando-se em movimentos circulares, tomando o eixo do próprio corpo, os toques de mão se iniciam.

As palmas das mãos abertas se tocam num quase aperto de mão. Mas as mãos não chegam a se cerrar, uma na outra. Elas escorregam antes e são retraídas num movimento de retirada da mão em direção ao próprio corpo e volta agora de punho cerrado para um segundo toque de mãos. O parceiro desta interação pode receber esse segundo toque de mão com a mão aberta, a fim de espalmar a mão cerrada do parceiro ou cerrar seu próprio punho, de modo que duas mãos fechadas e cerradas se batam como se estivessem se esmurrando. Nesse momento, o ato de fala pode ocorrer de dois modos. O toque de mãos

pode ser acompanhado de uma fala do tipo: e aí, irmão? Ou: e aí, brother? Ou então já ser o início de uma conversa ou a continuação de uma conversação que estava sendo mantida anteriormente. Nesse caso, temos a indicação de que a interação está gerando uma troca mais próxima de conversas. No primeiro caso, há o tom de um cumprimento inaugural das conversas do dia, como se fosse um bom dia.

As rodas de conversação dos jovens estão dispostas em vários lugares do bairro com frequência diária e repetição cotidiana garantida, são agências de relacionamentos interpessoais em torno dos vários interesses que seduzem a atenção dos jovens. Estas rodas vão além das conversas contingenciais do dia a dia que, por sua vez, se multiplicam ao sabor dos ventos se entrecruzando com os circuitos permanentes das rodas. Vão além também dos grupos de fofoca que também se entrecruzam com os circuitos das rodas em torno de detalhes da intimidade, dos segredos e da vida pessoal e familiar dos jovens. Extrapolam e também se entrecruzam com as reuniões e os encontros que promovem conversas entre os jovens participantes dos projetos sociais, das entidades não-governamentais, dos movimentos sociais juvenis e das associações de bairro da comunidade. As rodas são microespaços públicos de expressão e de comunicação face a face que estruturam a experiência das ações coletivas dos jovens, dão visibilidade pública ao ato de conversar e, portanto, alimentam o funcionamento da esfera pública popular juvenil como instância de produção de opinião pública alternativa e de notícia não-hegemônica sobre eventos e assuntos, considerados relevantes por eles e para eles. As rodas pautam a agenda pública dos jovens do bairro. São campos de comunicação popular, agenciados pelos jovens. São zonas de autonomia relativa dos pensamentos, das organizações e das interações juvenis.

Na pracinha São Francisco, perto da casa do Samuel, os jovens se reúnem todos os dias para jogar capoeira, fazer grafite, ouvir rap e conversar sobre as atividades artísticas, culturais e também sobre os problemas da violência e da criminalização dos jovens do bairro.¹ No ponto do ônibus, perto da casa do Pedro, os jovens que vão e voltam para o trabalho, para a escola e outras atividades na cidade, fora do Serviluz, formam uma roda de conversação com alta rotatividade dos participantes, mas permanente, onde se comunicam e se “inteiram” sobre os motivos que levam as pessoas a circularem fora do bairro e sobre as novidades. Nas escolas públicas, na entrada e na saída dos turnos escolares, também se formam rodas de conversação nos pátios e na frente das duas escolas de ensino fundamental do bairro. Nas lan houses, além dos jovens manterem uma intensa e permanente roda de conversação através do Orkut e do MSN, eles também usam o espaço da lan house como ponto de encontro de rodas de conversação presencial. Antes e depois da prática do surfe, nos períodos da manhã e da tarde, os jovens surfistas foram rodas de conversação onde o interesse principal é a discussão das questões relativas ao mundo do esporte. Nos jogos de bola na praia que os jovens chamam de “racha” forma-se uma roda de conversação em torno da prática esportiva, pois sempre o time de fora, que está

¹ Samuel é um dos líderes do movimento hip hop gospel organizado, do HGO, e um dos poucos que circulam pela comunidade sem muitos problemas com as fronteiras imaginárias da violência armada do faccionalismo dos grupos juvenis de “envolvidos” em “tretas” de “gangues”. Tanto é que um dia Samuel está na roda da pracinha São Francisco, conhecida no circuito das tretas como “área” da “galera” da Pracinha e no outro ele está na roda de conversação da outra pracinha, na área historicamente rival da Estiva, onde os jovens também ganharam gosto pelo grafite, pelo rap e pela troca de idéias a respeito da transformação do bairro proposta pela força do movimento hip hop evangélico, impulsionado pelas ações de Samuel. Ele é um dos mediadores culturais entre os grupos de jovens. Membro do conselho orientador do movimento Serviluz Sem Fronteiras. A maior dor de cabeça de Samuel são as abordagens constantes do racismo policial das viaturas da PM. Samuel, jovem, negro, da favela, é alvo constante de “baculejos”, abordagens truculentas e por vezes violentas, com uso de tapas na cara e chutes no corpo, que cotidianamente os policiais militares fazem na favela e suas imediações. Quando isso ocorre, ele me telefona indignado. Precisa desabafar sobre os acontecimentos de violência contra seu corpo e dignidade pessoal. Conta-me em detalhes como os policiais agiram, o que disseram e como realizaram a sessão de humilhação e agressão física de mais uma jovem da comunidade.

esperando para jogar na seqüência vira uma roda habitualmente. No futebol no campo, à tarde e, principalmente, nos finais de semana, formam-se várias rodas de jovens em torno do campo, principalmente de jovens adoradores do futebol.

Vida noturna e as madrugadas do risco

Nas rodas de conversação sob as castanholas, sentado com um pequeno grupo de jovens, eu me aprazia em observar a cena de um Serviluz imerso em um mundo de sombras, um Serviluz noturno. As experiências notívagas junto com a galera local, quando a maioria dos moradores já havia se recolhido a suas casas, e estavam de portas e janelas trancadas, possibilitavam uma visão diferente da vida no bairro. Entre onze horas da noite e seis horas da manhã, nossas conversações ocorriam na contra-fractalidade do real. Tornávamo-nos refratários à realidade suprema que é a realidade do senso comum da vida cotidiana, nos transportando para as “dimensões ensombreadas da existência social e cultural” (Crapanzano, 2005: 357).

As transições da vida noturna da comunidade faziam com que os jovens ficassem reunidos em torno do gosto pela prática narrativa reflexiva do ato de *trocar idéias*.

Eles tinham um gosto nessa filmagem, eu aprendi a tê-lo. Eles fizeram questão de me ensinar e eu me interessei em aprender. Um exercício de memória visual fantástico é o apreender as transições do anoitecer, do madrugar e do amanhecer no bairro na perspectiva e na convivência com os jovens, em estado de vigília até altas horas. Isso foi fundamental para que eu conhecesse o funcionamento notívago da favela. Por causa disso, obviamente, tive que ficar muitas noites em claro, algo um pouco cansativo, mas prazeroso, pois fazendo meu trabalho de campo, eu estava cultivando novas amizades e transformando

essa forma de habitação que é o campo antropológico em um modo de me aperfeiçoar em aprofundar a interação com a vida cotidiana do lugar.

Permanecer nas ruas, conversando com Alexandre, Robson, Beбето, Fabrício, Elitiel e mais quatro ou cinco jovens locais, entre dez horas da noite e uma hora da manhã ou então circular pelo bairro com Robson e Alexandre entre uma e três horas e ainda ver o dia amanhecer com todos eles ou com alguns no paredão entre quatro e seis horas foram um dos momentos mais significativos do modo de interação recíproca do meu trabalho de campo. O silêncio das noites, a escuridão e a vontade de conversar convergiam algumas vezes embalados por uma cerveja, uma garrafa ou outra de vinho, abrindo nossas mentes para reflexões noturnas sobre o sentido da vida e da existência humana.

Uma parte dos jovens do Serviluz se preparando para dormir, enquanto outra parte se movimentava para ficar acordada a noite inteira até altas horas e em alguns casos até a aurora. Um Serviluz de jovens noturnos, madrugadeiros, emergindo da escuridão dos becos, das vielas e principalmente das esquinas. Uns brotando na calada da noite, se preparando para mais uma vigília, com temporalidades e intensidades múltiplas, enquanto a maioria da massa trabalhadora embala os sonos cansados de mais um dia de “trampo”.

Filmar, para usar a expressão local nativa, significa gravar na memória visual com atenção, cuidado e seletividade a movimentação das pessoas e dos eventos, do ambiente, dos detalhes e dos acontecimentos que compunham a cena de transições que levam da vida noturna, madrugada adentro até o amanhecer.

Na penumbra da noite, conversa vai, conversa vem, a pequena roda ia se formando e se desfazendo na medida em que um se achegava com um cumprimento formal

de “boa noite” ou informal de um “e aí, beleza?”, e outro se despedia com um “vou nessa, galera!”, ou então simplesmente “valeu!”, substituindo o até amanhã por esse qualificativo que opera uma marcação de valor, de intensidade e de relevância humana, ao evento do encontro cotidiano e do diálogo entre os “brothers” da comunidade de jovens locais antes do adormecer, o que se torna mais forte se acrescido deste último termo de valoração e dito com uma ênfase olho no olho, cara a cara, tipo “valeu, brother!”, simultaneamente com um aperto de mão e um abraço.

O ato da conversação é tão querido entre os jovens que alguns relutam em se recolher para dormir. Sentem um prazer imenso de se deixarem levar pelos rumos das conversas, de tal modo que sempre um núcleo de três, quatro ou cinco rapazes acaba permanecendo firme e fiel ao propósito da troca de idéias, motivados pela prática da boa conversação, o que os leva a ficar acordados até altas horas, se a violência da polícia, com seus toques de recolher, e as guerras entre as facções juvenis armadas, cujos tiroteios recomendam busca por abrigo, deixarem. Mas isso não é sempre. Há períodos de calmaria no Serviluz e períodos de guerra aberta. Nos períodos de calmaria, o Serviluz vira uma vila com várias rodas de conversação, convivendo pacificamente com o mundo circundante.

A partir de dez horas da noite, a maioria dos jovens está em casa. Alguns ainda conversam em pé ou sentados em frente as suas residências. Mas no geral as janelas e portas já estão devidamente trancadas. A rua começa a ficar deserta. Os pequenos comerciantes locais cerraram as portas dos estabelecimentos. Um ou outro jovem está saindo da casa de um vizinho amigo e retornando, passos apressados, para casa. Outra parcela desce esfalfada e apressada dos ônibus, voltando do dia de trabalho cansativo e reclamando das horas extras não pagas que os fizeram chegar tarde em casa. De um lado,

nas casas menos pobres, mais remediadas para o padrão geral da favela, os jovens ficam assistindo à televisão, navegando na Internet, no Orkut ou no MSN, raramente estudando, conversando com a família ou preparando-se para dormir.

São os jovens das famílias dos pequenos comerciantes, dos operários menos desqualificados, dos comerciários e dos trabalhadores em geral que possuem renda fixa, com ou sem inserção no mercado formal de trabalho. Trata-se de uma minoria onde a renda familiar, de dois ou três familiares economicamente ativos e co-habitantes, não passa de 1.500 reais.

Nas casas pobres e miseráveis dos becos, os jovens estão intranquilos, não se alimentaram direito durante o dia inteiro, os problemas familiares e domésticos se acumulam, a mãe está ausente, se prostituindo, ou em casa consumindo drogas, a hora de dormir traz o problema adicional de um barraco lotado em um espaço muito exíguo. Uma maioria.

As crianças do Serviluz crescem no mundão. Aprendem com ele. São acolhidas e rejeitadas pelo mundo por não terem tido acolhimento em suas famílias. O que é mundão? Mundão é algo que se diz de boca cheia, “eu vim do mundão”, “eu fui do mundão”, “me criei no mundo”, “aprendi com o mundão”. Palavra cheia que representa simbolicamente tudo o que se sofreu e o que se tem para sofrer, mas também representa a dor e o sofrimento individual, da trajetória individual, que, no Serviluz, é parecida com a de todos. O mundão é o lugar da irmandade no crime. Mas também da irmandade na sobrevivência, o que implica principalmente receber afeto, carinho e atenção de alguém. Os jovens de sexo masculino, por exemplo, ao mesmo tempo em que são guerreiros, são muito carinhosos

entre si, inclusive com contatos corporais como abraços e acolhimentos, como se fossem de uma carência afetiva sem fim ou então afeitos a dar afeto para quem é considerado um irmão. Eles se abraçam, andam abraçados e não tem pudor de ficarem abraçados uns aos outros em várias situações públicas. O corpo para receber dos amigos, o que precisaria receber da família, mas da família recebe em geral muita peia, muita surra e muito grito. O clima entre adultos e crianças é sempre tenso. As acusações de falta de consideração são constantes.

O playboy como figura de alteridade

O playboy, o favelado e a consideração formam um intrincado triângulo de poder. Playboy é uma pessoa que é presumida ter facilidades na vida, abocanhar todas as oportunidades do sistema. Facilidade de realizar tudo aquilo que ela deseja realizar, que tem vontade de fazer. A figura do playboy no imaginário da favela é justamente a figura de qualificação da ordem excludente da cidade. Ama-se o playboy, odeia-se o playboy. Há uma situação de duplo vínculo nesse contexto de amor e de ódio a essa forma simbólica da alteridade.

A construção da alteridade discursiva a partir da categoria playboy aponta para um terceiro termo da relação que acaba ficando escondido. Em primeiro lugar, não fica muito claro quem é o outro do playboy. Quando os jovens da favela estão se referindo ao playboy, a referenciação do ato de fala é a oposição entre o jovem da favela e o playboy, mas esse playboy nem sempre é uma figura externa à favela. Existe certa intimidade entre o playboy e a favela. Há inclusive o caso interessantíssimo do ponto de vista analítico que é o do playboy da favela, ou seja, do jovem que é reconhecido pelos outros jovens da favela

como alguém que quer ser playboy, ou que só quer ser playboy. A figura do playboy funciona, portanto, como fantasia da favela. O playboy é da ordem do desejo. Playboy parece ser uma modalidade de subjetivação de relações sociais centradas numa desvalorização dessas mesmas relações e no reforço, do ponto de vista do individualismo do sujeito, nas capitalizações individuais de sobreposição sobre as relações sociais por excelência que são as relações de consideração e respeito.

O playboy é uma figura desejada. Ama-se no playboy a sua liberdade negativa, ou seja, sua capacidade de consumo, de deslocamento pela cidade, pelas praias, através das viagens, e a corporalidade do playboy acaba sendo objeto de um canibalismo simbólico das qualidades do playboy, o que nos remete à questão dos atos de predação do ser playboy. Come-se o playboy de diversos modos.

Come-se o playboy pela prestação de serviços sexuais. Pelos pedágios. Enfim, o sentido de comer o playboy assemelha-se na linguagem da favela ao ato de comer uma ponta, ato praticado pelos policiais em relação aos traficantes e por outros agentes do estatismo. Não se fala diretamente que se vai comer o playboy, mas a chegada de um playboy na favela, quase sempre trazido por outro playboy que é **habitué** (frequentador) do circuito de drogas e prostituição, de um lado, ou de atividades esportivas, de outro. Esse playboy que vem com outro playboy é admitido por ser conhecido de alguém da favela. A entrada na favela exige essa relação de conhecimento, entrar na favela sem ter nenhum conhecimento, nenhum conhecido, nenhum amigo, nenhuma referência pessoal de identificação com o lugar, faz com o que a pessoa caia sob a categoria de otário. O otário é a vítima em potencial. É a pessoa que está funcionando como isca, como vítima preferencial das ações de predação dos “vagabundos”, “pilantras” e “assaltantes” locais.

Em segundo lugar, pode-se observar uma rivalidade velada entre o modo de subjetivação do playboy, supostamente livre da miséria e da pobreza que limita e condiciona a existência dos jovens da favela de modo atroz, e do modo de des-subjetivação que o playboy representa pela perda de laços sociais baseados em consideração e respeito. Se o playboy que entra na favela, sem ser da favela, sem ser local, entrar na consideração, ele poderá ter sucesso em se tornar um freqüentador do local. Existem versões distintas para esse procedimento de entrada, envolvendo a consideração. Uma versão mais pragmática dessa entrada significa que o playboy vai ser abordado por jovens da favela ao entrar pela primeira vez na favela. A atitude do playboy nessa entrada é objeto de intensa avaliação pelos jovens. Se o playboy negar um real, um trocado, propositalmente pedido pelo jovem da favela, sua presença pode se tornar indesejável. O pedágio, portanto, é um pagamento para uma relação que se inicia como sendo uma não-relação. Afinal, a relação do mundo de lá da cidade com o mundo de cá da favela é baseada numa contínua e sistemática quebra de relações. O que se espera do mundo de lá? Espera-se o otário, o marrento, o escárnio, a humilhação, entre outras imagens de alteridade negativa. A ordem da cidade em aliança com a ordem estatal age como força de constrangimento cotidiano para os jovens da favela. Um representante qualquer dessa ordem não-partilhada, onde a partilha de poder é negada ou oferecida de modo restrito e quase sempre subalterno faz com que os habitantes da cidade que não são das periferias sejam vistos, percebidos e avaliados como ameaças, como inimigos, exceto quando possuem relações pessoais de dívida e contraprestação com habitantes das favelas.

Em terceiro lugar, o playboy é qualificado como um provedor de bens. Se o playboy leva uma vida de facilidades, é justamente essa característica de acesso

supostamente ilimitado aos bens que faltam aos jovens da favela, que faz do playboy o provedor por excelência de bens. Roupas (panos), pranchas de surfe, relógios, e ajudas de natureza variada. As roupas, em especial, funcionam como principal moeda de troca dessas relações sociais marcadas pelo tempo do estigma, da não-troca e da inveja. O playboy é invejado, mas o playboy também é levado a sentir inveja da vida na favela. Se o playboy não sente, ou não demonstra sentir, nenhuma inveja da favela, o que ele estaria fazendo ali? Seria o caso de fazer como a grande maioria do universo de playboys que adotam uma postura de evitação, estigmatização, distância e de paz armada contra as pessoas das favelas.

Sétima Parte – Conclusão

A investigação etnográfica buscou ao longo da tese construir uma leitura sobre a fabricação social da pessoa e da corporalidade como uma forma de socialidade guerreira, nômade e pacífica, baseada na desconstrução da violência como fonte de modelação do eu. Por conseguinte, a socialidade guerreira – nômade, hostil ou pacífica dos jovens, ao contrário do que os termos podem deixar entrever, aponta para uma prática cultural de produção da vida social como criativa e inventiva, para uma prática nômade de adoração de territorialidades livres, não-sobrecodificadas pelo Estado, para uma prática pacífica ou hostil de produção social de irmandades a-centradas e abertas à adesão de novos membros. Uma socialidade antitética aos modos de sujeição dos jovens promovidos pelos discursos racistas, policialescos, mercadológicos, midiáticos e identitários que são estimulados pelas classificações simbólicas que fixam estigmas de selvageria e imputações de violência ao conjunto das corporalidades juvenis como se todas elas estivessem reduzidas à passividade das capturas, e subjugadas pelos determinismos das inculpações do sistema de dominação social que, no interesse dos discursos do estatismo, pretende englobar os jovens das periferias como jovens *envolvidos* e, portanto, domesticados pelas forças policiais, prisionais e judiciais de controle social.

Tudo se passa como, se as drogas e as armas, fossem investimentos de estatização e capitalização da vida social dos jovens. Um mal-necessário para o funcionamento das razões de Estado e para a movimentação da cultura geral do capitalismo, na medida em que arrefecem ímpetos criativos, não-hegemônicos, alternativos,

de contestação e oposição ao sistema social estatal do capitalismo contemporâneo. Ímpetos amortecidos pelas formas de sujeição ao crime. A vida no crime é uma vida produtiva. O mundo do crime favorece à produtividade do sistema pelo adestramento de forças de gerenciamento dos mercados ilegais das áreas excluídas das melhores oportunidades do sistema. Afinal, os mercados ilegais funcionam como mercados e as empresas ilegais modelam seus agentes como funcionários de empresas que só agem à medida que as ações podem ser capitalizáveis.

O potencial disruptivo dos jovens e a capacidade criadora de novos laços sociais, segundo princípios redistributivos de vida social, eles são percebidos como uma ameaça ao funcionamento do sistema de dominação social, baseado em princípios acumulativos de sucesso, dinheiro e poder.

No Serviluz, não existe uma totalidade cultural que funcione como expressão de uma comunidade territorial estabilizada. Não há algo que se possa etiquetar como sendo a cultura do Serviluz. Perspectivas de totalização da experiência múltipla das pessoas e coletivos que habitam o lugar são vistas com forte desconfiança pelos atores sociais. Poucos ou quase ninguém acreditam que a ação coletiva seja orientada por laços de solidariedade entre pessoas e grupos. A imagem do laço social é concebida como um lugar de risco permanente de traições e manipulações. As pessoas não conseguem acreditar em si mesmas. As relações sociais que as pessoas personificam não são nem relações comunitárias, nem relações societárias, no sentido clássico com que a sociologia formulou essa distinção. As relações sociais são personificadas como relações de ajuda e consideração entre indivíduos que detém um alto potencial de nocividade à vida alheia. É como se vivessem em guerra uns contra os outros. Punindo e sendo punidos pelas fraquezas

dos próprios laços que garantem minimamente a existência social das transações locais. O contraste entre uma morfologia social adensada e fortemente aglomerada, de um lado, e os processos de segmentação que multiplicam os centros de poder desestabilizando-os entre si, promove uma organização sociopolítica de uma comunidade sem comunidade. Ou seja, de uma comunidade sob o signo da ausência da comunidade como modelo de orientação para a ação coletiva. O uso simbólico do termo comunidade é um sintoma de deslegitimação da vida pública local.

A principal modalidade de interação social é o ato da conversação entre amigos, reunidos em pequenos grupos de pessoas. As relações interpessoais são refratárias à idéia de um funcionamento solidário e integrado, unificador da vida coletiva, seja baseado no contrato, seja baseado nas relações de parentesco. A filosofia moral das pessoas é em larga medida baseada na desconfiança profunda quanto ao que se apresenta de modo visível como representação política da coletividade. A ação coletiva está orientada para a defesa, a proteção e o ataque contra os inimigos, contra os invasores. É uma ação marcada pela desestabilização dos centros de poder que nascem como efeito da convergência de pessoas numa ação coletiva. A pessoa não é concebida como um indivíduo estável e independente, detentor de um mundo privado, como se estivesse em relação de anterioridade e exterioridade ao mundo vivido pelo grupo de pessoas com quem se compartilha os componentes estéticos de um estilo coletivo. A base intersubjetiva da experiência de um mundo sem substância, frágil e, portanto, leve e arriscado.

Assassinatos de jovens próximos, de jovens em relações vicinais, de parceria, de parentesco e de hostilidade, inimizade e guerra entre os becos, vielas e pequenas ruas, na pequena comunidade onde vivem, pode observar com uma objetividade estarecida,

expressionista, as crianças brincando de peia, aprendendo a brigar em torneios informais de vale-tudo, ou brincando de polícia e bandido com cabos de vassoura e pedaços de madeira que simulam as pistolas dos confrontos reais que assistem sistematicamente em seu mundo vivido, em seus locais de moradia, se objetivando como objetos de violência. Também adolescentes armados, navegando no Orkut e no MSN nas lan houses e jogando de modo presencial, fora da lan house, *games* de lutas letais entre gangues juvenis, movidos por um faccionalismo de um ethos guerreiro aprendido com parentes, amigos e parceiros adultos, em conflitos entremeados de questões de gênero, de brigas relativas às conquistas e decepções amorosas e de guerras de virilidade pelas preferências das adolescentes e jovens mulheres das facções inimigas. Ainda jovens sendo assassinados de morte anunciada por grupos de extermínio, acertos de contas e vinganças no contexto que envolve atividades de mercados ilegais como tráfico de armas, de drogas e de pessoas para exploração sexual. E, finalmente, jovens adultos mutilados, torturados, frustrados, cumprindo longas penas no sistema penitenciário e desnorreados com as mudanças socioculturais que deixaram de acompanhar e de entender, quando saem vivos dos presídios e encontram crianças que não os reconhecem mais como pais ou que os odeiam ou que sofrem profundamente pelo sentimento de abandono e continuam assim a brincar de peia, de polícia e bandido, e a alimentar a escalada da violência letal entre jovens das favelas, onde também as relações sociais se enredam a partir de ações violentas dos jovens e da polícia em “um típico processo de duplo vínculo, com uma forte tendência para a auto-escalada” (Elias, 1997: 183).¹

¹ A estrutura autoritária das formas de controle policial exercidas sobre o campo de ação dos jovens de periferia vigente nas favelas, comunidades e bairros populares envolvem entre várias práticas punitivas o fuzilamento direto de jovens ou a omissão diante de sua possibilidade premente, como nos conflitos extraparlamentares entre jovens e polícia na Alemanha, isso mostra para os jovens “o caminho a ser seguido:

Estes quatro momentos da criança, do adolescente, do jovem e do jovem adulto descrevem de modo sucinto, esquemático, abstrato, conceitualmente, uma das trajetórias possíveis dos jovens de periferia estudados nesta tese. São os jovens de periferia categorizados como “envolvidos” com o mundo do crime e da violência que despontam, apresentados pelo modelo geral de sua experiência.

Em contrapartida, há um outro modelo de trajetória possível que afeta a vida imaginativa, sociocultural, dos jovens de periferia que é o modelo dos jovens de projetos sociais. São as oposições heurísticas entre esses dois modelos, jovens de projetos sociais e jovens envolvidos, construídos em suas formas e processos semióticos locais, que orientam o empreendimento etnográfico deste trabalho sobre os dilemas de subjetivação de relações sociais que atravessam o universo sociocultural dos jovens de periferia (cf. Novaes, 2006).

O modelo da trajetória do jovem envolvido é um tipo ideal selvagem que apenas sugere, aponta, pontua, de modo exagerado, não nuançado, mas plausível, real, evidenciado, o pano de fundo contra o qual se debate a questão central do esforço desta pesquisa, centrada nas dimensões simbólicas, institucionais, morais, interpessoais e intersubjetivas das relações sociais dos jovens de periferia nas favelas que são consideradas publicamente, ou seja, denunciadas imaginariamente, como os lugares mais perigosos, criminosos e violentos da cidade de Fortaleza, como Bom Jardim, São Miguel, Lagamar, Pirambu e Serviluz, entre outros, sendo este último o locus principal da nossa empreitada.

Partimos do pressuposto de que as fronteiras da violência, da insegurança e do medo incidem sobre o lugar de moradia dos jovens pobres das periferias, devido às

o sentimento geral era que o Estado usa a violência, nós também devemos usá-la. Tais processos de duplo vínculo não têm um início real. A polícia deve certamente ter se sentido provocada e talvez ameaçada pelos manifestantes. Mas essa é uma regularidade quase universal de um duplo vínculo: a violência engendra a contra-violência, a contra-violência aumenta a violência do outro lado, e assim por diante” (Elias, 1997: 183).

concepções imaginárias desenvolvidas sobre o potencial disruptivo da juventude das favelas, das comunidades e dos bairros populares. Voltamos nossa atenção, portanto, para os processos simbólicos que modelam de modo amplo a experiência do sentir medo do jovem “vagabundo” da favela e para as formas sociais de evitação que ordenam o distanciamento e condenam a aproximação social, cultural, física, biológica ou política com os lugares de participações, ou seja, das pessoas, dos meios sociais “misturados” onde moram ou se encontram jovens mestiços e afro-ameríndios descendentes, pertencentes às famílias de trabalhadores pobres da cidade, herdeiros históricos das tradições culturais das camadas populares e protagonistas dos diversos movimentos sociais urbanos de jovens inovadores centrados em políticas de resistência e afirmação de diferenças culturais de estilos de vida alternativos, não-hegemônicos, de jovens de periferia.

A eles e a elas, são impostas situações de subalternidade social, de exclusão e indiferença simbólica, são negados direitos constitucionais adquiridos ao passo que é exigida e cobrada socialmente uma observação minuciosa ao universo restritivo dos deveres instituídos, numa espécie de adequação unilateral do tipo de comportamento efetivo que os discursos policiais projetam sobre os jovens e que exigem deles uma resposta pavloviana à ordem ordeira do imaginário autoritário da manutenção da ordem pública. As práticas cotidianas dos policiais militares nos confrontos com jovens de periferia nem de longe aderiram aos avanços institucionais da redemocratização do país. Os policiais militares continuam sendo liderados por oficiais que ratificam suas crenças militaristas de defesa do Estado, de defesa social e segurança institucional de autoridades e de camadas médias e altas, identificados como o universo dos cidadãos. Continuam inclusive se excluindo do universo da cidadania. Direitos humanos são coisas de defensores de bandidos. Os policiais militares que atuam junto aos jovens das periferias são os

autodenominados matadores em oposição aos policiais moitas que são mais afeitos à nova política institucional da discursividade, pois são carreiristas da atividade-meio da instituição, em busca de promoção e ascensão social, enquanto aos matadores são reservados os conflitos fronteiriços onde a lógica da guerra e da anexação militar de territórios predomina como conhecimentos práticos da ação do dia a dia. Portanto, quando passei pela primeira vez do estudo dos jovens policiais militares (Sá, 2002) ao estudo dos jovens de periferia (Sá e Pimenta, 1999) foi como se eu estivesse pesquisando dois lados de uma mesma moeda, mas com valores invertidos. Os jovens policiais militares me diziam que tinham que ser tudo o que um jovem de periferia não pode ser. Eles próprios, majoritariamente, filhos da periferia, tinham que se afastar dos traços de identificação que os ligavam às culturas juvenis dos seus locais de moradia. De jovens ligados na galera (Barreira et al, 1999) eles não podiam guardar nem a lembrança, nem a corporalidade, nem as relações interpessoais.

Da etnografia sobre a formação da autoimagem e disciplina dos jovens filhos do Estado ao presente trabalho, a justificativa dos esforços de pesquisa continuou a ser o espanto com a incongruência da guerra fratricida entre jovens de periferia e jovens policiais militares e com a omissão ampla da sociedade em relação a isto.

Uma metonímia de guerras sociais de circuitos de trocas mais amplos, todavia com menos vitimização letal, pois, como nos alerta Soares (2004) “está em curso no Brasil um verdadeiro genocídio. (...) Como tudo no Brasil, também a vitimização letal se distribui de forma desigual: são, sobretudo, os jovens pobres e negros, do sexo masculino, entre 15 e 24 anos, que têm pagado com a vida o preço de nossa insensatez coletiva” (130).

Os jovens de periferia com recorte de gênero, de classe, de moradia, entre outros, reforça, como uma caixa de ressonância de um amplificador maior, “o cenário de

uma violência difusa nas sociedades contemporâneas (...), originando um fosso social, um *apartheid* social e uma ‘cultura do medo’ [onde] o ‘difuso’ relaciona-se à possibilidade de que todos podem ser vítimas de práticas classificadas como violentas presentes em diversificadas situações sociais” (Barreira, 2008: 9).

São os discursos autoritários, intolerantes, racistas, policialescos, em seus delírios de lei e de ordem, de mais punição, de mais polícia, de mais prisões, de morte, que atribuem estigmas de violência e imputações de criminalidade aos jovens de periferia que, além de legitimarem o controle, a punição extralegal e a vigilância permanente de um segmento geracional da população excluída, investem na forma simbólica da invisibilidade, do desprezo e do medo, como um dispositivo de poder, ancorado na produção social de indiferenças, o que acarreta em uma experiência extensiva e simbolicamente ampla de violência difusa. Os jovens de periferia são tratados com injúrias e agressões que se dispensam apenas aos inimigos, aos estranhos e aos indesejáveis.

São concebidos imaginariamente, de modo paranóico ou perverso, como seres supostamente indiferenciados, inadequados, inapropriados, excedentes, desprovidos daquelas qualidades superiores que os detratores e agressores usam para afirmar uma imagem de si como coroamento de uma orgulhosa supremacia. Deste modo, os jovens de periferia são anulados, expulsos - operados por agenciamentos imagéticos de selvageria, barbárie e incivilidade - do universo da pessoa humana pacífica e pacata, ordeira, do “cidadão de bem”, tal qual concebida pelas formas hegemônicas de socialidade autoritária, prevaletentes em vários setores e camadas sociais da vida sociocultural brasileira. Como não-pessoas, esses jovens são vítimas letais reais e potenciais, de modo preferencial, seletivo, dirigido, orientado por valores de depreciação e de estigmatização que geram medo e dispara a violência simbólica e física por antecipação, como profecia que se

autocumprimento, processo construído pelas artimanhas de invisibilização desses jovens que estão cobertos pelo manto simbólico da ocultação de um eu através da imagem congelada de um possível bandido frio e brutal que povoa o imaginário da população das grandes cidades (Soares, 2004).

Jovens cuja existência social provoca horror, pânico e medo nas camadas médias e altas da população. Jovens que moram em áreas pobres e degradadas, classificadas como perigosas a partir de seus próprios conflitos intestinos (Whyte, 2005), onde vivem como condenados da cidade (Wacquant, 2001). Jovens que são objeto de discurso e de práticas não-discursivas de poder e violência articulados na base dos processos de segregação urbana entre as favelas e os *bunkers* de moradia das camadas médias e altas da população (Caldeira, 2003). Os locais de moradia dos jovens de periferia são evitados como uma zona de desconfiança e de medo na cidade (Bauman, 2009).

Mesmo negativamente classificados, os jovens de periferia se impuseram como novos atores sociais que influem decisivamente na discussão sobre a significação simbólica da condição juvenil no Brasil contemporâneo (Abramo, 2005).

Segundo Elias (1993), as perguntas sobre o futuro, sobre o vir a ser e a forma da individuação social são na perspectiva dos jovens percebidas como indagações centrais e urgentes. O desejo de futuro, a busca do significado, de oportunidade de vida que possa ser considerada significativa, operam como uma “poderosa força motivadora” (186). A questão do significado simbólico da existência individual é para os jovens um background sobre a forma da socialidade da vida. A construção de expressividades de si dos jovens na favela está enredada às práticas de resistência, oposição e afirmação de divergências frente à ordem social estatal e cidadina, como atores sociais micropolíticos, portanto. Conhecer a vida dos jovens nas fronteiras dos espaços liminares de produção da condição de

marginalizado e das práticas de resistência e contestação juvenis (Bhabha, 2003) exigiu uma atenção especial para os silêncios e para as temporalidades narrativas que se erigem nas fronteiras da violência (Das 1999) como eventos críticos (Das 1995) que nos permitem apreender o significado de uma vida entre as fronteiras subalternas do que eles denominam de “sistema”. Buscar no mundo vivido desses jovens a problematização das linhas, dos limites, dos cortes de uma dominação simbólica, com seus efeitos de separação entre o dentro e fora, entre a ordem e o regime de punição da transgressão do limite consagrado, enfim, aproveitava-me da idéia-força de que a função social das fronteiras mágicas é a separação, a co-instauração de limites arbitrários e reconhecidos como se naturais fossem, pois as forças de conformação dos ritos de instituição colocavam do ponto de vista das elites da cidade esses jovens como um fora, como uma ameaça de *mistura e contaminação* (Bourdieu, 1996).

Os processos semióticos de estigmatização das favelas como entidades violentas são responsáveis pela produção social de um objeto de discurso que essencializa a violência, a criminalidade e a devassidão moral como componentes substantivos da vida dos pobres nas favelas. Classes laboriosas e perigosas são misturadas por um processo de demonização social dos jovens (Wacquant, 2008).

A par dos discursos de poder sobre os jovens da favela como vagabundos perigosos, pareceu-nos promissor problematizar de modo cruzado e lateral a relação entre a emergência de sujeitos (Foucault, 2004) através de uma analítica das modalidades de subjetivação do social e das práticas de sujeições em situações de violência. É desse entrelaçamento dos temas da construção do *self*, das relações de poder e das práticas de *violência* que apostamos em obter o rendimento cognitivo desta tese, para que

visualizássemos etnograficamente os processos de fabricação do eu quando confrontados com tecnologias de poder e gestão policial de espaços coletivos e tecnologias de segurança patrimonial e territorial das intervenções estatais (Foucault, 2008).

Além do objetivo descritivo, uma etnografia pode contribuir para discussões teóricas mais amplas, pois como afirma Norbert Elias (2001), teorias sociais que não se confirmam pelo trabalho empírico são inúteis do mesmo modo que pesquisas empíricas precisam ambicionar algo além do que produzir novos dados.

O esforço etnográfico me conduziu a uma reflexão metodológica sobre a problemática do poder, da violência e do estado, como ferramentas analíticas e temas de pesquisa para as ciências sociais. As estratégias simbólicas dos jovens de periferia se dirigem a vários planos de relações sociais concretas que fazem-nos entrever que a reflexão local sobre sua existência comunitária opera como metonímia do modelo abrangente proposto e imposto pelas forças simbólicas da vida estatal. Há um campo de relações de poder multifacetado que se atualiza em situações concretas de modo dinâmico e relativo: familiares, parentes, vizinhos, parceiros, amigos, inimigos, gangues, policiais, traficantes, escola, justiça, cidade, entre outros planos. A condição juvenil dos jovens da favela passa por dilemas de inserção e de integração marginal, que operam por meio da significação simbólica ativa e criativa dos jovens sobre as bases locais da dominação social a que estão submetidos.

Os modos de subsistência formais e informais são, forçosamente, empregados em situação de subalternidade e dependência em relação aos mercados urbanos, sejam legais ou ilegais, impostos pela estratificação social da vida metropolitana e cuja organização sociopolítica local é agenciada em relações de patronagem e clientelismo, de

um lado, e de resistência e confronto, de outro, com o campo do poder governamental e com o campo do poder político dos segmentos hegemônicos da cidade e do Estado.

Segundo Foucault (1994), o poder é o que mais se mostra, mas é também o que mais se esconde. O modo como o exercício do poder se apresenta como representação simbólica não é o mesmo modo como ele funciona e opera no campo da ação social. O sistema da representação simbólica é movido pela vontade dos atores para influenciar o campo da ação da alteridade. “Les relations de pouvoir sont peut-être parmi les choses les plus cachées dans le corps social” (264).

A dessubstancialização do Estado

Uma comparação entre os estudos de Geertz (1991) sobre a forma do Estado clássico na Indonésia pré-colonial - Negara em Bali do século XIX - e a pesquisa de Elias (2001) sobre a forma do Estado dinástico do antigo regime europeu - a sociedade da corte de Luis XIV – funcionou como porta de entrada para a tarefa de problematizar etnograficamente e promover a desnaturalização do equipamento conceitual do discurso teórico das ciências sociais no que tange à apreciação das formas estatais da vida social que divergem dos modos de organização política e de legitimação social do tipo ideal dos Estados nacionais industriais, e também das concepções emparedadas pelas teorias políticas ocidentais do moderno discurso político sobre o desenvolvimento geral dos estados, como é o caso divergente, disruptivo, da forma do Estado-Favela estudada nesta tese.

Para Geertz (1991), as concepções do Estado, ou sobre o que o Estado é em sua substância histórica, se mostram incapazes de apreender em profundidade as “dimensões simbólicas do poder estatal” (154). A noção sociológica de que o Estado se define pelo

monopólio da violência dentro de um território, pela formação de uma classe dirigente executiva com poderes delegados pela vontade popular ou pela viabilização de mecanismos pragmáticos de conciliação de interesses apresentam dificuldades, segundo o autor, em lidar com as dimensões de autoridade que não são diretamente encaixáveis no modelo do comando e da obediência. Assim, Geertz critica as interpretações que consideram os mitos, as insígnias, a etiqueta, os palácios, os títulos e as cerimônias estatais, ou seja, todo o simbolismo político como se este fosse composto por meros artifícios ou acessórios para o “verdadeiro” trabalho da dominação social, que passaria por trás disso, pelas lutas de interesses entre as pessoas e os grupos de pessoas. Para Geertz, os símbolos não podem ser pensados apenas como joguetes capazes de escamotear as lutas reais pelo poder social.

Neste sentido, os debates grandiloqüentes sobre o Estado e a Sociedade, além do etnocentrismo, estatismo e naciocentrismo congênitos, desconhecem em larga medida as lutas implicadas nas fronteiras da vida social em torno de processos cotidianos de estatização do socius. Partem do pressuposto de que a favela existe e de que a sociedade e o estado também, ou seja, como se fossem substâncias extensivas, como totalidades hierárquicas, como coisas dadas que se conservam.

Na perspectiva desta tese, portanto, o Estado, a Sociedade e a Favela não são entidades pressupostas como condição substantiva prévia do estudo. Muito pelo contrário. A oposição simbólica entre a unidade do estado e a imagem de desarmonia e desequilíbrio atrelada, pelos discursos do estatismo, à vida social e cultural das comunidades locais é um poderoso recurso de poder das mitologias do estatismo sobre seu caráter englobante e sagrado, é uma oposição baseada em uma ideologia da unidade transcendental da força superior estatal (Herzfeld, 1987). As estratégias discursivas de oficialização do estatismo

como fonte unívoca de ordenamento da vida social estão baseadas na oposição dualística entre uma mítica unidade estatal e o desconcerto anárquico - contingente, imperfeito, da vida social (Herzfeld, 1987). Com esta polaridade dissêmica o estatismo produz importantes efeitos de verdade que dão suporte legitimador ao desenvolvimento das práticas de divisão dos agentes de estatização dos códigos sociais e territorialidades múltiplas que compõem o fluxo do real.

As compartimentalizações semióticas do estatismo atuam performativamente para a naturalização de seus programas de percepção, acionados recursivamente pelas estratégias retóricas estatais, reforçando assim seu estatuto de realidade pela facilitação do reconhecimento como elemento da realidade do senso comum da vida cotidiana que naturaliza a presença real do Estado nas relações sociais. Esse processo de objetivação cultural do estatismo baseado em um mecanismo de essencialização, de naturalização e reificação do Estado (Handler, 1984) atinge em igual medida a formação do senso comum intelectual. A própria análise sociocultural ao se posicionar epistemologicamente como componente dos planos verticais e horizontais do espaço social desconhece ou problematiza de modo insuficiente que recortes de verticalização e de horizontalização de relações sociais são dimensões imprescindíveis de construção do espaço estrutural do exercício do poder estatal. Uma vez que o plano de divisão do Estado funciona pela instauração de uma fronteira mágica com um fora, com uma exterioridade, que precisa ser interiorizada pelas forças de interiorização daquilo que se pensa ser na forma do estado uma força provinda da externalidade (Deleuze e Guattari, 2004).²

Analisar em uma perspectiva pragmática esses processos depende de um deslocamento em nossos instrumentos analíticos para que eles possam escapar das forças discursivas de controle sobre os discursos sociais pelas condutas do estatismo. A vigilância epistemológica precisa, neste ponto, apoiar na dúvida radical metodológica para que possamos entrever as formas como as forças do estatismo tentam produzir e impor categorias de inteligibilidade do real para que nossos pensamentos sobre o mundo social sejam legitimadores do modo de pensamento do estatismo (Bourdieu, 1993).

Ademais, a construção de um contexto global para fazer a interconexão de eventos e relações entre a favela, a sociedade e o estado correm sempre o risco de “fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como o método de investigação” (Strathern, 2006: 32), ou seja, como o equivalente a um princípio de Estado. Portanto, a destranscendência dessas unidades faz com que nos deparemos com a multiplicidade das práticas culturais não-arborescentes do universo da favela, da sociedade e também das ações de segmentação estatal, onde o todo é uma totalidade ao lado, é como um todo das partes que não as totaliza (Viveiros de Castro, 2007).

A fim de evitar o cativeiro dos sociologismos, principalmente, a tendência a usar o conceito de poder como princípio explicativo de todos os domínios do socius (Velho, 1995), os atores sociais desta pesquisa, ou seja, as pessoas e os coletivos antropológicos,

² A classificação simbólica das ações entre internas e externas segue esse desaprumado plano de divisão estatal de se lançar para o lado de fora do espaço social para ‘rouba’ elementos com que possa nutrir o plano abstrato da sua divisão interna contra territorialidades e códigos sociais que não se referem à unidade estatal para justificar suas existências. A favela neste sentido é efeito de uma desterritorialização promovida pelo Estado contra os fragmentos das territorialidades heterogêneas e insurgentes das massas. O plano do Estado trabalha no sentido de atuar como metapoder estruturante em torno de funções de interdição produtiva das realidades locais. Quer-se uma codificação das relações múltiplas de poder como se o tipo de código que pudesse produzir repartição entre códigos sociais fosse de natureza ontológica outra a esse campo, quando, na verdade, só pode dispor e se manter no enraizamento das séries infinitesimais de poder sobre as quais atua (Foucault, 1994).

que habitam na favela do Serviluz, não são concebidos como se fossem parte de uma totalização social englobante e transcendente.³

Portanto, o ponto de vista da favela sobre o devir humano é, heurísticamente, concebido como uma anterioridade ao próprio contexto de favelização, é trabalhando com a multiplicidade cultural de uma ontologia plana, multiplicidade tautegórica, cujos símbolos representam a si mesmos, que a perspectiva cultural da favela sobre si mesma funciona como um plano de imanência de multiplicidade cultural anterior ao próprio contexto unificado sob a metáfora da morfologia espacial e perfil sociodemográfico do favelado.

A favela como uma multiplicidade de práticas culturais, como diferença intensiva, uma favela que se multiplica por subtração, por exclusão da substância extensiva⁴, pelo corte do vínculo natal entre o conceito de favela e o de estado que emerge dessa formulação teórica (Viveiros de Castro, 2007). Deste modo, a favela como uma totalidade hierarquizante, como unidade substancialista da ‘realidade objetiva favelada’ precisa ser quebrada, deslocada, desrealizada, desconstruída, pois continuar falando da favela como realidade objetiva, como dado, é incorrer em falácia de *misplaced concreteness*, é pressupor

³ Estou me baseando nas reflexões metodológicas de Otávio Velho (1995) sobre suas inquietações com uma certa “obsessão pelo poder, que foi aos poucos penetrando como chave explicativa em todos os domínios” (199). Uma pista do problema passa pela idéia de que a problematização das dicotomias razão/emoção, dentro/fora, mente/corpo, cultura/natureza, nos levaria a pensar no plano imanente do sistema total de relações recíprocas, em vez de observarmos apenas corpos individuais atuando contra uma natureza externa social ou natural, o que nos obrigaria a apenas enxergar contextos instrumentais para os processos culturais (Ingold, 2000).

⁴ “Objects and circumstances which remain absolutely Constant relative to the observer, unchanged either by his own movement or by external events, are in general difficult and perhaps always impossible to perceive. What we perceive easily is difference and change – and difference is a relationship” (Bateson, 1987: 173).

que os conceitos que descrevem a realidade estudada da favela correspondem à realidade efetiva da favela (Bateson, 1981).⁵

É a troca de perspectivas entre a antropologia do antropólogo e a antropologia da favela que permitiu a ascensão conceitual de que a favela existe antes da favela. (Viveiros de Castro, 2007). A descrição da vida social e cultural dos jovens da *comunidade* praiana do Titanzinho no Serviluz busca mostrar como as formas de subjetivação das relações sociais na *favela* não podem ser analiticamente derivadas dos determinismos sociais ou das injunções sociodemográficas que envolvem o contexto de favelização da população estudada.⁶ As práticas culturais dos jovens do Serviluz permitem-nos ir além dos estigmas de violência e das imputações de selvageria, barbárie e devassidão impostas ao

⁵ O conhecimento objetivo dos motivos que orientam a conduta das pessoas e dos coletivos humanos é uma tarefa importante, mas secundária, diante do desafio de compreender os fluxos de crenças e desejos que os atores sociais investem nos motivos que estão de acordo com aquilo que presumem e imaginam produzir o dinamismo da sua vida sociocultural (Nietzsche, 2001). Neste sentido, a antropologia é uma prática de conhecimento que habita a multiplicidade das práticas culturais das éticas e epistemologias locais dos seres humanos. É uma tentativa de compreender singularidades e especificidade locais sem pressupor que elas estejam referidas a totalidades hierárquicas substantivas que forneceriam um princípio de unidade superior ou transcendente como uma espécie de modelo geral válido para a descrição de qualquer forma de socialidade humana. Em vez de um campo de objetos, a perspectiva antropológica se enredaria com um universo multifacetado de perspectivas, sendo o seu discurso uma perspectiva antropológica entre muitas possíveis. As idéias dos atores sociais sobre a imagem do humano são como diferenças culturais que antecedem logicamente, ou melhor, que funcionam em sistemas de causação circular, frente aos contextos sociais de apropriação dos fluxos do real (Bateson, 1972). O pensamento relacional faz a apreensão sem transcendentalismos do funcionamento das pessoas e coletividades uma vez que as organizações socioculturais são capazes de autoprodução na geração de seus próprios conflitos e paradoxos no processo de causação circular por meio de tentativas e erros desenvolvidos no contexto de interação de seu próprio processo de aprendizagem sociocultural.

⁶ Os discursos sociais de poder visualizam a favela como um problema a ser administrado e controlado, buscam conhecer para melhor administrar e controlar a favela e seus moradores (Valladares, 2000). Bastaria juntar, segundo estes discursos, os ingredientes estatísticos com a tipologia média das favelas para obter o conhecimento de que se trata de uma aglomeração subnormal, com déficit habitacional, ocupação irregular e falta de regularização fundiária da terra, ausência de infra-estrutura e saneamento básico, área de risco e vulnerabilidade social, de exclusão sociocultural e do campo dos direitos e deveres do mundo institucional do estado. E para unificar a representação da favela, acrescentar-se-ia violência, tráfico de drogas, prostituição e criminalidade. Por exemplo, recorrer ao perfil sociodemográfico do tipo médio das favelas para demonstrar objetividade do conhecimento sobre o universo da favela é, no mínimo, adotar de modo ingênuo e irrefletido uma tarefa de poder e ignorar que o programa de conhecimento do estatismo passa pela tentativa de controle do discurso das ciências sociais e que funciona como um poder que autoriza a construção do saber (Herzfeld, 1987).

universo dos/as moradores/as do bairro, possibilitam-nos apreender a favela que existe antes da favela.

A socialidade contra a Favela-Estado

As máquinas sociais em operação com suas formas de subjetivação na favela parecem basear-se num ideal de autarquia que é continuamente frustrado pela forma favela do Estado, de modo que a disposição dos jovens da favela para a guerra contra a Favela, a Cidade e o Estado é expressão da socialidade centrífuga guerreira em tensão com as tendências da socialidade centrípeta da vida social estatal (Clastres, 1982; Barbosa, 2004; Fausto, 2001), pois “a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é a guerra que mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosa, porém sem poder” (Deleuze e Guattari, 2002: 19).

Seguir analiticamente as tramas dos agenciamentos centrífugos locais contra o poder estatal em choque com os agenciamentos centrípetos estatais contra o poder local é uma forma de dessubstancializar e desestabilizar os termos e os entendimentos destas lutas e embates para priorizar a análise dos meios relacionais que produzem os termos “duros” das relações sociais.⁷ Não há oposição entre o central e o segmentário, as segmentaridades

⁷ As redes e suas tramas são o transporte metodológico desse relacionismo. As redes se deslocam como realidades coletivas relativamente auto-referidas (Latour, 2000). Segundo Latour, nós precisamos nos permitir descrever onde as tramas nos levam, descobrir a flexibilidade de tradução das redes, pois a noção de rede é “mais flexível do que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade” (9). Ou como afirmava Paul Veyne (1998), a noção de trama nos ajuda heurísticamente a nos afastar dos determinismos, pois “o fato nada é sem sua trama” (43). Segundo esse autor, é impossível descrevermos totalidades, pois o objeto de estudo é seletivamente mutilado pelas questões, perguntas e situação espaço-temporal dos acontecimentos, o que importa é tomar no lugar dos fatos, “um cruzamento de itinerários possíveis” (45).

flexíveis, dos códigos polívocos e territorialidades itinerantes, são objeto de investimento dos agenciamentos locais da segmentaridade dura do Estado, interessado na ressonância dos centros de poder social (Deleuze e Guattari, 2008). Quem dera que as favelas deixassem de compor a série das ressonâncias que endurecem os regimes de dominação social, mas isso é uma outra questão e uma outra intervenção.

O Serviluz é um enclave popular. É uma zona de autonomia temporária. Uma zona de instabilidade sistêmica. A pessoa guerreira é a pessoa pacífica. A pessoa pacífica é a pessoa considerada. A pessoa marrenta é a pessoa rechaçada. A pessoa desconsiderada é da bagaceira. A favela é a arma. A favela é uma flor. A comunidade é a herança. A pesca artesanal é a chave organizacional do mundo. A comunidade ataca como favela e a favela se defende como comunidade. O bairro é a expectativa. A oportunidade de vida que possa ser considerada digna e significativa é o desejo. O paraíso escondido é o segredo.

O Serviluz é uma utopia urbana das camadas populares. É uma multiplicidade cultural de utopias pessoais e coletivas espacialmente adensadas na moradia de fronteiras simbólicas de uma favela à beira-mar. É uma zona autônoma, temporária, precária, nômade e de alma inconstante. Uma zona autônoma de esforços baldados pela situação de subalternidade das famílias que lá moram face à ordem social da cidade e pelas hierarquias opressivas que incidem as expectativas de realização simbólica das pessoas e minam os sonhos de liberdade e felicidade dos coletivos que lá se levantam. Morar no Serviluz é uma forma de habitar um espaço-tempo imaginário que inaugura uma experiência de pessoa e de ação coletiva em levante contra a miséria, a pobreza, a subordinação, as rotulações de incapacidade e a humilhação socialmente impostas pela ordem simbólica da cidade e pelos agenciamentos de poder do Estado.

Referências Bibliográficas

ABRAMO, Helena. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. In: ABRAMO, H. e BRANCO P. *Retratos da juventude brasileira*. São Paulo: Ed. F. Perseu Abramo, 2005.

_____. *Cenas juvenis*. São Paulo: Scritta, 1994.

ABRAMO, Helena e BRANCO, Pedro. *Retratos da juventude brasileira*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005.

ALMEIDA, Maria e EUGENIO, Fernanda (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

ALMEIDA, Rosemary. *Violência, identidade e processos organizativos: o forró da bala como cenário de análise*. Fortaleza: UFC: PPGS: Dissertação de Mestrado, 1995.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANJOS JUNIOR, Carlos Versiani. *A serpente domada: um estudo sobre a prostituta de baixo meretrício*. Fortaleza: UFC, 1983.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAILEY, F.G. Gifts and poison. In: BAILEY, F.G. (org.). *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

BARREIRA, César. *Cotidiano despedaçado: cenas de uma violência difusa*. Fortaleza: Ed. UFC: Funcap: CNPq-Pronex: Campinas: Pontes Ed., 2008.

_____. *Crimes por encomenda*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

BARREIRA, C. et al. *Ligado na galera: juventude, violência e cidadania na cidade de Fortaleza*. Brasília: UNESCO, 1999.

BARREIRA, C.; ABREU, D.; ALMEIDA, R. Andando na Periferia de Fortaleza: exclusão, juventude e violência. In: Fraga e Lulianelli. (Org.). *Jovens em Tempo Real*. Rio de Janeiro: PD&A, v. 1, p. 170-187, 2003.

BARREIRA, Irllys. Usos da cidade: conflitos simbólicos em torno da memória e imagem de um bairro. *Análise Social*, vol. XLII (182), 163-180, 2007.

_____. O lugar do indivíduo na sociologia: sob o prisma da liberdade e dos constrangimentos sociais. *Revista de Ciências Sociais*. Revisitando temas clássicos e contemporâneos. UFC, 51-63, 2003.

_____. *O reverso das vitrines: conflitos urbanos e cultura política*. Rio de Janeiro: Ed. Rio Fundo, 1992.

BATESON, Gregory. *Naven*, 2.ed. Stanford: Stanford University Press, 1973.

_____. Culture contact and schismogenesis. In: BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books, 1972.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*, 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BORZACCHIELLO, José, CAVALCANTE, Tércia e DANTAS, Eustógio (orgs.). *Ceará: um novo olhar geográfico*, 2.ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. (org.) *A miséria do mundo*, 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996 a.

_____. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana* 2(2): 7-20 1996.

_____. O sentimento da honra na sociedade cabília. In: PERISTIANY, J.G. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*, 2.ed. São Paulo: Ed. 34: Edusp, 2003.

_____. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes. *BIB*, Rio de Janeiro, n.27, p.3-50, 1989.

_____. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, n. 21, p. 133-157, jul. 1988.

CAMPBELL, J.K. *Honour, family and patronage*. New York: Oxford University Press, 1974.

- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*, 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Eduardo Viveiros de Castro: encontros*, organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. O campo na selva visto da praia. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p.170-190, 1992.
- CHEATER, Angela. Power in the postmodern era. In: CHEATER, A. (org.). *The anthropology of power*. London: New York: Routledge, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. *Crônica dos índios Guayaki*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- COETZEE, J.M. *Diário de um ano ruim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- COSTA, Jurandir F. *Ordem médica e norma familiar*, 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- COSTA, M. C. L. da. Fortaleza: expansão urbana e organização do espaço. BORZACCHIELLO, José, CAVALCANTE, Tércia e DANTAS, Eustógio (orgs.). *Ceará: um novo olhar geográfico*, 2.ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.
- COSTA, Sandra. Uma experiência com autoridades: pequena etnografia de contato com o hip hop e a polícia num morro carioca. In: VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.48, n.1, 2005.
- DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, p.31-42, 1999.
- _____. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, volume 1, 6.ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *Mil platôs*, volume 3, 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.

_____. *Mil platôs*, volume 2, 4.ed. São Paulo: Ed. 34, 2007.

_____. *Mil platôs*, volume 4, 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. *O antiédipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. *Mil platôs*, volume 5, 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DIÓGENES, Glória. Juventude, exclusão e a construção de políticas públicas: estratégias e táticas. In: MENDONÇA FILHO, M. e NOBRE M.T. (orgs.). *Política e afetividade*. Salvador: São Cristóvão: EDUFBA: EDUFS, 2009.

_____. *Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip hop*, 2.ed. São Paulo: Annablume, 2008 a.

_____. (org.) *Os sete sentimentos capitais: exploração sexual comercial de crianças e adolescentes*. São Paulo: Annablume, 2008 b.

_____. A arte de fazer Enxame: experiências de resignificação juvenil na cidade. *Política & Sociedade*, v. 5, p. 191-221, 2006.

DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*, 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

DUMONT, Louis. *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux theories d'anthropologie sociale*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

ELIAS, Norbert. *A sociedade da corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001 a.

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

_____. *Engagement et distanciation: contributions à la sociologie de la connaissance*. Paris: Fayard, 1993.

_____. Le sociologue comme chasseur de mythes. In: *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris: Éditions de l'Aube, 1991.

ELIAS, N. e SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FAVRET, Jeanne. La segmentarité au Maghreb. *L'Homme*. Revue française d'anthropologie. Tome VI, n.2, 1966.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, 3.ed. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1967.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Microfísica do poder*, 17.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. Le pouvoir: comment s'exerce-t-il? In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*, 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: Lisboa: Difel, 1991.

_____. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

- GIDDENS, Antony. *O estado-nação e a violência*. São Paulo: Edusp, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*, 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais*, 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GIRÃO, Blanchard. *Mucuripe*. Fortaleza: Edições Fundação Demócrito Rocha, 1998.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*, 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol.10, no. 1, p.161-173, 2006.
- _____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.46, n.2, 2003.
- _____. Uma teoria etnográfica da democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil. *Etnográfica*, vol. 4, no. 2, p.311-332, 2000.
- _____. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999 a.
- _____. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, v.42, n.1 e 2, São Paulo, 223-265, 1999 b.
- _____. Raison et difference: à propos de Lucien Lévy-Bruhl. *Gradhiva*. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie, 23, p.1-21, 1998.
- GONÇALVES, Marco Antonio. *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.
- GORDON, Cesar. *Economia selvagem*. São Paulo: Ed. UNESP: ISA: Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica*, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUPTA, Akhil e FERGUSON, James. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. In: GUPTA, A. e FERGUSON, J. (orgs.). *Anthropological Locations*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- HANDLER, Richard. On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology* February, Vol.25(1): 55-71, 1984.
- HERZFELD, Michael. Politics. In: *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. Oxford: Blackwell: Unesco, 2001.

_____. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: London: Routledge, 1997.

_____. Les enjeux du sang: la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. *Anthropologie et Société*, vol.19, n.3, 37-51, 1995.

_____. Segmentation and politics in the European nation-state: making sense of political events. In: HASTRUP, Kirsten (org.). *Other histories*. London: New York: Routledge, 1992 a.

_____. *The Social Production of Indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 b.

_____. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*. New York: Cambridge University Press, 1987.

_____. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man*, 15(2):339-351, 1980.

INGOLD, Tim (ed.). The concept of society is theoretically obsolete. In: *Key Debates in Anthropology*. London & New York: Routledge. pp. 55-98, 1996.

KUPER, Adam. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. New York, London: Routledge, 1988.

LANGER, Susanne. *Sentimento e forma*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*, 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

LEFORT, Claude. A troca e a luta dos homens. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, 2.ed. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dívida*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. Le champ de l'anthropologie. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

_____. Introdução: história e etnologia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, Ernandy Luis. *Das areias da praia às areias da moradia*. Fortaleza: UFC: Prodepa: Dissertação de Mestrado, 2005.

LUTZ, C. e WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review o Anthropology*, 15: 405-36, 1986.

MAGNANI, Guilherme. Quando o campo é a Cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, Guilherme e TORRES, Lilian (orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, 3.ed. São Paulo: Edusp: FAPESP, 2008.

_____. Introdução: circuitos de jovens. In: MAGNANI, Guilherme e SOUZA, Bruna (orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MAGNANI, Guilherme e TORRES, Lilian (orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, 3.ed. São Paulo: Edusp: FAPESP, 2008.

MAGNANI, Guilherme e SOUZA, Bruna (orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

MARQUES, A.C. e VILLELA, J.M. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão do Pernambuco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.48, n.1, 2005.

MARTINS, José de Souza. (org.). *Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitec, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA FILHO, Manoel e NOBRE Maria Teresa (orgs.). *Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa*. Salvador: São Cristóvão: EDUFBA: EDUFS, 2009.

MEUNIER, Jacques. *Os moleques de Bogotá*. Rio de Janeiro: São Paulo: Difel, 1978.

MISSE, Michel (org.). *Acusados e acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações*. Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2008.

MOSS, David. Bandits and boundaries in Sardina. *Man*, v.14, n.3, 477-496, 1979.

MOURA, Cristina. Vivendo entre muros: o sonho da aldeia. VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

NICHOLAS, Ralph. Segmentary factional political systems. In: SWARTZ, M., TURNER, V., TUDEN, A. *Political anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

NOGUEIRA, André Aguiar. *Fogo, vento, terra e mar: a arte de falar dos trabalhadores do mar*. São Paulo: Secretaria de Cultura, Esportes e Lazer de Caçapava, 2007.

_____. *Fogo, vento, terra e mar: migrações, natureza e cultura popular no bairro Serviluz em Fortaleza (1960-2006)*. São Paulo: PUC de São Paulo: Mestrado em História Social: Dissertação de Mestrado, 2006.

NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, M. e EUGENIO, F. (orgs.). *Culturas jovens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena e BRANCO, Pedro. *Retratos da juventude brasileira*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005.

NOVAES, R. e VANNUCHI, P. (orgs.). *Juventude e sociedade*. São Paulo: Ed. F. Perseu Abramo, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O eu, suas identidades e o mundo moral. In: *Caminhos da identidade*. Campinas: Ed. UNESP, Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15: São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

ORTNER, Sherry, DEBERT, G., ALMEIDA, H. Entrevista com Sherry Ortner. *Cadernos Pagu* (27), julho-dezembro, 427-447, 2006.

OVERING, Joanna e RAPPORT, Nigel. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. New York: London: Routledge, 2000.

PAIS, José Machado. Buscas de si: expressividades e identidades juvenis. In: ALMEIDA, M. e EUGENIO, F. (orgs.). *Culturas jovens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

_____. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Uma antropologia no plural*. Brasília: Ed. UnB, 1992.

PERISTIANY, J.G. *Honour and shame*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

PISCITELLI, Adriana. Apresentação: gênero no mercado do sexo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.25, Dec. 2005.

PISSOLATTO, Elizabeth. *A duração da pessoa*. São Paulo: Ed. UNESP: ISA: Rio de Janeiro: NUTI, 2007.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.48, n.2, 2005.

_____. *Antropologia visual*. Porto: Afrontamentos, 2004.

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. E LEVINE, R. (orgs.). *Culture theory*. New York: Cambridge University Press, 1984.

RUSCHE, Georg e KIRCHHEIMER, Otto. *Punishment and Social Structure*. New York: Roussel & Roussel, 1968.

SÁ, Leonardo. Reflexões sobre o trabalho de campo como empreendimento micropolítico. In: MENDONÇA FILHO, M. e NOBRE M. T. (orgs.). *Política e afetividade*. Salvador: São Cristóvão: EDUFBA: EDUFS, 2009.

_____. *Os filhos do estado: auto-imagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Ceará*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

_____. Cultura política e cultura policial. In: BARREIRA, Irllys e VIEIRA, Sulamita (orgs.). *Cultura e política*. Fortaleza: EDUFC, 1998.

SÁ, Leonardo e et al. *Ligado na galera: juventude, violência e cidadania na cidade de Fortaleza*. Brasília: UNESCO, 1999.

SAHLINS, Marshall. Experiência individual e ordem cultural. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. Philosophie politique de l'Essai sur le don. *L'Homme*, 894), p.5-17, 1968.

SANTOS, José Tavares dos. *Violências e conflitualidades*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2009.

SERRES, Michel. *Os cinco sentidos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SHILS, Edward. *Centro e periferia*. Lisboa: Difel, 1992.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Sociologia*, volumen 1. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977.

SOARES, Luiz Eduardo. O futuro como passado e o passado como futuro. In: ALMEIDA, M. e EUGENIO, F. (orgs.). *Culturas jovens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. Juventude e violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, R. e VANNUCHI, P. (orgs.). *Juventude e sociedade*. São Paulo: Ed. F. Perseu Abramo, 2004.

SOUZA, Simone (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2006.

_____. No limite de uma certa linguagem. *Mana* 5(2): 157-175, 1999.

_____. The Limits of Auto-Anthropology. In: Michael Jackson (ed). *Anthropology at Home*: 59-67. London: Tavistock Publications, 1987.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TÖNNIES, F. Gemeinschaft und gesellschaft. In: TÖNNIES, F. *Community and society*. New York: Harper and Row, 1957.

VELHO, Gilberto. Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade contemporânea. In: ALMEIDA, M. e EUGENIO, F. (orgs.). *Culturas jovens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. O desafio da proximidade. In: VELHO, G. e KUSCHNIR, K. (orgs.). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *Mudança, crise e violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *A utopia urbana*, 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1989.

VELHO, G. e KUSCHNIR, K. (orgs.). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VELHO, Otávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. *Mana*, 11 (1): 297-310, 2005.

_____. *De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico*. *Mana* 7 (2): 133-140, 2001.

_____. *Besta-fera: recriação do mundo: estudos críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*, 4.ed. Brasília: Ed. UnB, 1998.

VIANNA, Hermano. Prefácio. In: MAGNANI, Guilherme e SOUZA, Bruna (orgs.). *Jovens na metrópole*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

WACQUANT, Loïc. *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Punir os pobres*, 3.ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

_____. *Os condenados da cidade*. Rio de Janeiro: Revan, FASE, 2001.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 4.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. A sociologia da imprensa. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n.55-56, p.185-194, 2002.

_____. *Economia y sociedad*, 10.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WHYTE, William. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)