UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

MARIANA TAVARES FERREIRA

Ensaio da Compaixão:

sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientadora: Profa. Dra. Marie Claire Sekkel

São Paulo

2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Mariana Tavares Ferreira. **Ensaio da Compaixão:** sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof.(a) Dr(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

A Adriana e às anônimas guerreiras

Agradecimentos

Ao Lourival, pela materialização deste trabalho em folhas de papel impressas. A todos que compõem o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, funcionários, docentes e discentes. Aos funcionários das bibliotecas da USP. Às assistentes sociais e funcionários da COSEAS, do CRUSP e um agradecimento especial às cozinheiras e cozinheiros do Restaurante Universitário. Agradeço a minha orientadora Marie Claire Sekkel, por me acompanhar nesses anos. Aos professores do Programa, em especial a Paulo Albertini e a Iray Carone. A esta última, por nos encorajar a ler Marx. À Maria Luisa Sandoval Schmidt por ter aceitado compor a banca da qualificação, com contribuições inestimáveis. À Katia Aguiar, presente desde a minha primeira aula no curso de Psicologia da UFF; por ter aceitado compor também a banca de qualificação, com suas observações tão sensíveis quanto certeiras. A meus interlocutores e amigos em Acari, especialmente Deley, o Vanderley da Cunha, pela disponibilidade e parceria, amizade e conversas, livros, saraus, poesias, passeios e escritos compartilhados. E por ele ser quem é. Às crianças e seu mundo. Ao Wesley Delírio Black. Ao amigo João Barbosa por ter me ensinado que os agradecimentos são a melhor parte de qualquer trabalho acadêmico. Sou-lhe grata também pelo aprendizado de modos mais afetuosos de se habitar a cidade, no movimento das *okupas*. A ele e a sua companheira Andrea e também aos seus lindos filhos. Às colegas do grupo de orientação: Angelina Pandita, Daniela Pannuti, Livia Malaquias, Anita Machado, Bruna Terra, Renata Silva, Carita Portilho e ao Roberto Salazar. Agradeço, sinceramente, o companheirismo, a amizade e o respeito na diversidade de concepções teóricas e estados de origem. Perdão se não pude retribuir à altura, no corre-corre entre Rio e São Paulo e, no fim, com meus sumiços para escrever a tese. Ao Vitor Silva. Aos motoristas de ônibus que me conduziram em segurança nos trajetos, proporcionando um precioso espaço-tempo para estudos. Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, em especial aos professores Luis Antonio Baptista e Claudia Osório com quem cursei disciplinas fundamentais a este trabalho. Ao Luis Antonio, pelo *Mineirinho* de Clarice. A professora Jeanne Marie Gagnebin por me deixar participar como ouvinte-clandestina em algumas de suas aulas na PUC-SP. A amiga, psicóloga e mestre-cuca, Renata Leitão, pelos gases lacrimogêneos que respiramos

juntas, pela ajuda na organização dos textos do Deley e pelas comidinhas veganas. A amiga, psicóloga e música, Tania Medeiros de Souza, pela leitura de versões preliminares deste trabalho. A amiga, terapeuta e professora, Elizabeth Pacheco pela inteligência sensível e contribuições “nada triviais”. A Patricia Birman, Ana Luiza Oliveira e Daniele Pacheco, por lerem trechos do trabalho e por serem tão amigas. Ao amigo Simon Prado, pelas conversas entusiasmadas sobre antropologia. A amiga e professora Alice Haddad, pelas palavras gregas, pelo amor à filosofia. A Maria Helena Zamora, Cecília Coimbra, Paula Lacerda, Fábio Araújo e Juliana Farias, inspirações na academia e fora dela. A Ana Ferrara e Angela Camara, presentes no cuidado. Aos meus gatos, Sofia e Dora (*in memoriam*), Carlitos, Chinoca, Winnie, Bola Preta e Rose, por me deixarem catar suas pulgas. E também ao Hermeto, Durval e Pepe, que foram para outras casas. A Camila Pierobon e Raquel Carriconde, pela amizade e deliciosa companhia na viagem ao congresso de antropologia em Rosario. A minha amiga e mãe de santo, Gloria Cecília d’Oxossi, pelo axé; um salve aos Orixás e guias! A minha família, em especial meus pais, Dimas e Maria, por todo apoio. E também a meus irmãos Davi e Nenê, minhas cunhadas Letícia e Claudia e a meus lindos sobrinhos, Gabriel e Francisco. A Adriana, gratidão infinita.

Esta pesquisa contou ainda com auxílio financeiro de uma bolsa do CNPq.

Estudar não é um ato de consumir ideias, mas de criá-las e recriá-las.

Paulo Freire

RESUMO

FERREIRA, M.T. **Ensaio da Compaixão: sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade**. 2015. 324f. Tese. (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo – São Paulo, 2015.

Esta tese apresenta imagens minoritárias da compaixão, num ensaio ético, político e estético, em que o diálogo entre a noção budista de compaixão (*karuna*), os textos do poeta e militante de direitos humanos, Deley de Acari, e minha atuação como psicóloga, foi o ponto de partida. A tese é desenvolvida na forma de ensaio, entendido a partir da concepção foucaultiana de ensaio como um exercício de si. Nosso campo consistiu em acompanhar o dia-a-dia de Deley, em suas diferentes inserções na favela de Acari, Rio de Janeiro. O trabalho desdobrou-se no encontro com duas mulheres, moradoras dessa localidade, cujo foco se deu na questão do cuidado e da ética na *vida ordinária*, inspirado nas reflexões da antropóloga indiana Veena Das. Para entender o contexto de violações aos direitos humanos que perpassa a vida na cidade, sobretudo as favelas, recorreremos às ideias de Walter Benjamin, sobre o *estado de exceção*; de Michel Foucault, sobre o *biopoder*; e de Giorgio Agamben, sobre a *vida nua*. De forma que entendemos estas violações e destituições não como incomuns, mas sim como constitutivas à modernidade e ao capitalismo em sua face contemporânea. Refletimos sobre a singularidade do sofrimento social envolvido nas resistências a estas violações cotidianas e sobre o lugar da psicologia nesse conjunto. E em como este engajamento constitui-se num permanente questionamento a respeito das práticas *psi*, dos modos de ser e de relacionar-se. O ensaio baseia-se também nos escritos da filósofa feminista, Judith Butler e do pediatra e psicanalista Donald Winnicott, no que tange a suas reflexões sobre vulnerabilidade e precariedade, pensadas como transicionalidade e interdependência. Esperamos contribuir assim, para o debate sobre as práticas *psi* e o lugar do psicólogo nas margens, em situações de sofrimento social e precarização das condições de vida.

ABSTRACT

FERREIRA, M.T. **Essays on Compassion: suffering, engagement and care on the margins of the city.** 2015. 324f. Thesis (Doctoral) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo – São Paulo, 2015.

This thesis presents minor images of compassion, in an ethical, political and aesthetic essay, in which the dialogue between the Buddhist concept of compassion (*karuna*), the texts of the poet and human rights activist, *Deley de Acari*, and my work as a psychologist, was the starting point. The thesis is developed as an essay, understood in the Foucaultian conception of essay, as an *exercice de soi*. Our field work consisted in going along with *Deley de Acari*, in his day-by-day and in his different insertions in the *favela* of Acari, Rio de Janeiro. The work unfolded in the encounter with two women, who were local residents, whose focus had become the issue of care and ethics in everyday life, inspired by the reflections of the Indian anthropologist Veena Das. To understand the context of human rights violations that permeates life in the city, especially at slums, we turn to Walter Benjamin's ideas on the *state of exception*; Michel Foucault, on *biopower*; and Giorgio Agamben, on *bare life*. Therefore, we understand these violations and destitutions not as unusual, but as constitutive of modernity and capitalism in its contemporary version. We reflect on the singularity of the social suffering involved in resistance to these daily violations and about the place of psychology in this context. We reflect also on how this engagement constitutes a permanent questioning about *psi* practices, ways of being and relating. The essay is also based on the writings of the feminist philosopher Judith Butler and the psychoanalyst Donald Winnicott, with respect to their reflections on vulnerability and precariousness, thought of as transitionality and interdependence. We hope to contribute, thereby, to the debate on psychological practices and the place of the psychologist in the margins of the city, in situations of social suffering and precarious living conditions.

Sumário

Introdução	11
1. A compaixão como ensaio	29
1.1. O ensaio como método	29
1.2. A compaixão como valor e a crítica ao valor da compaixão piedosa	34
1.3. A filosofia como exercício ou ascese	40
1.4. O valor da compaixão budista para uma crítica do presente	43
1.5. Interdependência, compaixão, cuidado	48
2. As lutas de Acari no contexto político da cidade	53
2.1. Biopolítica	53
2.2. Campo, sufoco, terror e paranoia	60
2.3. Vida nua e a favela.....	64
2.4. Lutas de resistência na cidade do Rio de Janeiro na atualidade.	69
2.5. As lutas de Acari na cidade	78
2.6. A “defesa dos direitos humanos” no dia-a-dia em Acari.....	93
3. Escrita da vida ordinária como exercício	112
3.1. Reunir as palavras que escuta/ vozes menores/ atenção	116
3.2. [Deley:] “Não é só estresse pós-traumático, é também pré-traumático”	121
3.3. “ <i>Estresse pré-traumático</i> ” e histórias que não se fecham	127
3.4. “Traumas” e “projetos”	131
4. Deley parresiasta	136
4.1. “Trauma” e “estresse” nos textos parresiastas de Deley de Acari	136
4.2. Vida e escrita <i>chumbosas</i>	141
4.3. Parresia <i>versus</i> polêmica	144
4.4. Cuidações amigas	146
4.5. Rememorações e “somatizações”	155
4.6. Cuidado/ vínculo e testemunho na pesquisa	159
4.7. “Fazendo justiça com as própria mães” ou a coragem feminina.....	166
4.8. Feridas que abrem e fecham ou “sobre cascas e lampejos”	174
5. “ <i>Cuidações amigas</i> ”	182
5.1. Introdução	182
5.2. Do contrato ao contato ou retomando a reflexão sobre os vínculos no pesquisar....	189
5.3. Psicologia miúda	192
5.4. Passagem Deley/Rose.....	196

5.5. Encontros com Rose	205
5.6. História de Rose	210
5.7. Jardim América ou mantendo-se próximo à distância	213
5.8. Tensões – distâncias na proximidade	223
5.9. Cuidado com os filhos /responsabilidade com as crianças	233
6. Histórias em aberto	238
6.1. Violências e resistências	238
6.2. Companheiras de luta.....	244
6.3. <i>Intermezzo</i> – história de Roberta – ou das expropriações do cuidado	246
6.4. Vastas confusões	249
6.5. <i>“Só tem mesmo um fiozinho que tá quase arreventado”</i>	255
6.7. Litígios em Saúde	261
6.8. Almoços e conversas	264
6.9. Novas tentativas de acessar o sistema de saúde	273
6.10. Cuscuz com leite	278
6.11. Mutirão	282
6.12. Histórias que continuam.....	284
Notas finais	288
Referências	304

Introdução

Que importa minha compaixão? A compaixão não é a cruz em que pregam aquele que ama os homens? Mas minha compaixão não é crucificação.

Friedrich Nietzsche, Assim Falou Zaratustra

[Registro de Campo da Autora] Rio de Janeiro, 09 de novembro de 2007. Estava sentada no (antigo) bar Carlitos entre a Riachuelo e a Mem de Sá, no bairro “boêmio” da Lapa, com uma amiga, quando vejo um homem alto, branco, cabelo com corte rente, mais ou menos 40 anos, de camisa xadrez azul, passar pisando firme com um cassete na mão, em direção a um grupo de negros, meninos, mulheres grávidas e com bebês, guardadores de carro, dentre outros. (O bar ficava ao lado do alto muro da Fundação São Martinho, entidade filantrópica que atende crianças e jovens em situação de “vulnerabilidade social”). Chega gritando. Fui ver o que se tratava. Estava reclamando de um roubo que houvera no dia anterior, de um rádio CD, *“de uma menina que estava trabalhando para pagá-lo”*. Disse que queria que, até amanhã, o rádio aparecesse. Ninguém no bar quis ver o que acontecia, inclusive minha amiga não foi ver e nem queria que eu tivesse ido. Outros transeuntes, mais outra amiga que acabara de chegar e outro cidadão que não conhecia, olhavam a cena, formando uma pequena plateia. O suposto policial, que se dizia inspetor, sem identificação, como os outros policiais, um deles com uma espécie de capuz, começaram a nos ameaçar de várias formas, entre o desrespeito e a truculência. Era cedo ainda, por volta de dez da noite. Ele me perguntou o que eu estava fazendo ali, se eu era guardadora de carro, ao que respondi que *“não, mas que era uma cidadã que tinha o direito de estar na rua”*. Perguntou-me também se eu defendia *“aquela população”*. O inspetor também afirmou *“usar o cassete para não ter que usar sua arma de fogo”* (que portava em sua cintura). Seguiram-se xingamentos e ameaças de nos levar à delegacia. Diziam que *“defendíamos os bandidos”*, que a *“Lapa era lugar de putas, traficantes, drogados, veados e bandidos”*. *“Que fôssemos fazer o que viemos fazer ali”*. Um senhor, entretanto, não se calava ante as ameaças do policial, que chegou a afirmar que o cidadão estava possuído de uma pomba-gira. Em determinado momento, o senhor, dirigindo-se ao inspetor, referiu-se aos outros policiais como seus *“asseclas”*, o que deu ensejo a uma verdadeira discussão *“semântica”*, onde coube à polícia a última palavra: *“- Desacato a autoridade!”*. (Pois assecla, na visão dele, seria um termo ligado à bandidagem.) O policial então resolve pegar o homem, colocando-o dentro do camburão da CORE (unidade da polícia civil chamada de Coordenadoria de Recursos Especiais) rumo à delegacia. Tentamos defendê-lo, ao que os policiais responderam com mais xingamentos e ameaças de nos levar à delegacia também. Ao perguntar por sua identificação, obtivemos a seguinte resposta: *“- Meu nome é o nome da sua mãe”*.

Iniciar uma narrativa que situe o envolvimento do pesquisador com um tema tem algo de arbitrário, como qualquer pensamento em busca de origens e influências. Algo em mim, no entanto, decide iniciá-la neste ponto. Na época, registrei essas linhas pensando em escrever algumas reflexões sobre essa passagem, mas não o fiz; porém o acontecimento continuou a reverberar e produzir desdobramentos, como essa pesquisa, que tem como um de seus principais objetivos refletir sobre a compaixão. Chamo de compaixão, numa primeira formulação, uma experiência de abertura ao sofrimento do outro. Abertura proveniente das afecções que um corpo necessariamente sofre, em sua dimensão de interdependência e continuidade a outros. Portanto, notamos, neste primeiro momento, que a compaixão pode remeter não apenas a uma dimensão psicológica, entendida aqui enquanto emoções ou sentimentos morais e/ou religiosos de um sujeito-interioridade. Também se refere a uma dimensão estética, se tomarmos o sentido de *aisthesis* como percepção sensível, percepção esta que toca em questões éticas e políticas, como as suscitadas por um cidadão comum, ou um pesquisador, em seus percursos e encontros pela cidade. Proponho pensarmos a compaixão não de forma ingênua, como um fato natural e autoevidente, mas como um valor sócio-histórico, com múltiplos sentidos, dos quais destacaria aqueles que ensejam à atenção e ao cuidado à dimensão sensível da vida.

Voltando ao registro do acontecimento em 2007: Ainda sob a experiência do choque e da perplexidade e sem saber que atitude tomar, um tanto culpada por não ter entrado no camburão junto com o homem, pensando no que poderia lhe acontecer, conversava com minha amiga que havia se envolvido na discussão, sobre o que faríamos. Pessoas que assistiram à cena, achando que éramos parentes do senhor, nos aconselharam a ir até a delegacia mais próxima, dar queixa. Esta delegacia fica próxima ao antigo prédio do DOPS, o Palácio da Polícia Central. (Fato digno de nota é que atualmente tal prédio histórico é objeto de disputa, pois a Polícia Civil quer transformá-lo em centro comercial, enquanto entidades de direitos humanos e a Comissão Nacional da Verdade pensam num “memorial da repressão”).

Resolvemos ir à delegacia, na Rua Gomes Freire, mas rapidamente nos escondemos atrás de umas árvores, pois o camburão da CORE (havíamos anotado o número da placa) estava justamente parado na porta da delegacia. Nosso medo era grande, porque

morávamos nas proximidades e não queríamos correr o risco de ficar marcadas por aqueles policiais truculentos.

Novamente um elo que liga nossa narrativa à época da ditadura militar: esta divisão da polícia civil chamada CORE, teve origem justamente no período mais duro do terrorismo do Estado. No ano de 1969 foi criado o Grupo de Operações Especiais, informa a Wikipédia, como forma de combate a ações “terroristas”. O trabalho da psicóloga e historiadora Cecília Coimbra (2001), chama atenção para a linha de continuidade entre esta época e as políticas de segurança pública surgidas na década de 90, ainda em vigor. A doutrina de segurança nacional do exército, na ditadura, produziu a figura do “inimigo interno”, que justificava a violência do Estado contra os dissidentes, os chamados “subversivos”: hoje esta figura estaria deslocada para o chamado “traficante”, justificando os atos de violência do Estado e de grupos de extermínio (também nascidos na mesma época) contra as populações pobres, negros e moradores de favelas, sempre “suspeitos”. Não é preciso dizer que CORE (da polícia civil) e BOPE (militar) é que realizam operações nas favelas, como as de “pacificação”¹ das áreas centrais e da zona sul do Rio de Janeiro.

Essa doutrina de segurança pública oriunda do regime militar se apresentou de forma límpida no discurso do policial, que colocou nitidamente a divisão entre “aquela população” e nós, que estávamos ali atrapalhando seu “trabalho de limpeza” da área. Ingenuamente, talvez, eu achava que poderíamos lembrá-lo de qual era seu papel enquanto agente do Estado. Não desconfiava de quanta ousadia aqueles policiais viriam a ter com pessoas brancas, de classe média, universitários, em meio e uma porção de gente que assistia a cena, numa ação em pleno centro da cidade do Rio de Janeiro. Reconheço como um dos principais choques que tive, o seguinte: se estão agindo assim aqui “no asfalto”, com pessoas como nós e tal, imagine o que não estão fazendo nas favelas?

Em julho daquele ano era época de um megaevento no Rio de Janeiro, os Jogos Pan-americanos (como agora, véspera da Copa do Mundo e Olimpíadas) e eram recorrentes

¹ Sobre o termo *pacificação*, descubro lendo sobre o levante de Varsóvia, que *pacificação* foi o nome de uma “ação” do exército alemão nazista durante a ocupação da cidade: *AB-Aktion (Außerordentliche Befriedungsaktion: Ação de Pacificação Extraordinária)*. Assassinatos em massa de artistas, lideranças e intelectuais poloneses (Warszawskiego, 2007, pp. 62-4). Como *pacificação* também eram chamadas as operações dos exércitos francês e norte-americano em áreas insurgentes, durante as guerras da Argélia e do Vietnã, respectivamente, segundo conversa com um amigo militante contra a violência policial.

ações abusivas e repressoras contra a população pobre da cidade. Como a retirada dos camelôs das ruas pelo então prefeito César Maia e as remoções truculentas de comunidades pobres próximas a onde seria construída a chamada “Vila do Pan-Americano”, prédios que serviriam para a instalação dos atletas na Barra da Tijuca. Como sempre, a justificativa do “legado” para a cidade, em que estes prédios depois serviriam de moradia, com vistas à especulação imobiliária. (Hoje, as ruas construídas no entorno do condomínio de prédios estão afundando e colocando em risco a segurança das pessoas, com obras orçadas em 33 milhões, mesmo valor que custou a construção dos prédios na época do Pan-Americano) ².

Nossa questão ético-política se fazia, assim, incisiva, diante deste quadro e nos perguntávamos: o que faríamos para ajudar o homem capturado pelos policiais? Não nos sentíamos seguras para procurar os agentes do Estado responsáveis por nossa segurança, já que eram os próprios que a causavam. Pensamos no disque-denúncia, mesmo assim, a ligação deveria ser feita de um telefone público. Não conseguimos ligar, só dava ocupado. Lembramos então de um movimento social com o qual já havia tido contato pela internet, a *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência*³, que denuncia casos de violência estatal, apoia os atingidos em sua luta por justiça e acompanha estes casos, com assistência jurídica. Fizemos a denúncia, publicada no site da Rede, mas nunca soubemos de fato o que acontecera naquela noite com o homem levado à delegacia.

As reflexões disparadas em mim desde então, dizem respeito aos modos de atuação política e resistência frente à violência institucionalizada e aprovada pela sociedade. Como não acovardar-se e nem oferecer-se em sacrifício heroico num jogo de forças tão desiguais? É claro que, enfrentar certos riscos para combater opressões e injustiças, acontece e deve acontecer. Mas teria sido necessário, ou melhor, teria sido a melhor estratégia naquele momento, o enfrentamento direto com um grupo de homens armados e claramente truculentos, configurando mesmo uma espécie de grupo que vivia de “*esculachar*” os “infames” na Lapa?

Talvez um pensamento determinante para o curso dessa pesquisa tenha brotado então, desdobrando-se em pensamentos-afecções que reverberam ainda hoje: Que outras

² Matéria do Jornal O Globo online: < <http://oglobo.globo.com/rio/reformas-da-vila-do-pan-custaraooito-vezes-mais-6756374> > (16/11/12).

³ <http://www.redecontraviolencia.org/>

formas de resistência ao neofascismo e à violência seriam possíveis, que não as formas clássicas do heroísmo/sacrifício? Daí a aposta em pensar a própria compaixão, em seus modos minoritários, distintas da piedade, do sacrifício “altruísta” e do heroísmo, como forma de resistência.

A questão, no entanto, não seria investigar o papel do sentimento de compaixão na ação política (revolucionária). Pois, perguntar se um sentimento privado (como o é, para Hannah Arendt, a compaixão) seria o verdadeiro motor da luta teria levado muitas cabeças à guilhotina, acusadas de utilizar a face compassiva para ocultar interesses escusos. (Arendt, 1988). Assim, o propósito desta pesquisa não é o de pensar o papel da compaixão como motor ou motivo (privado) de uma decisão (pública) de engajamento numa luta por transformação das condições sociais de desigualdade. Mas sim de pensar a compaixão como um exercício de si, um cultivo de formas de atenção e sensibilidade que já são, em si, modos de engajamento político.

A ideia se formulou mais claramente a partir da leitura dos textos de Judith Butler particularmente seu discurso ao receber o prêmio Adorno, no qual faz uma crítica a Hannah Arendt (Butler, 2012). Esta crítica respeita a uma oposição feita pela última, no livro *A Condição Humana* (1981), entre uma vida biológica, relacionada à sobrevivência e uma vida do espírito, relacionada à criação do novo, ao discurso e à ação. Esta oposição corresponderia àquela entre esfera privada e pública. A vida privada constituiria uma espécie de zona sombria, embora fundamental à sustentação da vida política, não sendo ela mesma política *per se*. A compaixão, por exemplo, situar-se-ia para Arendt nesta zona e por isso não poderia ser elevada à categoria de um princípio político. O que Butler irá questionar, num viés feminista e pós-colonialista, é justamente sobre todos aqueles habitantes desta zona sombria que não chegam a adentrar a esfera pública nesta visão clássica da Ágora grega: mulheres, crianças, idosos, escravos... Estariam eles, assim, fadados a uma vida apolítica por não se enquadrarem em nossa categoria do que seja a performatividade política? Daí que seja preciso ampliar esta concepção, incluindo nesta performatividade dimensões da vida e formas de agência consideradas, na visão de Arendt, privadas e pré-políticas.

A partir dessa leitura e, em diálogo com o pensamento budista, pensamos numa ética e numa política, a partir de uma dimensão estética, cotidiana, ancorada na percepção sensível e nas relações sociais, como forma de resistência. Pensamos de um modo diferente do tradicional, aquele em que o engajamento político é concebido como uma atividade prática no interior de grupos organizados, movimentos, partidos, com vistas a se alcançarem determinados fins. Pensá-lo de forma imanente é perguntar: como a própria resistência pode ser mais do que uma forma de dizer não (o que não deixa de ter seu valor) e ser também invenção de outras formas de vida?

Tais questões reverberam com a questão de Adorno: como é possível viver uma vida boa numa vida falsa? Como se propor a lutar por formas libertárias e igualitárias de vida, por uma vida ética, quando estar vivo é, de certa forma, depender, em muitos níveis, da participação em processos contra os quais não temos como nos isentar, aos quais somos instados a “colaborar”? Isto foi algo que Primo Levi (2004) chamou de “A Zona Cinzenta”, título de um dos capítulos de seu livro *Os Afogados e os Sobreviventes*, onde conta, como, perceber-se neste estranho mundo onde as distinções morais costumeiras se borravam, foi, para muitos recém-chegados ao campo de concentração, um golpe mortal. Talvez mesmo uma morte em vida. E cito:

Não se pode esquecer que a maior parte das recordações dos sobreviventes, começa assim: o choque contra a realidade concentracionária coincide com a agressão, não prevista e não compreendida, por parte de um inimigo novo e estranho, o prisioneiro-funcionário, que, ao invés de lhe pegar a mão, tranquilizá-lo, ensinar-lhe o caminho, se arroja sobre você gritando numa língua desconhecida e lhe golpeia o rosto (2004, p.31).

Não se trata aqui de negar o valor das insurgências: da coragem do enfrentamento corpo-a-corpo com um poder desigual. Mas podemos pensar também nas histórias de intensos dilemas éticos vividos no dia-a-dia do *Lager*, nas tensões entre “querer viver e querer viver de uma certa forma com os outros” (Butler, tradução minha, 2012): nos escassos recursos materiais e mesmos imateriais, que se compartilham ou não com os outros; no quanto se “colabora” ou se enfrenta os riscos de desobedecer em pequenos gestos de solidariedade cotidiana. Os escritos de Primo Levi nos deixam uma atitude exemplar de não julgamento moral dos prisioneiros do campo, apresentando as condições em que as pessoas acabaram por agir como agiram. Nestas condições são cruciais os modos de sentir e perceber, ancorados nas dimensões corporais, produzidos pelo regime nazista.

Toda uma “lógica” na “violência inútil”, por assim dizer, da crueldade e brutalidade incessantes - e o que se visava produzir com ela, em termos de efeito de poder - é retratada e analisada por Primo Levi na obra supracitada. A resposta à pergunta de “*por que não fizeram nada*” é aventada, talvez: no terrível aturdimento e enfraquecimento, físico, cognitivo e afetivo, provocado nas pessoas lançadas naquela situação.

Esta “lógica da crueldade” em sua “eficácia”, presente no campo de concentração seria uma forma paroxística de modos de vida existentes no capitalismo, como o racismo, a exploração, a expropriação e a coisificação. Daí Adorno afirmar que “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”. Ou seja, Auschwitz não só pode vir a se repetir, como se repete, não apenas em termos de experiências concentracionárias e de extermínio, mas em sua “lógica”. Lógica esta que permeia muito de nossos processos de formação e subjetivação, numa sociedade capitalista. Como romper com ela, engendrando experiências outras?

A aguda análise de Adorno nos coloca diante de um paradoxo. Num mundo de seres coisificados, falta amor, diz ele, porém amor não se pode aprender, a não ser amando e, em princípio, sendo cuidado com amor. Mas como aprenderíamos, se quem cuida traz em si a marca da falta de amor engendrada por nossa sociedade? E mais ainda, mesmo que educadores os exortassem a amar, não acabariam o imperativo do amor e a exortação ao calor humano por tornar as relações ainda menos espontâneas e calorosas? “O apelo a dar mais calor humano é artificial e por isso acaba negando o próprio calor” (Adorno, 1995, p. 135).

A saída apontada por Adorno é apostar numa educação que se baseie não no compromisso e adesão cega a ideais civilizatórios, como o mandamento (judaico-cristão) de amar, mas que aposte na autonomia e na experiência. Em que se possa, em primeiro lugar, olhar para o que aconteceu e para o que continua acontecendo, não como forma de catastrofismo ou denunciismo, pelo contrário. Olhar para isto tudo como algo profundamente enraizado em nosso modo de vida:

O perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, não os verdadeiros culpados (Adorno, 1995, p. 125).

Esta observação do filósofo nos adverte de que seria preciso entrar em contato com a dor e o medo, com atenção e reflexão, algo que, a nosso ver, se aproxima bastante do

aprendizado pelo cultivo da atenção/consciência e da compaixão, tal como desenvolvido pelo budismo. O mero fato de olhar para nós próprios como um processo de vir-a-ser, questionando “como se ficou assim” já representaria um enorme avanço em relação à “consciência coisificada”, como diz Adorno (*ibid.*, p.132).

Eis a intuição de que parte o presente trabalho, que busca encontrar no diálogo com a tradição budista esta experiência de atenção/consciência, enfocando o budismo não em seu aspecto institucional/religioso, mas em seu aspecto de exercício de pensamento e transformação da experiência humana (Castro, 2005). Ou, para falar com Michel Foucault (2004), inspiração originária deste estudo: como prática de si, onde o ser se dá não como coisa em si, mas constituindo-se no cuidado cotidiano e prática ética do exercício refletido da liberdade. A ênfase budista na prática da compaixão, como antídoto à crueldade, aparece assim como de especial interesse.

Gostaria ainda de acrescentar a esta apresentação outro texto de Adorno (2008), um fragmento da *Minima Moralia* que penso vir ao encontro das reflexões esboçadas nestas páginas. Tomo a liberdade de reproduzir um trecho do fragmento 128, intitulado *Regressões*.

Desde que me lembro deixou-me feliz a canção: “Entre a montanha e o vale bem profundo”. É sobre duas lebres que se refestelavam na grama, caíram sob os tiros do caçador e, quando perceberam que ainda estavam vivos, sumiram dali. Mas, foi só bem mais tarde que compreendi do que se tratava: a razão somente consegue suportar o mundo no desespero e no excesso; é necessário o absurdo para não sucumbir à insânia objetiva. Dever-se-ia fazer como as duas lebres; vindo o tiro, cair duro como morto, recuperar-se e tomar consciência e, tendo fôlego, sumir dali. Ser capaz de medo e de felicidade é o mesmo: a abertura para a experiência ilimitada e estendida até o sacrifício de si, na qual quem está em vias de sucumbir se reencontra. Que felicidade seria aquela que não se medisse na incomensurável tristeza do ser? Pois o curso do mundo é perturbado. Quem se adapta cuidadosamente a ele torna-se assim partícipe da insânia, enquanto só o excêntrico se manteria inteiro e poria freio na loucura. Só a ele seria dada a lembrança da aparência da desgraça, da “irrealidade do desespero”, e o dar-se conta não só de que ainda vive, mas de que ainda há vida. A astúcia das frágeis lebres redime junto com elas mesmas o caçador, da qual surrupiam a culpa (2008, p.196).

Regressões/redenções – temas benjaminianos – constelados nessa bela imagem mnêmica de uma canção de criança. Sentir tanto medo quanto a situação exige a ponto de cair estatelado, como as lebres. A redenção não pela crucificação/sacrifício, mas pelo estilhaçamento de nossas construções do mundo, inclusive a do desespero e a da culpa, sentimentos que costumam acompanhar o ser e o mundo reificados, a “insânia objetiva”. (O desespero, como falta de futuro e a culpa, como prisão no passado). Para viver uma vida boa, uma vida ética, que vise à felicidade, é preciso sentir que estou vivo e isso evoca o

medo. Toca-se a dimensão “mortal”, da fragilidade e da dependência, do corpo vivido, sensível, de onde provém “a astúcia da frágil lebre”. (Deleuze diz em seu *Abecedário* que uma das qualidades que deveríamos aprender com os animais é a de que estão sempre a espreita.) Não interpretaria isso como disposição ao sacrifício e renúncia ao eu (moral), tanto que as lebres, animais conhecidos por sua rapidez, fogem assim que possível. Veria mais como entrega e desprendimento, no sentido de uma saída do “eu mesmo” para um “si próprio” em transformação (ético-estética). Por meio de uma força (*die Kraft*) que abre para uma experiência (*Erfahrung*) de entrega de si (*Selbstpreisgabe*)⁴, não de aniquilamento, mas de redenção de si e do outro. Não haveria um sacrifício do si pelo bem do outro, nesta transformação, ambos se beneficiariam: mística ateia, da mutualidade, esta de Adorno, bastante próxima à da compaixão budista.

Gostaria de pensar que o medo que vivi na Lapa, ao me deparar com o grupo de policiais na cena do “esculacho”, foi uma experiência, neste sentido adorniano/benjaminiano, de um lampejo num momento de perigo: É preciso fugir! (Lampejo e choques estético-ético-afetivo-cognitivos: compreende-se o estado de exceção em que se vive!) Mas fugir não para um paraíso em que não existam policiais truculentos, porque o modo policialesco de ser, por assim dizer, seria um dos componentes dos processos de subjetivação dominantes no capitalismo. Não fugir para outro lugar, outro plano, mas, como diz Guattari, traçar linhas de fuga, neste mesmo plano de imanência, agenciar encontros e processos de singularização. Daí minha aproximação, simultaneamente, a um grupo de meditação budista ligada à tradição zen vietnamita, conhecida por um budismo socialmente engajado⁵, bem como aos ativismos urbanos, nas lutas contra a violência e por direitos

⁴ Agradeço a generosa ajuda da professora Jeanne Marie Gagnebin, por correio eletrônico, com a tradução, comentários e consulta ao original em alemão do texto de Adorno. O termo *sacrifício de si*, encontrado na tradução consultada, talvez não seja o mais adequado para o *Selbstpreisgabe* de Adorno. O verbo *geben* que se encontra em *Selbstpreisgabe* é oferecer, doar. *Renúncia* e *sacrifício* colocam acento na privação e doar não é necessariamente privar-se de algo: pode haver doação por superabundância e transbordamento. *Abandono* também é um termo com um sentido de passividade que não se afina à força da qual fala Adorno. Talvez a tradução mais próxima fosse mesmo *entrega* ou *desprendimento de si*.

⁵ O termo foi cunhado pelo poeta, monge budista e ativista, Thich Nhat Hanh, para quem falar em budismo engajado seria, na verdade, redundante: todo budismo é engajado por ter como um de seus princípios a interdependência. Seus diários e também o livro de sua amiga e monja Chên Khong trazem relatos comoventes de suas histórias de resistência pacífica à guerra. Por serem pacifistas, eles eram perseguidos tanto pelos maoístas quanto pelos estadunidenses. Ver: “*Vietnam: Flor de Lótus em Mar de Fogo*” (Hanh, *Flor de Lótus em Mar de Fogo*, 1968) e “*Fragrant Palm Leaves: journals 1962-1966*” (Hanh, *Fragrant Palm Leaves*, 1999) e ainda “*Learning True Love: How I learned and Practiced Social Change in Vietnam*” (Khôg, 1993).

humanos, e também aos movimentos das ocupações autogestionárias do centro da cidade do Rio, em franco processo de gentrificação pré Mega Eventos (Copa do Mundo e Olimpíadas).

O grupo budista, cujas práticas de meditação eu tanto aprecio, ficava, no entanto, um pouco aquém da ideia que eu fazia de engajamento, restringindo-se a fazer doações natalinas a um orfanato. Fiz algumas tentativas de propor outra forma de engajamento mais “politizado”, apresentando a eles a problemática das ocupações urbanas, porém não foram à frente. De qualquer forma, cabe destacar que tanto a prática zen budista quanto as novas formas de ativismo, em que se conjugam o verbo *ocupar*, se afinam a uma vertente que poderíamos chamar de políticas da imanência. Como disse acima: trata-se de afirmar um modo de vida que profana o modelo hegemônico e que, por isso, para mim, aproxima-se bastante do valor da compaixão, como afeto relacionado à experimentação de outros modos de se viver com os outros.

Tal atmosfera destes novos movimentos sociais foi analisada por Adriana Fernandes (2013), antropóloga que pesquisou as referidas ocupações autogestionárias. Ali, vemos que não se tratava apenas de lutar pelo direito a um teto. Muito mais estava em jogo, o que se refletia na grande heterogeneidade presente no coletivo e que diz respeito a um desejo de viver (e conviver) de outro modo: seja contornando a violência física e moral e as usurpações diversas, nas virações diárias; seja apostando em formas alternativas à superexploração que o pagamento de um aluguel impõe aos trabalhadores urbanos; seja mesmo num desejo de contestar valores éticos e estéticos vigentes, como no caso dos punks e dos veganos.

A falta de um “programa” de ação claro e de um discurso político unívoco a esses movimentos não deve ser pensada como uma falha. Trata-se de levar em conta a inseparabilidade “da dimensão de agência e a dimensão ativa do discurso performativo das outras dimensões da vida do corpo, incluindo a dependência e a vulnerabilidade, os modos do corpo vivo que não podem ser facilmente ou totalmente transformados em formas de ação inequívoca” (Butler, tradução minha, 2012). Trata-se, literalmente, de afirmar que se ocupa espaço: que se tem um corpo, e que se deseja que ele não seja tão facilmente transformado em fumaça, e que também se pode vir a ocupar os espaços de forma singular e inventiva.

É no contexto do envolvimento com estes novos coletivos urbanos que acontece o encontro com Deley de Acari, principal interlocutor desta pesquisa. Em 2010, fazia parte de uma cooperativa autogestionária de educação popular, a *Movemente*. Na ocasião, o Rio de Janeiro sediou, em março de 2010, o 5º Fórum Mundial Urbano, da ONU. Em protesto a este evento e seu caráter pouco democrático e participativo, os movimentos sociais constituíram o Fórum Social Urbano. A cooperativa participou do evento com um festival de cinema “internacional” que aconteceria em vários pontos da cidade: o Cine Rebelde. O ponto alto foi o lançamento do documentário *Atrás da Porta* (Seixas & Chapolim, 2010) sobre ocupações urbanas, o qual causou grande comoção e acalorados debates na plateia da Escola Estadual Almirante Tamandaré, na Favela do Vidigal, zona sul do Rio, na qual os estudantes puderam identificar as semelhanças entre a invasão de prédios abandonados, tão mal visto pela mídia, e o movimento de ocupação e resistência popular na constituição das favelas.

Já na Favela de Acari, além dos filmes do Cine Rebelde, estavam planejadas várias atividades, como leituras de poemas e textos de mulheres negras e da favela, em homenagem à escritora Carolina de Jesus e shows musicais; oficinas, e o depoimento de Penha, poeta, artesã e mãe do Pequeno Maicon, menino de dois anos e meio morto por policiais numa das incursões da polícia em Acari⁶. Houve uma grande falha em nosso planejamento, no entanto. Neste dia, um domingo, acontecia também a final de um campeonato futebolístico e o Flamengo fora campeão. Absolutamente impossível competir com a festa que tomou conta da quadra da Escola de Samba Favo de Acari, local onde estava programado o evento, local também onde ocorrem os bailes Funk da comunidade. Saímos de lá meio frustrados, mas reencontramos Deley no dia da exibição do filme *A Batalha de Argel*, de Gillo Pontecorvo, na sala de cinema alternativa *Cinema Nosso*, na Lapa, onde após a exibição aconteceu um debate, com ele e a professora Cecília Coimbra. Saímos desse encontro com um convite de Deley para nos engajarmos num projeto de educação popular em Acari.

A cooperativa, por vários motivos, acabou se desfazendo e o projeto em Acari não foi adiante, mas mantive o contato com Deley e o desejo de continuar algum trabalho em comum. Na verdade, meu contato com Deley era anterior ao encontro durante estas atividades. Mas acho que o encontro pessoal e a ida à Acari foram fundamentais a

⁶ Ver o relato do caso de Maicon no site da Rede Contra a Violência:
<<http://www.redecontraviolencia.org/Casos/1996/479.html>> (Rede Contra a Violência, 2014)

potencializá-lo. Há muito tempo acompanhava os belos e comoventes textos que o escritor publicava na internet, mas muito mais forte é ver esta “personagem” construída por ele em suas crônicas, a do poeta e defensor de direitos humanos na favela, encarnada em seus gestos cotidianos de líder comunitário, educador e agitador cultural. Sua gentileza, ternura e amizade são flagrantes e reconhecidas por diversos de seus parceiros e podem ser atestadas pelo seu grande número de “fãs” e parceiros nas militâncias, nas redes sociais, onde atualmente publica seus textos, escritos nas madrugadas nas *lan houses* de Acari, bem como por intelectuais da Academia, cuja interlocução com Deley foi fundamental a produção de suas teses e trabalhos: (Birman & Leite [orgs.], 2004; Souza, 2001; Araújo, 2007; Farias, 2007; Dias, 2009; Cunha, 2009). Gentileza e ternura que não abrem mão do conflito e da polêmica próprios ao intelectual, traços também reconhecidamente fortes em nosso “herói”.

Desta confluência de personagens, conceituais e nem tão conceituais, tradições, movimentos e coletivos, chego então ao momento de produção dessa pesquisa. Um texto de Deley de Acari não me sai da memória. Procuro em meus arquivos pessoais e encontro-o: *O Fracasso de uma Ação de Redução de Danos e Perdas de Vidas* (2009). Lembro que, na época, numa reunião do grupo budista do qual participava, compartilhei emoções e impressões que tive sobre a leitura deste texto com o grupo, na prática do compartilhamento dos ensinamentos do Buda e da escuta atenta⁷.

Pedirei licença aqui para reproduzir na íntegra este texto um tanto longo, mas que só assim fará jus à força de sua narrativa. Escreveu Deley:

O assassinato de Uere por policiais civis no Complexo de Acari não foi apenas mais uma das centenas de execuções sumárias ocorridas no Rio este ano e registradas como autos de resistência. Foi também um duro golpe, um golpe fatal num Sistema de Redução de Danos e Perdas de Vidas Humanas no Complexo de Acari.

Nos últimos seis anos, três líderes comunitários, vimos agindo, conversando, persuadindo os “meninos” a não trocar tiros com a polícia, chamar pro desenrolo as partes conflitantes dentro da favela, resolver tudo que puder na idéia, e não na força.

Tanto pra nossa segurança, como para a desses jovens e suas famílias, vimos fazendo essas ações, no sapatinho, sem alarde, sem querer ganhar “prêmio”, embora cada vez que um deles sai do crime, nos

⁷ Esta prática consiste numa leitura compartilhada de um texto sobre o *dharmā*, o ensinamento budista, após o qual é tocado um sino que franqueia a palavra a cada um dos praticantes, que devem esforçar-se para ouvir de forma profunda, com atenção e sem julgamentos, ao outro. Da mesma forma quem fala, procura fazê-lo de forma amorosa e gentil. Após a escuta, faz-se um breve silêncio e uma reverência e é tocado o sino novamente, onde então outra pessoa tem oportunidade de compartilhar suas vivências e ideias a partir da leitura do texto. Os praticantes são estimulados a expressarem mais conexões entre o texto e suas práticas diárias e menos abstrações.

dê uma enorme vontade de sair gritando, contando pra todo mundo nossa, mais uma pequenina, mas palpável, Vitória.

O resultado disso: Enquanto operações policiais em outras favelas, com 30 agentes, resultam na morte de, muitas vezes, dezenas de pessoas, incluindo supostos bandidos, policiais e ditos moradores inocentes, em Acari, operações com mais de 150 policiais, resultam, na morte de, um, dois, no máximo três pessoas.

Paralelo a essa ação, vimos, também, fazendo um longo, discreto, mas constante e efetivo trabalho de persuasão, convencimento de rapazes que queiram sair do tráfico.

Em apenas dois anos já são cerca de trinta que saíram do tráfico, com intervenção direta de nosso pequeno grupo. Há pelo menos mais uns vinte que manifestaram inequivocamente o desejo de sair do tráfico desde que começamos o "trabalho" de acompanhamento e monitoramento desses rapazes.

Jorge Rodrigues de Souza, o Uere era um desses rapazes.

Com 24 anos, pai de uma filha de dois anos de idade, e menos de 3 anos na vida do crime, ele só esperava juntar um dinheirinho pra arrumar um trabalho honesto e mudar de vida. Dois dias antes de seu assassinato, havia conversado por cerca de dez minutos com ele, como sempre fazemos, estrategicamente, pelo menos de dez em dez dias, pra verificarmos o índice de vontade política de sair do crime de nossos "monitorandos".

Mais que nunca, Uere, demonstrou forte desejo de sair do tráfico. Sua mãe e sua irmã vinham martelando bastante sua cabeça, e diante da perspectiva da implantação do PRONSACI em Acari, ele estava mais que convencido disso e confiante na nossa ação pacificadora verdadeira.

Foi essa confiança em nós, que o fez baixar a submetralhadora Uzi e se entregar ao policial que o rendeu, que lhe deu um tiro na perna, e depois de imobilizado, desfigurou seu rosto com a coronha de sua própria arma e lhe deu dois tiros à queima roupa no peito.

Se tivesse trocado [tiros] com o policial, provavelmente teria tido tempo de fugir, entrar num beco, ou, pelo menos teria levado um policial com ele.

Uere foi executado pelas mãos de um policial frio e assassino, mas a verdadeira causa de sua morte foi confiar na fracassada ação de redução de danos e perdas de vidas humanas que vínhamos, nós três, implementando no Complexo de Acari, nestes seis anos.

Combinamos com os jovens traficantes de Acari, nossa política de não-confronto, de redução da perda de vidas, mas, "esquecemos" de combinar com o governo do estado e sua cúpula de segurança, o fim de sua política de confronto, extermínio de pobres e faxina étnica. [sublinhado meu]

Nossa estratégia de paz deu em fracasso, porque romântica e unilateral.

Depois do assassinato de Uere, eu pelo menos, perdi todas as esperanças nesta política que ajudei a criar. Se ela deu certo um tempo, agora não dá mais. A morte de Uere marca seu definitivo fracasso. Não tenho, não me sinto mais no direito, nem com "moral" pra continuar pedindo aos meninos que não troquem tiros com a polícia. Fazer isso vai ser usar da confiança que boa parte deles tem em mim, pra pedir que sejam kamikazes de uma política comunitária de busca de paz ultrapassada, impotente e fracassada.

Como ultrapassado, impotente, ineficaz e fracassado é esse velho, caquético e esclerosado jeito de nós velhos comunistas favelados, fazer política comunitária.

Nosso tempo passou, neste momento, milhões de pessoas, no mundo todo, comemoram a queda do muro de Berlim, inclusive ex-camaradas nossos.

Em favelas como Acari, quem trabalha há muito tempo com esporte e com cultura, acaba sempre tendo mais amizades e convivência com crianças e jovens, que com pessoas da nossa mesma faixa de idade.

Desde garoto, muito antes de entrar pro tráfico, Uere, era o responsável por organizar os times da menorizada da Jaqueira, uma das microáreas da Favela de Acari. Por conta disso, Uere me ajudou a organizar várias competições e a formar vários times. Nessa pegada, cresceu entre a gente uma amizade e um respeito mútuo, que não sofreu nenhum abalo quando ele entrou pro tráfico. E foi a continuidade dessa amizade e desse respeito mútuo, que me deu moral e confiança pra iniciar com ele a ação de redução de danos e perdas de vidas humana.

Mas agora Uere está morto, e não pude evitar sua execução, a polícia conseguiu levar ele e sua jovem vida antes de mim. Minha amizade, o respeito e a confiança dele em mim fracassaram. Se não fossem elas, ele, muito provavelmente, não teria se rendido, teria trocado tiros com o policial e ainda estaria vivo.

E muito provavelmente eu continuaria me levando enganado a mim mesmo, e por tabela, levando enganados esses meninos, de que nossa velha e fracassada ação de redução de danos e perdas de vida vale a pena ainda.

E não teriam perdido toda a vontade participar dessas reuniões e do movimento social pela paz, pela vida... e do Fórum de Direitos Humanos.

Esses dias depois da morte de Uere tem sido pra mim um insuportável martírio de remorso, por ser indiretamente culpado por sua morte, desânimo, depressão e descrença de que vale a pena continuar lutando.

deley

Este texto de Deley de Acari mostra de maneira tocante os dilemas e os sofrimentos ético-políticos (Sawaia, 2001) envolvidos neste tipo de militância cotidiana e sem alarde e que abrange dimensões corporais e afetivas. *Micropolíticas do querer-viver-de-certa-forma-com-os-outros*. Dilemas, reflexões e sentimentos como os descritos por Primo Levi em seus textos, em suas dúvidas angustiantes quanto ao valor ético das ações. O policial não apenas dá dois tiros à queima-roupa no peito de Uere, após atirar em suas pernas, imobilizando-o, como antes ainda desfigura o rosto do rapaz com a coronha de sua arma. Lembro-me da “violência inútil”, descrita por Levi e do golpe no rosto recebido pelos recém-chegados ao campo. O rosto, que na cultura ocidental, remete à reciprocidade do olhar e denota alguns sentidos morais, como aqueles ligados à verdade (“*está na cara*”) e à vergonha (“*ficar de cara rachada*” – expressão que ouvi em Acari). Mas que também faz pensar na delicadeza e na vulnerabilidade daquilo que é passível de “desfigurar-se”, como naquelas pinturas de Francis Bacon. Como sobreviver e seguir recriando a vida em meio a estes choques, quando, “num campo de forças de correntes e explosões destruidoras”, encontramos o “frágil e minúsculo corpo humano”? (Benjamin, 1994, p. 115)

*** **

Tendo apresentado aos leitores as reflexões e experiências que nos levaram a pesquisar o tema da compaixão, expomos como objetivo do presente trabalho: apresentar imagens minoritárias da compaixão, num ensaio ético-político realizado no trabalho de campo em Acari, pensado como espaço das *margens*. E como um objetivo desdobrado deste, realizar uma reflexão sobre as práticas psicológicas nestes espaços das margens.

A ideia de imagens minoritárias, aqui, refere-se não a uma minoria numérica. Mas sim a algo que se desvia de um padrão que estabelece e fixa o que se considera a maioria. E que pode se revestir, além de um sentido descritivo, também de um sentido normativo:

como um devir no qual a pessoa se engaja. [...] já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria (Deleuze, 2010, pp. 63-64).

Sobre nossa concepção de imagem, digamos brevemente, que ela ecoa ressonâncias benjaminianas, onde esta também se aproxima do sentido deleuziano do “menor”, como próximo aos lampejos, restos e fissuras, frestas que abrem sentidos diferentes daqueles hegemônicos (Didi-Huberman, 2014, pp. 86-88).

E se tomamos Acari como nosso terreno, nomeando nosso espaço de pesquisa etnográfica como “margens da cidade”, é preciso dizer que esta não é uma questão nem geográfica, nem política no sentido de exclusão/inclusão, nem tem um sentido moral (no sentido do marginal como fora-da-lei). As margens seriam justamente estes espaços heterotópicos, como a possibilidade de composição de um espaço diferente, onde aconteceria “uma espécie de contestação tanto mítica, quanto real, do espaço onde vivemos” (Foucault, 1994, p. 756). Seguimos, na pesquisa, a perspectiva aberta pelo trabalho de Das e Poole (2004), de não contrapor o estado a suas margens, mas de acompanhar o movimento de práticas e políticas cotidianas que constitui o estado, distanciando-nos “da entranhada imagem do estado como uma forma administrativa racionalizada de organização política que se torna enfraquecida ou menos articulada ao longo de suas margens territoriais ou sociais” (Tradução nossa, p.03). Essas ideias serão mais bem explicitadas no decorrer do trabalho. Passemos agora a algumas observações sobre nosso modo de pesquisar e sobre a forma de apresentação trabalho.

Iniciei o trabalho de campo no segundo ano do meu doutorado, propondo-me a acompanhar as atividades esportivas e culturais desenvolvidas por Deley de Acari, fazendo uma espécie de campo “exploratório”, no ano de 2012, entre março e outubro de 2012. Como método, utilizei registros escritos das idas a campo. Ao mesmo tempo, em que lia os escritos de Deley, no *Blog* e depois, no *Facebook*. Minha pouca afinidade ao mundo dos esportes e do futebol e ainda, a realidade gritante de violações de direitos vivenciada em Acari – e que é muito tematizada em seus escritos – foi fazendo com que ficasse muito mais

em destaque a sua atuação como “defensor de direitos humanos”. Ser defensor de direitos humanos não é apenas um modo de se autointitular, mas também um termo definido formal e legalmente numa declaração da ONU, que reconhece o “valioso trabalho de indivíduos, grupos e associações ao contribuir na efetiva eliminação de toda violação dos direitos humanos e liberdades fundamentais” (Eguren citado por Zamora, 2014).

No ano de 2013 não estive tantas vezes em Acari, indo apenas a alguns eventos culturais e artísticos. Ocupada que estava com pesquisas bibliográficas e também preparando o texto para a banca de qualificação, além de ter participado intensamente dos movimentos reivindicatórios que percorreram as ruas das cidades por todo o país, especialmente a partir do mês de junho – o que acabou também entrando no texto deste ensaio, como veremos. Embora não “geograficamente”, Acari continuou perpassando o campo, enquanto “margem”, no sentido acima explicitado.

Em 2014, voltei ao trabalho de campo em Acari, de forma mais intensa. Nesta volta, foi fundamental o contato estabelecido com duas mulheres moradoras da localidade e que passaram também a ser interlocutoras importantes na pesquisa, dando outro rumo a ela. Optei por continuar apenas com a observação participante e os registros em diário de campo e não houve entrevistas, apenas conversas. Minhas interlocutoras sabiam que eu estava pesquisando – comento sobre isso ao longo do trabalho. Os nomes das pessoas foram trocados, a não ser os de Deley e de outras figuras públicas.

Sobre a forma como o trabalho está estruturado:

O primeiro capítulo, *A Compaixão como Ensaio*, aborda as apostas teórico-metodológicas da tese, elaboradas em torno da noção de *ensaio*. Formulo nele a ideia de compaixão como valor, em que foi fundamental a leitura de Friedrich Nietzsche – como autor-referência aos autores com os quais compomos a tese. Trazemos ainda, alguns elementos para pensarmos o valor da tradição budista da compaixão/*karuna* para uma crítica do presente, em que a tradução do termo aponta para uma interessante proximidade à noção de cuidado.

O segundo capítulo, *As Lutas de Acari no Contexto Político da Cidade*, fornece ao leitor um quadro para entendermos as violações de direitos humanos e as resistências a elas, dentro de uma discussão sobre a *biopolítica* (Michel Foucault) e o *estado de exceção*

(Giorgio Agamben). Narro também minha “chegada” a Acari, descrevendo um pouco da vida no local, acompanhando alguns dos caminhos diários de Deley.

No terceiro capítulo, *Escrita da Vida Ordinária como Exercício*, apresentamos uma reflexão sobre a natureza do cuidado no trabalho do pesquisador e do psicólogo em seus exercícios de escuta e de escrita num contexto onde a violência e o sofrimento são – a um só tempo - traumáticos, dramáticos e repetitivos. Nesta discussão, foi fundamental a interlocução com textos da antropóloga indiana Veena Das e suas ideias de “ética da vida ordinária” e “conhecimento envenenado”. Destacaram-se ainda as noções de trauma e testemunho.

O quarto capítulo, intitulado *Deley Parresiasta*, versa sobre alguns dos escritos publicados por Deley na internet, entendidos sob o prisma foucaultiano das “escritas de si” e da “parresia”. Refletindo sobre estes escritos também como exercícios de cuidado, em que os temas dos sofrimentos, “traumas” e “estresses” na vida de um ativista de direitos humanos na favela são trazidos a público como forma de interpelar a militância a respeito destas questões “menores”. Sigo refletindo sobre a natureza do trabalho do psicólogo e sobre percepções a respeito da singularidade do sofrimento psicossocial no contexto das margens, notadamente o sofrimento de nosso “defensor”. Destaca-se também uma aproximação aos feminismos e ao protagonismo das mulheres enfatizados nos escritos de Deley de Acari.

No quinto capítulo, *“Cuidações Amigas”*, cujo título vem de uma expressão poética colhida na obra de Deley, falo dos vínculos estabelecidos no pesquisar e da importância dos afetos, naquilo que nomeio de uma “psicologia miúda”. A partir de meu encontro com Rose, elaboro algumas percepções sobre o cuidado, no dia-a-dia vivenciado em algumas tardes que passei em sua companhia.

Privilegiando a narrativa etnográfica, passo a falar, no sexto capítulo, *Histórias em Aberto*, do encontro com Indaiá, a partir do acompanhamento de idas às consultas médicas de um de seus filhos, num hospital público. Na história de Indaiá, aparece também a questão da violência de gênero e da violência familiar e discutimos suas relações com o contexto da violência do Estado. Neste capítulo, aparecem de forma implícita discussões teóricas realizadas no terceiro capítulo.

Nas *Notas Finais*, a partir de fragmentos do diário de campo, sobre algumas brincadeiras e comemorações de aniversários, deixo alguns apontamentos, inconclusos, para seguirmos pensando o lugar do psicólogo no cuidado, na vida às margens.

1. A compaixão como ensaio

O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada.

Theodor Adorno, *O Ensaio como Forma*

1.1. O ensaio como método

Escrever sobre a compaixão budista ao mesmo tempo em que buscava articulá-la com a experiência do trabalho de campo, desde o início, representou um enorme desafio. Desde os primeiros esboços de projetos de pesquisa, bem como nas demais elaborações apresentadas ao longo do doutorado, meus escritos se apresentavam invariavelmente com um aspecto cindido: entre uma parte teórica e outra empírica. Se não é mesmo fácil articular a experiência e a teoria, este desafio se torna ainda mais agudo na pesquisa de cunho etnográfico, tamanha a diversidade e intensidade do “material” com que entramos em contato numa pesquisa desta natureza.

Se eu buscava fugir da idealização da compaixão budista, com o compromisso de pesquisar não somente nos livros, mas com engajamento e participação, colocava-se um desafio. Qual seja: o de evitar outra “petrificação” do real, na imagem da favela apenas como lugar de violações e ausências dos direitos, de sofrimentos atrozes (Vergne, 2010). Dois lados da face da Medusa: o da idealização sublime de um sentimento e o do terror. A aposta era de que a forma do “ensaio” funcionasse como tentativa de superar estas armadilhas, como o escudo onde Teseu enxergava, de forma enviesada, fragmentada, o rosto da Medusa (Calvino, 1990).

A partir da discussão com as professoras Katia Aguiar e Maria Luísa Sandoval Schmidt, no exame de qualificação – e por sugestão desta última – optei por aprofundar o tom ensaístico que minha escrita já vinha insinuando, ao menos no título dado ao trabalho *Ensaio da Compaixão*. Assumi, portanto, a partir daquele momento, a cisão apontada na escrita não apenas como algo a ser corrigido, mas como matéria de um trabalho, de um

aprendizado e de uma transformação. Assim, procurei entender o ensaio não só como forma estilística, mas como uma atitude ético-política.

De que forma a questão ensaística diz respeito, portanto, não só ao plano do conhecimento, mas também à estética, à ética e à política? Phillippe Pignarre e Isabelle Stengers em seu livro sobre a feitiçaria capitalista [*la sorcellerie capitaliste*] (2007), nos acompanham nestas reflexões, quando dizem que, mais do que nos cegar, o pensar ideológico nos captura, nos enfeitiça (p. 62). Nos torna presos a uma armadilha em que a própria capacidade de pensar e de sentir fica restrita a determinadas formas preestabelecidas. Para estes autores é fundamental conceber o fazer política como uma forma de ensaio e aprendizado. Há que buscar outras imagens para os movimentos sociais diferentes daquelas de certo iluminismo, calcadas na metáfora da visão e do esclarecimento; bem como nas metáforas bélicas e militares. Como as que se apresentam em termos como: o trabalho “de base”, a “militância”. Como se bastasse apenas ver (*teorizar*) para então, agir: “mobilizar” as massas.

Ao encontro destas meditações, acenou-nos, como um achado, a ideia de exercício (*Übung*), por meio da leitura de um texto de Jeanne Marie Gagnebin (2007), em ela apresenta este como um conceito chave, usado por Walter Benjamin para descrever a escrita filosófica. Algumas palavras precisam ser ditas, no entanto, sobre o sentido do *filosófico*. Não o tomamos no sentido de um ramo especializado do conhecimento – mas no sentido de uma reflexão a respeito de atitudes diante de problemas para os quais não temos repertório conhecido ou mesmo satisfatório, em nossa cultura – instando-nos a pensar e criar novas maneiras de viver. Assim, a divisa, tão em moda nestes tempos, de “fazer de nossa própria vida uma obra de arte”, não implicaria uma estetização do viver, mas sim numa espécie de aprendizado/ensaio.

Gagnebin nos lembra de que o conceito-chave do exercício evoca não só os “exercícios espirituais da mística e dos tratados medievais quanto aos exercícios e performances das vanguardas artísticas. Conceito que remete também à nossa finitude, seu inacabamento e às suas alegrias” (2007, p. 90). E ainda o aproxima tanto de Walter Benjamin, quanto de Adorno, referindo-se ao fato de que este último também usa o termo ensaiar neste sentido; e ainda de Michel Foucault (1984), quando este, “surpreendentemente”, segundo Gagnebin, “retomará ambas as palavras, ‘*essai*’ e ‘*exercice*’

na introdução do segundo volume de *História da Sexualidade*". E cito Michel Foucault, na tradução de Jeanne Marie Gagnebin:

O ensaio – que deve ser compreendido como uma prova modificadora de si mesmo no jogo da verdade e não como uma apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, pelo menos se esta ainda for hoje o que era outrora, isto é, uma "ascese", um exercício de si do pensar (Foucault citado por Gagnebin, 2005, p. 187).

Façamos agora, portanto, um exercício envolvendo nosso tema: um ensaio da compaixão. Logo, não se trata de ver no budismo uma alternativa aos dias de hoje, no sentido de que a ascese budista, seus exercícios de compaixão, sejam vistos como a solução para a crueldade no mundo atual. (Embora esta seja uma leitura possível.) Fazer um ensaio de compaixão, aproximando-nos dos sentidos da compaixão budista, significa fazer exercícios de composição de outras imagens da compaixão, enriquecendo seus sentidos. Neste ensaio, busca-se uma modificação de si ao se aproximar dos diferentes, sem querer perder-se neles, ou reduzi-los a uma identidade consigo próprio. Para tanto, nos é conveniente agora voltarmos-nos à ideia de tradução em Walter Benjamin.

No célebre texto de 1921, "*A Tarefa do Tradutor*", Benjamin (2011) traz a imagem das línguas, traduzidas umas nas outras, como cacos de um vaso que precisam se complementar "conformando-se amorosamente" (p.115), sem que procuremos esconder seu caráter de fragmentos, suas desigualdades, fissuras e imperfeições. Suas afinidades se encontram no todo da forma que procuram perfazer e não numa igualdade atomística, onde um termo e sua representação corresponderiam ponto por ponto. Sob esta ótica, a tradução não é traição, mas seria justamente quando e onde as línguas tem a possibilidade de lançarem-se neste movimento de recriação e ampliação de seus sentidos por meio de um exercício de experimentação estética: "liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação [*Umdichtung*]" (ibid., p.117).

O texto "*O Ensaio como Forma*" (*Der Essay als Form*) mostra-se também uma referência importante. Ele é um dos principais ensaios de Theodor Adorno (2003), espécie de manifesto teórico do autor, escrito entre 1954 e 1958, no pós-guerra. (Pucci, 1998; Larossa, 2003; Botton, 2011). O texto foi publicado numa coletânea intitulada *Noten zur Literatur* (Notas sobre Literatura). As palavras "ensaio" e "notas" dão impressão de um esboço para se encontrar a forma definitiva. No entanto, a ideia de ensaio como forma parece subverter tal impressão e apontam para que as notas e esboços, os ensaios, dantes considerados apenas como estágios para que se alcance uma perfeição final, sejam

considerados como obras, como formas. Notas e esboços se aproximam bem mais ao caráter precário e efêmero, do que a sistematicidade acabada de todo um edifício teórico. Talvez seja então preciso renunciar à pretensão de produzir formas acabadas e definitivas – enquanto completude e totalidade – mas não ao acabamento enquanto finitude (caráter histórico) e nem ao acabamento como rigor, desejo em se alcançar uma forma com determinada qualidade estética.

Em *O Ensaio como Forma* (2003) e também no texto *Caracterización de Walter Benjamin*, Theodor Adorno (1962) irá defender uma forma de escrita capaz de evocar a liberdade de uma criança. Liberdade esta que, por princípio, não “admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito”; mas que também não está preocupada em romper limites, apesar de acabar por rompê-los, justamente porque “não tem vergonha de se entusiasmar com que os outros já fizeram” (2003, p.16). Juntando esta imagem de Adorno a dos “cacos”, de Benjamin, teríamos assim evocada a liberdade da criança que aprende, trazendo à cena não a ideia de um desenvolvimento e uma criação “a partir do nada”, mas sim a liberdade em dispor dos “cacos” de uma tradição, sem carregar o peso de transmiti-la. E que, por isso mesmo, acabaria por transmiti-la, na forma viva do jogo, da brincadeira: “Felicidade e jogo lhe são essenciais” (ibid., p. 17). Não seria uma negação da tradição e sim, a proposição de outra relação, outra atitude para com esta: mais engajada em intensificar as forças de criação no presente do que em ser fiel a uma ortodoxia.

Assim como Walter Benjamin defendia e encarnava a ideia de uma não linearidade em sua escrita, Adorno, inspirado em Benjamin, defenderá a fragmentação da apresentação como uma forma de mistura do sujeito com o objeto num espaço intermediário entre os dois (Ibid., p. 22). Sobre isso, Adorno diz ainda que “o pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa” (Ibid.). Não reduzir o objeto a outra coisa é não tomar o escrito enquanto representação, mas como matéria; matéria esta que sempre se apresenta numa determinada forma. Logo, aprofundar-se no objeto é tomar a questão da exposição (*darstellung*) – a forma do pensamento – como fundamental e não como acessória, ao conhecimento. (Gagnebin, *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza*, 2005). Assim como na literatura, na arte narrativa, não basta ter uma história, mas é fundamental a forma de contá-la; também na área da ciência e do conhecimento, segundo esta concepção, teríamos na linguagem, não apenas um meio de comunicação, mas sim

nossa matéria. Contraposto à ideia de conhecimento como pesquisa afeita à lógica do registrar para classificar, teríamos a ideia de que os próprios registros já seriam formas ético-estético-políticas: interpretações e valores. Forma e conteúdo não podem ser separados.

A imagem da criança⁸ que ainda não desistiu da felicidade, se permitindo amar e odiar no *jogo* da vida é uma imagem que Adorno ressalta, atribuindo-a a seu mestre Walter Benjamin. E afirma, em belas formulações que, o pensamento de Benjamin era uma recusa a abrir mão da felicidade (experimentada pela criança), como por exemplo, na seguinte passagem: “Falar com ele era como sentir-se como uma criança que distingue, por entre as frestas da porta, as luzes da árvore de Natal”⁹ (1962, tradução minha, pp. 245-46). A imagem das pequenas luzes vistas pelas frestas, dos presentes e da dádiva, é evocada para compreendermos a ideia de um pensamento afeito a composições a partir dos elementos que se nos apresentam no mundo: “O pensamento de Benjamin não era um criar desde o nada, mas sim, ao contrário, um presentear desde o pleno”¹⁰ (*Ibid.*).

Retornando ao aprendizado a que nos referíamos no início desta sessão e que está colocado como desafio para esta pesquisa, perguntamos como a compaixão budista se nos apresenta como um destes presentes com os quais nos deparamos no mundo. Com o qual nos aventuramos à produção de novos sentidos de compaixão. E como ela pode ser pensada, nesta composição, como um prisma, como um caco que se conecta a cada fragmento desta tese. Assim, a compaixão se apresenta para nós como um valor.

⁸ A figura da criança aqui ecoa passagens de Nietzsche (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, 2009) como na *Segunda Dissertação*, em que faz menção ao fragmento de Heráclito: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.” (Ver nota 25 do tradutor Paulo Cesar Souza, p. 148). Em *Assim Falou Zaratustra*, o filósofo também se valerá da imagem da criança como uma das metamorfoses de Zaratustra, como figura da inocência implícita na liberdade de todo recomeçar (Nietzsche, 2011).

⁹ Na tradução espanhola consultada: “*Hablar con él era sentirse como el niño que distingue, por las ranuras de la puerta, las luces del árbol de Navidad.*” Podemos citar ainda: “Todo lo que Benjamín dijo y escribió suena como si el pensamiento recogiera las promesas de los cuentos y de los libros infantiles, en vez de recusarlas con despectiva madurez de adulto (...)” (Adorno, 1962, p. 145).

¹⁰ Na obra consultada: “*El pensamiento de Benjamin no era crear desde la nada, pero si en cambio un regalar desde lo pleno (...)*”.

1.2. A compaixão como valor e a crítica ao valor da compaixão piedosa

Em consonância aos autores com os quais estamos trabalhando, assumidamente influenciados por Nietzsche, discorreremos nesta sessão a respeito de uma ideia deste autor, bem como de uma noção cunhada por ele, qual seja, a *valoração* e a *transvaloração*. Gostaríamos ainda de ressaltar estas ideias relacionando-as à questão do *ensaio*¹¹. A palavra *ensaio* viria, segundo o Grande Dicionário da Língua Portuguesa (Houaiss, 2014), do latim tardio *exagium*, 'ato de pesar', e por extensão, 'ponderar, avaliar'. Remontando à frase de Adorno, de que o ensaio refletiria “o amado e o odiado”, temos a ideia de avaliar e estimar, ou, na linguagem de Nietzsche, a valoração. Em alemão, valoração se diz *Wertschätzung*. Tal ideia aparece na primeira dissertação de *A Genealogia da Moral* e, segundo o tradutor Paulo César de Souza, *Wert* é valor e *schätz*, estimar, avaliar. Daí a tradução como valorar. Aparece ainda no “Zaratustra”: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador.”¹² O verbo no infinitivo nos indica que valorar é um modo, um procedimento; um fazer que se dá no infinito, não esgotando-se numa determinada ação. Daí a valoração desembocar numa transvaloração, algo próprio à vida e que a filosofia assume como tarefa: estar sempre fazendo a crítica aos valores estabelecidos como sagrados e inquestionáveis, com vistas à criação de novos valores (Nietzsche, 2009, p.17).

A grande crítica de Nietzsche será à valoração do juízo moral do não egoísmo, onde se insere sua crítica à compaixão piedosa, judaico-cristã (entendida como autonegação, altruísmo): “já em princípio a palavra ‘bom’ *não* é ligada necessariamente a ações ‘não egoístas’ como quer a superstição daqueles genealogistas da moral” (ibid., p. 17).

¹¹ Na Terceira Dissertação da Genealogia da Moral, intitulada “O que significam os ideais ascéticos?”, no aforismo número 27 (final do livro), o filósofo anuncia que está preparando uma obra chamada “A vontade de poder: ensaio de tresvaloração de todos os valores”. (2009, sublinhado nosso, p. 137.)

¹² Importante é o “comentário léxico” do tradutor Rubens Torres Filho: “— ‘homem, isto é: o estimador’ — ‘Mensch, das ist: der Schätzende’: na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indo-germânico *men* — (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que “pensar” guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador — “estimar, tesouro”: *schätzen*, *Schatz* — aqui é o verbo que deriva do substantivo.” (Nietzsche, Obras Incompletas, Coleção Os Pensadores, 1999, p. 217). Este comentário é reproduzido em nota por Paulo César de Souza, em sua tradução do “Zaratustra”, onde ele também faz esta discussão etimológica. (Nietzsche, 2011, p. 320).

Estaríamos incorrendo num preconceção ao equivaler não egoísmo e valor, quando este seria apenas um modo de valoração – existindo outros na história – não existindo uma ordem moral natural ao mundo.

A ideia nietzschiana da genealogia vem a ser justamente o questionamento da origem, por assim dizer, puramente racional dos conceitos. Segundo sua concepção de método genealógico, ao nos debruçamos sobre as nuances históricas que uma palavra vai adquirindo ao longo do tempo, cabe sempre perguntar: como enxergar nestas mutações os efeitos de relações de poder? Neste sentido, Nietzsche utiliza a pesquisa etimológica como capaz de dar preciosas indicações para o estudo histórico da “evolução dos conceitos morais” (ibid., p. 42). E exemplifica com a ideia de que os conceitos de bom e mau, que podem ser tomados no sentido moral, espiritual, teriam a princípio origem numa conceituação social. Por detrás de conceitos puramente “espirituais”, nosso genealogista encontra relações de poder e desvela ainda a origem de uma crença bastante arraigada, qual seja, a da oposição de valores, como o *bem* contra o *mal*, o moral e o imoral, o espiritual e o mundano... Em realidade, tais dualismos seriam signos da oposição entre classes sociais. O “bom” seria como o nobre, o aristocrático, se autodenomina, em oposição ao plebeu, o homem simples (aqui Nietzsche aproxima *schlecht*, ruim em alemão, de *schlicht*, simples). Dessa maneira, o filósofo chama atenção para que os sentidos dos conceitos não sejam tratados como criações “do nada”, ou como valores eternos, mas como práticas contingentes (porém nunca aleatórias): valorações.

Podemos assim, tentar explicitar agora, o que queremos dizer ao falar que tomamos a noção de compaixão como um valor. Certamente não implica em aderir a certos “valores humanos” universais, mas sim em propor ensaiá-la, experimentá-la e prová-la, de modo a enriquecer seus sentidos, evocando as relações de poder e as disputas em torno destes. Não encontramos melhores palavras do que estas de Gilles Deleuze, numa entrevista, em 1968, para nos ajudar a elaborar a questão:

A noção de valor é estritamente inseparável: 1) de uma crítica radical e completa do mundo e da sociedade, tal como o tema do “fetiche” em Marx, ou o dos “ídolos” em Nietzsche. 2) de uma criação não menos radical, como a transvaloração de Nietzsche, a ação revolucionária de Marx. Ora, inevitavelmente, neste pós-guerra, o conceito de valor era utilizado, embora completamente neutralizado, já que lhe retiraram todo o sentido crítico ou criador (Deleuze, Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento, 2006, p. 176).

A ideia central aqui é a do valor como crítica e criação – tal como interpreta Deleuze, o conceito nietzschiano de transvaloração – *Umwertung*, termo que foi cunhado pelo

filósofo em *Para Além do Bem e do Mal*. O tradutor e estudioso de Nietzsche, Paulo César de Souza, indica que o prefixo alemão “*um*” significa “movimento circular, retorno, queda ou mudança”. O tradutor em questão opta pelo termo *tresvaloração*, já que segundo ele, apenas o prefixo *tres* daria conta da “radicalidade da mudança”, significando “para além ou através de”¹³. Outra tradução possível (presente em algumas traduções espanholas, portuguesas e francesas, como a de Gilles Deleuze) seria *transmutação* de valores, termo que é ruim por não trazer o vocábulo relativo a valor, fundamental no original, porém interessante, segundo Paulo César de Souza, por remeter a alquimia, a uma operação mágica capaz de transformar algo sem valor, um elemento qualquer, em uma pedra valiosa. Optaremos pelo termo mais corrente entre os estudiosos brasileiros, (consagrado por Rubens Torres Filho na tradução das “Obras Incompletas” de Nietzsche na Coleção *Os Pensadores*), *transvaloração*, apesar de estarmos tomando como referência a tradução de Paulo César de Souza.

Segundo Nietzsche, já teria havido, em realidade uma transvaloração na cultura ocidental que foi a passagem dos valores aristocráticos da antiguidade greco-romana, para os valores do cristianismo. A coragem de um *ethos* guerreiro, valorizada na moral antiga é substituída, com a ascensão das religiões cristãs, por um *ethos* do autossacrifício, cujo epítome seria a morte de Deus na cruz. Como lemos na seguinte passagem do Zaratustra, na seção intitulada “Da Guerra e dos Guerreiros”:

Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda a causa. A guerra e a coragem fizeram mais coisas boas do que a compaixão e o amor ao próximo. Não a vossa compaixão, mas a vossa bravura, salvou até agora os desventurados (2011, p. 47).

É a “boa guerra”, não a guerra que destrói o outro, mas sim a guerra em que se pode medir forças, que é valorizada pelo filósofo. À guerra “santa”, que aceita a destruição de si e do outro como consequência inevitável de um bem maior, onde a morte é heroizada como um sacrifício por valores maiores, Nietzsche contrapõe a metáfora da guerra como imagem de forças em conflito, onde é fundamental o modo de guerrear e a forma de perceber o adversário. Onde o outro com quem se guerreia é fundamental ao exercício da própria força e potência. O inimigo não é “mau”, como para o homem do ressentimento, mas é também

¹³ Posteriormente, em outra obra de Nietzsche onde o mesmo termo ocorre, Paulo César de Souza irá reconsiderar esta tradução; fazendo uma autocrítica, virá a considerá-la rebuscada: “não soa natural como a expressão original soa para um alemão”. Sugere então, em nota, “reviravolta dos valores”. (Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, ou, *Como se filosofa com o martelo*, 2006).

um “bom”, sendo considerado um oponente à altura: “Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor...”, diz Nietzsche (2009) em “A Genealogia da Moral” (p. 28).

Já os valores morais provenientes do cristianismo, que pregam a renúncia de si, seriam valores que tornam a vida enfraquecida em sua potência, daí a necessidade de uma “reviravolta” ou uma segunda transvaloração dos valores. Assim, Nietzsche irá atacar, com ironia, tais valores, quando critica a compaixão (*Mitleid*) e a aponta, como um psicólogo, como uma espécie de disfarce para a falta de amor próprio do homem moderno: “Ele sofre, padece: mas para sua vaidade, apenas ‘compadece’”¹⁴. O ideário compassivo seria, assim, signo de uma decadência do homem moderno, extenuado com a má-consciência, vítima de séculos de propagação de ideais misantropos e hostis à vida. Nas palavras de Nietzsche:

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabeleceremos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? De qual espécie de vida? – Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. (Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, ou, *Como se filosofa com o martelo*, 2006, p. 37)

Nosso filósofo-psicólogo está falando, portanto, da crítica à moral, dominante na modernidade ocidental, que se constitui enquanto um poder de julgar a vida. Encontra-se em questão o “poder das Igrejas”, toda a opressão das instituições – inclusive as pretensamente laicas - no cristianismo. Todas as violências em nome de “ideais nobres”. O filósofo apresenta frequentemente a imagem do animal domesticado, o animal do rebanho, diminuído em sua potência “selvagem”. Traz ainda a imagem do ressentimento por meio de imagens de animais peçonhentos e viscosos, ou produtores de teias que nos prendem, como as aranhas ou tarântulas. No “Zaratustra”, abundam as imagens do reino animal e a famosa imagem das “três metamorfoses” (2011, pp. 27-29), onde são dois animais do deserto, solitários e resistentes (ao contrário dos animais de rebanho), os animais de sua eleição. Das três metamorfoses, a primeira é a do camelo, alegoria para o pesado, animal de carga, reverente e persistente, que diz sim à existência em todo seu peso. Depois ele se metamorfoseia em leão, animal que figura a altivez criadora, a nobreza e enfrenta o “dragão” do “Não farás” com um “Eu quero!”: “Todo o valor já foi criado, e todo o valor

¹⁴ Em nota, o tradutor Paulo César de Souza reproduz o original: “*Er leidet: und seine Eltelkeit will, das er nur ‘mit leidet’*”. E explica que “o verbo *mitleiden* – ‘compadecer-se, ter compaixão’ – é composto de *Leiden* [sofrer, padecer] e do prefixo *mit* [com]. O substantivo é composto apenas deste verbo substantivado: *das Mitleiden*, ‘a compaixão’” (2009, p. 21).

criado – sou eu. Em verdade, não deve mais haver ‘Eu quero!’ . Assim fala o dragão”. (2011, p. 28.) E assim, vemos como aparece ainda um animal imaginário (lembrando que, antes de qualquer coisa, Nietzsche se apresenta como psicólogo): esse dragão, a quem o leão diz o seu mais estrondoso “Não!”, seria a alegoria de valores milenares que se expressam de forma proibitiva ou impositiva e se querem únicos: “‘Não-farás’¹⁵ chama-se o grande dragão”. (ibid.). Ao enfrentar o dragão, o leão cria a liberdade para inventar novos valores. Daí é que ocorre a terceira metamorfose, onde não basta dizer não, mas um dizer “sim!”. O dizer sim, a afirmação da vida na criação de novos valores é a terceira e última metamorfose, a do leão em criança, signo da inocência e da abertura, do esquecimento do peso das tradições e mais ainda – do esquecimento como não ressentimento e atividade orgânica de “boa-digestão” (Ferraz, 1999). Talvez haja, na referência à “Vaca Malhada”, como cidade em que Zaratustra se encontra ao pronunciar este discurso, uma alusão a este mastigar dos ruminantes como potência de “boa digestão” – embora o tradutor Paulo César de Souza, em nota, também mencione “Vaca Malhada” como sendo o “nome de uma cidade que o Buda teria visitado em suas andanças” (Nietzsche, 2011, p. 318).

Nietzsche suspeita do exercício da compaixão piedosa, tanto do lado de quem a recebe, como do lado de quem a exerce. Do lado de quem é objeto da compaixão, haveria para nosso autor, um aprisionamento em nome da proteção aos mais “fracos”. Por isso, a obediência deste trará sempre em si, sob a capa da mansidão e da humildade, o ressentimento e o “perigo da mordida”¹⁶. A periculosidade deste que recebe a compaixão vem, portanto, de um sentimento de vida contrariada, que pode vir a revoltar-se. Será coincidência o termo *pena* ser tanto sinônimo de castigo quanto de piedade e comiseração? A pena, os trabalhos forçados, a domesticação, a escravidão, o racismo e o genocídio em nome dos mais nobres ideais, da “proteção”.

Com relação a quem exerce a compaixão, vemos em *A Genealogia da Moral*, no capítulo sobre o ideal ascético, como o sentimento de culpa é fundamental. O sacerdote se

¹⁵ O tradutor, Paulo César de Souza remete à linguagem bíblica, especificamente aos “Mandamentos”, onde a linguagem do “não farás” é expressa na forma do “tu deves”, tradução literal do alemão *du sollst*, como em “*Du sollst nicht töten*” [Não matarás]. E também lembra que o “dragão-serpente” e o “animal de escamas” aparecem em alguns pontos da Bíblia, notadamente em o Apocalipse e no Livro de Jó (Nietzsche, 2011, p. 318).

¹⁶ Sobre a mordida, veja-se a nota 53 em Assim Falou Zaratustra, onde Paulo César de Souza comenta e explica que, tanto em alemão quanto em português, a palavra remorso seria participio passado da forma verbal latina *remordere*, vinculando má consciência, culpa e agressividade reativa. Como na expressão: “Crede em mim, amigos: remorsos ensinam a morder” (2011, p. 86).

utiliza deste para vincular sofrimento à maldade, dando desta forma, uma interpretação ao *sofrimento*. Assim, ele produz a ideia do sofrimento como expiação do pecado, tornando-o suportável e até mesmo desejável; intolerável seria sua falta de sentido. Assim, segundo esta interpretação, seria por meio da mobilização desta culpa que o sacerdote ascético comandaria o rebanho. Onde, buscando um alívio para o sofrimento da culpa, o indivíduo no rebanho promoveria a fuga de si próprio em direção ao outro, vivenciando tal renúncia a si como um sentimento sublime. Como podemos ler em *A Genealogia da Moral*, tratar-se-ia de uma espécie de embriaguez ou intoxicação:

Quisera saber quantos carregamentos de arremedo de idealismo, de atavios de heróis e matracas de ressonantes palavras, quantas toneladas de licorosa compaixão (nome da firma: *la religion de la souffrance* [a religião do sofrimento]), quantas muletas de ‘nobre indignação’ para socorro dos pés-chatos do espírito, quantos *comediantes* do ideal cristão-moral deveriam ser exportados hoje da Europa, para que seu ar se tornasse novamente respirável... (2009, p. 136).

Nietzsche está criticando, portanto, o sentimentalismo compassivo, como forma retórica, ideológica, mobilizando corações e mentes em torno à comercialização (“nome da firma”) do sofrimento.

Talvez, a partir desta discussão sobre a crítica da compaixão em Nietzsche, possamos ter outra compreensão a respeito da famosa divisa nietzschiana, “Deus está morto”. Tal assertiva, quase nunca é complementada quando citada: “Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens” (2011, p.86). A compaixão mata o Deus criador, que morre – torturado na cruz – para expiar os pecados da humanidade. Nietzsche não quer que venhamos também, em nome da compaixão, a matar o homem, ou mortificá-lo, abrindo mão da criação como potência da vida, como um sacrifício em nome de uma crença no pecado e no mal, por oposição ao bem¹⁷.

As Igrejas são vistas como barbárie do cristianismo e a compaixão europeia como niilismo e ódio à vida, porque forma de cultivar esse espírito de rebanho, da obediência, em grande parte baseado na culpa e no ressentimento. Esta discussão torna-se especialmente relevante para nossa pesquisa, pois a figuração da compaixão, como endereçada aos “pobres e desvalidos” e ligada a uma determinada forma de exercício de poder é o ponto de

¹⁷ Em comunicação pessoal, a terapeuta e professora de psicologia Elizabeth Pacheco (2015) evoca, aqui, reminiscências aos famosos versos de Arthur Rimbaud: *Oisive jeneusse/A tout asservie/Par délicatesse/ J’ai perdu ma vie*. Em tradução de Augusto de Campos (2002): Inútil beleza/A tudo rendida/Por delicadeza/Perdi minha vida. (Rimbaud Livre, p. 43)

partida para as críticas às pretensões compassivas – seja da ação revolucionária, seja dos saberes e práticas das ciências humanas – e seu ideário “progressista”¹⁸.

Tendo apresentado aqui, de maneira resumida, a crítica de Nietzsche à compaixão piedosa, judaico-cristã, pretendemos ensaiar a seguir algumas ideias concernentes a compaixão budista, *karuna*. Será possível ensaiar, nesta aproximação. A transvaloração – ou transvariação – do tema da compaixão e, por meio desta reflexão, ensaiar a criação de novas maneiras de ser e de nos relacionar?

1.3. A filosofia como exercício ou ascese

Retornando à ideia de ensaio como exercício e ascese, voltemo-nos a uma discussão a respeito da ascese em Nietzsche. A terceira dissertação em *A Genealogia da Moral* é justamente intitulada “O que significam os ideais ascéticos?”. Ora, a forma como Nietzsche formulou o tema já indica que está em jogo seu método da suspeita de que por detrás de nobres “ideais” se encontram práticas não muito nobres. Em realidade, ele está diagnosticando neste ideais uma espécie de remédio à decadência e ressentimento generalizados na cultura europeia, como uma “grande arma no combate à longa dor e ao tédio”, em uma palavra, ao niilismo.

¹⁸ Não adentraremos aqui esta discussão, embora importante, por questões de escopo. Contudo, pensamos em autores como Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, todos seguindo a crítica nietzschiana à compaixão. De Hannah Arendt, destaca-se a sua crítica à compaixão piedosa em “Da Revolução” (1988) e “Homens em Tempos Sombrios” (2008). Arendt defende que a compaixão (não piedosa) seja equilibrada pelo princípio mais racional e genérico da *solidariedade*, baseado na ideia de *dignidade humana*. Mostra ainda, os perigos de se elevar a compaixão (vista por ela como uma *paixão*) a um princípio político, conectado à “região sombria” e privada. De Foucault, especialmente importante é a ideia das “*instituições de sequestro*” em “Vigiar e Punir” (1987) na medida em que, em nome da compaixão, se fixaria o outro (este outro objeto das Ciências Humanas) como um corpo dócil capaz de receber as “benesses civilizatórias”. E, por fim, Giorgio Agamben, que retoma a discussão dos dois autores, como por exemplo, em “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*”. Neste livro, ele chama atenção, a partir da leitura que Hannah Arendt faz da Revolução Francesa (*Da Revolução*) para o fato de que foi justamente em torno da noção de compaixão que se desenvolveu um dispositivo político importante que é a ideia do “povo”; *le peuple toujours malheureux*, como dizia Robespierre. A ideia de povo remeteria tanto ao “complexo dos cidadãos como corpo político unitário” quanto os “pertencentes às classes inferiores”: “O quanto esta ambigüidade fosse essencial, mesmo durante a Revolução Francesa (ou seja, justamente no momento em que se reivindica o princípio da soberania popular), é testemunhado pela função decisiva que aí desempenhou a compaixão pelo povo entendido como classe excluída.” (Agamben, 2002, p. 183) Para uma crítica, de base nietzschiana, da compaixão na Psicologia ver ainda Caponi (1998/1999) e Clot (2010).

Para Nietzsche, o problema não estaria nas práticas ascéticas em si, mas sim ao arremedo que dela fazem os idealistas, onde a ênfase não são as práticas e sim os ideais, que quase sempre condenam tudo aquilo que é da ordem do corpo, dos afetos, do “ser como se é”, impondo sempre um “dever”. Totalmente diverso do autodesprezo seria a ideia de ascese da filosofia grega antiga:

A ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto por conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser (Foucault, 1984, p. 37).

Não há, pois, um dever imposto por um sacerdote, mas o desejo de realização ética por um sujeito autônomo, que se aproximaria então, de um mestre – ou de amigos - em busca de ensinamentos e treinamentos. O eu, neste caso, seria um objeto de cultivo, criação e reflexão e não de castigos e repreensão. Temos a etimologia do termo como vindo do grego, *áskēsis*: “‘exercício prático (de uma arte), gênero de vida dos atletas', p.ext. 'profissão (especificamente, dos filósofos)' (Houaiss, 2014)”.

A ideia de Nietzsche de que este modo de vida ascético é pouco afeito à compaixão vem da correlação que ele faz entre compaixão e certa “moleza”, no sentido de uma indulgência sempre condescendente para com os outros e contrária aos próprios interesses (2009, p. 95). Este ideal ascético, ao mesmo tempo em que “amolece” com os outros, promoveria a insegurança e a “dureza” consigo mesmo, no sentido de sempre suprimir o próprio valor em função de outrem. Assim, a esta “moral dos escravos”, subjugada aos juízos de outrem, ele contrapõe uma “moral dos senhores”, afirmativa e criadora:

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra as coisas, que *cria valores* (Nietzsche, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 2005).

Reparemos que a ênfase dada por Nietzsche, à questão da “dureza”, ou mesmo agressividade da “vontade de potência”¹⁹, está, não num impulso para dominar, e sim no impulso de criar. No aforismo 225 de *Além do bem e do mal*, como sempre, de maneira bufa (Ferraz, 1994) e irônica, bancando a personagem “consciência de artista”, ele irá criticar a

¹⁹ O conceito de *Wille zur Macht*, tradicionalmente vertido como “vontade de potência”, é traduzido por Paulo César de Souza, como “vontade de poder”. Ele explica que, de todos os usos que Nietzsche faria do termo, “poder” é o que melhor abarcaria tais sentidos. Como não é nosso intuito aqui discutir este conceito, optamos pela tradução mais corrente, “vontade de potência”. Tal tradução nos parece interessante também por ressoar um laço, através da língua latina, com a obra de Espinosa, autor que utilizava a forma latina culta “potentia”. (Spinoza, 2010).

moral de uma compaixão utilitarista que buscava “abolir o sofrimento” e alcançar o “bem-estar”. Por outro lado, colocará a “compaixão contra a compaixão”: “A *nossa* compaixão é algo mais longividente e elevado – nós vemos como *o ser humano* se diminui, como *vocês* o diminuem!” (Nietzsche, 2005, p. 117).

Mais adiante, no mesmo aforismo, aparecerá a metáfora da dureza, onde então podemos entendê-la como uma espécie de “tônus” corporal, uma capacidade de suportar a tensão e o sofrimento presentes no trabalho de criação: “No homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo...” (ibid., sublinhado nosso, p. 118). Ora, sabemos que o próprio Nietzsche correlaciona sua atividade de filosofar às “marteladas”²⁰. Trata-se de um ato agressivo, portanto, no sentido de atacar a matéria do pensamento como um escultor ataca um bloco de pedra, imprimindo-lhe uma determinada forma. Mas não é agressivo no sentido um puro impulso destrutivo²¹, violento: trata-se de crítica e criação.

Detenhamo-nos, portanto, ao sentido do termo criação. Para a especialista no filósofo alemão, Rosa Dias, trata-se de pensá-la como algo inerente à vida ou como algo que pertence à atividade humana. Ela lembra ainda que a palavra *criação* nem sempre esteve presa a uma conotação teológica. Vale a pena transcrevê-la literalmente, em sua erudição de estudiosa, aliada à clareza de professora:

O monopólio teológico dela é apenas um episódio ligado ao apogeu do monoteísmo e isso aconteceu na Idade Média, quando só deus era criador. No curso da história, o termo teve outros sentidos. Quando levamos em consideração a etimologia da palavra, a proeminência do teológico desaparece. A palavra latina *creare* tem o sentido de engendramento e está filologicamente ligada a *crescere*, sugerindo as noções de crescimento e desenvolvimento (Dias R. , 2011, p. 63).

²⁰ Cf. o título da obra: *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como Filosofar com o Martelo* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*). (2006). É interessante atentarmos como, no prólogo do livro em questão, o autor apresenta o livro como uma “declaração de guerra”, no sentido da transvaloração dos valores, mas não faz do martelo um uso destrutivo, destroçador, e sim, crítico. Faz uso dele com a delicadeza de quem perscruta e também com a precisão de quem percute. Em primeiro lugar, o martelo seria usado para auscultar os ídolos, como um psicólogo (termo de Nietzsche) escutaria o que está por trás do “ídolo”: “aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas”. Os ídolos são ocos, são máscaras, disfarces, são vazios. Em segundo, utiliza-o como um diapasão, capaz de percutir as ressonâncias entre os ídolos em questão como portadores de valores niilistas. (ver Prólogo do *Crepúsculo dos Ídolos*.)

²¹ Sobre o tema, ver também o escrito benjaminiano, “O Caráter Destrutivo”: “O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas por isso mesmo vê caminhos por toda a parte. Onde outros encontram muros e montanhas, lá, também, ele vê um caminho.” (tradução minha; Benjamin, *The destructive character*, 1979, p. 301).

Assim podemos retomar a ideia de exercício como ascese, desenvolvida mais acima, incluindo também o sentido de desenvolvimento. Ascese não no sentido que ela teve na antiguidade, de prática destinada a levar a uma perfeição, mas como exercícios e ensaios que nos permitem a criação de novos valores. Criação, como Rosa Dias nos lembra, em seu sentido mais ligado ao *cultivo*, menos a um “faça-se” e sim a uma continuidade do tempo, a um aprendizado cotidiano onde o próprio viver seria obra de arte. Retomaríamos também, assim, a questão ético-política, à qual relacionamos os exercícios e o ensaio. Assim, voltemos à questão: em que sentidos podem o budismo e suas práticas de compaixão serem tomados como valores capazes de entrar nas composições destas práticas? Em que sentido ela pode ser crítica à compaixão piedosa?

1.4. O valor da compaixão budista para uma crítica do presente

Parafraseando Scarlett Marton (“Um século depois, ainda um extemporâneo”, 2014), a propósito de Nietzsche, nossa ideia aqui não é defender a atualidade do budismo, mas refletir sobre como nos apropriarmos de algumas de suas práticas e ideias para pensarmos a atualidade. Tendo neste pensar a atualidade um foco preciso na questão acima esboçada de um reaprender ou repensar a política em bases diversas da tradição iluminista e de sua contraparte romântica, onde a compaixão compareceria como um “sentimento” importante ao engajamento em práticas, sejam de assistência ou de transformação social.

Talvez pudéssemos dizer, novamente com a ajuda de Nietzsche, que o budismo tem nos ajudado precisamente nisto de pensar a vida como um eterno aprendizado, onde: “... essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo são inconcebivelmente mais importantes do que o que até agora se tomou como importante. Nisto, exatamente é preciso começar a *reaprender*.” (Nietzsche, *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*, 2008, p. 47).²² Onde tudo que tradicionalmente é

²² Em *Ecce Homo*, Nietzsche reconhece ainda, a influência do pensamento budista: ‘O ressentimento é o proibido em si para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua “religião”, que se poderia mais corretamente designar como *uma higiene*, para não confundi-la com coisas lamentáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da

relacionado ao supérfluo e ao egoísta é revestido de outro significado. Qual seja? O de matéria da existência, “substância ética”, diz Foucault (1984, p. 38) alvo de um cuidado que se passa a ter consigo e também com o mundo. Esse cuidado surge como algo muito próximo à ideia de uma atenção (Sekkel, 2009) que não é a atenção da concentração sobre um tema ou ideia (prática que também é importante no budismo), mas um envolver-se em uma atividade diária ou com as necessidades e demandas de outrem. Envolve, portanto, a duração, num constante recomeçar, retomar o contato com o presente, estar “inteiro” nas práticas, exercícios e lembrar-se de retomar a atenção – não na forma de uma autoconsciência do tipo “eu faço isso”, mas em forma de presença nas ações e gestos cotidianos. Conforme o termo *sati*, em páli ou *smṛiti* em sânscrito (Rahula, 1961).

Descendo agora ao nível mais cotidiano destas ideias talvez ainda um tanto abstratas: como esta ideia de ascese compõe-se com a questão desta tese, do valor da compaixão no engajamento político contemporâneo? Entrar em contato com o sofrimento provocado pela desigualdade econômica, pelas situações de terror de Estado, como algumas das situações que acompanhei em campo, impõem a impossibilidade de não se envolver com o sofrimento do outro, de não se compadecer. Sabemos, no entanto, que o sentimento de compaixão está na raiz mesma da questão *biopolítica*, ao equacionar sofrimento a povo e, logo, à necessidade de salvação e de subjugação (Agamben, 2002).

Então, é precisamente em torno deste ponto que a compaixão budista irá trazer um questionamento desta equação, dado que o sofrimento, no budismo, não seria uma marca distintiva de um “povo”. Nem mesmo, uma marca da vida terrena, em contraposição ao mundo divino – mas uma marca da realidade, por assim dizer, cósmica, abrangendo até mesmo os deuses. Dele, portanto, não haveria salvação absoluta, por ser uma condição do ser, fazendo parte, assim, da substância ética da existência diária. Assim, por exemplo, lemos naquele que é considerado o primeiro discurso de Buda que:

Nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, miséria e desespero são sofrimento; estar com aqueles que não amamos é sofrimento, separação daqueles que amamos é sofrimento, não obter o que queremos é

vitória contra o ressentimento: libertar a alma dele – primeiro passo para a *convalescença*. “Não pela inimizade termina a inimizade, pela amizade termina a inimizade”; isto se acha no começo dos ensinamentos de Buda – assim não fala a moral, assim fala a fisiologia’. (2008, p. 28.)

sofrimento. Em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego²³ são sofrimento (Sutta Pitaka).

Esta definição aparentemente tão simples – mas no fundo sofisticada – da ideia de sofrimento apresentada no discurso atribuído ao Buda é relacionada à transitoriedade da vida, à fragilidade e à vulnerabilidade. Ressalta a existência em sua abertura a um “fora”, marcando ainda a dimensão de dependência – ou interdependência – em termos de cuidado, suporte e amparo que, necessariamente, vivenciamos: nascer, envelhecer e morrer; doenças e aflições várias; amar e desejar – situações ligadas à corporeidade e que nos expõe a uma multiplicidade incomensurável de afecções. Entrar em contato, de forma intensa e reflexiva, com esta dimensão, significa o início da vida espiritual, no budismo e em outras filosofias indianas.

Reza a lenda que o príncipe indiano, Sidarta Gautama, teria nascido com certas marcas corporais²⁴ atribuídas pela tradição a alguém que poderia se tornar um “grande homem”. Tais marcas teriam sido lidas por sábios da época e interpretadas como signo de que ele viria a ser ou um grande rei, no sentido mundano, ou um grande líder espiritual. Seu pai, desejoso de que ele fosse herdeiro de seu reinado, tentou mantê-lo confinado nos limites do palácio, oferecendo-lhe os melhores prazeres e deleites que o dinheiro poderia comprar. O jovem, no entanto, desafiando os limites impostos, sai para um passeio e tem suas famosas “visões”: depara-se com um cego, um homem velho, um cadáver e – por fim, com um asceta renunciante (*sadhu*). Em suma, depara-se com a questão do sofrimento (*dukkha*) como inerente à vida. Estas visões são decisivas para que o jovem príncipe abandone o castelo a fim de consagrar-se à vida ascética.

²³ Há aqui a referência a uma importante noção budista que é a de *skhandas*. Refere-se a um processo por meio do qual nos apegamos a um sentido de eu sólido e independente, mas que por meio da análise se revela composto de diversos “agregados” heteróclitos e transitórios. Discorro sobre este tema em minha dissertação de mestrado, defendida no Instituto de Medicina Social da UERJ: *As Margens da Consciência: um estudo sobre o self em William James e no Budismo*. (Ferreira, 2004, pp. 99-111). Sobre o *self* no budismo ver ainda Ferreira (2006, 2008).

²⁴ A questão das marcas corporais na história do Buda denota a importância da corporeidade na ética budista, como nota Mrozk (2007). Neste sentido, a autora estuda o *Compendium of Training*, um texto tradicional do Budismo Mahayana, da autoria de Santideva (séc. VII D.C.), destacando-se como não antagônicos, na ética budista, o cuidado com o corpo e a moralidade. Mrozk apoia-se, para tanto, na ideia de tecnologias do *self*, de Michel Foucault, em que o corpo do Bodhisattva (ser – que pode ser qualquer um de nós – que aspira a iluminação) seria a um só tempo, alvo das técnicas de si e elemento de transformação e benefício a si e aos outros.

Tal maneira de elaborar o início da história do Buda compõe-se ao ensinamento primordial no budismo, a sua “primeira nobre verdade”. A ideia de que o sofrimento é uma das marcas da existência, não existindo uma ordem moral a reger o universo. As coisas acontecem e se transformam de uma maneira impessoal, para além da nossa vontade de conduzi-las por um determinado caminho. Neste sentido, há certa crueza – e não a compaixão apaziguadora e condescendente – na base da filosofia budista. Nenhum deus viria, nesta religião não teísta, a nos consolar desta verdade.

Mas, se há crueza, há também uma importância atribuída ao cozinhar como forma de ascese, como alquimia na transformação do sofrimento em substância mesma da vida espiritual e em alimento que se oferece aos outros (Mrozik, 2007). Assim, Sidarta Gautama teria feito todo um longo percurso de práticas ascéticas tradicionais, inclusive as mais extremas. Porém, sem dar-se por satisfeito com o resultado, ter-se-ia sentado ao pé de uma figueira, em meditação, fazendo o voto de só levantar-se após a completa liberação do sofrimento. Só após longo tempo em meditação, ele teria realmente feito sua descoberta e se dado por satisfeito, obtendo o *insight* da origem do sofrimento (a segunda verdade), ao mesmo tempo em que se liberava dele. (a terceira verdade). Sob os auspícios de uma lua cheia de maio, teria se tornado o Buda – um título que quer dizer *o desperto*. Mais do que Buda teria despertado? Este é exatamente a segunda verdade do budismo: sua insatisfação, seu sofrimento, era proveniente de uma sede (*tanha*), uma ânsia por completude. Compreendeu que as práticas ascéticas tradicionais eram apenas um disfarce desta sede: visavam à transformação do eu transitório em um eu espiritual, eterno, unido a Brahma. Assim, Gautama, agora Buda, via nisso ainda uma forma de querer agarrar-se a algo, portanto ainda não uma verdadeira liberação. Abrir mão do mundanismo que se entrega aos prazeres sensuais, para cair no “eternalismo” na busca por um eu imortal, ainda que cósmico, seria ainda uma forma de apego. Bem como as formas extremas de ascetismo, como ficar sem comer nada, que enfraqueciam o corpo em direção ao nada, o niilismo: seriam ainda maneiras de se agarrar a alguma coisa. Buda aceita o alimento oferecido por uma mulher. Doravante ele proporia o *caminho do meio* como a quarta verdade. A verdade de que existe um caminho para a liberação do sofrimento.

Após titubear sobre a possibilidade de transmissão daquela experiência (reza a lenda de que o próprio Brahma, o deus hindu da criação, interveio) Buda vai até Benares e começa a ensinar os seus cinco amigos que o acompanharam em todo o percurso de ascetismo até a

iluminação e continua a ter muitos outros amigos e alunos ao longo do tempo, dedicando-se a isso até o fim de sua vida, por um período de cerca de 40 anos. Vemos aqui a compaixão como algo que induz à ação, mas que não seria um sentimento idealizado ou onipotente, deixando lugar para as incertezas e dúvidas.

É aqui talvez que possamos pensar na questão da tradução como capaz de ampliar sentidos, onde questionamos o aspecto passivo atribuído à compaixão, ressaltando o aspecto ativo, que se perde quando o termo *karuna* é vertido ao português como compaixão, que literalmente, em seu sentido etimológico, seria *sofrer com*. Na compaixão-*karuna*, temos presente na raiz *kar*, do sânscrito, que indica fazer, criar, como lemos neste tradicional compêndio de práticas meditativas, (tradução minha) ²⁵:

Quando há sofrimento nos outros, isto causa (*karoti*) os corações de boas pessoas serem movidos (*kampana*), portanto, é compaixão (*karuóá*). Ou, alternativamente, combate (*kióáti*) o sofrimento dos outros, o ataca e derruba, portanto, isso é compaixão. Ou, alternativamente, é espalhada (*kiriyati*) sobre aqueles que sofrem, é estendida a eles por pervasão, portanto, isso é compaixão (*karuóá*) (Buddhaghosa, 2010, p. 312).

Será que poderíamos também relacionar esta raiz sânscrita, *kar*, de *karuna*, com o termo *care*, cuidado em inglês? Pois *care* viria de *caru*, do inglês antigo e do ramo germânico-gótico, *kara*, donde *care*. (Cassin, 2014, p. 9208). A etimologia de *care*, aproximaria assim os sentidos de compaixão e cuidado através da raiz *kar*, relacionada ao sentido de criação. Já o cuidado, em latim, corresponderia a *cogitatus*, que tem um sentido mais cognitivo, visual, de velar, olhar... estar alerta, aproximando-se também a um sentido de atenção, bem como do criar e do fantasiar (Cf. Agamben, 2012, p. 25). Assim, na definição de *karuna*, não temos uma descrição de um estado interno, privado, que seria como que o motor de ações solidárias, estas sim, socializadas. Haveria como que uma confluência entre o coração (que em pali diz-se *citta* e que significa pensar, refletir) e as ações; o primeiro não correspondendo ao coração do romantismo ocidental, no sentido emotivo e “espontâneo”, mas envolvendo um aspecto mental de “disposição”, como na expressão “de todo o coração” (Cohen, 2000, p. 230). Abrange, pois, o sentido de ser movido e o mover-se em direção a ações que procuram criar formas de combater o sofrimento.

²⁵ Um texto clássico do budismo, o Visuddhimagga, *O Caminho da Purificação*, escrito por volta de 430 D.C. no Sri Lanka, por Buddhaghosa, uma grande compilação de ensinamentos referentes à filosofia budista e à cultura mental (*bhavana*) na tradição do *Abhidharma*. O tópico que fala da compaixão refere-se à meditação em que há um exercício de concentração (*samadhi*) com definições e instruções precisas ao cultivo de qualidades mentais conhecidas no budismo como “incomensuráveis”.

Assim, o que a compaixão budista tem de política/ transgressora / profanadora é que não haveria salvação para o sofrimento, não há a redenção que assegura contra o mal. Mas por outro lado, há uma nítida aposta no cuidado como forma de se aproximar da questão do sofrimento. É isto, talvez, que nos tenha feito apostar na compaixão budista – karuna – como fundamental para se sair de “dilemas infernais” (aqui, diríamos, “estar entre a cruz e a caldeirinha”), no sentido de quando nos sentimos entre duas “opções” igualmente terríveis (cf. Pignarre e Stengers, 2007), onde não haveria “salvação”. Como por exemplo: se fazemos algo podemos estar corroborando o estereótipo de que os pobres são seres faltosos, com o clientelismo e o paternalismo e se não o fazemos, somos coniventes à frieza e à indiferença capitalistas. Assim como outro dilema que nos paralisa seria o de ficar entre a impotência e a onipotência diante de tantas situações de crueldade, sofrimento e terror. E ainda este: ou bem cuidamos da vida pessoal e familiar, ou nos dedicamos à militância e ao ativismo. Pignarre e Stengers nos indicam que o capitalismo atua assim, muito mais nos capturando em falsos dilemas, do que exatamente nos “cegando” ou mentindo para nós. Assim, a ideia da compaixão budista como um envolver-se com o sofrimento, sem buscar uma salvação, mas também sem aceitá-lo como um “mal necessário”; buscando combatê-lo em práticas muito concretas que nos vinculam uns aos outros, nos parece fundamental ao pensamento político contemporâneo, como um dos vetores capaz de transversalizar as miríades de lutas singulares das minorias, que compõem o quadro atual.

1.5. Interdependência, compaixão, cuidado

Retornemos àquela noção de ascese, como “exercício de si do pensar”, relacionando-a a de cuidado, ao lembrar que, na antiga cultura greco-romana, o *conhecimento de si*, que desembocou na hermenêutica cristã e moderna, era parte do *cuidado de si*, que se expressava por atividades cotidianas e práticas e não era um fim em si mesmo, nem apenas reflexão abstrata (Foucault, 1985, pp. 55-58). Foucault observa ainda que, numa tal *cultura de si*, a *Paidéia*, a formação ou educação, tornava-se solidária ao cuidado. E destaca dois aspectos interessantes para nossa pesquisa:

1) a cultura do cuidado implica uma intensificação das práticas e relações sociais, incluindo aí toda uma atividade da palavra, da escrita e da comunicação, “no cuidado com o cuidado que os outros devem ter consigo” (ibid., p. 58).

2) haveria uma relação desta cultura com práticas médicas, porém práticas não ortopédicas e sim, relacionadas ao *pathos* (termo grego correspondente a sofrimento no sentido de afecções – o *affectus* de Espinosa [Spinoza, 2010]) Não se visaria a uma cura como um fim (salvação), mas como um meio: a cura como um cuidado constante com nossa vulnerabilidade, com as afecções da alma e do corpo e não como a correção de uma imperfeição (ibid., pp. 62-3). O cuidado toma assim a forma de prescrições que se traduzem em práticas, dietéticas e formas de viver concretas.

O cuidado com o cuidado que o outro deve ter consigo nos parece uma expressão perfeita para apostarmos na compaixão-*karuna* como uma forma de interdependência que foge ao dilema dependência *versus* independência. O fato de sermos cuidadosos com o outro não significa que o consideremos inábil ao cuidar-se, mas que reconhecemos a interdependência no cuidado. O fato de nos cuidarmos não significa que sejamos egoístas ou autossuficientes, mas que também consideramos o cuidado de si como ultrapassando o eu e que o si agencia-se a múltiplas conexões. O que nos ajuda muito a fugir dos falsos dilemas, os quais expúnhamos acima, que tendem a nos deixar paralisados, capturados, presos nas teias do ressentimento²⁶.

Cultivar a compaixão como um valor não implicaria, assim, cair numa espécie de perversão emocional, na busca por alguém que precise de ajuda e atenção. Não se pratica compaixão por um dever moral de comiseração com a desgraça alheia, mas por um valor ético de participação e interdependência que, certamente, envolve a sensibilidade ao sofrimento, mas não se restringe a ela, incluindo alguma forma de ação habilidosa, sábia. Neste sentido, Trungpa (1973) define *karuna* como “suave e nobre coração” (p. 140). Não se percebe, na definição budista, a ideia que a palavra compaixão traria, se tomada em seu sentido literal, de sentir a mesma dor que o outro:

Compaixão é caracterizada como promovendo o aspecto de aliviar o sofrimento. Sua função reside em não suportar o sofrimento dos outros. Ela manifesta-se como não crueldade. Sua causa imediata é ver

²⁶ Sobre o ressentimento como impotência para colocar uma reação em ato, veja-se o livro do autor nietzschiano Clément Rosset (Alegria: a força maior, 2000, pp. 79-80).

o desamparo naqueles oprimidos pelo sofrimento. Acontece quando faz diminuir a crueldade e falha quando se produz tristeza²⁷. (Buddhaghosa, 2010, p. 312, sublinhado nosso)²⁸.

Procurando atravessar tanto a crueldade quanto a tristeza, apostamos no lema *cuidar para conhecer* (no lugar do positivista *ver para prever*), cuidando ainda para que o cuidado se produzisse como um comum - ou então, não há cuidado (Rocha & Aguiar, 2010). Em que, ao falarmos no cuidado como um comum e numa experiência do sofrimento que não se restringe a uma classe social, não podemos deixar de ressaltar, como diz Butler, que há uma diferença brutal nos níveis de exposição à vulnerabilidade a que alguns grupo sociais são submetidos. E que por isso, devemos chamar estes grupos por seus devidos nomes e não recair novamente num discurso abstrato como o de que “todas as vidas importam” (Butler, “*What’s wrong with ‘all lives matter?’*”, 2015). Por isso é um ato político e um ato de cuidado não dizer “todas as vidas importam”, mas sim, “as vidas dos negros e favelados importam”, reconhecendo que há um sofrimento específico ali que decorre do fato de que, em nossa sociedade, certas vidas importam mais do que outras. E é também um ato político remar contra a segregação e buscarmos nos solidarizar às suas lutas – o que envolve não apenas um aspecto jurídico dos “direitos humanos” e da “dignidade humana”, mas um reconhecimento: que passa pela participação na singularidade de suas experiências de sofrimento, compaixão e cuidado. Essas reflexões nos fazem pensar que, embora possam trazer em si algo desta tradição, esta compaixão é muito diferente, portanto, da compaixão como sentimento político direcionado ao “povo”, tributária da modernidade no ocidental.²⁹

²⁷ Este mesmo sentido encontra-se nos ensinamentos do Dalai Lama, que deu uma série de aulas em Stanford sobre compaixão. Num diálogo com um neurocientista e respeito de uma descoberta de que a mesma área no cérebro onde se localiza o sofrimento é a da compaixão, o Dalai Lama retruca com um comentário jocoso de que isto apenas prova que o cérebro não entende nada de compaixão, pois a compaixão não nos deixa para baixo e sim para cima (e faz um gesto com o corpo denotando força). As aulas estão disponíveis em vídeo (CCARE, 2012).

²⁸ A definição provém do Visuddhimagga, *O Caminho da Purificação*, escrito por volta de 430 D.C. no Sri Lanka, por Buddhaghosa, uma grande compilação de ensinamentos referentes à filosofia budista e à cultura mental (*bhavana*) na tradição do *Abhidharma*. O tópico que fala da compaixão refere-se à meditação em que há um exercício de concentração (*samadhi*) com definições e instruções precisas ao cultivo de qualidades mentais conhecidas no budismo como “incomensuráveis”. Além da compaixão, incomensuráveis seriam: o amor-amizade (*metta*), a inclusividade ou equanimidade (*uppekha*) e o alegra-se com a alegria alheia (*mudita*).

²⁹ A historiadora Maria Stella Bresciani (2006) explora, em seu texto “A Compaixão pelos pobres no século XIX: um sentimento político”, o uso de metáforas e imagens de forte impacto emocional, por escritores políticos do século XIX, falando das novas concentrações humanas nas cidades, aludindo “às forças incontroladas da natureza ou à mecânica diabólica dos homens” (p. 96) – evocando a noção estética do sublime. (In: Seligmann-Silva, 2006).

Fechamos assim este primeiro capítulo, tentando transmitir a ideia de que a noção budista de compaixão pode ser interessante, sem que se tenha de aderir à religião ou filosofia budistas, nem praticar alguma de suas técnicas de meditação. Interessante como algo que não deixa de ser também uma forma de meditação que seria o ensaio, este “exercício de si do pensar”. E o pensamento fundamental, a nosso ver, talvez seja justamente esse: o da compaixão como outra face da experiência de interdependência. Fugindo aos dualismos emocional, passional *versus* racional ou paixão *versus* ação, é interessante como o budismo pode nos ajudar a pensar numa compaixão incorporada, que abranja tanto dimensões para nós consideradas como “cognitivas”, quanto afetivas e sensoriais; bem como sociais, ético-políticas, estéticas e cósmicas.

Uma compaixão que surge ao meditarmos sobre o nosso próprio *self* como tendo um “surgimento co-dependente” (ibidem.) a tudo que é não eu; como um *interser*. (Hahn T. N., 2000). Não é ao se perder no outro, mas justamente ao cair em si, que o eu sente-se expandir para além dos seus limites. E para isso, não precisamos evocar nenhuma experiência mística exótica e nenhuma complicada filosofia. Podemos começar lembrando *qual era o nosso rosto antes de nascermos de nossos pais?* (Hanh T. N., 2000, p. 26).³⁰ Podemos ainda fazer a experiência – simples, porém nada trivial, é verdade – de habitar a própria pele e mucosas. Através da pele nos sentimos e aos nossos limites e também sentimos o mundo e a presença de outrem. E nos damos conta, de fato, que apesar de sermos seres distintos, só criamos esta consistência nas composições com o ar, os alimentos, as afecções e afetos vários. Paradoxal experiência esta que é a de sentir-se sendo a partir da experiência mesma de vulnerabilidade. A tradução do termo *pratityasamutpada*³¹, do sânscrito, por “nascimento cotidiano” (Govinda, 1975, p. 307) nos faz pensar na interdependência como algo que nos liberta da causalidade lógica linear de alguém que, uma vez nascido, carrega aquela determinação e será sempre idêntico a si mesmo. Fosse assim, haveria uma contradição à ideia de “liberação” budista. Ao invés de um

³⁰ Koan (espécie de enigma ou nonsense) zen budista. Em certo sentido, ele lembra a citação que Deleuze e Parnet (1998) fazem de Joe Bousquet: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la.” (Diálogos, 1998, p. 79).

³¹ No livro “O Sentido da Vida”, o Dalai Lama (2001) explica que esta noção faz parte da filosofia geral de todos os sistemas budistas. Explica que *pratitya* quer dizer “reunir-se, contar com algo e depender” e que, “todos os três, em termos de significado básico, expressam dependência”. E que *Samutpada* significa surgimento. “Portanto o significado de *pratityasamutpada* é surgir na dependência de condições, pela força das condições. Num nível sutil, isto é explicado como a principal razão pela qual os fenômenos são vazios de existência inerente” (p. 07).

condicionamento e uma determinação imposta por esta rede, a interdependência expressa a possibilidade de se fazerem novos arranjos e novas composições, num sistema de correspondências incomensurável, que se desdobra no momento presente:

... não tem a ver aqui nem com uma causalidade no tempo nem com uma causalidade lógica, mas sim com uma relação orgânica viva, uma ação comum e simultânea, um enfrentamento, uma sucessão de todos os elementos, em que cada um representa, por assim dizer, a média de todos os demais e leva consigo o passado inteiro, assim como todas as possibilidades do futuro. E precisamente por isso, toda a cadeia de nascimento condicionado pode ser interrompida em cada instante e em cada uma de suas fases, porque não está ligada a causas que jazem num passado infinitamente remoto nem pendente num futuro imprevisível em que se apagariam eventualmente os efeitos destas causas (Govinda, 1975, p. 307, tradução minha).

Assim é que os budistas falam do desenvolvimento de uma “Grande Compaixão” (*Maha Karuna*). Ao invés de ser um aprendizado normativo, de um novo hábito a ser incorporado, trata-se de uma espécie de incorporação da atenção a partir desta dimensão de abertura ao mundo que é vinculada à compaixão. Lembrando o ideal mahayana do *bodhisattva*, que é o ser que aspira a encarnar a compaixão na vida ordinária, Varela, Thompson & Rosch chamam atenção para um aspecto nem sempre levado em consideração: O de que as práticas budistas possam, caso sejam concebidas como meras técnicas de autoaprimoramento, reforçar o padrão egocêntrico habitual (2003; p. 254). No que respeita à compaixão, há uma tendência à tradução desta em termos de empatia, com treinamentos para desenvolvê-la, que podem ser associadas a esta linha³².

É importante marcar esta dimensão, porque há aqui uma armadilha que seria equivaler *karuna* a *empatia*. A começar pelos prefixos, já teríamos uma diferença com relação à compaixão: o prefixo *com* (assim como o prefixo *sim*, presente no termo cognato, *simpatia*) implica a copresença de outrem, já o prefixo *em* significa “dentro” e pressupõe não uma interdependência, mas uma independência. Independência esta que, localizando o

³² Estes treinamentos podem filiar-se a uma instrumentalização do corpo e dos afetos presente na cultura contemporânea, como práticas de “bem-estar”. Sobre isto ver Sawaia (2001), bem como Ortega (2003). Como também podem aliar-se à ideia de “civilizar os pobres”, como por exemplo, a crítica feita por Patto (2000) no artigo “Mutações do Cativo” a programas de “alfabetização emocional”, implementados no território norte-americano em escolas públicas da periferia, onde 90% são negros e hispânicos (p. 157). Tais programas sofrem a influência do psicólogo Daniel Goleman (conhecido por seu best-seller *Inteligência Emocional*). No livro “Como lidar com emoções destrutivas: para viver em paz com você e os outros”. (Goleman et. al., 2003), que narra um encontro do Dalai Lama com diversos cientistas a respeito do tema, um dos capítulos relata o debate a respeito da “educação para o bom coração”, em que um psicólogo estadunidense relata sua experiência com uma técnica de “bancas a tartaruga”. A técnica consiste em treinar as crianças a cruzarem os braços e respirar, de forma a conterem impulsos agressivos. Em tom de piada, o psicólogo diz que a técnica seria boa ainda já que, nesta postura, não se pode bater em ninguém. O Dalai Lama, zombeteiro, retruca: “mas pode lançar olhares maldosos!” (2003, p. 270).

sujeito, o indivíduo, como uma “substância determinada” ou “essência positiva” (Gagnebin, 2001, p. 51), seria como que compensada por uma capacidade de sentir o sofrimento do outro dentro de mim, ao mesmo tempo em que não me envolvo, de fato, com ele³³. Nada mais distante da compaixão-karuna e mesmo da compaixão-simpatia³⁴. Encontramos esta crítica à empatia na filosofia de Walter Benjamin e Adorno, para quem este conceito não passaria da “derradeira tentativa de idealização do individualismo burguês moderno” (ibid., p. 55).

Penso que, ao me deixar embeber pelos afetos no campo, em Acari, fui me dando conta da diferença – ao mesmo tempo em que experimentava cada vez mais a inseparabilidade, nesta diferença. Esta aproximação, na diferença, provocou, no entanto, não uma compreensão e identificação apaziguadoras, mas justamente o contrário: uma experiência de choque na percepção de uma continuidade e ao mesmo tempo como que um abismo de desigualdade e tudo isso num local tão próximo do centro da cidade (onde moro e que fica a 40 minutos de metrô de Acari).

2. As lutas de Acari no contexto político da cidade

2.1. Biopolítica

A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá, diante de nós, nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e, graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor.

Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história* (Löwy, 2005).

³³ Pensamos aqui na empatia como um contraponto (protestante?) à moral (católica?) da salvação, fusão e autossacrifício. A esta última, D. H Lawrence (2012), a partir da poesia de Whitman, opõe a *simpatia*: “Simpatia. Ele não diz amor. Diz simpatia. Sintonia de sentimentos. Sentir com eles como eles sentem consigo mesmos. Captando a vibração de suas almas e de seus corpos ao se cruzarem.” (p. 245.)

³⁴ O *compassio* latino, deriva do termo grego *sympatheia*, correspondendo à “compaixão” e à “simpatia”. Estes, no entanto, recobrem somente uma parte do sentido grego, como “participação nos sofrimento dos outros”. O sentido de interdependência universal das coisas, que também estava presente na antiga filosofia grega, mantém-se, no entanto, na ideia popular de *simpatia* como correspondência entre elementos diversos como produtora de efeitos mágicos. Conforme o vocábulo “*sympátheia*: - 1 participação no sofrimento do outro, compaixão, simpatia, donde em geral comunidade de sentimentos ou de impressões, Aristóteles. Problemas, 7, título; Pol. [22, 11, 12 || termo estoico - relação de algumas coisas entre si, Plutarco, M. 906e || termo de música - cordas que ressoam em uníssono, Theon de Smirna, 6, p. 80” (Bailly, 2000).

Uma madrugada de setembro de 2014, meio da semana. Tendo chegado há algumas horas do trabalho de campo, na favela de Acari, estou em meu quarto de estudos, diante do *notebook*, para escrever algumas notas. No silêncio da madrugada, ressoam tiros, explosões, rajadas de metralhadoras. Vou para a janela, tentar localizar de onde vem o som, olhando para o morro em que fica o bairro de Santa Teresa, vizinho a onde moro, no Centro. Em vão. Também nenhuma notícia nos jornais *online* de plantão.

Em Acari, havia encontrado com Deley, ainda bastante abalado, pelo trabalho que vem fazendo como líder comunitário, em parceria com a ONG Justiça Global, de colher o depoimento dos familiares de pessoas mortas em operações policiais recentes, nas quais nove foram assassinadas em menos de vinte dias.³⁵ Ele me conta que um destes jovens assassinados, era trabalhador do CEASA e atuava na “conversão” dos “meninos”³⁶ – da “vida do crime” para a “vida de trabalhador”³⁷ – trabalho que fazia como parte de sua prática religiosa numa igreja evangélica. Pois este rapaz foi assassinado pela polícia justamente no momento em que conversava com um “menino”, articulando sua saída do “movimento”³⁸, através de uma vaga de trabalho no CEASA. Ambos engrossariam as estatísticas dos *autos de resistência*³⁹, termo usado para mortes durante operações policiais e “confrontos” com a polícia.

³⁵ (Anistia Internacional, 2014)

³⁶ Termo alusivo aos jovens que pertencem ao tráfico local.

³⁷ Remeto aqui ao trabalho de Gabriel Feltran (2007) para nos ajudar a desnaturalizar tais categorias. O autor em questão analisa a expansão – e a plasticidade – da categoria “vida do crime” nas favelas, em decorrência da crise do mundo do trabalho. Através de um estudo etnográfico, em que acompanha uma família moradora de uma favela em São Paulo, cujos irmãos dividem-se em “trabalhadores” e “bandidos”, ele reflete sobre o embaralhar-se destas tradicionais categorias morais. A *vida do crime* seria, assim, num sentido local, mais um “modo de vida”, uma opção que se apresenta aos sujeitos, que, no entanto, não são nem vítimas ingênuas ao optarem ingressar nesta carreira; nem tampouco sujeitos de todo moralmente condenáveis. É importante ressaltar que, tal expansão não implica, segundo Feltran, na propalada banalização do sofrimento envolvido na violência que a sociabilidade deste modo de “vida bandida” implica. Já a categoria “bandido”, quando utilizada no discurso público, parece recobrir toda uma população suspeita de envolvimento com atividades ilícitas, justificando a violência estatal (ilegal, mas legitimada como necessária à “ordem”) presente nas espetaculosas operações policiais. Para um estudo etnográfico desse modo de vida do “mundo do crime”, remetemos ao trabalho: “Os Bandidos da Cidade: formas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres” (Lopes, 2011).

³⁸ Outro termo já bastante difundido na literatura e que se refere ao movimento do tráfico de drogas local.

³⁹ Com a pressão dos movimentos e entidades defensoras de direitos humanos, foi aprovada a resolução número oito de 21 de dezembro de 2012, do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, que dispõe sobre o uso deste termo, dentre outras recomendações, como por exemplo, a proibição de que os policiais retirem o corpo da pessoa morta do local, antes da perícia. “As autoridades policiais devem deixar de usar em

No ponto de ônibus na Avenida Brasil, onde Deley me acompanhou para que pegasse o transporte até minha casa no centro do Rio, testemunhamos uma cena de abuso policial, onde um carro da PM parou e revistou, inclusive dentro da bermuda, dois meninos negros, levando o dinheiro que um deles tinha na carteira. Há algumas semanas atrás, um amigo, branco, advogado, durante uma conversa, contara de uma extorsão⁴⁰ semelhante, que sofrera ao voltar de uma noitada na Lapa, em direção à Praça Quinze, próximo ao consulado americano no centro do Rio, por parte de um policial. No entanto o policial deixara, a seu “pedido”, o dinheiro da passagem de volta.

De manhã, saio para comprar pão e na manchete dos jornais, está estampada a foto de um homem jovem, fardado: “Comandante da UPP⁴¹ do Alemão é morto pelo Tráfico”⁴². Vou olhar na internet a notícia e leio que este comandante tinha apenas 34 anos. A matéria lembra outro subcomandante, também do Complexo do Alemão, morto aos 27 anos. Jovens, estes “comandantes” que foram mortos em “combate”.

registros policiais, boletins de ocorrência, inquéritos policiais e notícias de crimes designações genéricas como ‘autos de resistência’, ‘resistência seguida de morte’, promovendo o registro, com o nome técnico de ‘lesão corporal decorrente de intervenção policial’ ou ‘homicídio decorrente de intervenção policial’, conforme o caso”. (Secretaria de Direitos Humanos, 2014). No entanto, apesar do documento, a situação não melhorou. Conforme a pesquisadora Juliana Farias, em entrevista dada a rádio CBN no início de agosto de 2014: “Houve um aumento de 69% [dos autos de resistência] quando comparado a junho de 2013, segundo os próprios dados oficiais. A situação se torna ainda mais preocupante se observarmos também as denúncias que chegam à *Justiça Global*, como por exemplo, cinco registros de autos de resistência numa mesma semana na favela de Acari, onde houve operações do Bope e do Choque.” Ver (Justiça Global, 2014).

⁴⁰ A “propina” como forma de extorsão burocratizada, por assim dizer é outra modalidade praticada pela PM. O “arrego” ou “mineiragem” são os termos utilizados para a cota semanal entregue, pelos bandos envolvidos em atividades de comércio ilícito, aos policiais. A Justiça do Rio prendeu em outubro de 2014 24 PM’s acusados de extorsões entre 2013 e 2014, contra comerciantes ou motoristas de vans na área do Batalhão de Bangu, na zona oeste da cidade (Folha de São Paulo, 2014). Saiu também uma matéria no jornal *O Dia*, com denúncias sobre o comandante Fontenelle, que ocupava o cargo de chefe do Comando de Operações Especiais (COE) da PM, que é o terceiro mais importante na hierarquia da PM. Fontenelle (que agora está preso) já esteve à frente do 41º BPM (Irajá), um dos dois que atuam na região de Acari. A matéria diz que, nesta época, em Acari, o tráfico entregava semanalmente 20 mil reais (valor abaixo do estimado por pesquisadores do tráfico com que conversei) à polícia (Jornal O Dia, 2014).

⁴¹ Unidade de Polícia Pacificadora. Criadas em 2009 pelo governo de Sérgio Cabral, as unidades fazem parte de uma política que privilegia a ocupação militar de favelas com tráfico fortemente armado, mormente daquelas situadas em bairros valorizados da cidade. Trazem como ideologia uma meta “civilizatória”: a ideia de “reconquista” do território pelo Estado. Para uma análise dos sentidos da “pacificação” ver Birman (2012), Alves & Evanson (2013) e Leite (2014). Para a socióloga Maria Helena Moreira Alves, o conceito tem origem durante a Guerra do Vietnã, com a doutrina de segurança interna, aplicada também na ditadura civil-militar brasileira. Onde o “inimigo interno” hoje seriam principalmente as populações faveladas, pobres e periféricas, encarnado na figura do “traficante” (Alves, UPP’s são estado de exceção e ameaçam democracia, diz socióloga, 2013).

⁴² Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-09-12/coordenador-das-upps-anuncia-curso-para-capacitacao-de-comandantes.html>>

Mas, voltando ao tiroteio que escutei de meu apartamento, procuro nos jornais na internet, algo que esclareça o ocorrido. Encontro apenas uma pequena nota, no *Globo Online*, sobre o misterioso tiroteio, intitulada: “Moradores relatam terem ouvido tiros na Glória, Catete e em Santa Teresa”. De início, destaco no título a dúvida que paira sobre o acontecido, ao afirmar se tratarem de “relatos” e não de um acontecimento.

2h31min RIO – Moradores da Glória, Catete e da região de Santa Teresa relatam terem escutado rajadas de tiros na região no fim da noite desta quarta-feira e madrugada desta quinta-feira. Apesar dos relatos, a base da UPP Escondidinho/Prazeres informou que nenhum tiroteio foi realizado na região. Policiais do 2º BPM (Botafogo) chegaram a circular na região do Morro Santo Amaro, no Catete, mas também não registraram o incidente⁴³.

Somente acessando as páginas nas redes sociais, através da página da AMAST – Associação de Moradores e Amigos de Santa Teresa - é que descubro não se tratar de mais uma “guerra” entre facções, entre bandidos e polícia ou mesmo um grupo de extermínio em ação. Tratava-se, isto sim, de um treinamento do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar – o BOPE, conhecido como a “tropa de elite” da Polícia Militar. O mesmo BOPE que invade as favelas com o *Caveirão*, o sinistro veículo blindado que ecoa mensagens tais como: “O Caveirão veio buscar a sua alma” e “Não adianta correr, o Caveirão vai pegar você.” (Rocha L. d., 2013; Alves & Evanson, 2013).⁴⁴

No texto da Associação, na página do Facebook, o esclarecimento:

Confirmado que os tiros e explosões de ontem à noite, que assustaram tantos moradores de Santa Teresa (bem como do Catete, Glória e Laranjeiras), partiram do stand de tiros do BOPE, - localizado no alto do Morro de Nova Cintra. A luz isolada que se vê na foto é de uma estrutura nova instalada no alto do Morro de Nova Cintra e que parece ser de apoio aos treinamentos noturnos. Esclarecemos que, em novembro passado, a AMAST já havia reclamado com o comando daquela unidade. Vamos insistir junto ao novo comandante do Bope: tenente-coronel Luis Claudio Laviano Sugerimos que os moradores incomodados também se manifestem: Comunicação Social (21) 2334-3976, e/ou, comsoc_bope@pmerj.rj.gov.br⁴⁵.

Nos comentários na página, um morador diz que ligou para lá

...“e o policial confirmou o treinamento, e me perguntou se eu não tinha mais o que fazer além de reclamar da polícia. Me mandou também, se eu fosse “homem”, ligar pro Alemão, onde “a chapa tá

⁴³ Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/moradores-relatam-terem-ouvido-tiros-na-gloria-catete-em-santa-teresa-13912244>>

⁴⁴ Tal prática institucionalizada nestes batalhões, que ostentam como símbolo uma caveira (com cara de malvada) transpassada por uma faca, tendo ao fundo duas garruchas cruzadas. Ela também é proibida pela resolução acima citada, a respeito do auto de resistência.

⁴⁵ Ver:

<<https://www.facebook.com/amast.santateresa/photos/a.103900716328844.1678.101290543256528/809688329083409/?type=1&permPage=1>>

quente, parceiro". Quando perguntei seu nome, disse que era o "Volte", e depois completou "Vou te pegar no asfalto". Não satisfeito, começou a me xingar e disse que eu só podia ser "corno" ou "veado" pra estar acordado de madrugada. (...)"

Ao narrar esta sequência de acontecimentos que contabilizam poucas horas entre eles, num contínuo, como a rajada do fuzil automático que escutei horas atrás, tento compor uma imagem do aspecto sufocante (Farias, 2008) do estado policial em que vivemos. Poderia narrar ainda mais uma miríade deles, como o homem que eu vi, no dia seguinte, fingir portar uma arma debaixo da camisa, ao passar ao lado de um rapaz negro durante uma caminhada no Aterro do Flamengo (já não tão ostensivamente policiado quanto por ocasião da Copa do Mundo) ao que o rapaz negro prontamente reagiu indignado: *"Não vou te assaltar não! Não precisa fingir que tem arma!"*.

Mas minha intenção não é ser exaustivamente descritiva e sim passar certo "clima" da cidade que nos leve a olhar de forma diferente para algumas fronteiras que podem parecer bem demarcadas. Falo das fronteiras entre a favela e a cidade. Mas com qual intenção? Talvez não apenas com uma intenção iconoclasta, mas sim com a intenção de questionar alguns pressupostos que tornam exótica a favela, como *lócus* da violência e da falta de direitos, em contraposição à cidade, no caso, o centro da cidade do Rio de Janeiro, *lócus* submetido a regras e onde se encontra "a cidadania", com vistas a pensar o campo com o qual trabalho (Machado da Silva [org.], 2008; Valladares, 2005).

Sendo assim, prosseguiremos nesta direção, na companhia de alguns autores que nos ajudam a problematizar esse lugar naturalizado da "violência urbana". Nosso intuito aqui é situá-la no painel que descreve o estado penal e militarizado (Wacquant, 2008). Portanto, não nos importa tanto determinar se as armas que oprimem e atingem as pessoas estão efetivamente, no poder de instituições do Estado, ou não, mas sim que elas fazem parte de um dispositivo que podemos chamar de governamental⁴⁶, no sentido de atuarem numa forma de gestão das populações (Das & Poole, 2004) e que as inscreve num regime da *vida matável*⁴⁷. Se a granada que atinge os corpos de duas crianças em Acari é de fabricação

⁴⁶ A ideia provém do trabalho de Das e Poole (2004) onde a biopolítica é investigada de maneira etnográfica, "nas margens" do estado. As autoras usam propositadamente, estado com "e" minúsculo, para pensá-lo na dimensão da micropolítica, onde ele nem é estático ou homogêneo, mas imanente aos movimentos e forças da sociedade civil.

⁴⁷ Termo proveniente das reflexões do trabalho de Giorgio Agamben (que exploraremos a seguir) sobre a figura do *Homo Sacer* e que faz parte do *estado exceção*. Grosso modo, para o filósofo italiano, significa situações

caseira, local, ou se foi feita em Israel, Rússia ou nos Estados Unidos, certamente importa saber. No entanto, para os fins da nossa análise, talvez não importe tanto assim. Pois, tendo ela sido lançada pelo bando de traficantes locais ou pela polícia, o foi durante uma “operação” policial, lida na chave de um “combate”, uma “ofensiva” da polícia⁴⁸. Trata-se, portanto, de um artefato que funciona dentro de um dispositivo de poder da gestão da população nas margens, que se vale da metáfora da “guerra ao tráfico”, para justificar a opressão e o terror com os quais os moradores são obrigados a conviver⁴⁹.

Obviamente que as armas não estão apenas com a polícia (e podemos pensar ainda na participação de polícia/judiciário e políticos no negócio do comércio ilegal de armas como complexificando esta trama), no entanto, não podemos comparar o poderio bélico do Estado ao dos bandidos, tampouco colocá-los em pé de igualdade, como na metáfora da guerra. Não podemos deixar de sublinhar que crimes cometidos por policiais no exercício de sua função, como as execuções sumárias que ocorrem nas favelas em nome da segurança da sociedade, além de crimes, são violações aos direitos humanos. Sobretudo como política de Estado voltada a uma população considerada matável, a quem, portanto, é negado o direito à vida. Portanto, não deveriam ser postas em pé de igualdade aos homicídios perpetrados por integrantes do tráfico. Neste sentido, é interessante a decisão do juiz Afonso Henrique Ferreira, da Primeira Vara da Fazenda Pública, sobre um caso que ocorreu em setembro de 2012, em que uma mulher de 33 anos, Claudia de Souza, comerciante, foi morta dentro de

onde as fronteiras entre a lei e a não lei são incertas, zonas de indeterminação, portanto, onde a figura do *homo sacer* remete à ideia de uma “vida matável” ou “vida indigna de ser vivida”. (Agamben, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2002)

⁴⁸ Para relatos de moradores de favelas cariocas, a respeito de granadas lançadas pela polícia em, tanto em suas casas, como em escolas durante o turno letivo, ver o livro *Vivendo no Fogo Cruzado: moradores de favela, traficantes de drogas e violência policial no Rio de Janeiro* (Moreira Alves & Evanson, 2013).

⁴⁹ Em visita à cidade de Rosário, na Argentina, para um congresso de Antropologia Social em julho de 2014 (cidade que é conhecida como a “Chicago Argentina” devido aos elevados índices de homicídios de jovens nas periferias) chama atenção um termo usado: *narcopolícia*. Interessante para pensarmos na ideia de que o tráfico também se caracteriza como um dispositivo policial. Além disso, tal termo vai além da dicotomia entre policiais “honestos” ou “corrompidos”, bem como entre Estado-legalismo e narcotráfico-ilegalismo, apontando para o negócio da droga como algo que envolve, necessariamente, a polícia, os políticos e o judiciário. Como acompanhamos nas análises do livro que relata a luta por justiça com relação ao assassinato de três *pibes* (jovens) moradores de um bairro popular e que eram também militantes e cuja morte foi imputada e naturalizada como um “acerto de contas”. Como dizia uma de suas bandeiras: “*Las barriadas populares seguimos poniendo los muertos, la narcopolícia [sublinhado nosso] sigue poniendo las balas. Los movimientos Sociales luchamos en soledad. Y el Gobierno? Parálisis + Inacción = Complicidad*”. (Puño y Letra: editorialismo de base, 2013, p. 76). Para um estudo a respeito do Rio de Janeiro, onde conclusões semelhantes se impõem, ver as entrevistas no livro de Alves e Evanson, especialmente a de um pesquisador (que teve o anonimato mantido) e consultor de Segurança Pública do Congresso (2013, pp. 239-254).

um Posto de Assistência Médica (PAM), em Coelho Neto (bairro ao lado de Acari), atingida por um tiro no abdômen. O juiz disse ser “desnecessário se mostrar a comprovação da procedência dos disparos que ocasionaram a morte da vítima, se dos policiais ou dos bandidos, que a fizeram de refém. (...) Afinal, em uma perseguição com troca de tiros, não há dúvida de que a atuação estatal contribuiu de forma decisiva e determinante no evento morte”. (*Jornal O Dia*, “Estado indeniza família de mulher morta em tiroteio”, 14.01.2015). O juiz determinou indenizações à família, além de determinar que o marido e o filho de 12 anos recebam atendimento psicológico na rede pública de saúde. O advogado da família, João Tancredo, vai tentar ainda uma indenização maior, alegando que foi um tiro de fuzil: “Não podemos ter policiais armados em áreas urbanas com fuzis. A indenização tem que ser alta para impedir que esta prática continue” (*ibid.*).

A ideia de *biopolítica*, portanto, faz todo o sentido aqui, se a pensarmos conforme a definição de Michel Foucault (1999), em seu curso no Collège de France, ministrado entre 1975 e 1976, que foi publicado em português sob o título *Em Defesa da Sociedade*. Pois é como se, em nome da defesa da sociedade e da proteção à vida da população (esta última, categoria fundamental à *biopolítica*, pois abrange um aspecto biológico, tanto quanto de poder), certas políticas de extermínio fossem justificadas. A ideia de guerra, que antes era algo que compunha uma certa historicidade das forças e povos em luta, em contraposição à fixação de um Estado, surgirá como um paradigma de combate a um inimigo interno ao próprio Estado: “como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo” (Foucault, 1999, p. 258). Portanto, para Foucault, é daí que advém a questão do racismo nos Estados modernos, em que se justifica, em plena democracia, que se “deixe morrer”, para “fazer viver”. Poder assassino e poder soberano que se encontram não apenas nos agentes do estado, mas através de todo o corpo social como uma estranha forma de lógica, aos quais, evidentemente, certas *populações* estarão mais expostas do que outras, não só na forma de mortes “matadas”, mas através de outras formas de destituição. Entretanto, trata-se de políticas em que, como fenômeno das cidades, estamos todos, em diferentes graus, mais ou menos expostos. Assim, por exemplo, o fato dos policiais também se exporem sobremaneira à morte faz parte deste mesmo dispositivo da *biopolítica*, em que, no limite, convive-se com o risco do extermínio, como forma de demonstração do poder e da força de uma raça (Foucault, 1999, p. 310).

2.2. Campo, sufoco, terror e paranoia

Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.

Michel Foucault, *Em Defesa da Sociedade*

Num texto menor de 1925 (do período entre guerras) intitulado *As Armas do Futuro: batalhas com cloroacetofenona, difenilamina cloroarsina e sulfeto de dicloroetila*⁵⁰, Walter Benjamin fala da produção de um clima de *sufoco* enquanto nova estratégia de dominação, que teria sido inaugurada na Primeira Guerra, com o uso das armas químicas. Assumindo um tom visionário, vaticina:

(...) essa guerra, a guerra do gás que vem dos ares, representará um risco literalmente “de tirar o fôlego”, em que esse termo assumirá um sentido até agora desconhecido. Porque sua peculiaridade estratégica mais incisiva reside nisto: ser a forma mais pura e radical de guerra ofensiva. (Benjamin, 2013, p. 69)

Pois, dirá Benjamin, trata-se de armas para as quais não há abrigo possível, dada a pervasividade dos gases que, por serem pesados, invadem os lugares subterrâneos, tradicionalmente procurados como abrigos para armas explosivas. E mais ainda, contaminam a água, o solo, tornam o ambiente “invivível”, criando verdadeiros desertos. Talvez Benjamin não supusesse quão mais insidiosas seriam estas armas, capazes até mesmo de modificar a estrutura da matéria – e da vida – de forma irreversível e duradoura: a bomba nuclear, utilizada contra civis em Hiroshima em finais da Segunda Guerra. Este é outro aspecto para o qual Benjamin chamará atenção: para a impossibilidade de, em se tratando deste tipo de armas, respeitar a tradicional distinção entre civis e militares em combate. Isto apontaria para uma pervasividade do próprio militarismo, fato este também comentado por nosso autor no artigo em questão.

Porém, tão insidiosa e destrutiva quanto a energia atômica seria o que Benjamin denomina neste texto como *guerra espectral* (o “sentido desconhecido” que ele menciona

⁵⁰ Publicado num jornal em anonimato e posteriormente catalogado por Benjamin como fazendo parte de sua obra, o texto foi publicado no Brasil no livro *Capitalismo e Religião* (São Paulo, Boitempo, 2013, pp.69-72).

na passagem acima citada): “A guerra vindoura terá um *front* espectral. Um *front* que será deslocado fantasmagoricamente ora para esta ora para aquela metrópole, para suas ruas, diante da porta de cada uma de suas casas” (ibid., p. 69). Tais espectros, como os gases, invisíveis (...) “devem infundir na população dos centros inimigos um terror inconsciente tal que malogre qualquer apelo à organização da resistência. O terror deve ser algo similar à psicose”. (Sublinhado nosso.)

Por que associar este terror à psicose é algo que fica como uma questão. Talvez porque seja algo vivenciado de forma intensa e pervasiva, como uma forma de *desrealização*.⁵¹ Este termo, que a psicanálise relaciona ao campo da psicose, também é utilizado por Butler (2006a) em seu artigo “*Violence, Mourning, Politics*”, onde ela sustenta que a luta política de resistência à biopolítica não passa tanto pela questão da exclusão/inclusão e sim por uma “insurreição no nível da ontologia” (p.33, tradução minha). Porque seria como se as pessoas estivessem, mais do que sendo mortas, sendo constituídas num campo que ela denomina de “espectral”: uma subjetividade que ela nomeia de zumbis e mortos-vivos. Assim, este terror da desrealização é o terror de perder o real a ponto de não poder substituí-lo por outra realidade: “Tudo está imobilizado, petrificado, fosco: isto é, insubstituível.” (Barthes, 2003, p. 250).

Pensemos na própria vida como objeto deste poder que intoxica, colocando-se mesmo a possibilidade de aniquilamento do próprio mundo: se o *front* pode se deslocar de forma espectral para todos os lugares, não há mais *front*. A vida torna-se um imenso campo de batalha – ou melhor – torna-se um campo, sem batalha⁵². Um campo onde a própria vida

⁵¹ Sobre este tipo de violência que ameaça a “segurança ontológica”, ver a coletânea organizada por Machado da Silva, supracitada, especialmente o artigo de Machado da Silva e Leite (2008). Recentemente uma criança de três anos foi morta dormindo em sua cama, atingida por um tiro de fuzil que lhe desfigurou o rosto. (Por um tiro de fuzil proveniente de um batalhão que, como veremos a seguir, também atua em Acari). Tal morte “em confronto” gerou protesto no Morro da Quintanda, em Costa Barros, bairro vizinho a Acari. Sobre esta e outras mortes de pessoas com “balas perdidas”, inclusive crianças, na mesma região, ver: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-07/moradores-de-comunidade-do-rio-protestam-contramorte-de-criancas>>.

⁵² Para ajudar a pensar a questão, recorramos à noção e clínica – e também ética e poética – do ambiente como “*entorno*” e sua relação com a psicose nas reflexões de Jean Oury. Ele dirá que o esquizofrênico sofre de uma falta de delimitação justamente por estar “*dans le fermé*” (no fechado). É como, se por uma falta de contato, perdêssemos as delimitações que surgem da dialética entre o dentro e o fora, daí a terapêutica precisar envolver um aspecto relacionado às passagens, aos diferentes “lugares”, paisagens e cheiros. (Oury, s/d).

está submetida ao poder de deixá-la ou não viver e – em deixando-a viver – administrá-la. Como resistir a este poder?

Tudo isso poderá suceder um dia sem que se veja no céu qualquer aeronave nem se perceba o ronco de uma hélice. O céu poderá estar claro e o sol brilhando, mas invisível e inaudível, a uma altitude de 5 mil metros paira um esquadrão aéreo respingando cloroacetofenona, gás lacrimogêneo, o ‘mais humano’ dos novos recursos que, como se sabe, já teve certa importância nos ataques com gás da última guerra (Benjamin, 2013, p. 70).

No caso das operações policiais cariocas, o aparato bélico não é, em sua maioria, feito de armas químicas, apesar de que a polícia também tem feito uso de spray de pimenta e gases lacrimogêneos, equivocadamente chamados de “armas não letais”, ao reprimir os favelados⁵³. Porém, observamos que, tanto no caso da atuação dos bandos de traficantes, como no caso da polícia, tem-se a questão da imprevisibilidade das intervenções. Não se sabe quando podem agir ou quem poderá vir a ser atingido, como no caso das assim chamadas “balas perdidas”. São pessoas que, devido a estas intervenções violentas, se arriscam quando há tiroteio na hora em que precisam sair de casa para trabalhar. São trabalhadores que, por vezes, dormem a semana toda pelas ruas do Rio, por não se sentirem seguros em voltar para casa. São crianças e professores que ficam sem poder prosseguir com suas atividades – são pais que, devido a uma intervenção da PM que irrompe em meio ao horário letivo – precisam se articular para conseguir deixar o trabalho e ir buscar os filhos na escola. São pessoas que nem dentro de casa se encontram seguras, pois podem ter suas residências arrombadas por policiais (e seus bens pilhados) sem mandado judicial⁵⁴. Trata-se de uma vida sob a *zona de indeterminação*, onde é difícil prever o que vai acontecer, conforme refere Agamben (2002).

Em minha pesquisa de campo, Deley por diversas vezes precisou cancelar o treino de futebol com as crianças e, certa vez, desabafou: *“Fico chateado porque não vou poder*

⁵³ “Há denúncias de moradores dessas áreas de situações nas quais o spray de pimenta utilizado pelos policiais atingiu inclusive crianças, intoxicando-as e provocando reações alérgicas que resultaram em casos de hospitalização. A utilização do armamento dito “não letal” também marca os territórios ocupados por forças militares com ações que produzem vítimas fatais, como a morte de Mateus Oliveira Casé, de 17 anos, provocada pela arma de eletrochoque de um agente da UPP instalada em Manguinhos.” Ver matéria completa sobre violações de direitos em favelas com UPPs em: <<http://global.org.br/arquivo/noticias/sobre-violacoes-de-direitos-em-favelas-com-upp/>> Ver ainda a matéria sobre uma cadela atingida por spray de pimenta: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/11/08/soldado-que-borrifou-spray-de-pimenta-em-cao-na-rocinha-e-absolvido-pela-pm-do-rio.htm>>.

⁵⁴ Para relatos de moradores de favelas cariocas a respeito da vida cotidiana atravessada por operações policiais, ver o livro de Alves & Evanson (2013).

treinar as crianças. É um cerceamento do direito de ir e vir". Além de chateado, fica também preocupado, receoso de que haja algum garoto que, apesar do combinado deles de que não há treino quando tem operação policial, esteja desavisado. Acompanhei um dia em que estava tendo operação e em que Deley pediu a algumas crianças que brincavam próximas ao campo de futebol, que avisassem caso aparecesse alguma para o treino. No livro de Alves e Evanson (2013), este é um aspecto bastante presente na fala dos professores de escolas que estão "sob fogo cruzado", qual seja, o sentimento de responsabilidade para com a proteção das crianças. E cito a fala de uma professora: "Eu sei que não sou responsável por eles. Eu não sou responsável pela morte da criança, mas eu vou me sentir culpada por não ter sido capaz de protegê-la, entende?" (*ibid.*, p. 68.) Perguntei a uma de minhas interlocutoras em Acari, mãe de alunos da escolinha de Deley, como faziam quando tinha operação policial e as crianças já estavam na escola. (Pois quando há, elas não vão, não tem aula.) Ela contou que, certa vez, ligaram para ela, da escola, dizendo que ela tinha de ir buscar as crianças. Ela então respondeu que não tinha como ir, pois estava longe, trabalhando no centro da cidade. A escola ameaçou, apelando para a responsabilidade da mãe. Ao que a mãe respondeu que *"uma vez que a crianças esteja na escola, a responsabilidade é da escola"*. Por fim, alguém da própria escola conduziu as crianças para casa.

No livro *Vida sob Cerco: violência e rotinas nas favelas do Rio*, escrito por vários autores a partir da escuta, em grupo focais, sobre a vida de moradores de diversas favelas cariocas, o tema da "noia" (paranoia) e da "neurose" é também tido como relevante. No capítulo escrito por Márcia Leite e Luiz Antonio Machado da Silva, a emergência deste tema nas falas das pessoas, é interpretada como traduzindo "em linguagem psi (...) uma reação individual e defensiva à extensão da submissão imposta pelos traficantes e um certo conhecimento de que ela pode ser um tanto exagerada" (2008, p.68.) O que problematizamos é, no entanto, se seria mesmo uma reação psicológica defensiva, individual, ou uma subjetividade produzida no registro sócio-político das práticas capitalistas, no sentido dos dispositivos governamentais que estamos discutindo.

Deleuze e Guattari também irão tematizar a psicose – a esquizofrenia e a paranoia – numa chave similar à de Benjamin, no texto acima, associando-as mais ao campo social e

político do que ao intrapsíquico e familiar⁵⁵. Para estes autores, o desejo também é produção e não pode ser pensado fora de sua relação com o modo de produção econômico capitalista. Bem como o capitalismo não pode prescindir da produção desejante na manutenção de seu maquinário, não apenas enquanto superestrutura, mas como algo básico. (Guattari & Rolnik, 2005.) Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari conduzem também uma discussão a respeito da máquina despótica e seu modo de funcionamento paranoide. É possível associar a imagem que aparece no texto de Benjamin, dos ataques inaudíveis e invisíveis que vem do alto, dos aviões que despejam substâncias químicas intoxicantes, ao “julgar a vida e sobrevoar a terra”, na seguinte descrição que Deleuze e Guattari fazem da paranoia:

O que define a paranoia é esta potência de projeção, esta força de voltar a partir do zero, de objetivar uma completa transformação: o sujeito salta para fora dos cruzamentos aliança-filiação, instala-se no limite, no horizonte, no deserto, sujeito de um saber desterritorializado que o liga diretamente a Deus e o conecta ao povo. Pela primeira vez foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranoico (2010, p. 257).

Um poder que se projeta num “além”, de onde pode julgar a vida: Não estaríamos aqui tocando nos temas de um *biopoder* soberano, que se exerce sobre a própria vida, tornada *vida nua*, matável? (Tais como desenvolvidos, respectivamente, por Michel Foucault e Giorgio Agamben.) Proponho, portanto, estabelecermos agora esta relação.

2.3. Vida nua e a favela

O filósofo Giorgio Agamben irá trabalhar em seus escritos, a transformação da política em *campo*, em espaço da *vida nua*: o campo se configura, para ele como paradigma da política na modernidade no mundo ocidental. O estado de exceção surge como paradigma a partir das experiências históricas das duas grandes guerras mundiais, das leis marciais, que suprimiam as leis ordinárias em nome da proteção ao Estado no tempo de guerra. No entanto, esta suspensão temporal do ordenamento irá mais e mais tomar um

⁵⁵ “O déspota é o paranoico (e já não há inconveniente em mantermos semelhante proposição, dado que nos desembaraçamos do familialismo próprio à concepção da paranoia na psicanálise e psiquiatria, e dado que vemos na paranoia um tipo de investimento de formação social)”. (Deleuze & Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, 2010, p. 255).

aspecto permanente de um poder que passa a incidir, de forma contundente, sobre os corpos e a vida:

Apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato politicamente decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua (2002, p.128).

Assim, mesmo que, de direito, estejamos vivendo, na maior parte do planeta, em democracias representativas e não sob as ordens de poderes soberanos, de fato, segundo a leitura de Agamben, há um poder de soberania quando a política é transformada em algo que incide sobre os corpos – como poder, inclusive, de decidir entre a vida e a morte – doravante cada vez mais despida de características da política clássica. Há o predomínio de *bios*, da vida como mero existir, sobre a antiga concepção de *zoé*, do homem como animal político, que se constitui como cidadão ao participar dos fóruns públicos da vida na *polis*. A *polis*, revestida deste poder de gerir a vida, se caracterizará cada vez mais como *polícia*, entendida aqui em sua acepção originária, etimológica⁵⁶, como maneira de dispor, administrar, governar; não só como um ordenar mas também como vigilância⁵⁷. E ainda: como um poder soberano de decidir entre quais vidas são dignas ou não de serem vividas. Portanto, seguindo esse raciocínio, a questão não seria de perguntar como foram possíveis tamanhas desumanidades e crueldades nos *lager* – os campos de concentração e, posteriormente, com a adoção da *solução final*, de extermínio nas câmaras de gás. Mas

⁵⁶ Segundo o dicionário Houaiss (2014), do latim “*polítia,ae* 'organização política, governo, sistema governativo’” Do grego: “*politeía,as* 'qualidade e direitos de cidadão, vida de cidadão; o conjunto de cidadãos; vida e administração de homem de Estado'; em sentido coletivo 'medidas de governo; forma de governo, regime político; governo dos cidadãos por eles próprios; constituição democrática’”.

⁵⁷ A vigilância estende-se também a um nível mais sutil, além do controle das condutas por agentes estatais das instituições de segurança pública. Segundo Foucault: “O controle dos indivíduos, essa espécie de controle penal punitivo dos indivíduos ao nível de suas virtualidades, não pode ser efetuado pela própria justiça, mas por uma série de outros poderes laterais, à margem da justiça, como a polícia e toda uma rede de instituições de vigilância e correção – a polícia para a vigilância, as instituições psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas para a correção. É assim que, no século XIX, desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas, como o hospital, o asilo, a polícia etc. Toda essa rede de um poder que não é judiciário deve desempenhar uma das funções que a justiça se atribui neste momento: função não mais de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades” (Foucault, 1987, p. 86).

compreender como o predomínio do paradigma biopolítico pôde criar as condições de possibilidade à redução dos homens a uma vida nua. Os campos, como fenômenos do regime de biopoder, expressam de maneira paroxística a ideia de redução do outro a mera existência biológica, cujos assassinatos não são passíveis de punição ou mesmo lamentação; talvez sequer sejam vistos como assassinatos.

Mas meu intuito aqui não é entrar nos meandros dos estudos sobre o estado de exceção. Para a presente pesquisa, interessa-nos ressaltar que, a incitação de Agamben para que aprendamos “a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades”, novos campos onde impera o estado de exceção, deve ser refletido com algum cuidado. Pois há o risco da reificação identitária dos “favelados”, levando-nos a exotizar, lugares como as favelas como sendo inscritas num regime de exceção, por oposição à cidade. Nosso intuito é pensar tanto a continuidade, da favela como cidade; quanto a diferença, no que tange ao fato das populações faveladas estarem muito mais expostas ao “deixar morrer” da biopolítica do que em outras partes da cidade.

Tanto no clássico estudo de Lícia Valladares sobre *A Invenção da Favela*, como nos trabalhos de sociólogos como Luiz Antonio Machado da Silva e Marcia Leite, encontramos esta crítica à identificação pejorativa da favela e seus habitantes como inscritos num registro faltoso:

Essa construção das favelas como uma espécie de subcultura, inclusive pela ciência social, nada tem de recente (Valladares, 2005). O que parece novo é que agora não se trata de basear este entendimento, como antes, na desorganização social dessas localidades, mas de associá-las diretamente ao crime violento... Os moradores de favelas são tomados como cúmplices de bandos de traficantes porque a convivência com eles no mesmo território produziria aproximações de diversas ordens – relações de vizinhança, parentesco, econômicas, relativas à política local etc. – e, assim, um tecido social homogêneo que sustentaria uma subcultura desviante e perigosa. Esta, por sua vez, fundamentaria a aceitação e a banalização do recurso à força, o que terminaria por legitimar a chamada “lei do tráfico”. Em consequência, os moradores de favelas estariam recusando a “lei do país” ao optarem por um estilo de vida que negaria as normas e valores intrínsecos à ordem institucional (Silva & Leite, 2008, pp. 49-51).

Mas, como lembra a antropóloga Patrícia Birman (2008), os pesquisadores devem sempre estar atentos a como os habitantes destes lugares, com quem pesquisamos, levam em conta tais “imagens totalizantes” sobre “A Favela e O Favelado” na construção de suas vidas. Sobre isso, gostaria de discutir, a título de exemplo, a questão do termo “Complexo”.

Uma coisa é criticarmos a naturalização do uso do termo “complexo” para se referir a favelas como o Complexo de Acari e o Complexo do Alemão, alusivo a um conjunto de várias favelas menores, cujo teor é claramente associado ao vocabulário penal, militar, como em “complexo penitenciário”. (Souza, 2001; Alves & Evanson, 2013.) Outra é prestarmos atenção aos usos estratégicos que são feitos destes termos pelos próprios habitantes locais. Em seu estudo sobre a favela de Acari, Marcos Alvito (Souza, 2001; 2005) comenta que alguns líderes comunitários utilizam-se do termo, em falas para o “exterior” da localidade, basicamente reivindicatórias. Obviamente, ao aludir a uma grande concentração de pessoas, cerca de 180 mil, incluindo 10 favelas, dentre elas o morro da Pedreira e da Lagartixa, produz-se um efeito de “povo”. Constitui-se assim, a imagem de uma multidão.

Agora mesmo, enquanto procuro recolher o termo, encontrado em algumas das crônicas de Deley para corroborar esta tese, leio uma publicação em seu blog, na internet, em que o assunto é as eleições que se aproximam. Neste texto, ele não só se refere à decepção dos “moradores do Complexo de Acari”, particularmente aqueles envolvidos com a luta pelos direitos humanos, com o deputado estadual Marcelo Freixo⁵⁸, por ele não ter ido a Acari, conversar com seus apoiadores e eleitores, como discute a questão do voto e da conjuntura política, declarando seu apoio a dois candidatos: o estadual, Toninho da Padaria (morador de Acari) e o federal, Wadih Damous, ex-presidente da Comissão Nacional de Direitos Humanos da OAB. Após terminar com sua declaração de voto, assina: “Poeta, animador cultural, militante negro, líder comunitário e defensor de direitos humanos do Complexo de Acari, desde 1977”. (Sublinhado nosso.) Lembro-me, em contrapartida, de uma conversa com Deley em que ele me diz que certo comandante da polícia que teria vindo cobrar um “bom comportamento” dos favelados e que ele, enquanto líder comunitário, teria dito: “Não posso ser responsável por tudo! Atuo apenas junto à associação de moradores do Parque Acari e o Complexo de Acari tem 180 mil habitantes!”.

⁵⁸ Segundo Deley escreveu em outra crônica intitulada “MARCELO FREIXO MAIS UMA VEZ MAIS EM ACARI. ATÉ QUANDO? TALVEZ NÃO MUITO MAIS...” (de 6 de outubro de 2014), Freixo teve 3.000 votos na região de –Acari. Atribui a expressividade desta votação, mesmo sem campanha, como sendo fruto do reconhecimento de seu trabalho de base na área de direitos humanos, especialmente junto a presos e suas famílias. Em: <http://www.facebook.com/vanderleydacunha.vanderley/posts/710879962301303>. Igualmente expressiva, segundo divulgado no jornal O Globo, foram os votos de Freixo nas regiões do estado dominadas por milícias, demonstrando também uma reação de apoio a seu trabalho de coordenação da CPI das milícias (pela qual ele é ameaçado de morte). <<http://oglobo.globo.com/brasil/marcelo-freixo-surpreende-com-votacao-em-regioes-de-milicia-no-rio-14190302>>

Outra questão, levantada por Hannah Arendt (2008), diz respeito ao aspecto de resistência na escolha do termo com o qual se identificar. Arendt, que critica a atitude de rejeição de termos estigmatizantes em nome de um pretenso humanismo, tem como princípio que “só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada” (p. 27). Se há racismo e estigmatização em jogo, dizer simplesmente que não há diferenças entre favela e cidade é algo bastante perigoso, por não reconhecer, na arena pública, o estigma. Daí a insistência com que os militantes ligados ao movimento social nas favelas afirmam o termo, em contraposição ao midiático “comunidade”, mantendo com o conteúdo semântico do mesmo uma relação quase que mítica. Na mesma crônica de Deley, acima citada, nosso poeta militante faz referência ao termo favela, com F maiúsculo: “Mas, entendo que é importante, para um militante negro e revolucionário socialista, perceber o ‘momento histórico’ que o Brasil vive, e principalmente, como este ‘momento histórico’ afeta a Favela, já que tudo que acontece, no mundo, no estado, na cidade afeta a favela.” Segundo Patricia Birman (2008) o termo *comunidade* (outro termo bastante utilizado pelos moradores e líderes comunitários em negociações com políticos e outros “benfeitores”) teria um tom eufemístico, mais ameno e, ao não confrontar o estigma, apenas o colocaria, momentaneamente, de lado.

Portanto, quando questionamos as fronteiras rígidas entre favela e cidade não queremos, certamente, corroborar a evasão ingênua por meio de uma pretensa igualdade humanística, mas sim cuidar para não colar a outrem uma identidade ligada a determinadas imagens, sobretudo faltosas, que o empobrecem em sua diversidade. Ressaltamos novamente que, para falar de compaixão num diálogo com vidas e relações humanas que se passam na favela, faz-se imprescindível ter o cuidado em não reificá-la como *lócus* privilegiado do estado de exceção em contraposição à cidade. Pois, se Agamben fala do campo como paradigma da política na modernidade, está afirmando, na esteira de Benjamim, que o estado de exceção é a regra no âmbito político na modernidade e não que o estado de exceção seja um estado que se instaure vez por outra, ou apenas em determinados lugares. Precisa-se, portanto, de alguma cautela quanto à pontuação de que devemos olhar para as periferias e favelas como campos. Não tomemos tais fronteiras como fixas e sim, para utilizar os termos de Agamben, como uma “espacialização deslocante”.

Uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegará, no nosso século [século XX], à exasperação) é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa

aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oikos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada (2002, p.138, sublinhado nosso).

2.4. Lutas de resistência na cidade do Rio de Janeiro na atualidade.

Gostaria de começar com um registro do diário de campo, na qual a fala de uma mulher que adentra o mesmo vagão que eu, quando me dirigia a Acari, me pareceu resumir em muito diversos pontos importantes para delinear este contexto das lutas que se travaram nas ruas da cidade; e que se intensificaram desde as manifestações de junho de 2013.

(...) entra uma mulher aparentando estar algo perturbada e deixa cair a minha frente uma pesada sacola com víveres, fazendo estrondo – ela estava bufando. Eu havia acabado de abrir meu caderno, em que tomo notas de campo, para retomar meus escritos – quando a cena se deu e fiquei meio sem reação. Uma mulher que estava em pé a ajudou e outra cedeu o lugar. Logo, perguntei o que havia acontecido e ela – com a mão trêmula e meio inchada – disse que havia levado um tombo, mas que algumas pessoas a haviam ajudado. Perguntei se no seu destino não haveria alguém para ajudá-la, poderíamos tentar fazer contato... *“Não tem ninguém, eu sou sozinha. É cada um por si agora. Quer dizer, agora não, sempre foi assim”* - afirmou categórica. Perguntei pelos vizinhos e ela desdenhou: *“vizinhos... humpf!”*, ao que alguns populares em volta assentiram. Havia uma mulher, negra, sentada entre nós, mas ela não dizia nada, apenas balançava a cabeça às vezes. E “a mulher das sacolas” iniciou então uma fala compulsiva, com certa gagueira nervosa, em que não parou mais até a estação em que desembarcou. Maria era seu nome. Vestia calça, casaco de veludo e chapéu de lã, todos em um mesmo tom amarronzado e disse que não sabia por que as coisas ruins só aconteciam a alguns e disse: *“seria karma? Será que as pessoas sofriam por merecerem, porque haviam sido más?”* Então eu disse que achava que era justo o contrário, como no dito popular que diz que *“vaso ruim não quebra”*. Então ela – rápida - rebateu: *“Pois é isso mesmo, veja, é o meu caso, eu não quebrei”*. E nisso já havia uma pequena plateia rindo do nosso diálogo, pois o vagão era daquele tipo em que há duas filas, uma de frente para outra. Falei pra ela colocar gelo e arnica e ela disse, *“ah... tem também o gelol”*, e puxou de uma de suas bolsas, uma pomada Minâncora (que tem, como o *gelol*, cânfora na fórmula) e passou no local onde ela apoiara o peso do corpo na queda, na mão direita. Depois ela disse que tinha vindo da [estação] Uruguaiana⁵⁹, onde havia feito um discurso (que ela continuava agora no metrô) e eu a imaginei subindo num caixote com o megafone na mão, ela que tinha um olhar bastante profundo e expressivo e eu imaginei o quanto ela teria sido uma bela mulher jovem e agora, apesar de sofrida, o quanto ainda tinha os bonitos olhos castanhos, que pareciam ainda jovens. Perguntei se

⁵⁹ A Rua Uruguaiana, onde fica uma estação de metrô, é também próxima a Avenida Presidente Vargas e nela se localiza um grande camelódromo, que tem sido palco de lutas entre ambulantes (que tem suas mercadorias apreendidas) e a Guarda Municipal. Recentemente, duas pessoas foram baleadas durante o enfrentamento à repressão. A Guarda Municipal do Rio de Janeiro ainda não tem direito a porte de arma, apesar da presidenta Dilma já haver sancionado lei neste sentido: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/08/1499031-dilma-sanciona-lei-que-permite-porte-de-arma-de-fogo-a-guarda-municipal.shtml>. Sobre o “confronto” ver: <http://oglobo.globo.com/rio/confronto-entre-guardas-municipais-camelos-na-rua-uruguaiana-termina-com-dois-baleados-13991234>.

estava acontecendo alguma manifestação na Uruguaiana e ela disse que não, que era apenas ela que discursava e de novo o povo do vagão e a mulher ao lado sorriram ternamente. Disse que discursara aos policiais e que *“policiais também deveriam ir pra cadeia”*. *“A cadeia também é pros policiais”*. *“Assim como os políticos”*, mas que nada acontecia, pois eram todos *“farinha do mesmo saco”*. Eu comentei sobre o caso da Claudia, a auxiliar de serviços gerais que morava no morro da Congonha, no bairro de Madureira, mãe de quatro filhos e que criava mais quatro crianças, que havia sido morta e arrastada por uns 50 metros em plena luz do dia, na Avenida Intendente Magalhães, em Madureira e que os PM's estavam soltos, prestando *“serviços internos”* à corporação⁶⁰. E também do caso do Rafael Braga, morador de rua, único manifestante ainda preso, (pena de cinco anos em regime fechado), pois foi pego com pinho sol numa das manifestações⁶¹. *“Que absurdo”*, ela falou, e defendeu os *“Black Blocks”* e também comentou do caso dos rapazes que haviam atingido o cinegrafista que morreu atingido por um rojão numa manifestação. *“Eram pessoas comuns, não tramaram nada”*⁶². Sobre o Rafael, disse ainda: *“Pinho sol! Imagina só... Se ainda fosse uma granada, uma granada...”* e ficou repetindo aquilo, olhando para mim. *“Você sabe o que é uma granada, não é?”* *“Sei sim”* – eu disse. Comentou também do jornalista canadense que foi agredido por policiais no dia do ato na Praça Saens Pena, no dia da final da Copa do Mundo, que teve sua câmera roubada pelos policiais. *“Pois é, ele era americano, né? Não sabem o perigo que correm... Imagina então se o país dele resolve entrar em guerra com o nosso como fizeram contra o Iraque? Eles tem as armas mais poderosas do mundo, eles e Israel”*. Continuou discursando, dizendo que lá pelo menos as pessoas pobres tinham o direito à moradia garantido, em conjuntos habitacionais construídos pelo governo e esse foi o mote para que entrasse no tema de sua trajetória: que ela havia ido à prefeitura reclamar sobre o seu direito à moradia, que estava esperando sua casa, desde que fora despejada. Foi contando: que veio de Minas e que morava nessa ocupação e que era uma *“sem teto”*, identificou-se como integrante do movimento dos sem teto. Havia vindo de vários despejos, de uma ocupação no Engenho de Dentro. *“Você sabe qual é, não?”*. Sim, eu sabia da grande ocupação no terreno da OI/TELERJ⁶³, com ruínas, onde segundo disseram, havia cerca de dez mil pessoas, cujo desalojo se deu em abril de 2014, e que eu acompanhei alguns relatos de um verdadeiro massacre em que as pessoas foram expulsas brutalmente, com spray de pimenta, cães e até mesmo lança-chamas e armas de fogo. Rumores de crianças mortas, inclusive. Contou que também estivera numa ocupação que havia ao lado da Sala Cecília Meireles, de um belo prédio de hotel antigo e que continua vazio e sem uso desde este último despejo. Que o pessoal da prefeitura disse que sua casa estava pra sair, mas que ela se cansara de esperar e estava pensando em acionar a defensoria, coisa que já havia se informado. Que eles queriam que ela fosse pra Santa Cruz mas que ela não queria ir porque sabia que os conjuntos habitacionais de lá eram dominados por milicianos (ligados à polícia) e que as pessoas tem que pagar taxas a estes milicianos e que ela, sabendo dessa situação, não iria mesmo, que seu direito era ficar num local mais próximo ao antigo local de moradia, que havia tantos prédios cujas pessoas tinham dívidas com a prefeitura, que ficavam abandonados, que ela exigia seu direito, mas que também não iria adiantar ficar gritando na prefeitura, que agora teria de ser na justiça, que ela recebia o aluguel social de 400 reais, que alugava uma kitnet e pagava ainda água e luz, então ultrapassava o valor e que ela também recebia um benefício de mil e poucos reais do governo por *“fazer um tratamento psiquiátrico”* e *“ter esquizofrenia”*, que pegava os remédios no posto mas às vezes faltava e então tinha de comprar e que também tinha artrose e no frio piorava, que já teve plano de saúde da DIX mas teve de parar de pagar pois eram mais de quinhentos reais e também tem coisas que nem cobre e que tinha ido na igreja de Santo Antônio dos Pobres pegar uma cesta básica com a assistente social que entrega toda última terça-feira do mês, que era um quilo de cada coisa e ela pegava e tirava os quilos da sacola e dizia *“um quilo de feijão”* e mostrava o fubá, *“um quilo de farinha”*, e mostrava o açúcar, óleo... Mas isso aqui não dá para um mês e olha que eu sou sozinha, imagina quem tem uma família e eu tenho isso de falar

⁶⁰ Os PM's envolvidos no assassinato de Claudia Silva Ferreira seguem trabalhando nos seguintes batalhões: no 3º (Méier), no 41º BPMs (Irajá) e no 9º BPM (Rocha Miranda). Estes dois últimos atuam na região de Acari. Ver: <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/pms-acusados-de-matar-arrastar-auxiliar-de-servicos-gerais-estao-soltos-trabalham-na-corporacao-13394524.html#ixzz3Gy9o63pE>>.

⁶¹ Ver: <<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/quem-e-rafael-braga-vieira-o-unico-presos-por-crime-relacionado-a-protestos-no-brasil-ele-portava-pinho-sol/>>

⁶²

⁶³ Ver: <<http://jornalggn.com.br/noticia/justica-global-denuncia-a-onu-despejo-de-moradores-da-favela-da-telerj.>>

sem parar, eu não consigo mesmo parar quando eu começo, acho que é parte da doença e também tenho um zumbido constante no ouvido, já fui no médico e não resolveu nada, já pensou você com um *tchu, tchu, tchu* no ouvido, acho que é porque durante muito tempo eu ouvi fone com música muito alta e... aqui já é Irajá? “É sim” - eu disse. Então ela saiu correndo com as bolsas e finalmente a mulher sentada em meio a nós duas disse algo: “Ai meu Deus, ela vai cair de novo...”.

O discurso com que Maria nos brinda, proferido de um só fôlego, nos situa com relação a importantes acontecimentos locais e mundiais e reúne em si temas que poderiam – e deveriam – render longos tratados de sociologia e psicologia social contemporânea. Chamando agora por seus nomes, o que Maria desenvolveu em seu discurso, teríamos: a solidão urbana, o sofrimento, a impunidade que permite aos policiais continuar praticando atos de barbárie, a criminalização dos ativistas políticos, a militarização internacional (na época em que a encontrei no metrô, os ataques israelenses na Faixa de Gaza estavam no auge). Porém, o ponto alto de seu discurso é quando, após a “análise da conjuntura política” – para usar um termo tradicional aos movimentos sociais – enfoca sua trajetória. Sua fala aparece também como que encarnada no próprio percurso no qual a encontrei. Onde ela demonstra todo um saber circulatório, vinda do centro da cidade com suas sacolas de víveres, em direção ao bairro de Irajá (vizinho a Acari), narrando todas as diversas virações que exerce em forma de resistência às usurpações cotidianas que enfrenta esta camada da população carioca a qual ela pertence. (Fernandes, 2013; Telles, 2009). Chama atenção ainda a quantidade de instituições (prefeitura, justiça, igreja, assistência social, psiquiatria) com as quais trava contato nessa lida.

Assim, com Michel Foucault pensemos nesta história de Maria como emblemática aos *modos de resistência à vida matável*. Chama atenção a potência que Maria mostra na lida com as mais diferentes instituições que, ao mesmo tempo em que são instituições do biopoder, são também apropriadas por ela em suas “virações”. Assim, não estamos concebendo a resistência como uma exterioridade ao Estado, como a conquista de um local, mas como um campo de forças. Nas palavras de Foucault (2004):

A resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo “resistência” é a palavra mais importante, a *palavra-chave* dessa dinâmica. (Foucault, 2004, p. 268)

Ao responder aos críticos que o acusavam de não deixar espaço para a resistência, dada a sua ênfase na capilaridade dos poderes, Foucault assume aqui uma perspectiva imanentista, que nos faz lembrar em muito o filósofo Espinosa. (Spinoza, 2010). Por que a

resistência é primeira? Porque, pensando agora com outro filósofo com o qual dialogamos – Nietzsche – não é, ou não deveria permanecer para sempre como reativa ao poder, sob o risco de tornar-se ressentida. A resistência seria inerente à própria vida, no sentido quase material, físico, de um corpo que mantém consistência própria ao compor-se às diferentes forças que o atravessam.

[manifestações]

Mas, antes de desembarcarmos na estação “Acari” no contexto de lutas na cidade, retomarei ainda aqui algo sobre as manifestações que percorreram as ruas de diversas cidades brasileiras desde junho de 2013, desencadeando uma vasta pauta pelos direitos civis e reforma urbana/direito à cidade, iniciando-se pelo repúdio ao aumento das passagens encabeçado pelo Movimento Passe Livre. “Não é só pelos 20 centavos”, foi como ficou conhecido o *slogan*.

Figuras 1 e 2. Intervenção artística feita durante os protestos contra o aumento das passagens em 2013

A pauta era claramente uma pauta que abrangia o direito à cidade, onde a questão do direito ao ir e vir por meio do transporte público é um item fundamental, somando-se a outros, tais como a resistência às remoções forçadas presentes no projeto de gentrificação e mercantilização das áreas centrais da cidade, antes dos megaeventos da Copa do Mundo de 2014 e dos Jogos Olímpicos de 2016. Neste sentido, acabaram por tornar-se reivindicações performativas, no sentido de Butler (Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, 2014) em que o próprio direito de realizar um ato e tomar as ruas, já era em si uma conquista. Por

mais que abarcasse pautas diversas, o que estava em jogo era atuado de forma corporal: o direito de (re) existir e ocupar espaços públicos. Ainda segundo as ideias da filósofa engajada nas lutas das minorias, trata-se de uma forma de ativismo na qual o contato da vulnerabilidade com o poderio do aparato militar/securitário seria a própria essência da ação política, em modos de resistência extrajudiciais nos quais a exposição deliberada à violência policial seria uma forma performativa de luta contra a precariedade da vida sob o biopoder.⁶⁴

Neste sentido, houve um *turning point* que ocorreu no auge das manifestações, com forte repressão policial. Em meio a toda a comoção dos protestos, onde muita gente então pôde sentir na própria pele a opressão (muito mais letal) exercida no cotidiano das favelas (como dizia uma das faixas mais presentes nos atos: “A mesma polícia que reprime no asfalto é a que mata nas favelas”), ocorreu a tortura e o desaparecimento do corpo (por policiais da UPP – Unidade de Polícia Pacificadora) de um morador muito querido na favela da Rocinha, uma das maiores favelas urbanas da América do Sul, que fica na zona sul do Rio, no bairro de São Conrado. Era o pedreiro Amarildo de Souza, pai de seis filhos. Solidário, era conhecido pelo apelido de boi, devido a sua força física, que usava para ajudar moradores a subir e descer as íngremes encostas do morro, no caso de algum mal-estar – ou mesmo carregando materiais de construção para os barracos. (Brum, 2013). O desaparecimento de

⁶⁴ Violência exercida por um enorme aparato repressivo – como a tropa de choque, cavalaria, “caveirões”, sprays de pimenta, gases lacrimogêneos, balas de borracha e até mesmo de armas letais – bem como a possibilidade de ir preso e ser fichado pela polícia. Neste sentido, foi criada por decreto do dia 19 de julho de 2013 (simbolicamente, um dia antes de completar um mês da gigantesca manifestação que tomou a Avenida Presidente Vargas no dia 20 de julho de 2013 e que ocorrera concomitantemente em várias cidades do Brasil), pelo então governador Sérgio Cabral, a CEIV (apelidada de seu DOI-CODI) – Comissão Especial de Investigação de Atos de Vandalismo em Manifestações. Tal decreto suspende uma série de direitos, em nome da segurança pública, como colocar as operadoras de telefonia e internet diretamente subjugadas à comissão, determinando a quebra de sigilo num prazo de 24 horas. Devido à enorme indignação gerada entre os ativistas e nos meios jurídicos, com a tomada de posição por entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil, tal item relativo à quebra do sigilo foi retirado, mas a própria ideia de uma comissão com poderes próprios de investigação já é em si, claramente, um dispositivo de exceção. Nas vésperas da Copa do Mundo em 2014, vários ativistas foram “presos preventivamente” e outros tantos, colocados sob investigação e “foragidos” na chamada Operação Firewall, referência ao programa antivírus, por se tratar de uma investigação ligada a “delegacia de repressão a crimes contra a informática”, investigando as mensagens eletrônicas e praticando a escuta telefônica dos ativistas. Ver: <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/sergio-cabral-o-policial-infiltrado-e-o-doi-codi-particular.html>> E também: <<http://oab-rj.jusbrasil.com.br/noticias/100626366/ceiv-nao-fara-quebra-mais-de-sigilo-mas-continua-inconstitucional>> Sobre a Operação Firewall: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-07-14/operacao-firewall-2-ativistas-sao-levados-a-gericino.html>>. Sobre esta última matéria, vale citar a defesa do advogado de uma das ativistas: “Para rebater as acusações da polícia, o advogado Marino D’Icarahy explicou que a arma de fogo apreendida foi encontrada na casa de uma menor, de 16 anos, e pertence ao pai dela. ‘Foi recolhido um revólver velho, com registro vencido, mas no nome do pai dela. Estava guardado na gaveta dele, mas pegaram esse revólver e colocaram na conta da menina. Isso é totalmente kafkiano’, disse o advogado”.

Amarildo teve repercussão internacional e o grito: “Cadê o Amarildo?” veio então somar-se aos outros gritos que já ecoavam nas ruas, protestando contra a repressão, o racismo e a violência estatal exercida pelo aparato policial, como o *slogan* “*sem hipocrisia, essa polícia mata pobre todo dia*”. O fato é que a frase (bem como a foto de sua família desconsolada com a perda) se tornou uma febre – ou um viral, como se diz hoje em dia – espalhando-se com força total nas ruas e na internet, aglutinando o sentimento de revolta e tornando-se emblemáticos frente aos milhares de mortos e desaparecidos da “democracia”.

Figura 3. Intervenção feita em papel moeda corrente/ Rio de Janeiro, 2º semestre de 2013.

De todos esses atos em que fomos para as ruas, talvez o mais emblemático seja o ato no dia da final da Copa do Mundo, na Praça Saens Pena, no bairro da Tijuca, na Zona Norte. Quiçá um dos que mais nos chame atenção com relação ao tema do presente estudo. Esta praça é bastante tradicional no bairro e nela fica uma estação de metrô. Foi o local mais próximo ao Maracanã, onde ocorreria a final, que os ativistas conseguiram atingir, dado o grande contingente do espetaculoso aparato repressivo. Confesso que devido ao medo desta força repressora desmedida, durante a Copa, inclusive com a divulgação de uma lista criminalizando diversos movimentos sociais, citados numa lista que relacionava uma série de páginas na internet, minha participação nas manifestações havia arrefecido. Acontece que,

após “prisão preventiva” de 19 ativistas (um de cada “exemplar” – professor, estudante, advogado...), não apenas eu, mas também outras pessoas do meu círculo de amizades sentiram-se moralmente impelidas a participarem do ato, a despeito do medo ao cerco policial.

A caminho, no metrô, encontrei uma amiga que estava visivelmente tensa, ela disse que fica muito nervosa porque tem sérios problemas respiratórios e por isso sente muito medo das bombas de gás. Ela, que também milita e pesquisa na área de direitos humanos, atuando em algumas favelas, dentre elas Acari, tinha ido buscar o megafone que o pessoal da sua organização havia esquecido. O slogan: “A festa nos estádios não vale as lágrimas nas favelas” ⁶⁵ era exibido em uma grande faixa de pano, preta e resumia o motivo do protesto no dia da final. Havia vários movimentos presentes no ato: Copa na Rua, Ato das Favelas, Rede Contra a Violência, FIP (Frente Independente Popular) e outros, como o pessoal da educação, da saúde pública e outras organizações ligadas aos direitos civis e das minorias, marcando presença por lá. E um contingente de doze mil policiais mobilizado em círculos concêntricos, formando um cerco à praça. Havia em torno de umas quatrocentas pessoas, pelo que calculava. Falei com um amigo que havia conversado com o comandante da polícia e ele disse que não havia negociação, não deixariam o ato passar para a rua, teríamos que ficar na praça. Quando vi que o pessoal estava disposto a “peitar” a polícia, não quis ficar, fico muito aflita com situações de cerco, com não ter saída, meu maior medo é ser pisoteada. Diante disso, fiquei já a postos no metrô e reencontrei nesse momento, a amiga que encontrara na vinda. Ela estava muito chateada por não permanecer. *“É sempre assim, é como na vida, nós de classe média podemos até compartilhar aquele sofrimento, mas em determinado momento podemos sair. Eles não podem.”* Ela se referia a pessoas que estavam no ato, que moravam em favelas e comparando-se a elas, achava-se medrosa. *“Eu queria ser black block [os black blocks formam sempre uma barreira, ficando na “linha de frente” do ato, de modo a tentar proteger os demais manifestantes], não posso porque tenho asma”.*

Amigos mandavam mensagens pelos celulares dizendo que havia começado as bombas, *“que tava foda”*. Fiquei pensando muito naquela fala dela, sobre a culpa de apenas compartilhar o sofrimento até certo ponto, pois *“nós podemos sair”* e eles, *“os moradores de favelas”*, não. Ao menos conscientemente, não compartilhava desta culpa e estava até

⁶⁵ Para denúncias de violações dos direitos humanos no Rio de Janeiro, em decorrência da copa do mundo de 2014, ver: https://comitepopulario.files.wordpress.com/2014/06/dossiecomiterio2014_web.pdf.

mesmo em dúvida sobre a participação num ato que supunha quase *kamikaze*. De qualquer forma, o dilema ético estava presente – em cada qual a seu modo – e o sentimento de culpa e a angústia de minha amiga eram bem reais e palpáveis, tanto que ela preferiu ir para casa e ficar sozinha, ao invés de continuar com o grupo que seguia junto.

Este sentimento de não ter feito o bastante para ajudar os outros, expresso aqui, por assim dizer, de forma negativa, de não ter suportado sofrer o suficiente em solidariedade aos outros, é algo bastante presente nas narrativas de Primo Levi a respeito da vida nos campos de concentração. Ele é comentado num interessante texto de Judith Butler (2006b), *“The Desire to Live: Spinoza’s Ethics under Pressure”*, em que ela mostra tal afeto de culpa intermitente como um efeito do estado de exceção. Butler comenta que dado o sem sentido do terror e da tortura, uma das formas de dotá-los de sentido seria atribuir algum grau de culpa a si próprio e vivenciar a violência sofrida como uma punição. Acontece que, como vimos, o sentimento de achar que nunca se foi bom o suficiente, devido às próprias condições ultrajantes que a vida sob exceção impõem, remetem a cada vez mais culpa⁶⁶. Daí a tendência de que este tipo de afeto descambe para um ciclo de violências autoinfligidas que podem vir a culminar no suicídio.

Butler (2006b) interpreta, assim, a ambiguidade da morte de Primo Levi: terá caído por acidente, se jogou ou foi empurrado? Não se pode deixar de levar em conta a dimensão corporal em que tais ações ocorrem, dentro de um ciclo de laços afetivos que nos ligam uns aos outros, em que se misturam agência e “paciência”. E cito:

Ele caiu por acidente, com certeza, se o que queremos dizer com isso é que sua queda não foi o resultado de sua própria agência; ele foi empurrado, com certeza, se o que queremos dizer com isso é que sua queda não foi o resultado de sua própria agência; ele foi empurrado, certamente por uma agência de punição que continuava a trabalhar sobre ele; lançou-se, com certeza, pois ele tinha, através de sua moralidade, de tornar-se o executor de sua autotortura, acreditando, como ele fez, que ele não foi e não poderia ter sido punido o suficiente⁶⁷ (Tradução minha, p. 129).

Seguimos então em um pequeno grupo para um bar noutra praça, na zona sul do Rio, o Largo do Machado (outro local marcado na memória da cidade com cerco aos

⁶⁶ Os efeitos que a “delação” de companheiros de militância, induzida pelos torturadores durante a ditadura civil-militar brasileira, imprimiram nas mentes e corações daqueles que resistiram, são paradigmáticos deste sofrimento ético-político instaurado pelo terror de Estado.

⁶⁷ No original: *He fell by accident, surely, if what we mean by that is that his fall was not the result of his own agency; he was pushed, surely, if what we mean by that is that his fall was not the result of his own agency; he was pushed, surely, by an agency of punishment that continued to work upon him; he threw himself, surely, for he had, through his morality, become the executor of his self-torture, believing as he did that he was not and could not be punished enough.*

manifestantes, por ocasião da visita do papa ao Brasil), próximo a uma estação de metrô, para afogar as mágoas. Um amigo chegou com informes sobre o cerco, dizendo que ninguém entrava ou saía. Ele só conseguiu sair por ter falado com a major que comandava a operação de “sufocamento” e talvez como ele tem uma aparência “careta”, com roupas bem comportadas, esta tenha lhe indicado uma saída. Chegou contando que havia bombas de gases coloridos, azul e amarelo e cor-de-rosa, que foram atiradas inclusive dentro da estação de metrô.

Seria essa “exposição deliberada” à violência policial, segundo Judith Butler (2014b), uma forma de performatividade em que se sofre no próprio corpo aquilo mesmo que se quer denunciar.⁶⁸ Ousar mostrar e divulgar, registrar, violências que são sofridas pelas pessoas que moram em regiões periféricas e favelas e que não são visíveis, não são choradas. Não seria à toa, então, que os principais alvos da violência e torturas policiais durante os atos, eram os jornalistas e midiativistas.⁶⁹ Neste sentido, é paradigmático que a própria faixa da Rede contra a Violência que diz: “a mesma polícia que reprime na avenida é

⁶⁸ Judith Butler, no dia 24 de junho de 2014, no XV Simpósio de La Asociación Internacional de Filósofas, cujo tema era “Filosofia, Conhecimento e Práticas Feministas”, na Universidade de Alcalá (Espanha), falou sobre o tema “vulnerabilidade e resistência”. As ideias que desenvolvo aqui são bastante tributárias de suas reflexões, particularmente de uma frase dela nesta apresentação: “*Vulnerability exposed to power is the very meaning of resistance*”. Ver o texto de sua *lecture* em Butler (2014b).

⁶⁹ Lista de profissionais de comunicação feridos/detidos/agredidos no protesto no dia da final da copa, divulgada na internet. (Fonte: Sindicato dos Jornalistas do Rio de Janeiro.) Jornalistas e comunicadores agredidos:

Samuel Tosta – diretor do Sindjor-Rio – freelancer - ferido nas costas por estilhaços de bomba.

Gizele Martins – diretora do Sindjor-Rio – editora do jornal Cidadão– crise de asma por inalação de gás lacrimogêneo.

Mauro Pimentel – repórter fotográfico do Terra – chutado e golpeado no rosto e nas pernas com cassetete, teve a lente da câmera quebrada e a máscara de gás quebradas.

Ana Carolina Fernandes – repórter fotográfica da Agência Reuters – teve a máscara de gás arrancada por um PM que a atacou com spray de gás de pimenta.

Boris Mercado – repórter fotográfico peruano – chegou a ser detido e agredido.

Jason O’Hara – repórter cinematográfico canadense – internado no Hospital Municipal Souza Aguiar em decorrência dos ferimentos.

Oswaldo Ribeiro Filho - jornalista da agência inglesa Demotix - teve uma bomba de gás jogada em seu rosto.

Filipe Peçanha – comunicador da Mídia Ninja – vítima de espancamento por oito PM’s e a lente da câmera quebrada.

Leo Correa – repórter fotográfico freelancer – vítima de agressões físicas por PM’s.

Tiago Ramos – jornalista do SBT Rio – ferido por estilhaços de bomba em um dos braços.

Luigi Spera – Jornalista italiano – vítima de agressões físicas por PM’s.

Aloyana Lemos – documentarista – detida com violência por PM’s e levada para a 21ª DP (Bonsucesso).

Bernardo Guerreiro – comunicador da Mídia Ninja - teve sua lente quebrada e foi agredido com spray de pimenta no olho a curta distância.

Augusto Lima – jornalista do Coletivo Carranca – teve o celular quebrado quando foi agredido a golpes de cassetete.

Loldano da Silva – repórter fotográfico – agredido com dois golpes de cassetete no braço esquerdo, levado para o Souza Aguiar.

a que mata na favela”, tenha sido retalhada, rasgada com violência e feita em pedaços por policiais militares durante a repressão ao ato⁷⁰. Eles também, com suas performances: Como que demonstrando abertamente e sob o registro das lentes, o que fazem com corpos de moradores de favelas e periferias.

Figura 4. Foto superior: Daniela Fichino. Foto sequência: Renato Consentino/Justiça Global

2.5. As lutas de Acari na cidade

Logo, chegamos ao ponto em que a história das lutas de resistência de Acari aflui a esse caldeirão de lutas minoritárias que fervilharam mais intensamente a partir de junho de 2013. Isto porque Acari é dos lugares onde mais se tem registro de denúncias e processos judiciais contra violências e violações de direitos humanos⁷¹, como as execuções sumárias registradas como “auto de resistência” durante as operações policiais. Segundo Deley:

⁷⁰ <http://global.org.br/arquivo/noticias/nao-teve-democracia-nota-da-justica-global-sobre-o-cerco-policial-nos-protestos-durante-a-final-da-copa/>

⁷¹ Estamos utilizando a categoria de “defesa” e “defensor” de “direitos humanos” como categorias, por assim dizer, nativas. Sem, no entanto, naturalizá-las. Até mesmo porque nosso interlocutor principal, Deley de Acari, em vários momentos coloca-se também como crítico destas categorias e – mais que isso – reinventa e

Aqui em Acari acho que é a comunidade que tem mais pessoas que entraram na justiça contra a violência policial, falando em números de casos diferentes. Na Chacina de Vigário Geral, por exemplo, 21 pessoas entraram na justiça contra a violência policial, mas era um único caso. Que eu saiba, Acari é a única comunidade que tem tantos casos diferentes: as mães de Acari, em 1990; o Vitor Hugo, um garoto de oito anos, morto pela P-2 [Serviço Reservado da Polícia Militar], em 2004; o Zé Luís, pai do Maicon, garoto que foi morto com dois anos e meio por um policial militar aqui na descida; o Lindomar e o Rafael. É muito pouco para o que teve aqui de pessoas mortas. Na verdade, são seis ou sete casos, porque tem coisas como a ameaça de morte que eu sofri, e outra pessoa que levou um tiro no braço. As pessoas que foram denunciadas estão na justiça, em processos, alguns em julgamento. (apud Alves e Evanson, 2013, p. 168.)⁷²

No ano de 2014, até o momento que escrevo, no mês de outubro, há o registro de 23 mortes deste gênero, em Acari, sendo que cinco destas mortes são de pessoas sem qualquer envolvimento com a assim chamada “vida do crime”.⁷³

transvalora o que sejam “humanos” e “direitos” em suas práticas e ativismos cotidianos. Sobre a ideia de vermos os direitos humanos como invenções históricas, bem como sobre a necessidade de reinventá-los veja-se Coimbra, Nascimento, & Lobo (2008) e Coimbra C. M. (2011).

⁷² Ver: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-12-06/mortes-provocadas-por-policiais-sobem-no-estado.html>>. A matéria fala do aumento das mortes por policiais, no estado do Rio de Janeiro: “de janeiro a outubro de 2014 foram registrados 469 casos de autos de resistência em todo o estado — 37% a mais que no mesmo período do ano passado, que teve 332 mortes nas mesmas circunstâncias.” Aborda também o projeto de Lei 4.471, em que Deley é entrevistado, dentre outros, defendendo o projeto, que prevê registro de homicídio em casos de morte decorrente de intervenções policiais e a realização de perícia de local e o fim do termo auto de resistência. “O que temos observamos aqui, quando há morte nessas circunstâncias, é que a vítima leva pelo menos dois tiros: um de imobilização, na perna, e outro na cabeça ou no peito. Esses casos têm de ser investigados a sério”, diz Deley, sobre Acari.

⁷³ As fotos coladas no tapume, da direita para a esquerda, retratam: 1) Família do pedreiro Amarildo de Souza, desaparecido após tortura na sede da UPP da Rocinha, em 2013, onde aparece uma de suas filhas segurando o cartaz: “Onde está o Amarildo?”. A Polícia tentou incriminar Amarildo como sendo envolvido com o tráfico. Sua família, por denunciar o caso, sofre ameaças e está num programa de proteção à testemunha. 25 policiais da UPP foram denunciados e 13 estão presos, inclusive seu ex-comandante. 2) Juan Moraes, de 11 anos, desaparecido em 2011, numa favela de Nova Iguaçu, durante uma operação policial, quando também foram baleados seu irmão Wesley (14 anos) e o amigo Wanderson (19 anos). O corpo do menino apareceu dez dias depois, às margens de um rio. Os PM’s tentaram incriminar os outros dois jovens feridos, dizendo que portavam armas e drogas e imputando o desaparecimento de Juan aos traficantes. Os quatro PM’s foram julgados e condenados. 3) Patrícia Amieiro, engenheira de 24 anos, desaparecida após passar por uma blitz policial quando voltava de um show na Urca. A princípio, tentou-se falar em acidente, mas com a perícia, foram descobertas marcas de tiros no carro. Somado a isso o fato do corpo ter desaparecido, trabalhou-se com a hipótese de homicídio. Porém, a polícia tentou ocultar provas, ameaçaram de morte os peritos e ainda acusaram Patrícia de envolvimento com o tráfico. Os quatro policiais envolvidos no crime estão, em liberdade, aguardando para ir a Júri Popular. 4) Fábio Eduardo Santos (20 anos) desaparecido, junto com o amigo Rodrigo Abílio (19 anos) após tomar uma “dura” voltando de uma festa junina em 2003, é filho de dona Izildete, mãe-militante em busca de justiça, justiça essa que até hoje não veio. Mas vieram ameaças, de levarem seu outro filho. 4) Cristiane Leite de Souza e sua mãe, Vera Flores, uma das “mães de Acari”, de quem falaremos a seguir.

Figura 5: foto da autora em 29.08.2014

A foto acima é o registro de uma intervenção, dentre outras, feitas por um movimento social chamado *Ocupa Dops*⁷⁴, nos tapumes da reforma do antigo prédio do extinto DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), objeto de disputa política por parte dos movimentos sociais e as forças governamentais de repressão. Antigo local de prisão, torturas e morte durante a ditadura civil-militar, os ativistas reivindicam transformá-lo num espaço de memória das lutas da resistência, que também se passaram por lá. O prédio atualmente pertence à polícia civil, há uma delegacia em suas dependências, bem como um pátio onde ficam estacionados os “Caveirões”, veículos blindados que funcionam – como já foi dito e como podemos ler na já citada literatura que contém relatos de moradores de favelas – como verdadeiros centros ambulantes de tortura. Segundo texto veiculado pelo movimento, um simbólico indício de continuidade entre a repressão e tortura de ontem e de hoje⁷⁵. A Polícia tem outros planos para o prédio, que teria apenas o segundo pavimento destinado à memória da ditadura. O projeto da Polícia inclui, além de um Museu

⁷⁴ <http://oglobo.globo.com/brasil/cerca-de-150-pessoas-participam-do-ocupa-dops-no-centro-do-rio-11951004> e <http://oglobo.globo.com/rio/restauracao-da-fachada-do-predio-do-extinto-dops-no-centro-do-rio-ja-pode-ser-apreciada-14104947>.

⁷⁵ http://www.cartografiasdaditadura.org.br/files/2014/03/Departamento_de_Ordem_Pol%C3%ADtica_e_Social-DOPS_3.pdf

da Polícia, abrir o prédio para uma parceria público-privada, criando salas comerciais destinadas à locação – o que soa como um acinte aos ouvidos de pessoas que foram presas e torturadas, bem como à memória dos assassinados naquelas dependências⁷⁶.

Pois bem, a intervenção neste antigo prédio do DOPS atua no sentido de reforçar a importância da preservação da memória das lutas de resistência, mostrando o quanto elas ainda fazem parte do nosso presente. Ao colar fotos de desaparecidos em pleno regime democrático no tapume de obras do prédio em disputa, procura chamar atenção para este verdadeiro escândalo de vidas que escoam pelo ralo (como a grafitação com *spray* em vermelho sugere). Segundo o cartaz da intervenção, com o título “falta alguém na minha casa”, pesquisas revelam que seriam nada menos do que 92 mil registros de desaparecidos desde 1991 – registros que encobrem as estatísticas de homicídios⁷⁷. Quantos desses assassinados pela milícia, pelo tráfico, pela polícia? Não se sabe, pois sem os corpos não há crime, não há investigação nem punição. Corpos que, muitos dentre eles, escoam de verdade pelos rios da cidade, feitos em pedaços ou com os ventres cortados, para que não boiem. Invisibilizados – corpos e rios – esgotados, subterrâneos. Mas que vez por outra inundam a cidade, nos assombram com sua força invisível, mas presente⁷⁸.

⁷⁶ Ver a matéria: <<http://oglobo.globo.com/rio/policia-civil-planeja-uso-comercial-do-antigo-dops-7063731>>. Na matéria, lemos que o destino comercial que se quer evitar foi o que ocorreu em Montevideu, no Uruguai, onde o antigo presídio de Punta Carretas foi transformado num Shopping Center. Por outro lado, em São Paulo, no início de 2014 foi conquistado pela luta, o tombamento do prédio do DOI-Codi (abreviação para Destacamento de Operações de Informações do Centro de Operações de Defesa Interna) organização que era vinculada ao Exército e que também passou a pertencer a Polícia Civil. O tombamento é apontado como primeiro passo para sua transformação em centro de memória das lutas de resistência à ditadura militar. Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/01/1403770-predio-do-doi-codi-de-sao-paulo-e-tombado-pelo-patrimonio-historico.shtml> > Ver também o manifesto pelo tombamento dos centros de tortura em: <http://global.org.br/programas/manifesto-pelo-tombamento-dos-centros-de-tortura/> O movimento reivindica ainda, objetos relacionados à perseguição à cultura e religião afro-brasileiras, que se encontravam até pouco tempo no Museu da Polícia. Ver:<<http://oglobo.globo.com/rio/apreendidas-nos-anos-20-pecas-de-terreiros-de-candomble-vao-para-acervo-do-museu-da-policia-14137582>>

⁷⁷ Há duas outras “práticas”, além dos desaparecimentos dos corpos, que encobrem os números de homicídios. Primeiro, os assim chamados “autos de resistência”, ou “resistência seguida de morte”, que não são computados como homicídios. Para um histórico de como esta prática se constitui no Brasil, ver *Assassinatos em Nome da Lei [Uma Prática Ideológica do Direito Penal]* (Verani, 1996). Segundo dados do pesquisador Michel Misse, citados no debate do lançamento do livro *Vivendo no Fogo Cruzado* (Alves e Evanson, 2013) entre 2011 e 2012 houve nada menos que 10.000 autos de resistência na cidade do Rio de Janeiro, sendo que, de 700 autos investigados, em apenas um houve uma condenação judicial. Outra prática citada no livro em questão é o fato de os policiais levarem pessoas já mortas, deixando-as nos hospitais, que quase nunca notificam o homicídio. Para uma análise da Ciência Política a respeito do extermínio como parte de uma “cultura punitiva”, ver: *Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro* (Zaccone, 2015).

⁷⁸ Em seu trabalho acompanhando a luta por justiça dos familiares de desaparecidos, Fabio Araújo recolhe a fala de uma mãe que diz que muitos destes corpos seriam descobertos, caso se fizesse uma drenagem dos rios da cidade. (Araújo, Das técnicas de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e

E a luta por torná-los visíveis – nossos desaparecidos – continua no nível simbólico, como podemos ver na foto, onde alguns dos pôsteres aparecem rasgados. Alguns dias depois, passei novamente pelo local e haviam feito uma grafiteagem com *spray* branco; curiosamente, não nas fotografias, mas nos textos que descreviam um pouco da vida das pessoas e circunstâncias dos desaparecimentos, como se quisessem passar uma borracha nos nomes das pessoas e nas narrativas para que tudo “passasse em brancas nuvens”.

Figura 6. Foto da autora em 18.09.2014

política, 2015). Além dos rios, não podemos deixar de citar o mar, devido ao extenso litoral carioca. Na pesquisa de Alves e Evanson (2013), eles fazem uma denúncia de uso, pelo BOPE, de uma faca chamada “corvo”, muito usada por militares na Argentina e no Chile, para sumir com os corpos. Tal faca tem ponta curvada e é utilizada para abrir o corpo, fazendo um corte na região do abdômen para que a água entre, de modo que não boiem no mar (ibid., pp. 103-104). Além disso, há também os cemitérios clandestinos e ainda, segundo relatou a defensora de direitos humanos Márcia Honorato, em palestra na UERJ, em junho de 2012, sobre “UPPs como território de exceção”, o “desaparecimento” quando se dão os pedaços dos corpos aos porcos, que comem tudo, até os ossos. Sobre Márcia, ameaçada de morte devido a suas denúncias, ver o artigo do historiador Daniel Aarão Reis: <http://veja.abril.com.br/blog/augusto-nunes/feira-livre/marcia-honorato-nao-deve-morrer-um-artigo-de-daniel-aarao-reis/>.

Figura 7: Família do Amarildo. Foto da autora em 18.09.2014

Esta forma de grafite sobre os nomes e o texto, mas não sobre as fotos, me deixou intrigada, como um gesto que ao mesmo tempo em que apaga, sublinha, por assim dizer, o gesto de apagar. E lembrou a discussão feita por Walter Benjamin (2011) em *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem do Homem*, “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. Derrida (2002, p. 42) chama atenção para o que ele considera como uma surpreendente intuição benjaminiana, apresentada no texto em questão: é o nome o que nos torna suscetíveis ao luto. A “mudez” da natureza, não seria algo em si, mas um signo do luto, da tristeza, que provém do fato dos seres serem nomeados. Haveria como que uma passividade na linguagem, em que o fato de receber um nome criaria um pressentimento do luto. Daí que a tristeza e a mudez provenham não da falta de linguagem, mas justamente do fato de que “sofremos” esta linguagem ao recebermos um nome. Paradoxalmente, é este “sofrer” uma nomeação, que recebemos antes mesmo de poder falar, o que nos torna ativos, capazes do lamento diante da perda. Nas palavras de Benjamin:

Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível. Ser nomeado – mesmo quando aquele que nomeia é semelhante aos deuses e bem-aventurado – talvez continue sempre a ser um presságio de tristeza. (BENJAMIN, 2011, p. 71.)

Um nome, ao fim e ao cabo, é o que, marcando a finitude, ficará gravado na lápide, com a pretensão de nos salvar do esquecimento. Como escreveu Roland Barthes, a respeito da escrita e sua relação com o processo de luto:

Escrever para lembrar? Não para *me* lembrar, mas para combater a dilaceração do esquecimento *na medida em que ele se anuncia como absoluto. O - em breve - “nenhum rastro”, em parte alguma, em ninguém* (Barthes, 2011, p. 110).

É como se a língua fosse, assim, muito mais do que apenas uma representação, e sim um meio (*mittel*) espiritual num sentido bem concreto: não como algo através do qual o homem se comunica, mas sim na qual essa essência encontra um lugar. Neste caso aqui, entre os vivos e os mortos.

Abrimos este parêntese, para pensar com Benjamin na questão dos embates se passarem neste campo em que a linguagem não se refere apenas à representação e ao simbólico. É também como diz Butler (2006a): seria como se certas vidas não pudessem ser choradas (*ungrievable lives*), não por estarem apenas excluídas, mas por serem vidas as quais o biopoder torna como que “desrealizadas”. O desaparecimento forçado das pessoas seria como uma forma paroxística desta desrealização. O apagamento de seus nomes vem a ser uma nova violência, como se ‘*a violência se renovasse diante da aparente “inexhaustibilidade” de seu objeto*’. (Tradução minha; Butler, 2006a). As fotos, mantidas sem os nomes e as histórias, dão a impressão de espectros, nem mortos nem vivos, a nos olhar do limbo que tornou seus nomes apagados.

Voltemos nosso olhar aos cartazes, resgatando os textos apagados. Temos no primeiro, da direita para a esquerda, uma foto de Cristiane Leite de Souza. Mas, se repararmos bem, não é a foto de Cristiane e sim uma foto dentro de outra foto. A foto do cartaz retrata Vera Flores, sua mãe, segurando a foto da filha desaparecida, Cristiane.

Segundo relatos⁷⁹, essa era uma atitude permanente de Vera, que sempre carregava a foto de Cristiane, reivindicando justiça.

O “caso Acari”, como ficou conhecido o episódio em que 11 jovens e adolescentes da favela “*desapareceram*” num sítio em Magé, completou 20 anos em 2010. Até hoje nenhum corpo foi encontrado e, portanto, não pode haver condenação dos culpados, devido ao “princípio” de que “sem corpo não há crime”. Em 2011 o Estado expediu uma “certidão de morte presumida” de uma das vítimas. (Jornal *O Dia*, 26.8.12). As mães dos desaparecidos, sete dos quais eram menores de idade⁸⁰, tornaram-se conhecidas internacionalmente, na busca incansável e heroica por informações sobre o acontecido e, principalmente, pelos corpos de seus filhos, sem o qual há uma angústia interminável na impossibilidade de elaborar uma perda. Reivindicam ainda o reconhecimento do assassinato de seus filhos como um crime de Estado. Posteriormente, à medida que este crime bárbaro, infelizmente, tornou-se o primeiro de uma série de matanças pelo Brasil afora (matanças estas com a escandalosa certeza da impunidade) na década de 1990, outras pessoas vieram a se somar à luta, transformando o luto em reivindicação pública por justiça. (Araújo, 2007; 2015.). O “caso Acari”, assim, foi o primeiro grande crime envolvendo a morte de várias pessoas, que infelizmente se tornariam comuns, conhecidos como “chacina”. Apenas para lembrar algumas: a da Candelária (1992), de Vigário Geral (1992), e o massacre do Carandiru (1993).

Os 11 jovens de Acari desapareceram em Magé, após serem sequestrados por um grupo de policiais encapuzados que invadiu a casa onde estavam, numa situação que envolvia extorsão de dinheiro (3 deles praticavam assaltos a caminhões de carga na Avenida Brasil). (Nobre; 1994, 2005). O desaparecimento acabou por tornar-se um caso emblemático, tendo as “Mães de Acari” ficado conhecidas por sua luta, com a participação da Anistia Internacional, o que por sua vez despertou a atenção da ex-primeira-dama

⁷⁹ <http://www.redecontraviolencia.org/Noticias/364.html>

⁸⁰ Nomes dos desaparecidos ao lado do de suas mães: Mães/filhos(as). Marilene Lima e Souza/Rosana Souza Santos, 17 anos; Vera Lúcia Leite Flores/Cristiane Souza Leite, 17 anos; Edméia da Silva Eusébio/Luiz Henrique da Silva Euzébio, 16 anos; Teresa Souza Costa/Luiz Carlos Vasconcelos de Deus, 32 anos; Ana Maria da Silva/Hudson de Oliveira Silva, 16 anos; Joana Euzilar dos Santos/Edson Souza Souza, 16 anos; Laudicena Oliveira do Nascimento_Antonio Carlos da Silva, 17 anos; Denise Vasconcelos /Hédio Oliveira do Nascimento, 30 anos; Ednéia Santos Cruz/ Moisés Santos Cruz, 26 anos; Maria das Graças do Nascimento/Wallace Oliveira do Nascimento, 17 anos; Márcia da Silva/Viviane Rocha da Silva, 13 anos. Para uma obra poética em homenagem as mães, ver: <<http://www.overmundo.com.br/banco/santas-maes-de-acari>> Obras jornalísticas: (Nobre; 1994, 2005)

Para trabalhos acadêmicos sobre as Mães de Acari e outros movimentos de mães e familiares de atingidos pela violência do Estado, ver Araújo (2007; 2015), Leite (2004) e ainda, Vianna (2014) e Vianna e Farias (2011).

francesa Michele Mitterrand, que prestava ajuda financeira às mães (Araújo, 2007). No entanto, apesar deste apoio de peso, a luta é exasperante e desigual. Onde, como comenta Amanda Dias (2009), o imaginário de que uma mãe deve até mesmo morrer pelo bem de um filho, foi encarnado de fato. Uma das mães mais atuantes, Edméia, foi assassinada em plena luz do dia em 1993, juntamente com uma amiga que a acompanhava, no centro do Rio de Janeiro, após voltar de um presídio onde fora buscar informações sobre o caso. Hoje, sua filha, Rosângela, segue na luta, apesar das ameaças e do medo⁸¹. As outras mães que, como Edméia, eram mais “de dentro” da favela, ficaram ainda mais intimidadas após este assassinato e recuaram. As outras duas das mães mais atuantes, Vera e Marilene (que segundo Deley não moravam na favela e sim nos arredores) faleceram ainda novas, beirando os 60 anos. Peço licença para, num *intermezzo*, trazer uma crônica de Deley, em que ele situa Edméia e as *Mães*, no contexto histórico das lutas.

DONA EDMÉIA, OU FAZENDO JUSTIÇA COM AS PRÓPRIAS MÃES. (31 de março de 2012.)

Uma vez repliquei o comentário de um amigo e militante quando ele afirmou que a atriz Ruth de Souza seria uma Fernanda Montenegro preta.

Ao contrário: Fernanda Montegro, sim é uma Ruth de Souza Branca!

Faz bastante tempo isso, mas lembrei disso agora quando encontrei nos meus alfarrábios uma fotografia de D. Edméia e mostrei a uma camarada militante de esquerda branca e ela disse emocionada: Puxa! Ela era uma Zuzu Angel branca, né?!

Está se planejando muitas atividades em 2013 por conta das Chacinas de Vigário Geral e da Candelária ocorridas em 1993. Além disso, 2013 também fazem 10 anos da ocorrência de uma série de chacinas em favelas do Rio, também envolvendo policiais.

Mas as atividades de 2013 não podem começar sem ser lembrada a D. Edméia. Uma das mais atuantes Mães de Acari, que foi executada no dia 15 de Janeiro de 1993, no meio de e por causa de suas investigações por conta própria para conseguir informações e provas que pudessem incriminar e por na cadeia os responsáveis pelos sequestro, desaparecimento, e possível execução de seu filho e dos demais filhos das mulheres, a maioria negras, pobres e faveladas, que ficaram conhecidas Mundialmente como Mães de Acari, por sua luta corajosa para que fosse feito justiça no caso delas o que rendeu varias comparações com as Mães da Praça de Maio da Argentina.

Mãe é mãe, seja branca e burguesa e rica como Zuzu Angel, seja preta pobre e favelada, como D. Edméia.

Mas se é sacanagem traçar uma linha de “valor” entre a luta das duas pra dizer qual a melhor, mais importante, mais justa... também é sacanagem esse tipo de comparação que mal esconde o racismo e o etnocentrismo que embaçados pela pretensa e frágil unidade de esquerda, que a cada vez que um pretinho ou pretinha favelada tenta mostrar as especificidades da luta pela liberdade socialista, é acusado de fragmentador da luta, por exemplo quando dizemos que há uma esquerda da favela e que há uma esquerda do asfalto. Estranhamente não se ouve tais acusações quando dizemos que há uma direita da favela e uma direita do asfalto.

Assim como Ruth de Souza não é uma Fernanda Montenegro negra, nem Fernanda Montegro é uma Ruth de Souza negra, Zuzu Angel não é uma D. Edméia negra e D. Edméia não é uma Zuzu Angel branca.

⁸¹ Ver: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-10-23/acusados-da-morte-da-lider-das-maes-de-acari-vao-a-juri-popular.html>>

Ruth de Souza é singular, Fernanda Montenegro é singular.

Zuzu Angel é singular, D. Edméia é singular.

Só que D. Edméia é uma das Mães de Acari, uma negra, pobre e favelada que dentre as singularidades que faz a sua SINGULARIDADE é o que estou pesquisando pra montar uma leitura dramatizada de letras de sambas e outros gêneros de música de matriz africana que direta e indiretamente “falam” de mães que lutam por seus filhos, os vivos para que permaneçam vivos, os mortos para que permaneçam vivos na memória pessoal dela e coletiva de sua comunidade e para que também seus assassinos não sejam esquecidos até que sejam pegos e condenados a apodrecer esquecidos no fundo de uma cadeia.

Além do mais, se em 2010 possa ter prescrevido o crime que vitimou os filhos das Mães de Acari, 15 de Janeiro, passado, agora de 2012, começou a contagem regressiva para a prescrição do caso do assassinato da D. Edméia, que acontecerá dia 13 Janeiro de 2013.

Como estamos no dia 31 de Março, e todo mundo das direitas e das esquerdas tá lembrando o Golpe de 64, nunca é demais lembrar que há algumas coisas nisso tudo que podem de alguma forma “comparar” Zuzu Angel e Dona Edméia:

* Ambas faziam investigações paralelas e foram mortas por isso.

* Foram executadas com os mesmos métodos que os agentes de segurança utilizam para com militantes de esquerda, defensores de direitos humanos, assim como mataram os filhos das Mães de Acari e o filho de Zuzu.

* No caso das Mães de Acari, pelo menos um policial civil, o Inspetor Peninha, teve participação ativa nas forças de segurança civil que atuaram na repressão durante a ditadura militar. E usou sua experiência nessa “área” pra fazer com que os filhos das Mães de Acari desaparecessem sem deixar provas até hoje, pelo menos.

* E aqui, uma singularidade que difere Edméia e Zuzu: Zuzu “todo ano” é lembrada por ser uma mãe coragem e heroína na luta contra a Ditadura Militar, até pela burguesia progressista e a classe média, inclusive a esquerdista, que sabe muito bem cultivar a memória de suas heroínas e seus heróis como grandes defensores e defensoras de direitos humanos em grandes atos e eventos.

Já o povo preto pobre e favelado, quando tem uma mulher negra e favelada lembrada, isso quando é, tem lá apenas uma missazinha e sequer é considerada mártir da luta por direitos humanos por isso, defensora de direitos humanos, como D. Edméia... Quando muito uma nega favelada neurótica pela morte do seu filho pela polícia e louca por bater de frente com os samangos.

E não uma grande mãe como Edméia de verdade foi, como Vera Lucia Flores foi, como as demais mães de Acari, ainda vivas, são. Mães que na falta e na covardia da ausência da Justiça nas mãos dos homens decidiram buscar justiça com as próprias mãos e juntando outras dezenas de mães estão mostrando aos homens que é possível, mesmo às vezes pagando com a própria vida, FAZER JUSTIÇA COM AS PRÓPRIAS MÃES!

Deley de Acari,

Poeta e animador cultural

Indefensável Defensor de Direitos Humanos

De Acari

Em conversa com Deley, no dia posterior à cerimônia de cremação de Marilene, mais uma das mães de Acari (em mais um dia dos muitos dias em que ele e as crianças foram impedidos de treinar por causa de operações policiais), ficamos um bom tempo, conversando no *Centro Social* e nos lembrando dela. Eu a conhecera numa das reuniões da Rede Contra a Violência e era, apesar da dor, uma pessoa alegre e combativa. Deley comentou que teve de sair várias vezes do velório, irritado com o discurso conformista dos religiosos da Igreja Batista, algo do tipo: “no céu tudo ficará perdoado”. Disse que Marilene sempre repetia que jamais perdoaria.

Conversando com Deley e outros militantes, não descartamos a hipótese de que suas mortes também são conseqüências diretas do sofrimento que viveram em suas lutas. “*Isto tudo não entra nas estatísticas*”, disse Deley em conversa comigo, na qual o assunto eram as “somatizações”. (Ele que também desenvolveu hipertensão e problemas cardíacos, tendo um princípio de infarto após discutir com um policial do BOPE durante uma operação policial que impedia o treino das crianças de Acari, às vésperas da final de um importante campeonato de futebol mirim em que times treinados por ele participariam.) Vera desenvolveu diabetes e hipertensão arterial, tendo sofrido dois acidentes vasculares cerebrais. Morreu devido a um pico hipertensivo. Marilene faleceu vítima de um tumor no cérebro. Considero que as reflexões de Deley são uma importante contribuição para a Psicologia e serão tematizadas numa seção específica deste trabalho.

Outro militante acariense contra a violência do Estado é José Luís⁸², um pai (não biológico) e não uma mãe. Inicia a luta após o trágico assassinato de seu filho, Maicon (de apenas dois anos e meio), em 1996, por policiais militares, quando, numa “operação”, um deles entra atirando, sem olhar, no beco onde brincava o menino (tragicamente, a chapinha com a qual ele brincava desceu a ladeira e ele foi atrás, justamente no momento em que os policiais atiravam).⁸³ Desde o assassinato do pequeno Maicon até hoje, ele é um incansável lutador pelo respeito e garantia aos direitos humanos e tem utilizado as artes plásticas como veículo de expressão política, tendo sido inclusive ameaçado de morte por isso. A mãe de Maicon, ex-mulher de José Luiz, Penha, também faz sua militância na área cultural, escreve poesias e textos.⁸⁴

⁸² Ver o depoimento de José Luiz sobre a morte de Maicon, no curta “Senhora Justiça”, em: https://www.youtube.com/watch?v=DvQ_0oX15gg. Trata-se de um documentário produzido pela produtora-escola Cinema Nosso, que fica no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro, para uma campanha publicitária da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência.

⁸³ Segundo Alves e Evanson, o caso de Maicon foi registrado como auto-de-resistência, mesmo tendo a criança apenas dois anos. Na entrevista com Ricardo Brisolla Balestreri, que consta no livro – e que era então secretário nacional de Segurança Pública, ele compara este caso com o de um menino branco, de classe média, João Roberto, de 3 anos, atingido fatalmente por policiais que metralharam o o carro em que ele estava, com a mãe grávida, por “confundirem” com um carro roubado. No caso de Maicon, ele disse ainda que, pela idade, não tinha como dizer que o menino era traficante. (2013, pp. 295-96.)

⁸⁴ Um mês após o assassinato de seu filho, Penha escreveu uma carta, que correu o mundo através de organizações de direitos humanos e militantes, tendo sido transformada em um clipe da música, Bala Perdida, por MC Pingo, músico e agitador cultural de Acari. (Facina [org.], 2014, pp. 122-123). Ver o clipe em: < <https://www.youtube.com/watch?v=CSad7AsnHIQ>>. Os relatos e poesias de Penha podem ser lidos no livro *Auto de resistência: relatos de familiares de vítimas da violência armada*. (Soares, Moura & Afonso [orgs.], 2009)

Assim como as mães de Acari, José Luís tem percorrido delegacias, Tribunal de Justiça, Ministério Público e outras instituições públicas na luta por justiça. Faz caminhada e greves de fome nas datas em que a morte de seu filho faz anos e conseguiu, com uma delas (após 10 anos da morte de Maicon) em frente ao Ministério Público, que seu processo contra o Estado fosse reaberto. (Dias, 2009, p. 288.) Apesar de os policiais envolvidos não terem sido presos, apesar das inúmeras ameaças sofridas por ele, algumas conquistas foram obtidas, como a vitória no caso do processo civil, embora o Estado até hoje não tenha feito a reparação financeira. A luta de Zé Luís, no entanto, já extrapola a busca da reparação e soma-se a de outros familiares e pessoas que ele foi encontrando em sua trajetória de reivindicação de justiça (Dias, 2009), muitos dos quais fazem parte da *Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência*.

Figura 8: foto do antropólogo Marc Piau. Manifestação em memória dos 20 anos da Chacina de Acari, em Acari. Contou com a presença de diversos movimentos. A data é significativa, pois, com 20 anos os crimes prescrevem.

Numa de nossas conversas Deley falou sobre esta questão do sofrimento físico e psíquico dos atingidos pela violência estatal e como um problema de saúde pública e do papel que poderia ter a Psicologia no lidar com este sofrimento. E de como era difícil o trabalho: justamente porque os psicólogos se propõem a escutar e o maior medo que estas pessoas enfrentam é o de que, ao falarem algo, possam ser mortas. Medo bastante real e nada imaginário. Assim Deley comentou do recente trabalho de uma psicóloga de uma ONG de direitos humanos na comunidade, mas que não teria dado certo justamente por isso. Além do engajamento dos familiares e de outras pessoas mais diretamente atingidas pela violência, líderes comunitários, dentre eles, Deley, fazem também um trabalho de resistência não violenta à violência policial, atuando como mediadores, inclusive entre traficantes e policiais.

Em algumas de suas crônicas, bem como em entrevistas e outras falas públicas (Por exemplo, no debate após a exibição do filme *Os Interruptores da Violência / The Interrupters*, de Steve James e Alex Kotlowitz, um documentário sobre formas de intervir na violência na cidade estadunidense de Chicago, no Festival do Rio de 2011, cujo tema era “É possível acabar com a violência através do diálogo?”) Deley costuma comentar a respeito da questão de imputação de “envolvimento” com o tráfico a quem desenvolve este tipo de trabalho aqui no Brasil. Na entrevista dada a Cristina Pedroza de Faria, no livro “Vivendo no Fogo Cruzado” (Alves & Evanson, 2013), ele diz:

Tem uma rede de entidades que faz isso, chamada “Critical Resistance”, que na verdade, muitas vezes, é contra as prisões, mas eles têm esse trabalho secundário de redução de dano, de conversar com as gangues, reunir e tal. Isso em vários países: o pessoal do movimento social chega e conversa mesmo. Tem em Porto Rico, na Nigéria, e não tem nenhum problema, pelo contrário, quem faz ganha prêmio de direitos humanos, reconhecimento. Aqui estamos nos arriscando a ser presos. (ibid., p. 167.)

Em Acari também costuma haver encontros com representantes da Anistia Internacional. Houve um memorável, segundo relato de Deley, em dezembro de 2009, onde cerca de 500 pessoas participaram fazendo denúncias de violações de direitos humanos⁸⁵. Recentemente ocorreu outro, após uma série de execuções sumárias em operações policiais, num curto período de tempo. Tais denúncias, recolhidas não só pela Anistia como pela

⁸⁵ Ver crônica de 4 de março de 2010, “ACARI PEDE A PAZ, MAS NÃO TEME A GUERRA!”. Ver o relatório da Anistia Internacional (2015), “Você matou meu filho!”: homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro, que toma Acari como um estudo de caso.

Human Rights Watch, são importantes, pois resultam em documentos, relatórios, encaminhados a ONU, que então vem em missão ao Brasil, verificar tais denúncias. Em 2007, houve a missão coordenada por Philipp Alston, que resultou num relatório em 2008. Em 2010, foi divulgado um relatório de acompanhamento, dizendo que das recomendações feitas, dois terços foram descumpridas e as outras foram classificadas apenas como “parcialmente cumpridas”.⁸⁶ Tais relatórios são uma forma de pressionar o governo federal, que, no entanto, não tem poder executivo com relação à polícia militar (que é do âmbito estadual), mas pode também fazer pressão (por exemplo, recusando a repassar verbas para compra de armamentos de guerra, como fuzis e blindados) e fazendo “recomendações”, como as da terceira edição do Plano Nacional de Direitos Humanos (de 2009), a respeito da não intimidação das pessoas com o “caveirão” durante as operações policiais ou do uso do termo “auto de resistência” ou “resistência seguida de morte”. (Alves & Evanson, 2013; p. 338.)

Podemos reunir alguns “casos” reunidos a partir do blog de Deley ao longo de 2010. Logo no início do ano, foram mortos seu Ébis, um idoso bastante querido na comunidade e um jovem trabalhador do CEASA. Uma creche foi metralhada, tendo sido feridos uma educadora e um bebê. A casa de uma moradora foi metralhada, e as balas passaram raspando na cabeça de seu filho. Dois garotos que fazem parte da escolinha de futebol do líder comunitário Deley de Acari foram agredidos fisicamente. Um deles, filho de um *rapper* do grupo *A Força do Rap*, que foi executado anos antes, em casa, pelo CORE, quase sofreu o mesmo destino do pai, não fosse a intervenção de uma diretora da associação de moradores⁸⁷. Deley mais cinco crianças, seus alunos no futebol, ficaram sob a mira do fuzil de um policial na Quadra de Areia, policial este que ele reconheceu como o tendo jurado de morte por ocasião de um julgamento de um caso de violência policial. Numa publicação de 20 de março de 2012, Deley aventa a possibilidade de que o alvo, na verdade, teria sido ele, ao saber do grito dado por um policial da CORE, ouvido por uma moradora, depois de haver baleado mortalmente Seu Ébis. O título da crônica: “IH! ACERTAMO O “COROA” ERRADO!...

⁸⁶ Ver a nota da Justiça Global: <<http://global.org.br/programas/onu-execucoes-sumarias-continuam-em-grande-escala-no-brasil/>>. O relatório de Philip Alston de 2008, encontra-se no seguinte link: <http://www.dhnet.org.br/abc/onu/r_onu_philip_alston_2008.pdf>. O relatório de 2010 encontra-se disponível para *download* (em inglês) no link: <http://global.org.br/wp-content/uploads/2010/06/Relat%C3%B3rio_de_Seguimento_ONU_Alston2010_ingl%C3%AAs.pdf>

⁸⁷ 26.06.2010: “Família *Força do Rap* vítima de violência policial... de novo.”

QUEM SERIA O “COROA” CERTO?”. “Isso desmonta a ‘ideia’ de que Seu Ébis teria sido morto por ‘oito balas perdidas’”, comenta o cronista.

Tais denúncias parecem, no entanto, não resultar na diminuição das mortes, como mostram as pesquisas. O que leva até mesmo a questionar a eficácia desta estratégia, como quando Deley se refere, certas vezes, ao recurso à violência como forma legítima de autodefesa pelos favelados⁸⁸. Porém, talvez seu inconsciente continue pacifista, pois cometeu um belo ato falho no debate que houve na OAB, por ocasião do lançamento do livro *Vivendo no Fogo Cruzado*.⁸⁹ Queria dizer que pensava na legitimidade da “vingança como forma de justiça”, porém acabou falando na “justiça como forma de vingança”.

Assim, após situarmos a importância de Acari nas lutas da cidade, voltamos a afirmar sua importância para o presente estudo, como que a justificar sua eleição como local desta pesquisa sobre as práticas minoritárias da compaixão. E, se as práticas mais “públicas”, de protestos e denúncias, bem como a busca de justiça nos tribunais e com o apoio das organizações e militantes de direitos humanos são mais do que necessárias, interessa-nos também refletir aqui sobre as “re-existências inventivas” enquanto práticas cotidianas. Assim, passaremos a seguir a descrever um pouco do local da pesquisa para depois, apresentar algumas destas práticas, as quais a antropóloga indiana Veena Das (Das, *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*, 2007) chama de *descent into the ordinary* ou “descida ao ordinário”, ou descida ao comum da vida do dia-a-dia.

⁸⁸ Ver por exemplo, o texto: CADA VEZ MAIS CANSADO DE SER O “MESTRE DO BEM, DO AMOR E DA PAZ!”, publicado em 21.12.2012. Sobre o tema da violência como legítima à resistência, ver o ensaio “Para uma Crítica da Violência” de Walter Benjamin (2011) e o livro “Os Condenados da Terra” de Frantz Fanon (2005).

⁸⁹ O debate foi em 28 de agosto de 2013, no auditório da OAB, no centro do Rio, concomitante ao lançamento, no Brasil (pois já havia sido lançado nos EUA), do livro de Maria Helena Alves e Philip Evanson, “Vivendo sob fogo Cruzado”. Participavam da mesa de debate, além de Deley e Maria Helena Alves: Maurício Campos (da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência, Breno Melaragno (presidente da comissão de Segurança Pública da OAB), Maria Dalva Correia da Silva (mãe-militante de um dos quatro rapazes mortos na chacina do Borel, em 2003) e Anderson Gomes Dias de Souza, (filho do pedreiro Amarildo de Souza, torturado e “desaparecido” pela UPP da Rocinha em 2013).

2.6. A “defesa dos direitos humanos” no dia-a-dia em Acari.

Chegada ao campo: contato com Deley de Acari

Lembro-me de uma das primeiras idas a Acari, para encontrar *Deley de Acari*, poeta, animador cultural, treinador esportivo e militante dos direitos humanos há décadas (condecorado com a medalha Chico Mendes de resistência pelo *Grupo Tortura Nunca Mais*, em 2008). Marcamos uma conversa num sábado, que era dia de ensaio da Escola de Samba Favo de Acari, uma boa “porta de entrada” na comunidade, para quem desejava iniciar um trabalho em educação popular. Relembro que minha primeira incursão ao que seria meu futuro campo de pesquisa aconteceu quando participava de uma cooperativa de educação popular. Ao desembarcarmos na estação de metrô, achamos estranho o clima deserto em pleno sábado à noite e achamos melhor ligar para Deley. Ele nos avisou então para voltarmos outro dia, pois estava ocorrendo uma “operação” da Polícia Militar, com o temível carro blindado conhecido como “caveirão”.

Esse primeiro contato com Deley de Acari, no ano de 2010, se deu para realizarmos um questionário no Parque Acari, junto com ele e o pessoal da *Movimento*, a cooperativa de educação popular da qual eu então fazia parte. Era um questionário para sondagem do perfil dos moradores e possíveis anseios para um curso a ser montado por nós. Deley comentara que seu intuito, mais do que colher dados, era de que nos fizéssemos conhecer na “comunidade”. Fez também outro comentário cativante: sobre a alegria dos moradores quando descobriam que não era mais uma enquete sobre violência. Penso que seus dois singelos comentários me tocaram de alguma forma e reverberaram em tudo aquilo que tentei expor na apresentação deste trabalho sobre a busca de outra forma de se pensar a ética, o engajamento político e a militância como formas de viver e conviver. Era uma atitude rara a que percebia nele, de valorização da qualidade dos encontros entre as pessoas

na busca de outros possíveis na composição de um *tecido afetivo*⁹⁰. Por que digo isso? Pois de certa forma, em minha circulação pela militância em alguns coletivos dos chamados novos movimentos urbanos, vinha um tanto cansada de certa instrumentalização dos encontros, onde, por vezes, o mais importante parecia ser a aprovação de determinadas propostas em infundáveis assembleias que começavam mais ou menos cheias e terminavam esvaziadas. Conhecer o histórico de luta e resistência dos militantes de direitos humanos em Acari, somado à experiência de ter escutado a história daqueles moradores na enquete, foi decisivo para que eu não visse outra possibilidade que não a de me engajar de alguma forma nos ativismos culturais “deley-acarienses”. Conseguimos realizar um total de cinquenta entrevistas, com moradores de diversas idades, na sua maioria, mulheres. Apenas em julho de 2010 conseguimos nos reunir para analisar os questionários e pensar nos próximos passos. Mas, por vários motivos, a iniciativa de um curso em Acari não foi adiante. Meu envolvimento com o lugar, porém, já ia além da questão da chamada “educação popular” e prossegue na inter(in)venção atual, onde tenho como principal interlocutor Vanderley da Cunha, o Deley de Acari, onde é justamente este tecido afetivo, cotidiano, que se tornou meu principal foco de pesquisa.

Acari: o Parque, o Amarelinho e o Fim do Mundo.

Acari é um bairro da Zona Norte, região com maior número de habitantes na cidade do Rio de Janeiro (proporção de 38%, segundo estimativa do Instituto Pereira Passos da Prefeitura do Rio de Janeiro, a partir de dados do censo de 2010 do IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e cerca de 20 km do Centro, atravessado pela Avenida Brasil, principal via de acesso rodoviário à cidade e pela Avenida Automóvel Club, que vai até a Baixada Fluminense. Passando de carro ou de ônibus não se imagina o denso mundo de moradores em “aglomerados subnormais”⁹¹, termo do IBGE para moradias precárias e

⁹⁰ Colho esta expressão (*tissu affectif*) de uma entrevista com Michel Foucault (De l'amitié comme mode de vie, 1981).

⁹¹ “O conceito de aglomerado subnormal foi utilizado pela primeira vez no Censo Demográfico de 1991 Possui certo grau de generalização de forma a abarcar a diversidade de assentamentos irregulares existentes no país,

irregulares, que se estende para além das margens da famosa avenida. Mas saltam aos olhos dois conjuntos habitacionais: o “Amarelinho” e o Fazenda Botafogo, este último, “verdinho”. *Fazenda Botafogo* também dá nome a esta, que é a penúltima estação da *linha dois* do metrô, antes do terminal na Pavuna, onde ainda se faz baldeação em outras conduções para cidades da Baixada Fluminense. “Estação Acari/ Fazenda Botafogo”: anuncia o alto-falante. Aí desembarcamos, após aproximadamente meia hora de viagem (em vagões megalotados a partir de quatro horas da tarde) desde a estação da *Carioca*, no centro da cidade, neste populoso bairro que se formou a partir de um antigo engenho de cana de açúcar e que leva o nome do rio cujas águas, hoje poluídas, o atravessam.

É bastante complexo e – na verdade – fluido, a depender das situações, o delimitar das fronteiras do que seria Acari, fui aprendendo depois, na convivência com alguns de seus moradores. Segundo os estudiosos, inclusive Deley, nossa autoridade máxima, com 40 anos de favela, o que se chama de favela de Acari inclui as localidades Parque Acari, Coroadó, Vila Esperança e o Amarelinho. Esse contínuo delimitar de fronteiras mostrou-se, na verdade, também um interesse da pesquisa. Quando eu chamava de “Acari”, a localidade próxima ao conjunto habitacional Amarelinho, que aos meus olhos formavam um contínuo com a favela de Acari, surpreendia-me com a risada e o espanto de alguns de meus interlocutores, residentes em casas de alvenaria, nos arredores dos prédios do Conjunto Habitacional. Eles chamavam de “Acari”, a favela, “*lá dentro*”. “*Lá dentro*”, ou “os fundos”, sinalizavam sempre mais precariedade, nas narrativas que colhi. (Quase sempre é o lugar para onde vão os que chegam no movimento migratório.) Ficava claro que o dentro deles não era o mesmo que o meu “dentro”. Alguns se referiram ao local como Irajá (bairro ao qual, segundo Deley, pertence o conjunto habitacional). Atrás do Amarelinho, ou após caminhar por uma longa rua, chamada Guaiuba, para quem vem da estação de metrô e não da Avenida Brasil, fica a localidade chamada “Fim do Mundo”, onde fica a quadra com gramado sintético em que acompanhei alguns treinos de futebol da escolinha de Deley. Próximo à quadra sintética, fica um grande terreno com uma mata, onde por vezes notei a presença de alguns animais, como porcos (que às vezes também passeiam por outras ruas e avenidas próximas) e galinhas. Este espaço não ocupado por casas chama atenção neste lugar tão densamente

conhecidos como: favela, invasão, grota, baixada, comunidade, vila, ressaca, mocambo, palafita, entre outros”. (IBGE, 2013, p. 26)

habitado e traz à tona a lembrança dos tempos em que aquele era um bairro rural. Dizem os rumores que pertenceria à apresentadora da TV, Xuxa Meneghel. O terreno, no entanto, desperta também sensações não tão bucólicas, pois é também onde acontecem perseguições dos policiais aos traficantes locais. Enfim, há algumas localidades diferentes, ou favelas diferentes dentro da favela e o nosso campo se situa no entorno do Amarelinho, no Parque Acari e no Fim do Mundo, onde fica a quadra sintética em que ocorrem os treinos de futebol.

Figura 9: foto da autora, Quadra Sintética com o Amarelinho ao fundo

O Bairro de Acari conta, segundo o censo de 2010, com 27.347 moradores em 8.420 residências, sendo que, praticamente a metade 45,6% de jovens (de zero até 14 anos). Dez por cento de idosos (maiores de 60 anos). (Interessante comparar com o Leblon, um dos bairros com o metro quadrado mais caro da cidade, na zona sul, onde a taxa é quase inversa: 46,25% de idosos e 18,04% de jovens). Acari possui ainda um dos piores IDHs⁹² da cidade

⁹² “Os primeiros oito lugares, em 2000, eram ocupados por Gávea, Leblon, Jardim Guanabara, Ipanema, Lagoa, Flamengo, Humaitá e Joá-Barra da Tijuca; os cinco últimos lugares eram ocupados – neste mesmo ano – por

(índice de desenvolvimento humano composto de renda, educação e saúde/longevidade da população; usado pelas Nações Unidas em seu Programa para o Desenvolvimento).

Nossa localidade de circulação neste universo acariense foi a princípio, o *Parque (industrial) Acari*, o qual adentramos após sair da estação do metrô, passando pelos bares e comércio local, com lojas de bugigangas e bancas de frutas e quitutes diversos, vendedores de CD e filmes piratas, kombis para Madureira (tradicional bairro do subúrbio em que muitos vão às compras) e o enorme hospital municipal Raul Gazola (segundo Deley, nem 60% funciona). O lugar em frente ao muro do hospital, onde há também alguns aparelhos de ginástica, quase sempre usados por crianças, serve quase sempre de ponto de encontro para quem vem de fora e parece também local apropriado às manifestações as mais diversas. Desde as mais sérias, como a que ocorreu nos 20 anos do caso Acari, como também outras um tanto engraçadas, como a pichação que fizeram após a derrota por 7 a 1, para a Alemanha, na Copa do Mundo, onde se lia em letras garrafais: “BRASIL: VAI TOMAR NO CÚ!”.

Viramos na Rua Piracambu, mas quase nunca sem antes parar para tomar um café e “sentir o clima” na padaria da esquina. Durante as eleições para prefeito e vereador, em 2012, a entrada desta rua estava repleta de placas de vereadores, muitos “doutores”. Nas eleições de 2014, para senador, deputado federal e estadual, governador e presidente, a mesma coisa. Sempre me chamou muito a atenção uma profusão na criatividade das placas e letreiros, anunciando quase sempre serviços e produtos de beleza, em particular uma pintada de amarelo, logo na entrada da Piracambu: “lentes de contato coloridas a 49,90”. (Próximo ao Amarelinho, não menos criativos, temos as *lan houses* Tsunami I - me contaram que existe também a Tsunami II - e a Barbearia do Gueto, que antes era uma pastelaria.) São frequentes também os anúncios de excursões em ônibus alugados, para lugares bucólicos, como sítios localizados no interior do Estado do Rio. Numa destas minhas paradas para o café, escuto uma conversa entre duas mulheres. Penso ser importante reproduzir um trecho do meu diário de campo para caracterizar o local.

Resolvo tomar um café porque o embalo do metrô me deixou meio sonolenta. Café fresquinho e gostoso, um copão, oitenta centavos - menos da metade do preço do centro da cidade. Uma mulher conversa com a atendente da padaria. Estão falando sobre trabalho. A

Manguinhos, Maré, Acari-Parque Colúmbia, Costa Barros e Complexo do Alemão.” (Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos, 2004). Há aqui a cisão zona sul, rica e zona norte, pobre.

mulher fala que rescindiu muitos contratos e a atendente responde que isso era mau sinal, sinal de que estavam mandando pessoas embora, mas a outra diz que também estavam contratando novos. A mulher então vira para mim e comenta: *“ainda é quinta-feira: trabalhar é muito chato. Mas tem que trabalhar, né?”*. A atendente ainda comentou: *“poxa, pior eu que trabalho final de semana...”*. Perguntei e ela disse que a folga dela era na segunda, mas fui informada que a padaria não fecha nunca.

Esta fala em que a mulher ressaltava ser uma “trabalhadora” ecoou outra frase que escutei durante o desfile da escola de samba Favo de Acari, em 2010, em Madureira, na Avenida Intendente Magalhães (onde acontecem os desfiles das pequenas agremiações) quando o pessoal da Cooperativa de Educação da qual fazia parte, saiu todo numa mesma ala da escola de samba Favo de Acari. A ala na qual desfilávamos, cuja fantasia fazia alusão à religiosidade de matriz africana, com a cor branca do orixá da criação, Oxalá, vinha logo atrás da ala das crianças, que era enorme, a coisa mais linda de ver. O enredo da escola falava de negritude, das conquistas dos negros e de Zumbi dos Palmares. (A escola ganhou o terceiro lugar no concurso). Elegantíssimo, o diretor da ala das crianças, um senhor negro, alto, de terno e chapéu panamá, bradou aos componentes mirins: *“vamos mostrar que Acari não é só tráfico”!*

A acusação de envolvimento com atividades ilícitas, como o roubo e o tráfico de drogas são estigmas que rondam qualquer favelado. Porém talvez seja ainda mais marcante aos moradores de Acari. Em fins da década de 80, havia um famoso *funk* que dizia, em tom irônico, que de tudo se encontrava na feira de Acari, a preços módicos: *“É, sim, lá em Acari”*. Esta música de Mc Batata fez muito sucesso e foi parte da trilha sonora de uma telenovela da Rede Globo, marcando com a ajuda da comunicação de massas, esta associação entre Acari e o ilícito.

O *movimento*, no jargão local, com seus pequenos varejistas de drogas, é uma presença marcante na região e não é raro vermos os *“meninos”* com seus radinhos e outros a circularem em motos com fuzis a tiracolo, ajudando a gerir o negócio⁹³. Gestão esta que, obviamente, acaba por perpassar a gestão das relações na vida cotidiana, num espaço tão densamente habitado. Então, agora que tocamos este ponto sensível, podemos dobrar a Rua Piracambu, nossa principal via de acesso ao Parque Acari, rua larga, asfaltada, com

⁹³ Sobre esta “face miúda da droga” veja-se Telles (2007).

quebra-molas e intenso movimento de motocicletas, bicicletas e pedestres, onde passamos por algumas *bocas de fumo* e bares em que pessoas não apenas compram, mas consomem drogas, com maior ou menor intensidade, a qualquer hora. Lembro quando passamos numa das primeiras vezes por ali e um dos líderes comunitários quase se desculpando algo constrangido por esta ser a “porta de entrada” da favela. “*Não queria que vocês tivessem que passar por isso*”. Vende-se também, em algumas bancas pelas ruas de Acari, gasolina em garrafas *pet* de refrigerantes.

Percebi também nas primeiras vezes, alguma hostilidade da parte de alguns moradores, talvez ao ser identificada como *viciada*, antes de passar a ser reconhecida pelas pessoas como alguém ligada de alguma forma, a Deley e ao trabalho comunitário⁹⁴. Seguindo pela Rua Piracambu, damos na quadra da Escola de Samba Favo de Acari, onde ocorrem os bailes *funk*. Mas, meu caminho no início quase sempre foi à *Quadra de Areia*, onde eu devia virar a certa altura numa ruela à direita e em que, muitas vezes, me perdia no labirinto. “*Mas você é distraída, hein?!*”. Era o que ouvia de Deley. Nesta quadra, segundo o trabalho de Marcos Alvito (Souza, 2001), parte da localidade Coroadó, só jogava homem, mas acho que a partir dos treinamentos de Deley foi quebrado este tabu: um de seus maiores orgulhos é ver meninos e meninas pequenos, quando a força física ainda não os diferencia, jogando juntos, assunto sobre o qual escreve vez por outra em suas crônicas.

Pedi informações a umas mulheres e consegui chegar à quadra de areia, não era difícil, eu lembrava mais ou menos o caminho. O treino estava começando, meninos entre oito e 10 anos, mais ou menos umas trinta crianças (havia uma menina). Estava muito calor aquele dia, mas o sol começava a amenizar naquele momento (por volta de 16 horas.). Convocados por Deley a iniciar os chutes ao gol, as crianças iam dando piruetas e saltos pela areia. Esta cena me deixou meio boba, aqueles corpos tão ágeis e levinhos dando estrelas na imensidão do areal. Foi uma emoção corporal. (E tem alguma que não é?) No meio de um espaço extremamente denso como o de Acari, em que cada palmo do chão é disputado, eu havia desembocado naquele vasto *areal livre* (nome de uma associação/ centro cultural do Parque Acari). Achei graça também do nome do “estádio”: *Gigantão*. No entanto, em 2014 passei pelo local e qual não foi minha surpresa em reparar que estava sendo feita uma obra para colocar uma cobertura e pavimentação na quadra, agora ex-quadra de areia.

⁹⁴ Sobre a relação algo ambígua entre moradores e *viciados* em Acari veja-se: Souza (2001, pp. 242-56).

Outro lugar que podemos destacar é o Comitê e Centro Cultural Poeta Revolucionário Deley de Acari, o CCPR onde acontece, eventualmente, o “Cachassarau Torresmo à Milanese”, a Noite Faveleira, com apresentações de MC’s, rappers e hip-hop, as quartas e o cinema para as crianças, às terças-feiras. No Cachassarau, após uma dose de cachaça, cada um se sente mais à vontade para cantar suas músicas de *funk*, *pagode*, *rap* e *hip hop*, e declamar poesias e contar histórias. No lado de fora, há um grafite retratando nosso poeta e por dentro do espaço, há cartazes com frase de cunho anticapitalista e fotos de Sebastião Salgado. Por que destaco este espaço? Porque, como a quadra de areia, foi um espaço construído e apropriado pelos próprios moradores, ou melhor, que foi usurpado pelo Estado e posteriormente reapropriado por eles. Entre 1996 e 2003, Acari foi ocupada pela Polícia, vivendo num estado de terror permanente, onde algumas pessoas teriam inclusive desaparecido. Este lugar onde ora acontecem tantas atividades culturais, era uma delegacia (“até dois ou três anos atrás ainda se escutavam gritos de torturas exercidas neste local”, diz Deley)⁹⁵.

Por fim, como outro dos locais que frequentei nos meus percursos, destaco o *Centro Social Aprendendo a Viver*, na Rua União. Trata-se de um enorme balcão onde várias atividades comunitárias, culturais, esportivas e outras, tem lugar. Neste local passei algumas horas na companhia de Deley e outras lideranças e educadores, conversando e observando o movimento na rua, após os treinos da escolinha de futebol. Quase em frente a ele, há um valão, canalizado, através do qual passamos para chegar à ruazinha estreita. Há um salão de beleza onde mulheres fazem sobancelha de *henna*, uma pequena lojinha de porta de garagem, com camisas de estampas modernas, que fazem referência a figuras em turbantes, relacionadas ao mundo árabe e ao islamismo⁹⁶ e também um terreiro de candomblé, identificável por uma velha bandeira branca hasteada (não exibe mais as *quartinhas*, os famosos potinhos de barro que sempre se encontram na porta dos terreiros). Deley também me explica que não há mais sessões públicas, mas que ele ainda funciona apenas para os próprios adeptos do culto. Como foi notado por Christina Vital (2008) em seu estudo

⁹⁵ Este período da ocupação policial permanente está relatado no depoimento de Deley dado a Natalia Urbina, aluna do Curso de Comunicação Avançado do Núcleo Piratininga de Comunicação. Publicado com o título de: *Comunicadores Populares contam como foi visita a Acari*. Em: <http://vozesdascomunidades.org/>, no dia 19 de abril de 2013.

⁹⁶ Deley comenta sobre a relação entre certo “*sentimento anti-americanista na favela*” (que certamente não é hegemônico, mas talvez relacionado a pessoas ligadas ao *movimento*) e tais imagens.

etnográfico sobre a religiosidade em Acari, o crescimento das religiões neopentecostais tornaram demonizados e perseguidos os cultos e entidades de matriz africana, como Umbanda e Candomblé.

O dia-a-dia de um “defensor de direitos humanos”

Certo dia, ao invés de irmos ao campo de futebol, encontro nosso defensor e agitador cultural no meio do caminho e ele diz para conversarmos. Pegamos duas cadeiras e numa cena típica do subúrbio carioca, as colocamos na calçada, em frente ao Centro Social. Muitas pipas esvoaçavam os céus e uma arrisca cair no valão à nossa frente. Meninos sobem nas lajes em complicadas operações de resgate das pipas que caem nos fios de alta tensão. *“Tá na mão, tá na mão!”*.

Enquanto conversamos, alguns meninos passam fazendo a indefectível pergunta: *“amanhã tem?”* [treino de futebol] e algumas mulheres vêm perguntar sobre a distribuição de cestas básicas. *“Já peguei ontem, mas tenho uma amiga que tá precisando muito...”*. Um senhor pergunta pela escolinha de futebol e diz que seu neto será o novo Pelé. Uma mulher grávida, negra, aborda Deley, dizendo que queria uma ajuda para sua amiga cujo filho havia sido preso. Disse também precisar conversar com ele sobre seus próprios filhos, o de nove e a de dez (tem doze filhos). Diz precisar interná-los. Deley pede que retorne depois e traga o nome do filho da amiga, para ele tentar localizá-lo.

Passam por nós algumas crianças voltando do treino (com o outro professor, contratado da prefeitura) com os coletes da prefeitura. Uma delas cobra a Deley um documento que precisava ser entregue ao outro professor. (Eles pedem certidão de nascimento e declaração da escola.) *“Ficou com você?”* Deley convoca-os para o treino amanhã cedo. Diz que está tentando discipliná-los a acordar cedo para o treino, pois a copa Trivela se aproxima. Jogarão dois times: sub-13 e sub-15. Não esconde seu xodó com os meninos e diz que agora sente tê-los conquistado. Foi difícil. *“Principalmente aquele ali, muito marrento... Sou apaixonado por eles”*.

Conversa vai e conversa vem, volta a mulher grávida, trazendo a senhora, que queria a assessoria do Deley com relação ao filho preso. A mãe do rapaz revelou que ele havia sido preso por assalto à mão armada. Deley falou que seria mais difícil ele responder em

liberdade, sendo “157”. Ele pegou o nome completo do rapaz e a mãe começou a contar a história, repetidas vezes, ela parecia muito querer contar a história. Disse que o filho ficou sumido, que ele *“desde criança já era desse tipo de criança fujona, que não para em casa, mas que quando ele ficou adulto ela não podia ir atrás, ele estava com mulheres, etc.”*. Começou a ficar apreensiva até que soube por intermédio de uma conhecida que tinha ido visitar o marido que o rapaz estava preso. A mãe, algo culpada, dizia que não estava indo visitá-lo, segundo ela, por medo de que *“sobrasse para ela”*, arrimo de família. A mãe estava mandando coisas para o rapaz através de uma conhecida que ia visitar o marido. Mas acontece que o marido da conhecida fora transferido para outro lugar e ela ficou sem notícias do filho, que também não liga mais para ela há três semanas. Deley então orientou a mulher a ir à Defensoria Pública, pois sem família o julgamento pode ser muito mais demorado. Ficamos um bom tempo ouvindo a mulher, que repetia muitas vezes a história, dizendo que o problema do filho eram as *“amizades”*. Deley orientou que só poderia *“pegar pro lado dela”* se fosse questão relacionada ao tráfico de drogas. A mulher disse então que não podia ir visitar o filho no presídio porque estava doente e com cirurgia marcada, podia passar mal com o abalo emocional de ir à cadeia. Parecia estar se sentindo um tanto culpada ou tentando nos comover para ajudá-la. Enquanto a mãe do preso ensaiava repetir ainda outra vez a história para mim, a outra começou a contar suas mazelas para Deley, que dois de seus filhos tinham problemas e ela queria interná-los, um com hiperatividade e outro com dislexia. Deley brincou com ela, que iriam se casar e fazer mais dez filhos, cinco dos quais eu batizaria. Brinquei que, assim, teríamos dois times de futebol. *“É por isso que a população de Acari não para de crescer: a polícia vem e mata um e você faz mais dez”* - comentou nosso *“defensor dos direitos humanos”*.

Depois dessas consultas, comentei com ele algo do tipo: *“essa é a sua vida, né, Deley? Mas acho que você prefere o trabalho com as crianças, não?”*. E ele: *“Não, eu gosto de ajudar as pessoas assim também”* – disse enfático e depois acrescentou: *“Quer dizer... não é que eu goste, quando eu vi já estava fazendo isso...”* Era visível a satisfação de Deley com aquele trabalho, no que ele foi enfático em sua afirmação de que *“gostava de ajudar as pessoas assim”* e pensamos aqui no *conatus* de Espinosa. No quanto aquele engajamento envolvia seu desejo e sua potência, com um afeto de satisfação consigo⁹⁷. As falas que

⁹⁷ O *conatus*, ou o esforço em perseverarmos em nosso ser, pode ser entendido seria a base da atitude filosófica, entendida aqui à maneira antiga e não como um mero exercício conceitual. Trata-se de um modo de

vieram depois do “*quer dizer*”, onde ele me falou de como era difícil ser um defensor de direitos humanos 24 horas, um dos poucos ainda atuantes em Acari, numa realidade daquelas, pensando nas pessoas e em seu sofrimento o tempo todo, etc. e etc. já tinham outro caráter, mostrando que, ao mesmo tempo em que tais práticas são potentes, são também extremamente cansativas. Mas será que o corpo que se sente potente é diferente do que reclama do cansaço e do sofrimento? Deixemos em suspenso por hora, esta questão, para a retomarmos depois.

Como passagem para o próximo capítulo, passo então a narrar algo deste cuidado diário na “defesa dos direitos humanos”. Certo dia estava tendo operação policial em Acari e não tinha dado tempo de Deley me avisar, eu já havia entrado na favela. Demos um tempo nos abrigando e conversando dentro do Centro Social. Depois, como Deley estava indo a uma reunião do PCR, o *Partido Comunista Revolucionário*, de um candidato a vereador morador de Acari, a quem apoiava, no centro da cidade, pegamos o metrô juntos. (Naquela semana de setembro de 2012, houve chacinas de adolescentes na Baixada Fluminense, em Japeri e na Chatuba, em Mesquita. Dois rapazes foram mortos pela polícia na favela da Maré, no dia em que os moradores e militantes iriam fazer uma discussão sobre o plano de direitos humanos do lugar.) Vínhamos conversando e, passando por Irajá, Deley recebe uma ligação no celular e fica com o cenho franzido, visivelmente tenso. Era um líder comunitário pedindo que ele voltasse para a favela, insistentemente. Lembrei a ele seus graves problemas de saúde recentes e que não seria bom, naquele momento, ele se envolver em discussões com policiais. “*Ainda mais do BOPE*” – comentou. Disse a ele, tentando amenizar a situação pra lá de tensa, que eu lhe dava “licença médica”, mas ele me deu um fora: “*o povo não quer saber disso*”.

Por ironia, tínhamos acabado de passar por um morro, perto da casa da sua tia, um lugar que ele contou que gosta de ir para espairecer. Ele estava saindo da favela, apesar de que saía para mais uma atividade de militância. Como ele mesmo disse, estava “*indo ao encontro da juventude revolucionária*”. E justo neste momento chegam pedidos insistentes para que ele voltasse de onde estivesse. No dia seguinte, li uma matéria no jornal *O Dia online*, na verdade uma pequena nota, dizendo que um “suspeito” de envolvimento com o

vida, uma ética. Assim, o impulso de busca de afetos alegres, implicaria quase que uma equivalência entre desejo, potência e virtudes: “Quanto ao desejo, ele é a própria essência ou natureza de cada um, à medida que ela é concebida como determinada, em virtude de algum estado preciso de cada um, a realizar algo”. (SPINOZA, 2010, p.231.)

“tráfico legal” (SIC) havia sido morto. Li depois também a crônica de Deley, intitulada: “MARCELO FREIXO, BOPE X ACARI: A REALIDADE É MUITO PIOR!”, publicada em 04 de setembro de 2012, em que ele conta sua versão do que aconteceu e da qual reproduzo um trecho abaixo:

Dentro do trem do metrô, na altura de Triagem, recebo um telefonema desesperado de um líder comunitário tentando me localizar para poder socorrer possíveis três ou quatro baleados dentro de um matagal. Informo a ele que não estou em Acari. Depois de seu telefonema recebo mais três telefonemas de mães preocupadas com seus filhos nas ruas. Ainda não estou recuperado do princípio de infarto de há três semanas... fico extremamente estressado com o que o que de muito ruim possa estar acontecendo na favela e me sentindo culpado por não estar lá... minha pressão sobe e passo o resto da viagem, a plenária toda e até 6ª Feira de manhã com forte angina e dor de cabeça insuportável. Volto para Acari lá pelas 23h00. Tento saber notícias do que ocorreu. Informações desconstruídas dão conta de três ou quatro mortos e pelo menos uns seis feridos. Na 6ª de manhã presencio dois corpos mutilados por tiros de fuzil serem retirados da mata por moradores.

Este trabalho com direitos humanos aparece assim como um envolver-se na vida que se vive com os outros, onde é impossível permanecer indiferente ao sofrimento. E isto – de não ser indiferente ao sofrimento que vemos a nossa volta e nos colocarmos disponíveis para o outro - talvez seja umas das definições mais básicas da ideia de compaixão. Numa crônica de 21 de fevereiro de 2013, Deley apresenta algumas reflexões a respeito de sua trajetória na militância em direitos humanos como um “ir se envolvendo”:

Também não sei exatamente como nem porque comecei a militar formalmente em direitos humanos. Talvez em 1992, 1993... é sempre assim que começa... você está à frente de uma associação de moradores, de um projeto qualquer na favela... um morador sofre abuso policial... você ajuda, orienta, auxilia e, acaba "sem querer querendo" virando defensor de direitos humanos... pois "todo mundo" da favela e do asfalto vai ficar achando que você é o "cara"! O brabo é que os "pila" [policiais] também acabam acreditando que você é "o cara"... E que além de tudo é o "cara" da favela que pode fuder eles. Aí que os pilas entram numa de querer te fuder e você vira então um defensor de direitos humanos favelado indefensável por qualquer programa de defesa e proteção de direitos humanos⁹⁸, do mais demagógicos, nem dos/pelos mais sinceros e bem intencionados...

Muito significativa é para nós esta reflexão compartilhada por Deley através de seus escritos. Pois se trata de pensar que defender o direito à vida não é algo que possa se dar como pura “agência”, mas porta uma dimensão de suscetibilidade e receptividade que é

⁹⁸ Deley está se referindo aqui a seu desligamento unilateral do Programa Nacional de Defesa dos Defensores de Direitos Humanos, no qual havia sido incluído devido a seguidas ameaças que recebe de policiais militares, em decorrência de suas denúncias de violações de direitos humanos cometidas por agentes do Estado. O programa oferecia, basicamente, escolta policial (!) e atendimento psicológico. Seu desligamento, que recebeu o apoio da Rede de Comunidades contra a Violência, deve-se, sobretudo, à presença de policiais militares no programa, justamente o segmento que o vêm ameaçando, como se pode ler em sua carta anunciando a saída, bem como na nota de solidariedade da rede: <<http://deleydeacari.blogspot.com.br/2010/10/nota-de-solidariedade-deley-de-acari.html>>.

própria à vida. “*É sempre assim que se começa...*”, diz Deley. Começa-se estando em meio às relações sociais, como um corpo, exposto à vulnerabilidade⁹⁹ constitutiva de nossa condição. Não se trata, portanto, de uma escolha ou decisão puramente racional, que se toma num determinado momento: “*Não sei bem exatamente como nem porque comecei...*” Chegamos assim, a um ponto de nosso estudo em que acenam no horizonte de nossas reflexões as questões sobre o cuidar e o cuidado enquanto possibilidade de desconstrução do dispositivo biopolítico.

Tal dispositivo incide sobre a vida de forma a fixá-la cada vez mais na precariedade, isolando-o das redes de apoio sociais e econômicas, ainda que, precisamente, esteja oferecendo “proteção”. Por exemplo, no caso do Deley, quando ele está vulnerável devido à violência estatal e sente-se ainda mais vulnerável ao ser inserido no Programa Nacional de Defesa dos Defensores de Direitos Humanos; pois a proteção oferecida pelo é uma escolta policial, justamente aquilo do que precisa proteger-se. Ou quando uma pessoa, atingida pela violência estatal, tem como uma determinação do juiz – e não como uma possibilidade aberta a todo e qualquer cidadão – receber tratamento psicológico na rede pública. (Jornal O Dia, 2015)

Trata-se portanto, de buscar uma resistência a este dispositivo do biopoder sob a forma de um cuidado que se dá não pela via da negação da precariedade por meio de uma proteção “blindada”. Para tanto, precisamos nos apoiar agora numa diferenciação proposta por Judith Butler (2010) entre o viver em condições de precarização (*precarity*) e a noção de precariedade (*precariousness*). A primeira, *precarity*, ou o viver em condições de precarização designa

uma condição politicamente induzida, em que certas populações adoecem por falta de redes de apoios sociais e econômicos e estão diferencialmente mais expostas aos danos, a violência e a morte,

⁹⁹ Notemos que o termo vulnerabilidade está sendo utilizado nesta tese a partir do referencial de Judith Butler, como tendo a ver com a dimensão de “relacionalidade” da subjetividade, de um sujeito que não é apenas agente, mas “sofrente”, que não é prévio à experiência, mas constitui-se através dela. Neste sentido, portanto, a vulnerabilidade não é oposta à resistência. É necessário fazer esta pontuação porque o termo também é bastante utilizado no sentido estatal de produzir vitimização, capturando a resistência num mecanismo patriarcalista que reduz a luta por transformação social ao aspecto de “reparação” ou “proteção”. Como exemplo, temos o termo “vulnerabilidade social”, que aparece muito a partir dos anos 90 nos discursos da assistência social e tende a naturalizar uma situação precarização que é sócio-política. O termo inserir-se-ia, assim, no âmbito da judicialização da vida como um dos aspectos do biopoder (além da medicalização). Sobre esta discussão no âmbito dos direitos humanos, consultar Coimbra, Nascimento, & Lobo (2008). Outro trabalho que busca positivar a vulnerabilidade, vista pelo prisma da precariedade (também seguindo o referencial de Judith Butler), como forma de “viração” é o artigo de Adriana Fernandes: “Imagens da precariedade em ocupações de moradia: narrativas para escapar da gana das retroescavadeiras” (mimeo).

se encontrando em grave perigo de doenças, pobreza, fome, deslocamento e de exposição à violência sem nenhuma proteção. (Tradução minha, p.46).

A *precarity* como precarização remete a condições políticas e sociais em que o suporte necessário à vida é escasso, ela tem a ver, portanto, com a desigualdade das condições materiais de vida; remetendo a etimologia do termo precário que viria do latim – “obtido por meio de prece, concedido por meio revogável, tomado de empréstimo, estranho, passageiro”. (Houaiss, 2014). Ou seja, transitamos aqui novamente os sentidos da vida numa zona de indeterminação, onde não há direitos, mas em que o que foi concedido pode ser retirado, porque “tomado de empréstimo”.

A segunda noção, *precariouness* diz respeito a uma condição – não apenas humana, mas cósmica – de interdependência, bem como de impermanência e aí, a prece que se encontra no sentido de precário nos remete também a noção de graça e gratidão, ao reconhecimento da vida como algo que só se sustenta a partir de múltiplas contribuições. O que caracteriza a vida é a precariedade, no sentido de ser transitória, passageira, bem como no sentido de só se sustentar por laços de interdependência. A imagem da respiração, talvez, seja capaz de nos ajudar a entender esta caracterização, onde o corpo só se mantém vivo por meio das “trocas” que estabelece com a atmosfera. Trocas estas que desestabilizam as próprias fronteiras de um *si* fechado, pois o ar encontra-se ao mesmo tempo dentro e fora do corpo. Lembremos aqui, aliás, que, antes de serem criadas máquinas capazes de manter uma respiração artificial, o critério para se definir o limiar entre o viver e o morrer era o momento da última expiração. Assim:

Tanto a precariedade, quanto a precarização são conceitos que se interceptam. As vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira voluntária ou acidental, e sua persistência não está garantida de nenhum modo. Em certo sentido, é um traço de toda a vida, e não existe uma concepção de que a vida não seja precária, salvo, todavia, na fantasia, e particularmente nas fantasias militares. (Tradução minha; Butler, 2010).

A aposta ética do cuidado como possibilidade de resistência ao biopoder passa por assumirmos esta dimensão de exposição e vulnerabilidade como algo que também é social – e político, não sendo apenas da ordem da vida privada. Não estaria aí, novamente pensando com Foucault, justamente o ponto onde o poder incide, por ser um ponto que sempre

escapa a ele – onde o que é precário e transitório está também sempre insistentemente recomeçando e recompondo-se em novas e também frágeis construções?

Sobre isso, lembro de um senhor idoso, polonês, de profundos olhos azuis, que encontrei numa viagem que fiz para um congresso na cidade de Gdansk (cidade portuária, berço do movimento sindical “Solidariedade”). Estávamos indo de trem, de Gdansk, para a cidade de Varsóvia e acabamos por nos sentar frente à frente na cabine, com uma longa viagem pela frente. Apreciador de música brasileira – mencionou discos de Elis Regina e Villa-Lobos - ele falava inglês, o que era raro para um polonês de sua idade. Havia sido biólogo e aprendera o idioma enquanto “língua científica”. Ele estava indo encontrar a filha, que morava em Varsóvia. Me contou que era originalmente de Varsóvia, cidade que foi completa e sistematicamente bombardeada – quarteirão por quarteirão – tamanho o ódio de Hitler à forte resistência que lá se instaurou ao nazismo. Então ele conta que os poucos sobreviventes tiveram que ir para outras cidades menos destruídas, dentre elas, Gdansk. Muito me comoveu quando ele contou a respeito de sua atividade quando criança que era retirar tijolos de uma ponte, para construção de casas, em Gdansk.

Retirar tijolos de algumas construções para configurá-las em outras composições pode ser uma bela metáfora para pensarmos numa outra imagem da resistência. Não como uma resistência heroica, de uma força capaz de, mesmo diante de sua fragilidade, contrapor-se ao poderio bélico do Estado. Mas na continuidade de um trabalho de *fôlego*, para se recompor um modo de viver com os outros que envolve o deslocamento, o movimento, bem como um sentido de continuidade e criação – em meio à destruição. Mas, voltemos a Acari.

Que novas formas de resistência podem ser pensadas justamente a partir desta afirmação da dimensão interdependente de toda vida? Dito de outra forma, se o biopoder atua produzindo condições politicamente induzidas de precariedade e vulnerabilidade, como podemos resistir, não negando tais condições (e penso aqui no quanto a *luta*, a *força*, a *independência* e a *autonomia* entram nos *slogans* dos movimentos sociais) mas sim fazendo dela uma afirmação da própria potência da vida em sua dimensão de interdependência? Há que acontecer, segundo a filósofa feminista, uma verdadeira “*insurreição ontológica*”:

Somos vulneráveis não apenas entre nós – um traço invariável das relações sociais - mas esta mesma vulnerabilidade indica uma condição mais ampla de dependência e interdependência que muda a maneira dominante de entender ontologicamente ao sujeito corporificado (Butler, tradução minha, 2015, p. 11).

Em outro trabalho, Butler chama atenção para as contribuições da psicologia, especificamente, da psicanálise, para pensarmos uma ética que não exclua a dimensão “passiva” dos sujeitos. O principal autor, citado por Butler, é o pediatra e psicanalista inglês Donald Woods Winnicott, para quem nunca haveria uma independência absoluta no desenvolvimento emocional do indivíduo. Partiríamos de uma dependência absoluta, quando bebês, para uma “independência relativa”. Isso se reflete na própria concepção do processo analítico, onde, mais do que interpretações, é oferecido um tempo-espço em que seria possível refazer certas experiências de vinculação que marcam nossos repertórios afetivos. E cito Butler:

En el mejor de los casos, la transferencia proporciona lo que Winnicott llama “entorno de contención” y ofrece una presencia corporal en un presente temporal que genera las condiciones de una interpelación sustentadora. Esto no significa decir que la transferencia no contribuye a la narración de una vida: tal vez seamos más capaces de contar mejor nuestra historia cuando nos “contienen” en el sentido winnicottiano (Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, 2009, p. 85).

Trata-se de um modo de interpelação sustentadora, diferente da interpelação ajuizadora, normativa – através dela cria-se um espaço para outras narrativas e – talvez mais importante do que a própria narrativa, seja este experimentar a presença do outro como algo não invasivo e sim “sustentador”. Winnicott (1991) desconstrói, portanto, a ideia do indivíduo liberal, o *self made man*, que depende apenas dos próprios méritos e esforços, pintando a imagem de um homem que é um contínuo com o ambiente¹⁰⁰. E, curiosamente, inverte o jogo, quando propõe que, nas fases iniciais da dependência quase absoluta, seja o ambiente (composto aqui inicialmente pelas práticas de cuidado, em ações que buscam se adaptar às necessidades do bebê) a se adaptar à criança. Seria apenas desta confiança inicial num ambiente “suficientemente bom”, que iríamos desenvolvendo a independência. E não seria nunca absoluta. Talvez pudéssemos, pelo contrário, pensar na ideia de ampliação das redes de interdependência como sinal de desenvolvimento emocional, ideia esta também bastante afim a uma ética da compaixão budista.¹⁰¹

¹⁰⁰ Tal ideia se encarna com força na noção winnicottiana de espaço transicional, que inclui aquelas experiências como brincadeiras, pensamentos, imaginação, cultura, religião, arte - e também o espaço do *setting* terapêutico. A ilusão não seria assim perda de contato com a realidade, mas justamente o que permite este contato, inclusive com o corpo próprio e o dos outros. Uma terceira área que não é interna nem externa, mas feita de experiência compartilhada. (Winnicott, *O brincar & a realidade*, 1975).

¹⁰¹ Remetemos aqui o leitor ao trabalho do psicoterapeuta Mark Epstein, que em sua clínica atua com base tanto nas ideias de Winnicott quanto nas do Budismo. Ver Epstein (2001; 2003).

É justo aí que se insere a preocupação em apresentar imagens minoritárias da compaixão, como um afeto potente compondo-se ao engajamento nas lutas de resistência à biopolítica. Não ter na compaixão um princípio que se expressa como moral do compromisso e da obrigação com o outro, contrapondo-se ao auto-interesse, seja na forma de ajuda e caridade, ou mesmo da solidariedade; seja sob a forma mais abstrata e racional de “fazer justiça” ou sob a forma de ações revolucionárias. Mas refletir, inspirada, dentre outros, na antropóloga indiana Veena Das, a respeito de uma ética que faz sua descida ao ordinário (“*descent into the ordinary*”) da vida cotidiana (“*everyday life*”). Não uma ética que aspire a valores transcendentais, mas uma que seja também uma forma de nos constituirmos enquanto sujeitos éticos no curso da própria vida cotidiana, pelo cultivo de sensibilidades (Das, *Ordinary Ethics: The Perils and Pleasures of Everyday Life*, 2014, p. 3).

Ao invés de pensar a ética da compaixão como um “não fazer o mal” (justiça – lei) e um “fazer o bem” (ajudar, caridade, ação revolucionária) pensá-la como um *cuidado*. Trata-se de acompanhar processos em que, exatamente, o que está em jogo, é a própria possibilidade de continuidade deste dia-a-dia, desfeito em suas rotinas ou dilacerado tragicamente por mortes e ferimentos. Como Butler, Das chama também atenção para um aspecto passivo neste trabalho, que ela relaciona ao “trabalho do tempo”¹⁰². De certa forma, este aspecto também aparece na reflexão de Deley, quando ele diz do tempo do envolvimento e dos vínculos com as pessoas com as quais ele se relacionava nas atividades do centro social como fundamentais ao seu trabalho em direitos humanos.

O trabalho do tempo, expresso na forma de cuidado, não se formula mais como “ajuda ao outro”, mas diz da produção de um cuidado mútuo, cuidado com o que é comum, com o próprio mundo, as rotinas da vida cotidiana, que é muitas vezes o que estar por ser construído ou reconstruído. E que também é algo que só pode ser reconstruído com os outros – e não de forma privada. Tentando explicitar de outra maneira: a ideia de ajuda envolve uma dicotomia eu *versus* outro, que não se verifica no *continuum* do dia-a-dia, precisamente se levarmos em conta que a vida se constitui de vínculos afetivos. A noção de cuidado, além do mais, implica a dimensão do tempo, do cultivo: continuidade das ações no tempo - continuidade entre o eu e o outro (expressa na noção de interdependência). No

¹⁰² “Com a expressão ‘trabalho do tempo’, faço alusão ao fato de que vidas humanas se movem pelos polos de agência e paciência e que o tempo também tem uma qualidade impessoal.” (Das, *Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos*, 2012).

latim, cura, como na *cura* de um queijo – implica o tempo dos processos de fermentação, tempo em que se irá apurar o sabor. Como diz Veena Das, trata-se de uma dimensão qualitativa que só aparece com o tempo, em que não se restringiria apenas à agência do sujeito, mas envolveria também a paciência e o cultivo da sensibilidade para se perceber estas passagens: “... o medo de que nossas ações possam se tornar mecânicas é combatido por disposições éticas para maior atenção aos outros na cena do hábito.” (Das, 2012, p.350).

Pensar esse cuidar/cuidado implica também ver a própria pesquisa e a etnografia como cuidado e incluir as dimensões do fragmentário, das diferentes temporalidades, desditos, contraditos, ato falhos, silêncios, panes (do pesquisador), buscando outras formas narrativas. (Epele, comunicação oral no Congresso de Antropologia Social em Rosario, Argentina; 2014). Pensando ainda nossa presença em campo não apenas como uma ação/intervenção, mas como um assumir-se enquanto precário e “marcado” por uma impressão do outro que procuramos deixar sempre em aberto.

Figura 10: \$/titulo

3. Escrita da vida ordinária como exercício

A imagem do estado de alerta na ocorrência da violência, da capacidade de resposta onde quer que ocorra na teia da vida, nos leva a perguntar se os atos de violência são transparentes. Como se pode expressar a relação entre a possibilidade e a ocorrência, e mais ainda, entre o factual e o eventual, se a violência, quando acontece de modo dramático, encerra uma relação com o que está acontecendo de forma repetida e não-melodramática, como dizê-lo, não numa narrativa única, mas na forma de um texto que é constantemente revisado, revisto e acrescido de comentários. Pode-se, então, pensar no texto não como algo acabado, mas em processo de produção. Além da imagem do texto, podemos também falar do envolvimento no dia-a-dia como um envolvimento com a criação de fronteiras em diversas regiões do *self* e da sociabilidade.

Veena Das; Fronteiras, violência e o trabalho de tempo.

A metáfora acima, do texto e do envolvimento no dia-a-dia como um trabalho em processo de produção, num contexto onde a violência e o sofrimento são – a um só tempo traumáticos, dramáticos e repetitivos – nos parecem preciosas para evocar a natureza do trabalho do pesquisador/psicólogo nestes contextos. Pois tanto a ideia de colher testemunhos de um passado já acabado como a de produzir um texto também ele acabado; quanto a ideia de escuta como possibilidade de rememoração e testemunho, para uma elaboração que propicie a não repetição deste passado, nos parecem precisar ser complexificadas, ao compartilhamos da atmosfera da vida sob o estado de exceção. Por isso nos parece interessante pensar em acompanhar um processo – com suas interrupções, atos falhos, lapsos, “travas” – inclusive do pesquisador. É por isso, talvez, que nos pareça também fundamental à Psicologia a ideia do trabalho no “terreno”, a presença em campo, que é a marca registrada do trabalho etnográfico da Antropologia, evocando a singularidade de cada experiência contra a “narrativa única”.

No livro *Life and Words*, Veena Das (2007a), antropóloga indiana diz que estas memórias não são como algo reprimido, enterrado e escondido. São sofrimentos e feridas visíveis, ainda que não reconhecidos no discurso oficial¹⁰³. “De certa forma, estas memórias

¹⁰³ Podemos situar a antropologia de Veena Das na vertente dos estudos feministas e pós-colonialistas, onde a preocupação com o tema do sofrimento provém de suas pesquisas com mulheres, algumas das quais foram violentadas durante a partição territorial entre a Índia e o Paquistão. O rapto e a violação de mulheres era uma prática comum e recorrente neste processo que acabou por desalojar 14 milhões de pessoas, tendo vitimado cerca de um milhão. Em entrevista à revista Dilemas, Veena Das conta que, durante o trabalho de campo, bem

estão bem na superfície". (Tradução minha, p. 11). Mais do que às narrativas, devemos prestar atenção aos gestos – e as palavras incluídas também como formas de gestos – que procuram mostrar (ou esconder) o sofrimento e a violência, de uma forma muito mais viva, por assim dizer, do que se pedíssemos que as pessoas contassem uma história na forma de narrativa. (ibid., p.10). Desta maneira, seguindo a inspiração da antropologia de Veena Das, procuramos perceber o engajamento com o sofrimento e o cuidado não de uma forma transcendente, mas como uma forma de “descida ao ordinário”.

Logo, estaremos trabalhando aqui com diferentes textos, ressaltando, portanto, a ideia de uma “edição”, tal como evocada na epígrafe acima, como fazendo parte não só do trabalho da “autora” da tese, mas das próprias vidas que vivemos. Onde a convivência entre estes interlocutores, ou a “sociabilidade”, no dizer da autora supracitada, também faz parte deste cenário, propiciando outras tantas ocasiões de edição. Às vezes, o que se passa é não mais do que um gesto de espera frente ao que nos deixa sem palavras, espera ativa, em que “permitimos o conhecimento do outro nos marcar”. (DAS, 2007, p. 17.) Mas também apostando que estas escritas/edições possam caminhar como resistências no sentido de um modo de cuidado, próximo ao budismo: onde se busca um modo de viver com os outros que também implica em práticas específicas de relação com o próprio *self*.

Podemos aproximar aqui, essa ideia do texto em constante revisão/edição, com a ideia que perpassa esta tese, do ensaio e do exercício, em que, a construção da própria vida como obra de arte teria como importante aliada às técnicas da escrita de si: “Como elemento do treino de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*.” (Foucault, A escrita de si, 1992). Em que os escritos “constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior”. (Ibid., p. 132). Como memória material, entende-se que este passado “ganha corpo”, não só como obra, doravante disponível à leitura, sua e dos outros, mas também porque este material entra na elaboração e constituição do corpo próprio, do *self*. Também na escrita, dá-se uma relação com o passado, ao mesmo tempo em que, ao

como em momentos de levantes políticos, nos quais expressou engajamento no suporte às pessoas atingidas pela violência, tomou a questão do não-reconhecimento deste sofrimento não apenas como um problema intelectual, mas também espiritual. (Das, Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos, 2012)

voltar-se repetidamente para este passado, abre-se uma janela para a reinvenção do presente.

Talvez se possa questionar se seria pertinente utilizar a ideia foucaultiana da estilística da existência. Onde a vida nua, a vida matável, mostra-se tão contundente. Nesta chave, nos inspirou o livro *“A Aventura de Contar-se – feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade”* da historiadora feminista e anarquista (e foucaultiana), Margareth Rago (2013). A autora parte das narrativas autobiográficas de sete militantes feministas, nascidas entre os anos 1940 e 1950, mas não se atém a um sentido tradicional de autobiografia. Lançando mão da ideia de “escrita de si” como fazendo parte das “artes do viver”, ela vai tecendo uma trama na qual a rememoração do passado – marcado pelo intenso sofrimento da época da ditadura civil-militar - e as experimentações presentes, bem como histórias individuais (incluindo, indiretamente, a da própria autora) e coletivas, se interpenetram. Neste sentido, tais escritas aparecem como forma de resistência ao terror e a tortura, em que, seguindo as reflexões da autora, estes últimos “têm o objetivo de arruinar física e psiquicamente o indivíduo, atingir o próprio eu, destruir sua identidade, isolá-lo e atomizá-lo, como mostra Arendt (1979, p. 246)¹⁰⁴, ou criar “vidas nuas”, na reflexão de Agamben.” (Rago, 2013, p. 76).

Outro autor que nos ajuda a refletir sobre esta questão é Paul Veyne (citado por Hadot, 2014), quando vem lembrar que a ideia de “estilo de existência” não tem a ver necessariamente com a ideia de distinção e beleza fetichizadas da arte moderna e sim com o trabalho paciente de constituir uma obra, onde a tônica está no artesanato, no fazer – no exercício. (Hadot, 2014, p. 277; Cassin, 2014, verbete *art*). O estilo como distinção de uma singularidade é resultado deste trabalho sobre si e não uma propriedade intrínseca ao eu. É interessante destacar a acepção original da palavra estilo, em que comparece claramente este sentido: *“ponteiro ou haste de metal, osso etc., usada pelos antigos para escrever sobre tábuas cobertas de cera, dispondo de uma extremidade pontiaguda, a que imprime os caracteres, e outra achatada, para apagar os erros.”* (Houaiss, 2014).

É este sentido do cuidado, do fazer paciente e cotidiano em que busca-se reconstruir este eu – e também seu mundo - o que evocamos aqui. As pesquisas de Veena Das nos inspiram, então, a perceber que, o trabalho que as mulheres fazem neste sentido, não é muito diferente do trabalho dos filósofos, que afinal de contas, também tem a vida como

¹⁰⁴ Trata-se da obra de Hannah Arendt sobre *“As Origens do Totalitarismo”*.

matéria, se tomamos a filosofia como exercícios espirituais e não apenas como produção acadêmica. Nas reflexões de Das (2012), surge então outra conotação para o silêncio das mulheres em que:

Ao pensar sobre a energia moral de não dar expressão a certas violações do corpo, eu estava pensando na noção de Wittgenstein de que o corpo humano é o retrato da alma humana. É parte do saber comum das ciências sociais e estudos de gênero dizer que códigos culturais de honra e vergonha impedem mulheres de falar sobre estupro e violação sexual. Há certamente alguma verdade nessa noção, mas me interessa por outro aspecto, o da proteção de família ou de pessoas com quem se tem intimidade do conhecimento que pode destruir. (p. 352).

Tal reflexão mostra-se bastante pertinente para pensarmos o contexto de violações aos direitos humanos por agentes do Estado na sociedade brasileira – e também nas formas de engajamento e lutas contra elas – mais especificamente nas favelas e periferias. Isto porque é sabido que grande parte das denúncias não vai adiante por medo de retaliações – retaliações bem reais, que se concretizam em ameaças, perseguições e assassinatos. O envolvimento de Deley com as denúncias e participação em julgamentos de agentes do estado, o levou a receber ameaças, fazendo com que, por exemplo, não pudesse voltar após dez da noite para a favela. No caso das mães que buscam justiça, ainda há a preocupação com os outros filhos e pessoas da família, que mormente também sofrem ameaças. Desta forma, é muito importante pensarmos, com a ajuda de Das, nas pessoas que optam por silenciar, não como covardes. Mas no silêncio também como uma forma de coragem moral, em que a pessoa precisa guardar para si uma dor que não poderá ser expressa e reconhecida na arena pública – quanto mais por se tratar de uma violação perpetrada pelo Estado. A questão levantada aqui é que outros caminhos esta dor terá para se expressar, notadamente pelo corpo e pelo “tecido afetivo da vida”.

3.1. Reunir as palavras que escuta/ vozes menores/ atenção

Uma ética da vida ordinária, tal como pensada por Veena Das (2014), é a de enxergar nas atitudes mais comuns do dia-a-dia, não meros “comportamentos” mas exercícios nos quais buscamos alcançar determinadas formas, nos menores “gestos” da vida cotidiana. Assim, como já dissemos, temos nas escritas um destes exercícios ou práticas de si. E aqui talvez seja melhor deixarmos o próprio Deley “falar”, em seus escritos do Blog, num texto de julho de 2009, intitulado Acari Memória Mulher:

Quando finalmente decidi fazer meu blog minha intenção principal é registrar o que puder dessa memória já que várias dessas mulheres já estão se “indo” e as mais jovens dão sinais evidentes de amnésia cultural.

Não tenho nenhuma pretensão de substituir a mulherada.

Só estou fazendo a minha parte de fiel servo das suas mais públicas e mais íntimas vontades...

políticas, sociais, culturais, “sensoais”, sensoriais e mesmo sensuais. O que não tem sido fácil já que a violência dos homens insiste a me forçar mais a militância antiviolença e pelos direitos humanos que a poesia e a animação cultural de uma maneira geral e em especial a pró-feminista.

Há uma ética no não querer substituir, ou falar em nome de ninguém, mas no registrar uma memória-mulher com a qual se deixou marcar. Entendendo também os silêncios da mulher na favela, não apenas como opressão masculina, mas como sendo “sensoal”, neologismo criado pelo poeta que evoca tanto os cinco sentidos quanto o “senso”, a prudência e a ponderação classicamente atribuídas à racionalidade e não ao sensível. Tal como Deley evoca num outro texto, um poema seu, do qual transcrevo abaixo alguns versos, como uma memória corporal, viva:

Mas há que prestar atenção no que
Ela ‘não diz’ da favela.
Ao memorizar a favela,
É neste ‘não dizer’ que está
A verdadeira memória da favela

(Deley de Acari, 26.12.2012)

Ela não “diz da” favela. Não fala “em nome de” com suas “memórias” acabadas de arquivos. Sua memória é o próprio infinitivo, processual: memorizar... com todos os sentidos, tanto os sensórios, como os sensuais e os linguísticos... memoráveis e imemoriais. A memória-mulher, minoritária, “já que estão se “indo””, registrá-la. Mas sem transformá-la

numa memória-museu, hegemônica ou dominante. Talvez num blog, onde as mais jovens e amnésicas talvez possam “acessá-la”? Na memória de um poema, que se aprende de cor e que está quase sempre disponível para ser dito em ocasião oportuna. Ou então, como um texto que é mantido “em estudo” [expressão colhida com Deley durante uma oficina de produção textual que ele deu], ou seja, como texto ainda em processo de produção. Ou numa crônica, gênero por excelência de registro de pequenos e grandes acontecimentos do dia-a-dia.

Veena Das chama atenção para o fato de que, mesmo no terreno do hábito e da repetição que caracterizam o cotidiano, onde pode haver algum endurecimento dos sentidos, sempre há espaço para a criação e a delicadeza dos gestos de atenção ao outro. É assim que participei de aniversários, alguns mais “oficiosos”, como os “aniversariantes do mês” da escolinha de futebol de Deley; outros de “surpresa”, que reservo para contar nas “notas finais” da tese. Em que, contraposto ao estado de exceção, a vida teima em surpreender em suas co-memorações. Memorar com. Memorizar as datas de nascimento em festejos de renovação da vida. Com bolos lindamente decorados. Não dizê-las: para que o co-memorar seja uma grata surpresa, numa quarta-feira e não num sábado ou domingo, dias oficiais de festa. A questão que se faz de se comemorar no dia do nascimento. Apreciei estes acontecimentos. Assim como, em seu trabalho de campo, Das apreciou o gesto silencioso de uma de suas interlocutoras, que, no que há de mais cotidiano na vida indiana, o chá, sabe exatamente o jeito que cada um gosta dele: para a pesquisadora, sem açúcar; para um filho, muito açúcar; para outro, com creme por cima e não misturado; já para o marido, a preferência era que fosse servido num copo ao invés de numa xícara. Formas de expressar cuidado na materialidade da vida do dia-a-dia. (2012)

Biehl, Good e Kleinman (2009) iluminam o entendimento sobre o fazer etnográfico inspirado em Veena Das, dizendo que ela estaria “menos preocupada com a realidade estruturando condições psicológicas do que com a produção de verdades individuais e o poder da voz: Que chance a fala tem de ser ouvida? (...) Para ela estados internos e externos estão inescapavelmente costurados.”¹⁰⁵ (Tradução minha, 2009, p. 30). E o que significa aqui este “ser ouvida”? Mais do que um conhecimento do outro, a ideia é a de um

¹⁰⁵ No original: “In her work on violence and subjectivity, Das (2000) is less concerned with reality’s structuring of psychological conditions than with the production of individual truths and the power of voice: What chance does speaking have of being heard? (...) For her, inner and outer states are inescapably sutured.” (Good, Kleinman, & Biehl, 2009).

reconhecimento (*acknowledging*), que não se dá de uma vez por todas e “requer uma repetida atenção ao mais ordinário dos objetos e eventos...”. (ibid., p.7.) Reconhecer aqui não é conhecer segundo um conhecimento prévio, representacional: neste caso, haveria um movimento “ascendente”, do cotidiano à teoria, a uma ideia abstrata, transparente, como em “reconhecer ali um ser humano”. Trata-se de conhecer e re-conhecer, repetir, deixar-se envolver, movimento no qual, talvez, as falas tenham chance de adquirir voz e serem ouvidas.

Ainda segundo os autores acima, o papel da etnografia seria o de iluminar os materiais desta costura. O trabalho de Das nos lembra de que interno e externo, o sujeito e o mundo, não fazem parte de uma problemática “parte-todo”, mas de um eterno fazer e refazer dos limites, embebido na concretude das relações. (DAS, 2007, p.4.) No caso de Deley, pensamos aqui em como ele costura, em sua escrita, narrativas que poderíamos chamar de autobiográficas como públicas, de maneira singular e também implicada nos dilemas do contexto, mencionando personagens e acontecimentos do dia-a-dia de Acari, construindo assim outra forma de militância em direitos humanos. Onde o “poder da voz” tem a ver com algo realmente verdadeiro, não enquanto verdade factual, mas enquanto afeto e afecções vividos no dia-a-dia, diante destes assassinatos todos, do sofrimento e da indiferença da “sociedade maior”.

Os textos do blog, que Deley escreve desde 2009 e que estaremos lendo aqui como uma forma de *escrita de si*, são também *escritas da compaixão*, formas de cuidado. Ainda que Deley por vezes se exponha em seus textos, estamos compreendendo esta exposição não como tendo um tom confessional. Onde até pode haver um efeito terapêutico/catártico nos escritos, mas não no sentido de livrar-se das emoções, afetos e afecções evocadas, e sim, livrar-se do excesso de tensão que impede o corpo de se expressar em sua “verdade” (Jeanne Marie Gagnebin, comunicação em aula na PUC-SP, 2012). Talvez, antes de qualquer coisa, encontremos neste expor-se uma forma de *parresia*:

Etimologicamente *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parresía* por *libertas*. É a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é o necessário, porque é útil, porque é verdadeiro. Aparentemente, *libertas* ou *parrhesía* é uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala. (Foucault, A hermenêutica do sujeito, 2010, p. 327)

A *parresia* seria assim, ao mesmo tempo uma *techné*, uma técnica, no sentido de arte, mas também uma ética e uma política (Lemos, Galindo, & Aguiar, 2014), onde as relações de si para consigo e com os outros passam por um arriscar-se. Arriscar-se no sentido de experimentar outros modos de ser e estar no mundo, onde o falar franco é um dos componentes dessa afirmação que não se dá apenas nas palavras, mas nos gestos da vida cotidiana. Assim, pensamos nos textos de Deley como um exercício de *parresia* cujos interlocutores seriam os movimentos sociais em sua vertente militante mais “dura”, por assim dizer; em que ele traz à baila, de forma provocativa, temas considerados “menores”, como a poesia, a vida afetiva, os sofrimentos, o feminismo e o machismo, o dia-a-dia na favela e assim por diante. E em que estas histórias comparecem na singularidade e polifonia de suas experiências e não como meras ilustrações das grandes narrativas teleológicas.

A coragem de dizer e a força de não dizer: com ambas se escrevem histórias incompletas, inacabadas, sempre editadas e revistas. No exercício ético do cotidiano de trazer em si um conhecimento/sofrimento com o qual se convive, não apenas porque faz parte de sua memória, mas porque ele perpassa, como uma atmosfera, a memória corporal de estar com os outros. Não apenas nos planos psíquico, mas no plano das relações sociais, onde a violência perpetrada no “evento crítico” continua perpassando esta mesma trama. A violência que se repete de forma dramática, onde os assassinatos, as destituições e violações de direitos se repetem, pontuando o contínuo do tempo com perdas irreparáveis de vidas humanas.

Temos, então, o terror de estado, procurando destruir esta potência de calar para proteger outrem e destituir o sujeito de seus atributos morais, atuando por meio da tortura, como forma de fazer falar. Como no caso narrado por Deley, em uma de suas crônicas, que aconteceu com uma ex-aluna sua do futebol, de 23 anos:

Uma das mais doces criaturas humanas que conheço na favela, há cerca de dois dias, teve sua casa invadida... Foi espancada a torturada por PM's do BOPE. Isso quando preparava o bolo de aniversário da filha mais nova. Teve as faces queimadas de cigarro, as pernas bicadas de botina... Pra dizer o nome e onde estaria o pai de seus três filhos, seu ex-companheiro com quem não vive mais há dois ou três anos. Resistiu à tortura e à humilhação de ser esculachada na frente dos filhos e da própria mãe, mas não entregou o ex-companheiro. (Deley de Acari, 09 de março de 2014.)

Assim é que, inspirando-nos em Veena Das, pensamos no costurar destas palavras alheias às quais procuramos ouvir com atenção, e que aqui editamos, junto a reflexões e

leituras, como uma forma de ética. Mas não muito diferente ou mais especial do que a ética cotidiana das pessoas. Ou melhor, muito aquém da ética de certas pessoas que - corajosamente – mas não com uma coragem estrondosa, épica ou heroica (Baptista, 2013) reinventam a si e ao mundo, diante das condições mais adversas à vida. A antropóloga indiana considera este trabalho de reunir as palavras que escuta, em escrita, como sua forma de “devoção ao mundo”¹⁰⁶. Será que podemos fazer coro a ela e acrescentar que esta seria ainda nossa forma de compaixão?

¹⁰⁶ “(...) Cavell’s [principal filósofo com o qual a obra de Veena Das dialoga] work shows us that there is no real distance between the spiritual exercises she [Manjit – interlocutora de Veena Das na pesquisa] undertakes in her world and the spiritual exercises we can see in every word he has ever written. To hold these types of words together and to sense the connection of these lives has been my anthropological kind of devotion to the world.” (Das, *Ordinary Ethics: The Perils and Pleasures of Everyday Life*, 2014, p. 15).

3.2. [Deley:] “Não é só estresse pós-traumático, é também pré-traumático”.

Deley e eu conversamos muitas vezes sobre Psicologia. Meu interlocutor, que já trabalhou como terapeuta ocupacional no hospital Pedro II, no Engenho de Dentro, com a Dra. Nise da Silveira (primeira psiquiatra brasileira, como sabemos, a desafiar o tratamento desumano tradicional, o confinamento, os eletrochoques), sempre traz à baila a dimensão emocional envolvida na luta em “defesa dos direitos humanos”, o que é amiúde tematizado em suas crônicas. E também do problema da violência de Estado como acarretando questões de saúde pública, não apenas as mortes e ferimentos físicos, mas as somatizações e o sofrimento psicossocial. Neste sentido, certa vez ele comentou que o fato de haver na USP um núcleo de atendimento a pessoas atingidas pela violência não deixava de ser importante como forma de reconhecimento deste problema como uma questão institucional, estatal. Em Acari, por exemplo, não há nenhum dispositivo da rede de saúde mental do SUS.¹⁰⁷ Certo dia, falávamos sobre o atendimento psicológico e social a familiares de atingidos pela violência do Estado e ele fez um comentário muito sagaz sobre a categoria de estresse pós-traumático: “*não é só estresse pós-traumático, é também pré-traumático*”.

“Pré-traumático” é também uma expressão que aparece em suas crônicas, como na que ele escreve queixando-se da falta de solidariedade demonstrada pelas “*militantes feministas brancas e do asfalto*”, após sua denúncia da mulher torturada e ameaçada por policiais, assinando: “Entre ‘o comovido, a comoção, a decepção e o estresse pré-traumático’”. (Deley em 11.03.2014).

Gostaria então de trabalhar com esse fragmento da fala de Deley, como trazendo um importante lampejo de sentido a respeito do modo de sofrimento experimentado. Não se

¹⁰⁷ O Centro de Atenção Psicossocial de Irajá fica a 5,2 km de distância, levando uns 50 minutos no transporte público desde a região do Amarelinho, quando sem trânsito, o que é quase impossível na Avenida Brasil. Segundo a legislação, o CAPS II, que seria este tipo de Irajá, atenderia a municípios com população acima de 70.000 habitantes, muito aquém, portanto, da população incluída em sua área de abrangência (Irajá, Madureira, Vila da Penha e adjacências – a favela de Acari incluída nestas). O CAPS-ad III, que é especializado em problemas envolvendo o abuso de substâncias psicoativas, acabou de ser inaugurado em 2014 e fica em Madureira, com a mesma área de abrangência, fica a mais ou menos 8,4 km do Amarelinho e leva cerca de uma hora de transporte público. (O tempo da viagem foi fornecido pelo google maps.) Também fica muito aquém da população que deveria abranger <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/cidadao/acoes-e-programas/conte-com-a-gente/leia-mais-conte-com-a-agente>> e <<http://www.rio.rj.gov.br/web/sms/caps>>

trata aqui apenas de criticar o reducionismo de uma categoria psiquiátrica. Mas talvez seja interessante para nossa discussão nos debruçarmos brevemente sobre a construção desta categoria diagnóstica psiquiátrica, que vem sendo utilizada por alguns psicólogos engajados politicamente no reconhecimento do sofrimento de pessoas atingidas pela violência cometida por agentes do Estado no sentido de cobrar deste uma reparação psíquica ao dano sofrido.¹⁰⁸

Assim, estamos tratando os temas “trauma” e “estresse”, da mesma forma como pontuamos, mais acima, o uso dos termos “defensor” e “direitos humanos”. Como categorias nativas e também como formas com as quais nosso interlocutor acerca-se de algumas questões “menores”, que não estão presentes nos discursos mais grandiosos da “resistência” como uma luta heroica e incansável. (Neste sentido, lembramo-nos de uma pesquisadora que tem como interlocutora uma das mães que teve o filho assassinado pela polícia, que conta de um pedido feito por ela, para que escrevesse um livro “sobre a saúde das mães”, isto é, sobre doenças que elas desenvolvem no processo de luta por justiça). Ainda que saibamos que a *medicalização* é um vetor importante a ser considerado neste caso, como um dos braços do biopoder, assim como a *judicialização*, podemos também pensar nestas falas como formas de trazer a público um sofrimento não reconhecido e que talvez não tenha espaço de escuta nas tradicionais arenas políticas. É neste sentido que estamos lendo “trauma” e “estresse” nos discursos de Deley, que os utiliza num movimento de apropriação crítica, insistindo em algo que aponta às questões políticas que extravasam aquilo que cabe nos discursos oficiais da militância como mera agência. Questões que não cabem apenas no dizer discursivo, mas adensam-se em tramas que envolvem também a temporalidade, os sofrimentos, os gestos e os silêncios.

*** **

¹⁰⁸ Ver por exemplo a “Carta dos Psicólogos aos Excelentíssimos Senhores Ministros da República Federativa do Brasil” (2012), carta aberta de um grupo de Psicólogos, justificando os “motivos pelos quais caberia ao Estado providenciar tratamento psicológico aos familiares de vítimas de atos violentos cometidos pelas forças de segurança pública. (...) Com efeito, não há quem questione que situações de grave ameaça à vida são causadoras de intenso sofrimento psíquico às vítimas e seus parentes, quadro psicopatológico conhecido há tempos por campos teóricos como o da psicanálise e reconhecido pela psiquiatria moderna ao menos desde 1980 como Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT)” (MÃES DE MAIO, 2012, pp.334-35).

Neste sentido, como uma matéria da qual Deley se apropria criticamente, façamos uma breve digressão sobre a história dessa categoria de “Transtorno de Estresse Pós-Traumático”. Ela consta na Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10 o Código Internacional de Doenças, da Organização Mundial de Saúde (2008). Aparece pela primeira vez no DSM-III em 1980 (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), que é produzido pela *American Association of Psychiatry* (Andreoli, Silva-Manel, & Martin, 2013). O DSM-IV (1994) define o transtorno como decorrente da

exposição a um evento traumático no qual os seguintes quesitos estiveram presentes: 1. A pessoa vivenciou, testemunhou ou foi confrontada com um ou mais eventos que envolvem morte ou grave ferimento, reais ou ameaçadores, ou uma ameaça à integridade física própria ou a de outros; 2. A resposta da pessoa envolveu intenso medo, impotência ou horror. (Kapczinski & Margis, 2003)

Elenca ainda uma série de outros critérios, como ter o “evento revivido” em “*recordações intrusivas e repetitivas*”, “*sonhos*” [ou seria melhor dizer pesadelos?], “*flashbacks*”, “*sofrimento psíquico intenso*”, “*reatividade fisiológica*”, “*esquiva de estímulos relacionados ao evento*”, “*entorpecimento da responsividade*”, *ao mesmo tempo em que há “excitabilidade aumentada”*. Refere ainda a duração dos sintomas como sendo superior a um mês, bem como diz que o sofrimento deve ser “cl clinicamente significativo, com prejuízo social, ocupacional ou em outras áreas da vida da pessoa”. Percebemos nesta caracterização do quadro, que o evento traumático é algo difuso, capaz de abranger vários acontecimentos da assim chamada vida urbana; sendo a tônica colocada na reação do indivíduo, sobressaindo, a nosso ver, a ideia de sentir-se “impotente”.

Schestatsky, Shansis, Ceitlin, Abreu, e Hauck (2003) mostram como nas sucessivas reedições do DSM foram ocorrendo mudanças na definição do “transtorno”, onde na primeira definição, a do DSM-III, os eventos traumáticos eram restritos às situações de “abuso sexual, assaltos, desastres naturais e guerras”. (ibid., p. 11.)

A maior modificação no DSM-IV está relacionada à definição de trauma. Enquanto o DSM-III-R enfatiza que o trauma é uma experiência fora da normalidade, um grande número de evidências sugeria que os desencadeantes típicos do TEPT eram eventos relativamente comuns na vida das pessoas. Sendo assim, o DSM-IV enfatiza o quão ameaçador e aterrorizante foi o trauma para aquele determinado indivíduo, sem mencionar a “anormalidade” do evento (ibid.).

Estas observações nos sugerem uma clara estratégia de “naturalização” dos eventos traumáticos, ao mesmo tempo em que a tônica irá recair na reação do indivíduo. Evidentemente, tal construção diagnóstica descaracteriza o quadro de um sofrimento psíquico eminentemente social. Isto fica ainda mais gritante se lembrarmos de que o

surgimento ou o ressurgimento¹⁰⁹ do diagnóstico (já que ele não é novo e sim remontaria às discussões da neurose traumática e à neurose de guerra da Psicanálise, principalmente quando da Primeira Guerra Mundial) deu-se por ocasião da guerra do Vietnã. Com o retorno dos soldados americanos (quando estes foram recebidos como *babykillers* e não como heróis de guerra, após serem veiculadas pela TV imagens de crianças morrendo sob efeito dos bombardeios e armas químicas), o diagnóstico de transtorno de estresse pós-traumático mostrou-se então estratégico para modificar a percepção social destes ex-combatentes: de monstros matadores à vítimas de um Estado, de um sistema militar que lhes imputou um papel que os deixou traumatizados (Summerfield, 2001).

Examinando alguns dos escritos freudianos que fazem referência à discussão da neurose traumática e da neurose de guerra é notável o quão politizadas caracterizavam-se suas reflexões. Embora, como nota Mezan, os psicanalistas não colocassem em questão a própria violência da guerra, especialmente em se tratando da Primeira Guerra, naturalizando-a e pensando em seus efeitos não do ponto de vista ético-político, mas clínico. (Mezan, 2014, pp. 265-268). Temos em primeiro lugar o texto “Introdução a Psicanálise das Neuroses de Guerra”, de 1919. Ele foi publicado como introdução à um volume com este título, cujo tema havia sido discutido no “V Congresso Psicanalítico em Budapeste, em 1918”, com textos de psicanalistas sobre o tema. Posteriormente, foi publicado nas obras completas de Freud. Nele, Freud discute o quanto as neuroses de guerra foram ocasião para diversos médicos passarem da visão organicista/biológica sobre a etiologia das doenças, para uma visão que contemplava as origens psíquicas dos sintomas, em face das exigências e dificuldades que as situações impunham, notadamente as batalhas no *front*, com sérios riscos de vida. Convocado à guerra, é como se o indivíduo tivesse que constituir um novo eu, gerando um conflito inconsciente com o antigo eu:

Ele se dá entre o velho eu pacífico e o novo Eu guerreiro dos soldados, e torna-se agudo assim que o Eu-de-paz enxerga o enorme perigo de vida que lhe trazem as audácias de seu parasítico sócia recém-formado. Tanto podemos dizer que o velho Eu se protege do risco de vida mediante a fuga na neurose traumática, como que se defende do novo Eu, percebido como ameaçador para sua vida. (Freud, 2010a, p. 385)

¹⁰⁹ “Considerando a classificação americana, em 1952, no DSM-I, foi descrita a categoria “Reação Maciça ao Estresse”, excluindo pacientes com outras psicopatologias. No entanto, no DSM-II essa categoria foi retirada e somente reintroduzida em 1980, no DSM-III, com a denominação de “Transtorno de Estresse Pós-Traumático”. Permaneceu esta denominação no DSM-III-R (1987) e DSM-IV (1994), sendo que no último foi introduzida a categoria de “Transtorno de Estresse Agudo”. (Kapczinski & Margis, 2003, p. 3)

Portanto, para Freud, no fundo não se tratavam de neuroses tão diferentes das neuroses tratadas pelos psicanalistas em “tempos de paz”, onde a etiologia também era pensada como oriunda de conflitos inconscientes. A diferença é que há um perigo de vida, real, que também possui um grande peso nestes conflitos, em contraposição às neuroses ditas de “transferência”, onde as relações amorosas são a tônica. No entanto, não podemos deixar de notar que o perigo de vida é decorrente de relações humanas e de que o conflito inconsciente entre os “eus”, pacífico e guerreiro, são alimentados por relações sociais, por assim dizer; em que pesa muito o fato de que os soldados não formavam um exército profissional, mas era um exército convocado, obrigado pelo Estado à participar das batalhas. (Freud, 2010a, p.384.)

Outro texto importante é o *“Memorandum sobre o Tratamento Elétrico dos Neuróticos de Guerra”*, de 1920, publicado em 1955 pelo editor inglês James Stratchey, como apêndice ao texto anteriormente discutido. Foi escrito por encomenda ao Ministério de Guerra Austríaco, quando Freud foi chamado a dar sua opinião como especialista no tema, dentro de um inquérito sobre o tratamento brutal dado aos soldados pelos médicos do exército. Reproduzo abaixo um trecho do *Memorandum*, especialmente valioso para pensarmos no sentido do sofrimento decorrente de um perigo real, mas que tem “importantes fontes afetivas”, notadamente uma reação ao militarismo.

Foi fácil, portanto, inferir que a causa imediata de todas as neuroses de guerra era uma inclinação inconsciente, no soldado, para afastar-se das exigências perigosas ou ultrajantes para os seus sentimentos, feitas sobre ele pelo serviço ativo. Medo de perder a própria vida, oposição à ordem de matar outras pessoas, rebeldia contra a supressão implacável da própria personalidade pelos seus superiores – eram estas as mais importantes fontes afetivas das quais se nutria a tendência para escapar da guerra. (Freud, 1976, p. 228)

Contrariando a ideia comum nos meios médico-militares, de que os sintomas neuróticos seriam fingimentos, Freud defenderá que tal “fuga pela doença”, na neurose de guerra, é inconsciente. Caso o indivíduo fosse saudável, ele poderia, de fato, fingir-se doente – o que é diferente de uma fuga pela doença. Ou então, desertar. E irá então trazer a própria figura do médico como submetida ao comando militar e, também ela, eivada de conflitos: “O insolúvel conflito entre os direitos da humanidade, que normalmente pesam para um médico de maneira decisiva, e as exigências de uma guerra nacional estavam fadados a confundir sua atividade”. (1976, p.230). Freud traz então denúncias de que o “tratamento elétrico” era utilizado de forma a tornar o sofrimento do tratamento ainda mais intenso do que a vida sob o perigo de morrer em combate, fazendo com que o indivíduo voltasse a

estar “apto” à batalha, ao menos de forma imediata. Denuncia como notórias as mortes e suicídios em hospitais alemães, em decorrência do tratamento com eletrochoques e questiona se também não teriam ocorrido nas clínicas psiquiátricas vienenses.

Neste sentido, há outro texto importante para essa discussão, escrito em homenagem ao médico e psicanalista, Victor Tausk [1879-1919], que cometeu suicídio aos 42 anos¹¹⁰. Originalmente publicado na *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* [Revista Internacional de Psicanálise Médica], em 1929 e posteriormente incluído em suas obras completas. Nele, Freud (2010b) menciona o sofrimento psíquico vivenciado por Tausk como médico-chefe no serviço de guerra, sugerindo que seu suicídio foi decorrente deste serviço. Destacando,

em seu louvor, que durante a guerra o dr. Tausk se empenhou abertamente, com toda a sua pessoa e sem a menor hesitação, contra os inúmeros abusos que tantos médicos toleraram silenciosamente ou de que foram até mesmo cúmplices (...) Os anos de extenuante serviço no campo de guerra não podiam deixar de produzir sério dano psíquico num homem tão consciencioso. Já no último congresso psicanalítico, em setembro de 1918, em Budapeste, que reuniu os analistas após demorados anos de separação, o dr. Tausk, que havia anos padecia fisicamente, demonstrou sinais de incomum excitabilidade. (2010b, p. 403.)

¹¹⁰ Além destes textos que falam mais diretamente das neuroses traumáticas e de guerra, podemos ainda destacar alguns textos em que Freud traz o tema da vida sob a Primeira Guerra Mundial, como “*Reflexões para os tempos de Guerra e Morte*” e “*Sobre a Transitoriedade*”, ambos de 1915, este último tendo sido publicado em 1916. E ainda, lembrar que “*Luto e Melancolia*” foi escrito também neste ano (um ano após o início da Primeira Guerra), publicado em 1917. A experiência da vida sob a guerra, onde tanta gente foi morta nas trincheiras, parece ter sido marcante à produção de Freud, que em 1920, produz uma “virada” no seu pensamento, com a introdução da noção de “pulsão de morte” em “*Além do Princípio do Prazer*” (1920) e também da chamada “segunda tópica”, onde apresenta o aparelho psíquico como composto de ego, id e superego (“O Ego e o Id” [1923]). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, 1976)

3.3. “Estresse pré-traumático” e histórias que não se fecham

A diferencia de la perspectiva que hace de las emociones algo irracional, interno y natural, el sentir en su diversidad y complejidad es indisociable de los vínculos con otros.

María Epele, *Sujetar por la herida*

Há também outro importante registro em minhas anotações de campo, de um dia em que encontrei Deley após ele ter feito um trabalho, junto com uma pesquisadora da ONG Justiça Global, colhendo depoimentos dos familiares de pessoas mortas pela polícia. Ele estava se sentindo muito comovido, por ter passado a tarde ouvindo as mães chorarem e “*chorado mais que elas*”; disse que precisava de um psicólogo para fazer um trabalho de acolhimento. Então, fez um comentário no sentido de que achava que a dor (das mães/familiares) quando alguém morria de morte por tiro era pior. Mesmo que a morte por acidente, por exemplo, fosse tão repentina quanto uma morte por arma de fogo, era diferente neste sentido.

Esta fala de Deley contrapõe-se a uma observação curiosa de dois pesquisadores, professores do departamento de Psiquiatria e Saúde Mental do curso de Medicina de duas universidades fluminenses, a UFF e a UFRJ, num artigo em que discutem a importância do diagnóstico do transtorno de estresse pós-traumático:

O que vem intrigando os pesquisadores é que a grande maioria das pessoas expostas a eventos traumáticos catastróficos não desenvolve TEPT, sugerindo que a resistência emocional média das pessoas é elevada. Assim, por exemplo, 91% das mulheres americanas envolvidas em acidentes não apresentam esta síndrome. (Figueira & Mendlowicz, 2003, p. 13).

Figueira e Mendlowicz atribuem à “resistência emocional média”, o aparecimento do “transtorno”. Será que não se questionam, devido a sua formação organicista, no quanto o sofrimento traumático envolve desde sempre uma dimensão sócio-política, bem como relacional?¹¹¹ Não é, então, que o discurso médico-psiquiátrico não abranja tal dimensão política, mas talvez sua política seja justamente silenciar tal dimensão, ainda que os dados

¹¹¹ Desde a época de Freud, já era observado que existem “traumas sem conflito”, que não produzem neurose, como os que aconteciam nos acidentes ferroviários tão comuns à época (Mezan, 2014, p. 275).

de suas próprias pesquisas os “intriguem”, levando-os a postular estranhas categorias como a de “resistência emocional média das pessoas” (no caso em questão, mulheres...).¹¹²

Porém, se, a princípio, as definições do DSM de “estresse pós-traumático” não dão conta desta dimensão, ao mesmo tempo fica evidenciado, na própria ambivalência da palavra trauma, que ele ocupa um lugar intermediário, limiar, entre o dentro e o fora, trazendo à baila os dualismos – em realidade as disputas – que estão em jogo nas relações entre as populações e as instituições biomédicas, psiquiátricas e militares. Seria orgânico ou psicológico, um evento externo ou vivência subjetiva, verdade da alma ou simulação, fraqueza moral ou transtorno psicológico? Etimologicamente trauma é ferida (em grego) e remete tanto ao “choque violento”, a uma superfície que é rompida, quanto ao “corpo estranho” que traz consequências e modifica o estado daquele ser. (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 523). Ocorreu um evento que deixa uma marca: o trauma evocaria assim uma relação com o passado e a memória, de possibilidade de recuperação de um tecido que foi esgarçado, de um elemento estranho a ser expulso ou assimilado, de um corte que precisa de tempo para ser cicatrizado, para que a vida possa seguir.

É precisamente esta temporalidade do trauma, algo linear, que irá ser questionada por Deley de Acari ao ironizar o diagnóstico do DSM, dizendo que também haveria que se pensar num “estresse pré-traumático”¹¹³. O que nos leva a voltar a dois temas que vem sendo trabalhados nesta tese, no âmbito da discussão sobre a biopolítica e o estado de exceção: a figura do *homo sacer* como emblemática à vida matável e a ideia do evento crítico em Veena Das. Ambos relacionam o prefixo *pré* à noções concernentes à virtualidade.

No primeiro caso, o do *homo sacer*, temos uma asserção de Giorgio Agamben que é frequentemente mal interpretada e que se repete em alguns pontos do livro “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*”, que é tomado como uma espécie de pessimismo ou

¹¹² Seguimos aqui a inspiração da María Epele, como ela observa, em sua etnografia sobre drogas, pobreza e saúde, que o vocabulário corrente nas redes sociais de consumo de drogas remete a dimensões afetivas e corporais, ético-políticas, relacionais, vinculares, por assim dizer, notadamente a ideia de “uso” e “abuso”. Como o próprio título do livro, “*Sujetar por la herida*”, sugere, trata-se de pensar as práticas dos “usuários” (por exemplo, a prática de cortar-se e marcar a própria pele com cicatrizes várias) como processos de subjetivação e fazer a crítica das categorias psiquiátricas generalizantes, tais como “borderline” ou “transtorno pós-traumático”, que pouco nos ajudam a compreender tais processos (Epele, 2010, p.226).

¹¹³ É interessante a observação de Sandor Ferenczi de que os que passaram pela experiência da Primeira Guerra, mas foram feitos prisioneiros, não desenvolveram as neuroses de Guerra, que se caracterizavam, segundo ele, notadamente na forma de sintomas conversivos, histéricos. Um destes sintomas consistia na incapacidade de andar para frente, embora a capacidade de andar para trás, mais difícil do ponto de vista motor, estivesse preservada. De alguma forma, é como se a prisão os “protegesse” da expectativa da repetição dos traumas vividos no *front* (Mezan, 2014, p. 268).

catastrofismo seu. Trata-se da ideia de que, se tomarmos o campo como paradigma da política ou na biolítica moderna, “*todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*”*. (Sublinhado nosso, 2002, p. 117). O detalhe, ao qual os críticos de Agamben talvez não tenham atentado, é ao termo “virtualmente”, como pontua Leland de la Durantaye. (Cassin, 2014; verbete “animal”). No caso, sob o estado de exceção, qualquer vida pode vir a ser ceifada em nome de um princípio securitário, mas é claro que isso não quer dizer que estejamos todos igualmente expostos à violência estatal. Permanecem os cortes de classe, de raça e de gênero, que não precisam mais ser demonstrados a esta altura, no entanto, o *virtual* parece nos assombrar a todos, guardadas as proporções e diferenças.

Assim, no que tange às populações mais expostas à violência estatal, temos a ideia do “evento crítico” como trazida por Veena Das. Em que a relação com a vida cotidiana, anterior e posterior ao evento, instaura uma temporalidade virtual que passa a ser mais abrangente do que a atual, povoando o mundo de rumores e fantasmagorias. Em minhas anotações durante o trabalho de campo, tais fantasmagorias comparecem em alguns momentos. Lembro-me do dia em que andávamos no centro da cidade, já tarde da noite, após um evento acadêmico/político, quando passamos por um caminhão da COMLURB parado numa rua, diante do qual Deley surpreendeu-nos dizendo: “*É um caveirão?*”. Assim, o *virtual* aparece na acepção temporal, na qual a ideia de “histórias que não se fecham” (*unfinished stories*), como concepção de que o passado continua moldando o presente, podendo retornar a qualquer momento. (Lacerda, 2014). De forma que os eventos críticos “transformam o mundo naquilo em que o pior não apenas é possível, como é provável”. (Tradução minha; Das, 2007, p. 134). E isso não indica um estado paranoide puramente interno, mas percepções e formas de se relacionar que povoam o campo social e a materialidade da vida cotidiana.

Assim como trauma, a palavra estresse, tão difundida no vocabulário de uso corrente, comporta também uma interessante ambiguidade. Se o trauma traz a questão de uma ferida, uma perfuração, quebra ou ruptura, o estresse remete a um jogo de forças, uma pressão ou força intermitente. Bastante relacionado ao universo do trabalho e à vida urbana, o estresse faz referência tanto à dor, como ao que causa a dor, bem como ao estado em que o ser se encontra ao sentir esta dor. (Webster’s, 1994, p. 1406) Na literatura em

inglês sobre o tema encontramos ainda a palavra cognata *distress*, que recobre sentidos que fazem muito sentido para nossa discussão, de um estado de grande dor e aflição que nos compelem a agir de forma imediata para fugir da dor. (A imagem do *Webster's Dictionary* é de um navio em chamas em alto mar).

angústia
aflição
perigo
dificuldade
pesar
desgraça
miséria

Assim, o termo estresse, que tomamos como signo da medicalização da vida, se é utilizado, de forma hegemônica, para “medicalizar” uma série de problemas, acaba por mostrar uma história interessante e que nos dá pistas para pensar o sofrimento como social. Através da pesquisa etimológica, é possível perceber que se conservam alguns sentidos esquecidos. Pois *distress*, viria do francês *destresse*, que por sua vez vem do latim *districtus*. (Webster's, 1994, p. 417.) O sentido médico, fisiológico ou psicológico são posteriores ao sentido que vem do latim medieval, provenientes do termo administrativo/jurídico/estatal, *distrito*. Vejamos ainda, a etimologia de estresse segundo o dicionário Houaiss (2014):

ing. *stress* (depois do sXIV) 'tensão', na acp. de 'distúrbio fisiológico ou psicológico causado por circunstância adversa' (1942), m.q. ing. *stress*, f.afer. do anglo-normando *destress*, correspondente ao fr.ant. *destrece* (sXII) estreiteza, do lat. vulg. **district(ia)*, der. de *districtus* 'puxado para várias partes, ocupado, importunado', lat. *strictus*, a, um, part.pas. de *stringere* 'apertar, cerrar, comprimir'; t.incorporado à medicina a partir dos trabalhos do fisiologista norte-americano Walter Cannon (1871-1945) e do fisiologista canadense Hans Selye (1907-1982); ver -*string*-

Ainda segundo este dicionário, o substantivo *distrito* dataria de 1609, portanto, é um substantivo moderno, concomitante ao nascimento das primeiras cidades no ocidente, abrangendo os sentidos de “*divisão administrativa de um território*”, “*divisão administrativa de município ou cidade, que pode compreender um ou mais bairros*” e “*pequeno povoado ou vila que cresce ao lado de alguma cidade e é parte dela, bem como o terreno ao seu redor*” e ainda “*circunscrição territorial administrativa, judicial, fiscal, policial ou sanitária*”. É significativo, assim, que o estresse tenha em sua origem um termo claramente relacionado ao nascimento da vida como questão política, ou da *biopolítica*, onde o termo política fica bastante próximo ao sentido de polícia. Unem-se os sentidos de tutela da vida (sanitária,

administrativa...) com o de luta contra os inimigos internos e externos àquele território. (Agamben, 2002, p. 154).

É importante ainda chamar atenção para uma questão a qual Agamben retorna também seguidamente em seu livro sobre o *Homo Sacer*, que é de não pensarmos esta tutela, como uma forma de tomada territorial e fixação de uma ordem. Como fenômeno que toma a vida como matéria da política, trata-se também de uma “*tomada do fora*”. (ibidem., p. 27.) A exceção cria justamente uma “*zona de indistinção*”, entre a lei e o fora da lei, entre o pertencimento e a exclusão: “*O que emerge nesta figura é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma*”. (ibidem, p. 32.) A ideia do estresse (“pré-traumático”) surge, assim, como um viver sob pressão contínua, onde o impulso para “lutar ou fugir”¹¹⁴ é continuamente acionado, sem que se possa efetivamente, lutar ou fugir.

3.4. “Traumas” e “projetos”

Durante uma semana em que houve nove mortes, tendo havido uma reunião com a Anistia Internacional e a Justiça Global, Deley que disse que estava tão estressado que andou procurando a garrafa térmica para fazer o café da tarde para sua irmã e depois se deu conta de que havia posto a garrafa térmica dentro da geladeira (escreveu depois um texto falando disso) e que quase que perdia mais um celular, pois estava quase descarregando e caíra atrás da geladeira, a sorte foi que tocou e ele viu. Outro dia perdera o *pen drive*. Estressado, apertado, comprimido, fechado: fica-se aéreo? E cito seu texto:

¹¹⁴ Dois cientistas são reputados como pioneiros na literatura sobre o estresse. O professor de fisiologia em Harvard, Walter Cannon e Hans Selye, endocrinologista de origem húngara, que trabalhou em universidades canadenses e estadunidenses. Ver: <<http://www.panarchy.org/cannon/cannon.html>> e <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/533770/Hans-Selye>>. “Reação de emergência” foi o termo cunhado por Cannon, em 1914, para a série de mudanças fisiológicas que se desencadeiam no organismo que se prepara para lutar ou fugir (*fight or flight*). Já Selye desenvolveu a noção de “Síndrome Geral de Adaptação” (1936), em que, diante da impossibilidade de escape, o organismo se adapta. Apropriando-se do termo “estresse”, referido ao universo semântico da física que significa “desgaste por uso prolongado”. As seguidas reações acabam por se tornar um “estado” do organismo, modificando inclusive sua fisiologia, o que acabaria por levá-lo ao desgaste. Assim, Selye teria visto pressão alta e patologias do coração como “doenças de adaptação”. (Graeff, 2003)

Desculpem ausências em reuniões e compromissos. De 5ª feira pra essa 5ª feira agora, operações policiais constantes com autos de resistência forjados, mortes de moradores ditos inocentes e ameaças de morte de policiais a defensores de direitos humanos da favela.

Situação insustentável e preocupante, tanto para a comunidade quanto para lideranças e defensores de direitos humanos favelados.

Da minha parte, ando tão estressado e precisando de paz e descanso que, tragicomicamente, estou guardando e esquecendo garrafa de café na geladeira e depois tendo crises de choro e soluço. (Deley de Acari, 7 de agosto de 2014).

O “viver sob cerco”, onde há, mais que pós-trauma, o pré-trauma. Salta aos olhos desde minhas primeiras idas a campo, a observação de muitas pessoas mutiladas – sem uma das pernas, com muletas, sem um dos braços – mais do que em outras partes da cidade pelas quais eu costumo andar. E também as paredes, com seus traumas, como as marcas de tiros. Como a perfuração que encontramos no canto esquerdo do sorriso do MC Betinho, grafitado na parede do Centro Cultural Poeta Revolucionário Deley de Acari. Betinho, cantor do grupo *A Força do Rap*, foi assassinado em casa pela polícia durante uma operação policial.¹¹⁵ Quando observei a presença daquela marca, Wesley Delírio Black comentou assim: “*nem morto ele deixou de tomar tiro*”.

O genocídio é uma categoria usada pelo movimento negro para pensar os assassinatos de jovens negros – podemos nos indagar se esta é uma categoria que nos ajuda a pensar sobre os vários sentidos envolvidos nestes sofrimentos ordinários. Ponderando que há o sofrimento “pré” que vem do fato de se estar vulnerável, muito mais exposto a feridas, a perigos: “quem será o próximo?”. É a pergunta que não cala. Também não caberia a categoria de *massacre administrado*, como propõe Hannah Arendt (Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, 1999) a propósito do extermínio nos campos nazistas. Neste sentido, observa Deley em entrevista publicada no livro “*Vivendo no Fogo Cruzado*”:

Para nós, está bem claro que existe uma política de segurança pública de extermínio, mas não dá para acusar que é de extermínio mesmo porque não matam logo muita gente. Matam cinco pessoas num lugar, quinze no outro, vinte no outro e tal. É difícil dizer, ‘esses caras são exterminadores, genocidas’.” (Alves & Evanson, 2013, p. 169).

¹¹⁵ Em crônica de 31 de dezembro de 2009 (um dia após o aniversário do Betinho, se ele estivesse vivo), Deley rememora sua vida e seu assassinato em 17 de dezembro de 2001: “Quando Betinho foi assassinado estava desenvolvendo um promissor projeto social com crianças e pré-adolescentes em Acari. Ensinau composição e incentivava o surgimento dos primeiros bondes [de funk].” Sua morte foi divulgada como mais um caso de “morte em confronto”, mas sabe-se que morreu sentado no sofá, na casa de uma moradora enquanto esperava a operação policial acabar. Para Deley, sua morte foi uma represália devido à participação do grupo “A Força do Rap”, que na época fazia sucesso nacional, em manifestações após a morte do Pequeno Maicon (em 1996) e também a um boicote que o grupo fez ao comício do ex-governador Anthony Garotinho.

O que acontece, talvez, é que todas estas mortes quase que diárias alimentam o ódio, a violência e o medo necessários ao funcionamento do aparato bélico/securitário do qual o capitalismo neoliberal se alimenta – no qual legalismos e ilegalismos se fundem.

Mas talvez sim, podemos falar em genocídio, quando o componente racial se mostra pertinente, ao levantarmos as estatísticas (de mortes que são, ainda, subnotificadas). Segundo uma matéria da Folha de São Paulo, só em 2012 foram mortos 23 mil jovens pretos e pardos no Brasil, número superior ao de mortos em um conflito com o da guerra civil em Angola, onde morreram 20,3 mil mortos ao ano entre 1975 e 2002. Ainda segundo a mesma matéria, a morte de jovens negros cresceu 21% em 5 anos, no país.¹¹⁶ E também se levamos em conta as declarações claramente racistas e de tom eugenista, de “limpeza étnica”, como as do ex-governador Sérgio Cabral, em 2007, que produziu revolta, de que os úteros das mães nas favelas são “*fábrica de produzir marginal*”¹¹⁷. Bem como a recente declaração, em 2014, do secretário de Segurança Pública do Rio, José Mariano Beltrame (num contexto de grande número de pessoas atingidas por balas perdidas, num curto espaço de tempo) de tom claramente biopolítico:

Essas balas perdidas elas foram, na maioria das vezes, provocadas por traficantes. Não foi em confronto a polícia, com exceção desse caso agora da Rocinha. Isso é da natureza dessa verdadeira nação de criminosos que se criou no Rio de Janeiro. Digo uma nação porque são pessoas que tem uma ideologia de facção, pessoas que tem um desapego e uma irresponsabilidade total pela vida humana, afirmou (Sublinhados nossos).¹¹⁸

*** **

“Sou o Fred, eu que pinteí essas paredes, mas não pude continuar porque caí no valão”, me disse certa vez o rapaz negro de camisa verde ao me ver observar pinturas (algo expressionistas) na parede externa do Centro Social. Talvez possamos pensar que seja uma forma de vida em que não seja possível haver planos e projetos. A qualquer momento, a

¹¹⁶ <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/01/1570527-morte-de-jovens-negros-cresce-21-em-5-anos-no-pais.shtml>> Ver ainda a nota técnica da pesquisa do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), de 2013, sobre Vidas Perdidas e Racismo no Brasil:

<http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/131119_notatecnicadiest10.pdf>

¹¹⁷ <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>>

¹¹⁸ <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/01/beltrame-defende-atuacao-da-policia-e-diz-que-rio-tem-nacao-de-criminosos.html>>

queda pode vir. Mas pelo contrário. Há, a despeito de tudo, uma pletora de iniciativas e projetos¹¹⁹. Pensamos aqui no quanto, aliás, o termo “projeto” está presente no vocabulário local. É assim que por vezes Deley se refere à escolinha de futebol que coordena, em seus textos. “*O Projeto*”: É assim que eles se referem às atividades e ao próprio Centro Social, como pude notar em algumas conversas que tive e que ouvi, tanto com adultos como com crianças, em Acari. Ou como os agitadores culturais em Acari, vivem às voltas com a redação de *projetos* para serem submetidos à avaliação de agências financiadoras. Ou assim como eu mesma cheguei a Acari em 2009 pensando em escrever um projeto de educação com a Cooperativa Movimento.

Certo dia, conversávamos, perto do final do ano passado, numa espécie de balanço do que passou e com perspectivas para o novo ano, na praia de Abriçó. “Descanso”, mas que não deixe de ser também uma forma de militância, pois a Praia de Abriçó é uma praia para os adeptos do naturismo. E também, o próprio descanso acaba virando um projeto. Quando Deley expressou o desejo de tirar os finais de semana para se cuidar, descansar, ir à praia, fazer coisas legais, já que vinha sempre participando de jogos amistosos e campeonatos com os seus times de futebol nos finais de semana.

Deley me falava de como poderia ser interessante se eu conseguisse desenvolver um trabalho com as meninas (uma demanda sua desde as primeiras vezes em que eu fui a Acari), ele lamentou: “*o problema é que, na favela, os projetos não tem continuidade.*” Ele sempre faz a observação a respeito do limite que a questão de gênero lhe impõe, no cuidado com as meninas. Contou que uma diretora do CIEP explicou para elas como se limpar com o papel higiênico, para não pegarem uma infecção. E de uma aluna sua do handball, que estava com uma infecção, porque transava com vários rapazes diferentes durante o baile funk, que estava se automedicando com um remédio da mãe.

O sofrimento, como mostra Dejours (A Loucura do Trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho, 1992) é algo não apenas que surge como consequência do capitalismo, mas algo produzido para alimentar seu maquinário. Determinadas formas de sofrimento psíquico são associadas por ele a certas funções laborais, como por exemplo, a ansiedade e o nervosismo, fundamentais à produtividade das telefonistas ou a alienação e a “negação do perigo” pelos trabalhadores da construção civil. Tão importante quanto as matérias primas é a produção de subjetividade (Guattari & Rolnik, 2007). Pensamos aqui,

¹¹⁹ Ver Facina, Adriana [org.]. (2014)

portanto, no quanto o “stress” e o “pré-traumático” se conectam a ideia não de ausência ou impossibilidade de projetos, mas a um imperativo para a criação contínua destes: é preciso fazer algo para evitar que o pior aconteça, embora se saiba que irá acontecer. Como se aqueles mesmos que são atingidos pela violência e traumatizados precisassem também de “estímulos” para empreender um esforço de “socialização”, “redução” e “reparação” aos danos causados, algo que, justamente, como estressados e traumatizados, se mostrariam temporariamente incapacitados. (D’Allones, 2009, p. 37)

O deslocamento dos termos: de “associação de moradores” e “centro social”, para “o projeto” sem dúvida nos diz de uma mudança na direção: de certo associativismo católico para uma “cultura do empreendedorismo” – que não podemos deixar de associar ao neopentecostalismo. Falando do sofrimento que é explorado como matéria prima nas linhas de montagem, temos certamente a pressão para que, do projeto, haja “projeção” e sucesso. Assim é que, em meio a estas reflexões, assisti impávida a uma matéria de um telejornal na TV, sobre o “O Instituto *Projeto* Neymar Jr.”. Nela, o repórter explicava o quão importante seria para os jovens aprenderem a confeccionar chinelos de dedo – atividade a qual o próprio Neymar Jr.- o jogador de futebol mais bem sucedido na atualidade – haveria se dedicado antes de ser jogador de futebol.

O termo projeto revela toda a ambiguidade de uma palavra que, ao mesmo tempo leva ao futuro, como plano de algo que será materializado; e também ao precário – ao que está apenas esboçado e portanto frágil, inacabado. Quando este projeto deixa de estar remetido a uma materialização futura e torna-se um lugar, permanente, como na frase “*ele está lá no projeto*”, temos outra carga semântica. Por que não dizer: *escola de música*? Ou *aula de artes*? Não, para os pobres há que haver um projeto, com a justificativa de salvá-los; salvação esta que, precisamente, os mantém neste lugar da incerteza. Um projeto é, por definição, algo não instituído, algo que depende de financiamentos, de apoios, de voluntários, de políticos e de estruturas que podem ser desmontadas a qualquer momento¹²⁰.

¹²⁰ Ver a matéria: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-01-22/estado-fecha-centros-sociais-em-comunidades.html>>

4. Deley parresiaista

4.1. “Trauma” e “estresse” nos textos parresiaistas de Deley de Acari

A atividade de escrever não tem a ver com o problema pessoal de cada um. A literatura, a escrita, tem fundamentalmente a ver com a vida. Mas vida é qualquer coisa superior ao que é pessoal... Escrever é sempre se tornar alguma coisa.

Gilles Deleuze, *Abecedário*

Os temas do “trauma” e do “estresse” perpassam alguns dos escritos de Deley, desde quando conta das sequelas psicológicas da prisão e tortura que sofreu na época da ditadura civil-militar, bem como das destituições, violências e violações da vida sob o “estado democrático de direito”. Neste sentido, estamos considerando tais escritos, como compondo com a vida e o ativismo de Deley, como “escritas de si” e “parresia”. Em outro plano, sua vida, também se compõe com outras vidas, também como um escrito, naquele sentido evocado por Veena Das, na sua metáfora de um texto como um trabalho em andamento, em estudo e edições constantes. Nesse sentido, ele fala com as mulheres/mães de Acari, com as militantes feministas, tanto nos textos, como na vida, seja como texto/narrativa, seja como criação de fronteiras do si (ou *self*, na linguagem de Veena Das): sempre em composição com outros. No sentido parresiaista, por vezes expondo de forma franca seu pensamento, ainda que contrário às opiniões de outrem. Mas à diferença do polemista, o parresiaista não tem a intenção em contrapor-se à verdade do outro e sim, em constituir-se como um sujeito, numa correspondência entre o dizer o viver, que passa por arriscar a si mesmo em nome desta verdade, quando ela provoca o desagrado alheio. (Foucault, *O Sujeito e o Poder*, 1995).

Uma sequência de eventos traumáticos perpassam as crônicas – e a vida - de Deley. Abordaremos agora, as rememorações que faz deles em seus escritos. Destacaremos a seguir a série que se constitui no que ele denomina, numa crônica intitulada “*Acari, adeus, para mim, de novo?*” (de 25 de fevereiro de 2012), de “*duplo trauma*”, o qual foi a interrupção de um “*início de gestão na Associação de Moradores, com vários projetos*

sonhados, planejados e em começo de pôr em pratica.” E o outro, *“o maior trauma”,* segundo ele, que foram, na verdade, uma conjunção de várias violências cometidas por seu padrasto, após a morte da mãe de Deley, que culminou na sua saída forçada de Acari.

Tudo se passou enquanto ele viajava a serviço da Secretaria Estadual de Educação, como animador cultural. Seu padrasto tentou então abusar sexualmente da irmã dele, sendo com isso, expulso da favela pelo chefe do tráfico, “pena” comum neste tipo de situação. Porém, antes de sair da favela, o padrasto não só vendeu a casa que Deley e sua mãe haviam levado anos para conseguir comprar, recusando-se a dar a parte dos enteados, como colocou fogo nos discos, biblioteca e na produção textual de Deley, seus poemas e peças de teatro.

A irmã e ele tiveram de se mudar para o bairro de “Paciência”, distante de Acari, na Zona Oeste do Rio, morando de favor na casa de parentes. Lá ficou até 1991. Teve de abandonar seu trabalho como animador do CIEP em Acari, além do já mencionado início de um trabalho à frente da Associação de Moradores, devido à distância, transferindo-se para um CIEP em Santa Cruz. Em 2013, finalmente conseguiu acabar de juntar o dinheiro para pagar 20 mil à amiga e proprietária do apartamento do conjunto habitacional Amarelinho no qual vinha morando de favor. Vale transcrever um trecho de uma destas crônicas rememorativas, onde ele, não sem algum humor, denomina “histeria literária” como consequência destes múltiplos traumas:

O choque provocado pela violência contra minha irmã somado ao trauma da perda de 535 poemas originais, oito peças de teatro e 68 contos literários queimados pelo meu padrasto, me causaram um histeria literária que durou cerca de 15 anos. Só consegui criar um poema de novo em 1996, por ocasião de um ato contra a Chacina de Vigário Geral¹²¹. (Deley de Acari, 26 de dezembro de 2012.).

¹²¹ A Chacina de Vigário Geral fez vinte anos em 2013. (Foi uma retaliação – anunciada – pela morte de quatro policiais militares do nono batalhão (de Irajá), cuja morte foi atribuída a traficantes de Vigário Geral, favela que fica próxima a Acari, em que 21 pessoas “comuns”, sem nenhum envolvimento com a vida do crime, foram mortas.) 1993 foi também o ano da Chacina da Candelária (também citada por Deley em seu poema) em que 50 crianças e adolescentes que dormiam nas proximidades da Igreja da Candelária, no centro da cidade, foram alvejadas por policiais, sendo oito as mortes. Portanto, 2013, além de ano de protestos nas ruas, foi marcado por alguns atos de rememoração. Nos anos seguintes, três sobreviventes dessa chacina foram mortos pela polícia, como Sandro do Nascimento, morto pela polícia no episódio do “ônibus 174”. (Padilha, 2002). Sobre esta história, há o excelente filme de José Padilha, “Ônibus 174” Muitos dos sobreviventes/testemunhas são desconhecidos. Wagner dos Santos, que levou oito tiros, sobreviveu fingindo-se de morto e é a principal testemunha no processo judicial, está no programa de Proteção a Vítimas e Testemunhas e vive exilado na Suíça, após sofrer um atentado, em que levou mais quatro tiros, na Central do Brasil em 1994. Ver o artigo “Da Violência, ou como se livrar dela. A propósito do sequestro de um ônibus no Rio de Janeiro” (Piault, 2004). E também as matérias: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/07/1315149-paradeiro-de-sobreviventes-da-chacina-da-candelaria-e-desconhecido.shtml>> e <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-07/chacina-da-candelaria-faz-21-anos-e-ongs-dizem-que-nada-mudou>. E ainda, a fundamental e comovente carta de Wagner dos Santos aos Governantes do Brasil, escrita como forma de participação sua nos protestos de 2013. <<http://www.brasildefato.com.br/node/14421E>>. Ver ainda, a crônica

Como nos lembra Margareth Rago, citada anteriormente, aqui aparece o quanto a violência do estado de exceção, atinge o próprio eu em sua expressão. Pode ser que se questione o fato da violência em questão não ter como perpetrador um agente do Estado. No entanto, podemos pensar como efeito da biopolítica, a questão da precariedade, de se estar mais exposto a violência sem nenhuma proteção. (Butler, 2010, p. 46). Cuidando, contudo, de que não corroboremos a versão do senso comum e da mídia de “abandono pelo poder público” e consequentemente, imposição da “lei do tráfico”. Como já expomos em outra parte desta tese, há um contínuo entre narcotraficantes, políticos e judiciário onde os bandos, os bandidos e o abandono são formas constitutivas das relações de exceção (Agamben, 2002, pp. 35-6.). Assim é que, com a ajuda de Butler, pensamos que seja muito raro encontrar formas de violência que não se relacionem, de uma forma ou de outra, ao Estado-nação (2010, p. 47.). Além disso, há outro aspecto em que a violência aqui narrada e o Estado se entrecruzam: a subjetividade “masculinista”, envolvida no *ethos* estatal/securitário/militar, em que a violência é exercida como norma, como forma de “impor-se”; como negação da vulnerabilidade e valorização da independência – contra a presumida “dependência” do temperamento feminino (Butler, 2010; 2014).

Assim, retomemos o poema, em que Deley se “cura” da “*histeria literária*” [não por acaso, doença atribuída ao feminino], e que se intitula: “Se ficam impunes... nos chacinam a dignidade”:

Chacinam em Hiroxima, Nagasaki, Auschwitz... se ficam impunes... uma chacina contra nossa verdade. Depois, que verdade diremos às nossas crianças e toda gente que amamos e nos amam também. Chacinam em Sharpeville, Saigon, Luanda... Se ficam impunes... uma chacina contra nosso olhar. Depois, com que olhares olharemos nos olhos de nossas crianças e toda gente que amamos e nos amam também. Chacinam em Ruanda, em Bagdá... Guerra do Golfo... Se ficam impunes... uma chacina contra nossa alegria. Depois, com que alegria abraçaremos as nossas crianças e toda gente que amamos e nos amam também. Chacinam no Carandiru, na Candelária, em Acari, Yanomamis... se ficam impunes...uma chacina contra nossa esperança. Depois, com que esperança mostraremos o caminho para nossas crianças... Com que esperança caminharemos junto com elas e toda gente que amamos e que nos amam também. Chacinam em Eldorado dos Carajás, em Belford Roxo, em Vigário Geral, se ficam impunes... uma chacina contra nosso senso de justiça. Depois, que senso de justiça legaremos às nossas crianças e a toda gente que amamos e que nos amam também... Chacinam em Sabra e Chatila, se ficam impunes... uma chacina contra o amor que existe em nós. Depois, com que amor amaremos nossas crianças e a toda gente que amamos e que nos amam também... Chacinam na favela, chacinam no campo, chacinam na cidade, se ficam impunes...uma chacina contra nossa dignidade humana. Depois, com que dignidade continuaremos vivendo com nossas crianças e com

de Deley, de 30 de agosto de 2013, “AMARILDO DA ROCINHA, O DA “HORA” MAS, NÃO O PRIMEIRO, TALVEZ TAMBÉM NÃO O ÚLTIMO!”, onde ele rememora os 20 anos da Chacina de Vigário Geral, em que também foi morto um homem chamado Amarildo.

toda gente que amamos e nos amam também. Chacinam nossas crianças, chacinam a gente que amamos e que nos amam também... se ficam impunes...uma chacina contra nossa própria vida. Depois, que vida continuaremos a viver... sem verdade, sem olhar, sem alegria, sem esperança, sem justiça, sem amor e sem dignidade humana.

Um poema após longo silêncio. Poema escrito por ocasião de um ato público de protesto contra a barbárie. Que tem algo de jogral, circular, com suas repetições e também um pouco de ritual, oração, marcado ainda pela polifonia e escrito na terceira pessoa do plural. Tudo isso vem a corroborar nossa tese de que a escrita de Deley é muito mais pública do que individual/confessional. Ou melhor, é uma escrita da compaixão, no sentido da compaixão à maneira budista, *karuna*, onde os termos desta controvérsia indivíduo *versus* sociedade são transformados, no qual a expressão de uma potência singular não se opõe à solidariedade social, mas se fortalecem um ao outro. Há também um tom cosmopolita e mesmo cósmico, da continuidade da vida: entre uma geração e outra (na referência às crianças) entre amados e amantes (“*toda gente que amamos e nos amam também*”), entre os povos e cidades/localidades: Hiroxima, Nagasaki, Auschwitz, Sharpeville, Saigon, Luanda, Ruanda, Bagdá, Golfo Pérsico, Penitenciária do Carandiru, Igreja da Candelária, Acari, “Yanomamis”, Eldorado dos Carajás, Belford Roxo, Vigário Geral, Sabra e Chatila. Solidarizar-se, atravessando também as próprias dores e chacinas, sem cair num discurso abstrato das “Grandes Narrativas”, porque se escreve a partir da experiência.

E o próprio “conteúdo” do poema toca também a questão da verdade, não como verdade factual ou confessional, mas como verdade “ética”, como coerência entre palavras e ações. Logo nas primeiras estrofes o “eu lírico” se pergunta: “Que ‘verdade’ dirá aos que ama? Com que ‘olhar’ olhará as crianças?”: Não apenas os corpos, mas também as “incorporações” de justiça, de esperança, de amor, de alegria, de dignidade, vão sendo chacinados. Estes não comparecem apenas como princípios abstratos em nome dos quais se age e se milita, mas como afetos que potencializam a vida. O termo chacina, que acabou se banalizando, vem a ter origem na ação de despedaçar os corpos dos animais, como num açougue. (Houaiss, 2014). Trata-se do trabalho de recompor o tecido afetivo atingido pelo poder que quer transforma vida em *vida nua* – não apenas exterminando vidas, mas a destituindo de seus atributos, de sua integridade, de suas qualidades.

A impunidade imposta pelo estado de exceção, no que diz respeito às vidas consideradas matáveis, coloca, segundo Gilles Deleuze, a questão da vergonha de ser um homem, mais do que da culpa diante das vítimas. Será que podemos ler este olhar que,

diante das crianças, não se sustenta, como uma espécie de vergonha? Onde mais do que justiça, no sentido da lei, no sentido de transgressão de códigos morais e punição aos culpados, se trate de outra questão. Que Deley expressa neste poema e também num bordão que é meio um lema repetidamente escrito, que é o de *“fazer justiça com as próprias mãos”*. As próprias mãos/mãos, que podem ser utilizadas para apertar o gatilho de uma arma como forma de vingança ou para cuidar, segurar nos braços e acariciar outro ser. Ou escrever poemas. No verbete R de resistência de seu Abecedário, Gilles Deleuze coloca a questão desta vergonha, como uma questão muito concreta e cotidiana, comezinha, não como uma culpa abstrata diante de um acontecimento maior, tal como foram os campos de extermínio. Diz ser um “sentimento complexo”:

Para cada um de nós, na nossa vida cotidiana, há acontecimentos minúsculos que nos inspiram a vergonha de ser um homem. Assistimos a uma cena na qual alguém é vulgar demais. Não vamos fazer uma cena. Ficamos incomodados por ele. Ficamos incomodados por nós porque parecemos suportar. Assumimos uma espécie de compromisso. E se protestássemos dizendo: “O que você disse é ignóbil”, faríamos um drama. Estamos encurralados. Então, sentimos essa vergonha. (Deleuze, O Abecedário de Gilles Deleuze: transcrição do vídeo para fins didáticos, s/d).

O assunto aqui, então, é a ideia de que querendo ou não, participamos das violências e sofrimentos, não apenas no papel de carrascos ou vítimas, mas com muito maior complexidade. Deleuze dirá, então, que acredita que este sentimento de envergonhar-se diante do que, por estarmos vivos e participarmos da vida, suportamos calados, está na origem da arte. Pensamos aqui o quanto estas reflexões de Deley e Deleuze não se aproximam da ideia de uma ética expressa num sentido positivo, por assim dizer, de que é preciso fazer algo – como um poema, um texto, uma re-existência – com as próprias mãos. A criação como resistência ou vice-versa. Numa ética que não é a de adequação às normas e à lei, mas sim que se expressa no cuidado e no contato. Estabelecem-se, assim, relações entre a ideia de *karuna* a uma ética do cuidado que não se baseia numa instância internalizada da lei e da punição.

Deleuze fala, a respeito do sentimento de vergonha que ele associa à resistência, em *“liberar a vida”*: *“Acho que, na base da arte, há essa idéia ou esse sentimento muito vivo, uma certa vergonha de ser homem que faz com que a arte consista em liberar a vida que o homem aprisionou”*. (Deleuze, s/d). Podemos portanto, pensar o quanto a culpa, e o sofrimento que pode levar ao suicídio e a outras formas de violência contra si e contra os outros, seria uma forma de aprisionamento da vida e com a ajuda de Winnicott,

questionarmos se esta seria mesmo tributária a uma *pulsão de morte* inerente ao homem. A ideia winnicottiana de *concernimento* (1990, pp. 89-103) vem então, ao nosso encontro. (Plastino, 2009; 2014). Para delinear o que seria uma forma de moralidade anterior ao superego e à culpa implacável da lei paterna internalizada; como expressão de que é possível suportar o mal que se causa a outrem, sem punir-se cruelmente, ao se desenvolver a crença de que é possível superar o mal por meio de um gesto de reparação, envolvimento e criação.¹²² Seja a grande culpa de um sobrevivente de Auschwitz, sejam as comezinhas vergonhas existenciais, trata-se de poder suportar o sofrimento e transformá-lo, liberando a vida do julgamento e da punição.

4.2. Vida e escrita *chumbosas*

Outra crônica, intitulada “Eu não tinha esse sorriso ‘chumboso’ que hoje trago e tenho” (17 de julho de 2009), parafraseia os versos “*Quando eu não tinha esse olhar lacrimoso/ que hoje eu trago e tenho*” de Belquior¹²³. Versos que Deley também traz na epígrafe da crônica, junto com outros, de outra música do mesmo cantor/compositor, em parceria com Fagner: “*sob meu chapéu quebrado/ um sorriso ingênuo e franco/ (...)/com vinte anos de amor*”.¹²⁴ O olho, como órgão não apenas do olhar, mas do choro. (Das, 2001, p. 15.) A boca, como órgão não apenas da alimentação e da fala, mas do gosto e do gostar, das risadas e dos sorrisos – das tragédias e comédias e do canto do poeta:

O bom de um blog é que sendo o blog assim meio que um diário público se pode tragediar comédias da nossa vida e comediar tragédias da nossa vida, que na nossa vida aparece como uma realidade poética, as vezes amarga, as vezes doce, as vezes agridoce, mas sempre degustáveis. Eu não tinha esse sorriso chumboso que hoje trago e tenho. Eu já tive um sorriso ingênuo, transparente e generoso, antes que balas de chumbo da vida me explodissem o cérebro e seu chumbo derretesse ao fervor da dor e se moldasse aos meus dentes. (Deley de Acari, 17 de julho de 2009).

Aqui o poeta Deley apresenta sua concepção do Blog como um espaço de escrita em que ele pode “transcriar” seus afetos, criando personagens (como Dalila, a mulher

¹²² Deley foi homenageado, no final de 2014, no CIEP Adão Pereira Nunes, ao lado do Amarelinho, com uma mostra literária, em que suas poesias foram interpretadas, com leituras, poemas, desenhos e maquetes dos alunos, que trabalharam com seus textos ao longo do ano letivo; fato que ele noticiou com muito orgulho na sua página no Facebook.

¹²³ Música de Belchior: “*Galos, Noites e Quintais*”, Álbum “*Coração Selvagem*” (1977), Gravadora WEA.

¹²⁴ “*Mucuripe*”, Álbum “*Manera Fru Fru Manera*” (1973), Gravadora Polygram.

“Txumbin”, ou “chumbinho” – “*comeu, morreu*” - viúva de vários¹²⁵), inclusive personagens de si próprio (quanto mais se repararmos que os epítetos com os quais assina os textos são sempre variáveis segundo a ocasião). O chumbo – elemento químico que entra na composição do veneno usado para matar ratos – veneno também utilizado por suicidas. Que entra também na composição dos projéteis das armas de fogo – que, além atravessar e perfurar, podem se alojar e intoxicar os corpos. O chumbo, elemento que também evoca o peso, *chumbado*, no sentido figurado, como abatido, cansado. O chumbo, elemento capaz de, fundido, moldar-se a uma forma – utilizado por dentistas na criação de amálgamas para obturar os dentes. O poeta cria um neologismo – *chumboso* – uma qualidade, através do uso de um sufixo sobre o radical nominal, criando um adjetivo. Trata-se de uma qualidade que seu sorriso adquire após tantos choques, em que outro corpo é *moldado*.

Então, após esta introdução, ele conta o evento traumático, mas é preciso lê-lo novamente em suas próprias palavras:

Meu primeiro trabalho, que eu amava e considerava como tal foi ser terapeuta ocupacional do Museu da Imagem e do Inconsciente no Centro Psiquiátrico Pedro II. Isso nos anos de 78, 79. Tive a honra e orgulho de, não só reabrir a primeira oficina, a de modelagem, depois de mais de 15 anos do museu fechado, e o orgulho maior de trabalhar com a Dr^a Nise da Silveira. No início de 80 acabou o financiamento do projeto que mantinha o museu em funcionamento, e muita gente teve que ficar uns 6 meses trabalhando sem ganhar, quer dizer, quem podia, quem tinha outro emprego, ou era de classe média. (Deley de Acari, 17 de julho de 2009)

Deley conta, na crônica, que teve de arrumar outro trabalho para ganhar a vida, em São Paulo. Voltou quando soube que o financiamento voltara, mas não foi aceito, acusado de “traíra”, “*por não ter feito o sacrifício de trabalhar sem ganhar, e trair a causa do museu*”. E segue contando que, deprimido, passou dias fazendo uso intensivo de drogas “*doses cavaleares de artenia, optalidom, xorope benadryl*” e comendo “*quilos de doces*”, sem escovar os dentes. Quando conseguiu voltar deste processo “*autodestrutivo*”, percebeu no espelho que seus dentes estavam podres.

Se o próprio Deley denomina todo esse processo, em sua crônica, de autodestrutivo, na mesma crônica ele nos dá uma pista para pensar nele, a partir de outra linha menos vinculada à culpa. E que pensamos poder formular como: antes o degustável – ainda que ácido ou amargo - do que o intragável. Quando fala, na introdução da crônica, na “*realidade poética, às vezes amarga, às vezes doce, às vezes agridoce, mas sempre degustável*”, nos

¹²⁵ Ver: “DALILA, MUIÉ TXUMBIM”, 11 de julho de 2009. A assim chamada mulher chumbinho ou “*muié txumbim*”, pois já é viúva de diferentes homens.

leva aqui a imaginar este período de compulsão pelos xaropes alucinógenos e pelos doces, de outra forma, mais próxima da alquimia. As balas de chumbo que intoxicam – acres, amargas – fazendo par com as balas de açúcar, na busca da doçura perdida, ao fim do processo fundem-se em seu sangue, moldando-se no *agridoce* ou *doceamargo* do sorriso chumboso. Assim, por meio de sua escrita, constitui-se em outro si, que atravessa tais experiências e se transforma também.

Mais ou menos trinta anos após o ocorrido, assim ele narra em seu texto, como veio a perder os dentes. Apresentando e significando as marcas e sofrimentos e as dores como testemunhos que carrega em seu próprio corpo. Como ele mesmo escreve: será esta uma forma de moldar um corpo que carrega estas doloridas memórias e também um corpo capaz de suportar novos traumas? À ideia da autodestruição associada à culpa ou de um “descuido” atribuível à situação de precariedade, preferimos destacar aqui esta linha, sinalizada no próprio texto de Deley e também no trabalho de Veena Das, de um “conhecimento venenoso”, que passa a circular silenciosamente no próprio corpo da pessoa. E, ao invés de perceber aí uma impotência e uma falha, ver a potência do corpo em criar-se a si próprio, trazendo estas dores à superfície, tornando-as visíveis ou ainda, sensíveis, “degustáveis”.

Desempregado, em “*esterilidade literária*” por seis anos, escreve ainda um último poema intitulado “*Síndrome do Desemprego*” (onde novamente ironiza a terminologia médica), que publicou em anexo a crônica que estamos abordando. Só consegue voltar a escrever por volta de 1985, quando escreve um texto para o *1º Encontro Nacional de Poetas e Ficcionistas Negros*, que ocorreu em São Paulo.

4.3. Parresia versus polêmica

Brigam Espanha e Holanda pelos direitos do Mar. Brigam Espanha e Holanda pelos direitos do Mar porque Espanha e Holanda não sabem que o Mar não são dos que brigam por eles... O Mar é dos que o sabem amar.

Leila Diniz citada por Deley de Acari

Como dissemos, a ética da parresia, como descrita por Foucault (2010) em seus cursos reunidos sob o título *“Hermenêutica do Sujeito”* nos parece interessante para pensarmos os escritos de Deley. Como nas citações e epígrafes de que ele tanto gosta: “Não basta que seja pura e justa nossa causa, o importante é que a pureza e a justiça estejam dentro de nós.” (Agostinho Neto) Ou ainda, David Cooper: “tão importante quanto pregar o que fazer é fazer o que se prega.” (22.10.14) E também Ronald Laing: “a teoria é a articulação da experiência”. (26.06.14)

Embora possamos reconhecer, por vezes, um tom provocador¹²⁶ no discurso de Deley, há uma diferença entre provocar e polemizar, que reverbera na questão da diferença entre polêmica e parresia, como já mencionado. Na parresia, ainda que possa haver certas provocações ao outro, elas acontecem não como forma de levar à destruição do argumento – ou o que é pior – à destruição/silenciamento do outro.

Como forma de pensarmos esta questão, trago à cena uma atividade cultural organizada no contexto desta militância do Círculo Palmarino (do qual Deley faz parte da direção nacional), que ocorreu num CIEP em Acari, a qual observei/participei. A atividade foi realizada com os alunos do período noturno. Algumas turmas reunidas numa mesma sala, sob forte calor. Foi exibido o filme *“Antônia”*¹²⁷ e em seguida, a proposta era a de uma roda de conversa a partir das questões do filme. No quadro branco, escrito em letras garrafais, de imprensa, a pergunta, escrita por um dos militantes: “POR QUE A MAIORIA DOS NEGROS

¹²⁶ “No jornal mais um notícia de morador ou bandido baleado, pelas costas, em Manguinhos. É bom todo mundo ir se acostumando, pois essa é e continuará sendo a rotina de favelas ‘uppeizadas’: quanto maior a presença cotidiana de grupos armados antagônicos, maí os risco de confronto e, consequentemente, baixas, de ambos os lados. Antagônicos podem ser, tanto quadrilhas rivais, quanto quadrilha e polícia, daí também mais risco de vítimas civis, desarmadas! Sugiro que cada comunidade “uppeizada” hoje, faça um esforço de memória e tente se lembrar se antes da UPP, quando havia confronto entre quadrilhas, havia tantas baixas civis quanto agora. Quanto a se acostumar, foi colocado mesmo por provocação, que espero que alguém aceite, Afinal, além de provocador, sou provocante”. (Deley, 15 de maio de 2014, sublinhado nosso.)

¹²⁷ Filme dirigido por Tata Amaral (2006), 90 min., ficção.

MORA EM FAVELAS?” Ao lado, esquerdo, no alto, o escrito “ABOLIÇÃO?” e a data, “1988”, num interessante ato falho, pois este é o ano da promulgação da atual Constituição.

O filme narra a história de quatro amigas, cantoras de *rap*, moradoras da Vila Brasilândia (Zona Norte de São Paulo), que decidem formar um conjunto musical, enfrentando as inúmeras dificuldades da vida precária. Após a exibição do filme, teve início uma roda de conversa. Todos um tanto inibidos, um rapaz traz uma passagem do filme para o debate, em que uma das personagens engravida e é pressionada pelo companheiro, pai da criança, a sair do grupo de *rap*. Ele interpreta a passagem como “ciúmes”. Uma jovem debatedora, também uma das organizadoras do evento, prontamente rebate e questiona a interpretação do aluno: “não era ciúme e sim machismo.” Ouvem-se risadas e gritinhos. Depois disso não houve mais novas falas.

Outro debatedor do movimento negro, busca agora animar novamente a conversa, reportando-se à frase no quadro. Ele tem a voz grave, forte e impostada – é alto, mais velho (como Deley) do que a maioria ali: “*Por que a maioria dos negros mora em favelas?*” O burburinho cessa, mas ninguém ousa participar do debate. Então ele começa uma pequena palestra sobre a história do Brasil, a abolição da escravidão, etc.

Bastante diversa é a entrada de nosso poeta na roda. Por meio de sua fala, ele busca se aproximar ao universo de seus interlocutores e, já de cara, a postura dos alunos é outra. Diante de certa gagueira de Deley, com seus longos “ÉÉÉÉÉÉ’...”, riem e emitem gritinhos zombeteiros. Acontece então uma conversa, ainda que só Deley discursar. Quando aborda os assaltos dos “cracudos”, que estão acontecendo no trajeto até a escola e critica a polícia que só vem nas operações, mas que não está presente para proporcionar segurança à escola. Quando diz que o fato deles estarem ali estudando no período noturno já era uma vitória e onde ele aponta alguns alunos que também são músicos e das dificuldades de se viver como artista no Brasil. “*Da próxima vez vamos fazer uma roda de música também*” – disse.

Essa diferença que Deley apresenta, com relação à atitude polemista predominante nos discursos de esquerda, também se encontra numa série de textos que ele escreveu como intervenção a um “racha” que se deu no movimento negro, por ocasião de um evento na UERJ, em homenagem ao músico e ativista nigeriano, O “*I Seminário Internacional Fela Kuti da UERJ: a educação, os movimentos sociais e a África que incomoda*”, em 2014¹²⁸. As epígrafes com que abrimos esta seção fazem parte destes escritos. Não vamos nos ater aqui

¹²⁸ <http://seminariofelakutiuerj.blogspot.com.br/>

ao conteúdo da polêmica, até porque não estive presente ao evento e também porque o cerne da questão não é apontar quem está com a razão, mas sim problematizar tal atitude, em que cada grupo arrogou-se como o “verdadeiro” movimento negro.

A controvérsia, ocorreu entre o cubano, historiador, escritor e militante do movimento negro, Carlos Moore e o professor da UFRJ e dirigente do PCB, Mauro Iasi e é possível encontrar na internet notas de apoio a um e a outro. (Como a “*Carta de Defesa a Carlos Moore e a Comunidade Negra*” e a “*Declaração do Movimento Negro Socialista*”).¹²⁹ Em um texto de cunho provocador e crítico, de 18.10.2014, Deley intitulou, ironicamente, de “*Iasetis*” e “*Mouretis*”, os respectivos grupos. A postura de Deley foi de se manter independente e também de estimular esta independência e autonomia, numa atitude que ele reconhece como próxima ao anarquismo (andou mencionando em suas crônicas neste período, que estava lendo textos de “anarquistas negros”). Chama atenção, nos textos que ele postou neste período, críticas ao sectarismo nos movimentos sociais:

Que buscar no modo de organização política, cultural, econômica, filosófica, de cosmovisão de vida de um povo angolano tradicional, não é a negação, do anarquismo negro, do anarquismo europeu e euro-descendente, nem do comunismo europeu e comunismo euro-descendente, mas simplesmente, que estes serviram de ferramenta para, como na viagem de Sidarta Gautama Buda, ele dessa a volta ao mundo pra descobrir que minha liberdade como negro e de meu povo negro, é aqui mesmo, de onde saí, e onde estou voltando. (22.10.2014)

Nem africanos, nem europeus, anarquista e provocadoramente, é evocada a atitude de Sidarta Gautama¹³⁰ como um “abrir-se à experiência”, já que o sábio indiano teria trilhado vários dos caminhos tradicionais dos ascetas, até encontrar o seu. E que o próprio budismo, em seus famosos símiles, é como um caminho ou uma barca a ajudar numa travessia, no qual a atitude de apego ao ensinamento, ao sectarismo “identitário”, que se atém àquele ensinamento como verdade reificada, é comparada a de alguém que, tendo atravessado o rio, permanece carregando a barca nas costas.

4.4. Cuidações amigas

Cuidando d'ocê / eu cuido d'eu! / Você deix'eu / cuida d'ocê / é seu jeito de cuida d'eu!

¹²⁹ <http://www.marxismo.org.br/content/solidariedade-mauro-iasi-pcb-abaixo-o-racismo-o-racialismo-e-o-fascismo>, http://pcb.org.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=7876:nota-de-repudio&catid=1:popular,

¹³⁰ Na crônica “DJ ROGER, VIVA BUDA NAGÔ! (6 de outubro de 2014.)”, Deley narra sua visita a um templo budista em Acari em que após cantar mantras, come-se churrasco com cerveja!

O tema do cuidado é, a nosso ver, um dos temas privilegiados nas verdades parresíastas de Deley, que está também no título deste pequeno poema seu, “cuidações *amigas*”, que, de forma circular, parece nos remeter ao “deixar-se cuidar” como sendo também, uma forma ético-política de cuidado consigo e com o outro. Onde aqueles que cuidam também precisam cuidar-se e ser cuidados.¹³¹

As reuniões no intuito de articularem-se redes de solidariedade para apoio jurídico na área de direitos humanos tem sido uma constante em Acari, de forma a atuar no combate às execuções sumárias tidas como atos de resistência. E também o próprio trabalho como defensor de direitos humanos acaba assumindo um caráter de cuidado, no dia-a-dia, como já dissemos em outro momento, onde ele percorre as ruas e acaba por realizar também o acolhimento às pessoas. Seja nos momentos mais críticos das operações policiais, ou prestando informações, sendo parado nas ruas (100% das vezes por mulheres) que perguntam sobre questões de direitos relativas a seus maridos presos. Em minha observação, o ser abordado nas ruas de Acari por estas questões perde apenas (e disparado) para o ser abordado por crianças e, às vezes, adultos, que, ansiosos, perguntam sobre o documento necessário para se inscrever na escolinha de futebol ou sobre a data do próximo treino ou jogo do campeonato.

Apesar de toda dificuldade envolvida na realização destes encontros, talvez eles estejam mais bem articulados, devido ao trabalho de longa data já existente, no que tange às questões jurídicas. À questão da defesa dos direitos, vem sobrepor-se a questão do direito mais fundamental, à vida, como uma questão muito concreta de defesa e proteção reais, que inspira cuidados efetivos, para além da questão das denúncias e processos judiciais – ou até mesmo por causa delas.

Assim, por exemplo, em 2014 houve uma chamada pública para um encontro “*entre artistas e ativistas que atuam em território de conflitos*”, que reproduzimos abaixo na íntegra:

Com dois artistas e um ativista cultural e desportivo em risco de morte e pelo menos duas famílias vítimas de violência na mesma situação, as comunidades do Complexo de Acari, que viveu 13 anos de

¹³¹ Dedicado à Carol Maíra, historiadora, pesquisadora na área de produção cultural e uma das amigas que o visitou durante um longo período de internação hospitalar, que abordaremos adiante.

ocupação policial-militar, no final do século passado, "vê" no começo do século 21, dezenas de comunidades sofrerem um tipo de ocupação semelhante vivenciando violações de direitos humanos em muito parecidas. Sábado, dia 31 de Maio, as 17h00 estamos convidando artistas, ativistas culturais e militantes de direitos humanos para compartilharmos experiências e buscarmos, a partir de ajuda mútua, soluções para o enfrentamento e superação dos problemas que nos afetam individualmente e a nossas comunidades.

No ínterim entre a chamada e a realização do encontro, houve operações da CORE e Deley escreveu denunciando que teve de terminar o treino com as crianças sob uma chuva de balas e que o "caveirão" enguiçou dentro da favela, sendo que os policiais passaram o tempo saqueando as casas dos moradores que se encontravam fora. Vira também alguns carros descaracterizados, com policiais, rondando o entorno da favela, pontos de ônibus e metrô, representando um risco aos "*defensores acarienses*". "Curiosamente", seu celular, às vésperas do encontro marcado, ficara sem sinal. Ainda assim, Deley escreveu nova chamada na internet, às vésperas, confirmando o evento.

Tudo parecia tranquilo na entrada da rua Piracambu, quando encontramos Deley, junto com mais duas pessoas, descendo a rua. O evento precisou ser cancelado, dissera. Depois ele nos explicou que alguém havia sido alvejado por tiros e morto, em situação não esclarecida e que havia o risco de se seguir algum confronto. Lilian (que tem um vínculo antigo com Acari onde trabalhara, na década de noventa, quando atuava numa instituição que cuidava de casos de violação de direitos humanos), uma "*assistente social de estimação*" (como Deley gosta de dizer sobre pesquisadores e trabalhadores sociais que tem uma relação afetiva com Acari), comentou que nunca tinha visto Gilson (outro líder comunitário) e Deley falarem daquele jeito, que era preciso sair dali, tendo Gilson solicitado a Deley que os acompanhassem até o metrô para se retirarem da favela.

Sentamos para beber alguma coisa e conversar, num bar próximo ao metrô e o tema girou em torno das mortes matadas e do terror. Reparei que passavam alguns carros do 41º batalhão (de Irajá) ¹³², rondando a entrada da favela. Comentei com Deley e ele disse "*tá tranquilo*". E então brincamos que não parecia muito tranquilo. Lilian foi enfática dizendo

¹³² Ver a crônica: AINDA NOS LEMBRAMOS DAS MÃE E FILHA ASSASSINADAS PELO 41º? POR QUANTO TEMPO VAMOS LEMBRAR DO PEQUENO FELIPE? (5 de novembro de 2014.) Bem como a de 19 de janeiro de 2015, onde Deley reproduz uma matéria de jornal e faz "intervenções" suas. Diz a matéria que: "Em nenhuma outra região do estado a polícia mata mais do que na área do 41º BPM (Irajá), batalhão do soldado Márcio José Watterlor Alves e do cabo Delviro Anderson Moreira Ferreira, presos desde a última quinta-feira pelo crime de homicídio doloso devido à ação que resultou na morte de Haissa Vargas Motta, de 22 anos." <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/pms-que-abriram-fogo-contr-haissa-atuam-na-area-com-mais-autos-de-resistencia-do-rio-15083425.html#ixzz3QeNXJzDY>> O caso gerou grande repercussão, pois a filmagem da câmera interna da viatura foi amplamente divulgada na TV e na internet.

que não estava tranquilo e que não podíamos naturalizar aquilo tudo. E Deley contou uma história sobre uma vez que ele perguntava a um dos meninos onde estava o caveirão e a cada vez se mudava de bar, o menino sempre respondendo *“tá tenso”* (gíria para *“tranquilo”* na favela) até que por fim o menino falou: *“mas vocês ainda estão aí?”* Enquanto conversávamos me virei algo sobressaltada ao ver uma sirene e era uma “UTI Móvel” com telefone da cidade do norte fluminense de Volta Redonda: e novamente Deley me tranquilizara: *“coisa de vereador em época de eleição”*.

Um encontro que serviria para articular o cuidado e a proteção precisou assim, ser desmarcado, em função do próprio conflito em meio ao qual este cuidado precisa ser articulado – tais são as dificuldades de um trabalho dessa natureza. Além disso, outras dificuldades fazem parte das lutas num contexto mais amplo, para além de Acari, envolvendo a questão de serem poucos os ativistas e militantes que precisam se dividir em várias “frentes” ao mesmo tempo. Assim é que a atividade em Acari precisou também ser remarcada para mais cedo. Haveria, no mesmo dia, um sarau na favela de Manguinhos, outro local importante de resistência na cidade, atualmente sob ocupação policial permanente, com a UPP. Escreveu Deley: *“O Sarau de Manguinhos é uma atividade importante e assim se tornou ainda mais devido aos últimos acontecimentos naquela comunidade, já que a arte é um meio fundamental para nossa luta de resistência”*.

Mas, mesmo com este cuidado, ocorreu que os membros da comissão de direitos humanos da câmara, para quem alguns moradores iriam relatar as violações ocorridas, não puderam vir, devido a uma urgência em outra parte da cidade. Isto porque no mesmo dia do evento em Acari, a polícia militar da UPP, baleou um rapaz no morro do Chapéu-Mangueira/Babilônia, no bairro de Copacabana, na Zona Sul, e já arrastava o corpo num saco preto quando moradores conseguiram intervir e levá-lo para o hospital, onde foi internado em estado grave. Assim diante desta situação de resistência - e da ameaça que os moradores haviam sofrido - eles tinham ido pra lá. Na mídia, o caso saiu como o de mais um traficante baleado em “confronto”, mas a família, corajosamente, desmentiu em público a versão, denunciando que a mochila com armas foi “plantada” (conhecido no Rio por *“kit bandido”*) e que ele estava indo a padaria comer um misto quente quando foi baleado ¹³³.

¹³³ Ver: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/traficante-e-baleado-no-chapeu-mangueira-na-zona-sul-do-rio.html>> e <<http://oglobo.globo.com/rio/moradores-do-chapeu-mangueira-fazem-protesto-apos-homem-ser-baleado-12673471>>. Os moradores fizeram manifestação que chegou a fechar a Princesa Isabel [importante avenida no bairro de Copacabana] tendo sido reprimido com spray de pimenta e gás

*** **

Outro momento na articulação desta rede afetiva de cuidados se passou numa roda de conversas que aconteceu numa atividade cultural marcada pelo Círculo Palmarino, em homenagem à Carolina de Jesus. Massiva era a presença das crianças do entorno e algumas adolescentes, em grupo. Havia inclusive um bebê, que era a grande sensação entre as crianças e cuja mãe devia ter entre 13 e 14 anos. O bebê tranquilo no meio dos meninos (em sua grande maioria eram garotos) que disputavam o momento de tê-lo nos braços e afagá-lo, sob a supervisão atenta da menina-mãe. De adultos da comunidade, apenas aqueles já engajados no ativismo cultural, convidados por Deley. Li Brown, cantora de rap, funk e *melody* (espécie de funk mais suave e romântico, me explicou) por exemplo, é de uma sinceridade marcante quando comenta, ao ser convocada por Deley durante a roda de conversa, de que estava participando *“porque Deley a chamou e ela, por considerá-lo, participa de todas as atividades para a qual ele a convida”*. Ela havia vindo direto do trabalho. (Trabalha numa padaria no *Larguinho*).

A atividade consistia na exibição de um filme, o documentário “Prezado Mandela” (Kell & Nizza, Dear Mandela, 2011, 93 min.). Os adultos eram em sua maioria universitários, de “fora” e ativistas/feministas/artistas da periferia. De adultos, além de Deley e da jovem já citada, Li Brown, estava Joel Magoy (professor de educação física que dá oficinas no Centro Social). No entanto, para mim as crianças roubaram a cena. E nós, estrangeiras em Acari, erámos o seu “filme”, gerando grande movimentação de pescoços para trás, risinhos e

lacrimogêneo, atingindo inclusive crianças. Segundo denúncias dos ativistas presentes, a comandante da UPP, tenente Paula Apulchro, de 25 anos, fez ameaças aos moradores *“a noite vocês vão ver”* e vários policiais cercaram a associação de moradores do morro, o que levou vários militantes dos direitos humanos a prestarem solidariedade indo fazer uma vigília por lá. No mesmo dia, duas pessoas foram mortas pela polícia (também da UPP) na Rocinha, no bairro de São Conrado, na Zona Sul. Uma senhora, artesã, foi detida acusada de “tumultuar” (e depois liberada, já que não havia motivo para detenção) quando tentava socorrer duas pessoas que não eram traficantes e que foram baleadas no confronto. Os jornais deram a notícia dessa senhora como alguém que “tentou tirar a arma da mão da polícia”. (<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/tiroteio-assusta-moradores-da-rocinha-na-zona-sul-do-rio1.html>)

cochichos. Por vezes Deley chama atenção deles, inclusive num momento em que um deles quer pegar o lanche antes que este seja oferecido: *“Isso é feio”*. Logo, uma garotinha sorridente, com vestido cheio de pedrinhas brilhosas, com cachinhos amarrados em “maria-chiquinha”, que parecia bastante entretida com os cabelos da professora/psicóloga/ativista Maria Helena Zamora, presente no evento, veio até mim, me interpelando *“se eu era nova”* (eu havia chegado atrasada). Ela estava com uma irmãzinha menor ainda, com saia de tule preto, tipo bailarina. Logo ela me perguntou se eu não possuía outra calça (estava vestindo uma um tanto surrada), muito interessada em tais juízos estéticos (Maria Helena me contou depois que ela indagou também sobre o porquê dela não estar com as unhas feitas), logo elegeu quais as “mais bonitas” do lugar. Achou também que Maria Helena era a professora Maria Helena, de uma novela chamada “Carrossel”, do SBT, que faz muito sucesso entre as crianças e quando a mesma disse que era da PUC, comentou: *“essa escola eu não conheço”*.

O filme mostra locais em que parecia improvável haver condições minimamente adequadas para se viver: casas de lata, feito contêineres; um local com apenas uma torneira para sete mil habitantes. Traz também grandes tomadas aéreas. No entanto, apesar de mostrar estas mazelas e fazer referência rápida a 12 mortos, o filme constrói sua narrativa de forma tradicional, desembocando na “vitória” judicial contra a “lei de favela”, uma lei de exceção que permitia remover pessoas das favelas sem qualquer tipo de responsabilização, ou seja, apenas expulsá-las. Deley irá pontuar que são construtoras como Andrade Gutierrez e Camargo Correia que lucram com a produção dos contêineres. Aqui, lembro que algumas UPP’s têm suas sedes também em contêineres semelhantes.

Projetado num lençol improvisado como tela, no salão do Centro Social, filme e “realidade” parecem formar um contínuo, com a presença marcante das crianças. Sinto a atenção delas intensificada quando aparece a cena de uma mãe que precisa se separar dos filhos, porque é umas das lideranças do movimento de resistência ao despejo, apresentado no filme. Esta mãe vinha sendo ameaçada e então tem de deixar o filho com a tia para poder fugir. A câmera focaliza a criança no reencontro com a mãe, o menino aparece muito sofrido, traumatizado, durante uma perseguição por uma espécie de milícia: ele teve que passar horas escondido no mato.

No debate, Deley discursou sobre o tema do legalismo, dizendo que *“nem toda lei era justa”* e observou que, no filme, os sul-africanos, ao menos uma das lideranças do movimento de resistência aparecia com a constituição nas mãos e que isso era bem

diferente do Brasil. No entanto, me veio à memória que durante as passeatas de junho vi gente brandindo a constituição nas mãos. Deley falou da questão da violência policial e perguntou aos meninos se eles já haviam visto alguém morto. Um deles, bem pequeno, responde: “cinco”.

Magoy falou que queria fazer um projeto (novamente o tema do “projeto”) de “*caça talentos*”, com um pagode de mesa onde se angariasse fundos para incentivar talentos como o de Li Brown. Magoy falou também sobre o espaço para o “*movimento psicomotor*” das crianças... notou como brincavam ali com grande desenvoltura, se sentindo à vontade, e comentou sobre uma quadra de futebol “*que virou bar*”, queixou-se da falta de participação dos pais, que ele chamou os pais para brigarem com ele para ter a quadra de volta mas que sozinho não faria (“*desenrolar*” com o tráfico?).

Deley trouxe à conversa também o tema das Mães de Acari, Vera e Marilene, que quase sempre rememora publicamente. Que havia sofrimento demais, mas que a Marilene era muito alegre, que eles estavam viajando para um encontro em Brasília e o ônibus quebrou no meio do caminho e a Marilene e ele dançaram forró a noite toda. E que a Vera morreu por complicações da diabetes e teve que amputar alguns dedos das mãos e ele associa isso com a fala dela de que queria achar ao menos um ossinho da filha. As duas morreram muito novas e, para Deley, também são atingidas pela violência do estado, pois acabaram “somatizando” todo sofrimento.

Neste ponto, as crianças, que antes, como observara Magoy, brincavam, entraram num momento mais caótico, algo agressivas umas com as outras. Comentei com Maria Helena e ela me diz que pensa que isto sempre acontece quando há alguma angústia a qual elas não conseguem elaborar. Foi nesse contexto que conversamos sobre a ideia de articular mais encontros como aquele, para pensarmos alternativas em torno do cuidado que não exatamente os atendimentos clínicos, mas no agenciar de redes de solidariedade e práticas de cuidado mútuo ou *cuidações amigas*.

*** **

Dentro deste contexto, no final do ano, Deley fez mais uma chamada/convocação pública para articulação desta rede de cuidados, endereçada aos ativistas, citando inclusive alguns nomes.

Faço a seguinte indagação sabendo que algumas e alguns profissionais de saúde irão tentar responder ajudando com suas respostas. Como organizar e pôr em prática um programa de ações que possibilitem “cuidações” e acolhimento de “compas”, principalmente mulheres, que se encontram fragilizadas física e principalmente mentalmente, no decorrer e em consequência da cruel luta de classes e de raça em que estamos envolvidas e envolvidos? (cuidações amigas- 04.11.2014)

Esta chamada, no entanto, fez com que uma militante do movimento negro, amiga sua, o questionasse, escrevendo nos comentários que não achava que aquele fosse um espaço adequado para tal tipo de chamada, que deveria ser feita de forma não pública, apenas entre os *“irmãos e compas”*. Onde Deley replicou, com um longo comentário em que chamava atenção e criticava questões das práticas micropolíticas dentro dos movimentos, como o sectarismo e o sexismo, de que não achava *“possível pensar e praticar ‘cuidações’ via net, procurei apenas usar a net pra fazer uma chamada, até porque a carapuça foi jogada e já serviu pra quem vem já pensando e praticando cuidados na prática”*. É interessante pensarmos aqui o quanto Deley, que se diz um “velho comunista” (agora próximo também ao anarquismo) *“que pouco sabe das novas formas de política”*¹³⁴, com 60 anos de idade, tenha tal divergência com uma militante bastante jovem. E refletir que talvez, tais divergências, não tenham a ver com juventude e velhice, mas sejam tão antigas como o mundo. Certamente a influência de alguns dos movimentos das décadas de 60 e 70, (como o dos hippies e as comunidades eclesiais de base) especialmente o assim chamado pensamento de 68, é fundamental ao “comunismo” de Deley, onde questões consideradas menores, que envolvem as relações e a vida cotidiana, devem ser trazidas à arena pública.

Trazer como algo público o sofrimento dos militantes/ativistas e fazer uma chamada para as práticas de cuidado nos parece então, como mais uma forma de *parresia* – e vemos o quanto a enunciação de tais “verdades” pode desagradar ou ser lida como “exposição” de vulnerabilidades. Numa época em que alguns dos militantes – palavra, aliás, cuja origem

¹³⁴ Ver a crônica de 25 de outubro de 2009, do Blog, “de feministas, elefantes e os imperdoáveis”, endereçada à pesquisadora Pâmella Passos, que conclui assim: “Não sei quantos sobreviventes perdidos nas selvas das favelas ainda há como eu, sei que não há muitos, mas sei que vivem mais ou menos como eu vivo. Teimam em continuar militando, sem saber mais direito porque, nem pra quem, mais porque não sabem fazer outra coisa. Só que o fazer essa coisa só é possível no meio de grupos militantes novos, de novas formas e militância dentre os quais é meio que um E.T.”

militar é patente, como já foi notado em outra parte deste trabalho – chegam mesmo a se intitular como uma *“tropa de choque”*, como nos dizeres da Frente Independente Popular (que ficou bastante em evidência, quando alguns de seus militantes foram alvos de um processo de perseguição política e judicial durante as manifestações): *“servir ao povo de todo coração / tropa de choque da revolução”*. A fala da militante do movimento negro continuou, nos comentários, dizendo que ele *“não havia entendido”*, mas Deley continuou afirmando sua posição, não como mal-entendido e sim como discordância. E desta controvérsia, dentre outras, surge mais uma poesia *“em estudo construção”*, intitulada *“Pensar por Você, Nem Pensar!”*, da qual transcrevemos abaixo as duas últimas estrofes:

Menina negra / Minha menina... / Penso em você, / Penso você, / Penso com você, / Penso pra você! / Mas!... nem pensar / Em pensar por você!

Penso em mim / Penso eu, / Penso comigo / Penso pra mim... / Que pensar por mim / É o jeito mais amoroso / E livre de nunca / Deixar de pensar / No que vocês são / Pro meu pensamento.

4.5. Rememorações e “somatizações”

Um vento gelado soprava lá fora
e os gemidos tinham a cadência
dos passos dos sentinelas no pátio

Alex Polari, *Canção para Paulo (a Stuart Angel¹³⁵)*, em: *Inventário de Cicatrizes*.

Num evento público organizado por alunos da pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ, cujo tema era as permanências e as rupturas nos 50 anos do golpe militar, Deley de Acari foi chamado a compor a mesa, com a professora de filosofia Camila Jordan, o professor de ciência política, Carlos Eduardo Rebello e Nadine Borges, da Comissão Nacional da Verdade.

Nesta apresentação pública, Deley contou que veio para o Rio com seis anos, em 1961 e foi morar na Vila Nova, uma favela em São João de Meriti, cidade situada na Baixada Fluminense, área metropolitana do Rio de Janeiro. Viveu o golpe, portanto, aos oito anos. Conta que lá moravam muitos militantes comunistas que eram metalúrgicos e operários da indústria têxtil. Sua família morava ao lado do armazém da família Sendas (dona de uma antiga e importante rede de hipermercados no Rio) e que ele foi saqueado às vésperas do golpe. “*Como eles perceberam a presença do golpe na favela?*” – se pergunta. E diz que foi através do aumento das incursões policiais, com execuções atrás do campo de futebol (sua avó era dona de um time de futebol, o Vila Nova) e perseguição aos bicheiros. Lembra ainda que sua avó, que teve de sair da favela, pois sofrera um derrame, alugara a casa para um grupo de oito pessoas mais ou menos – para quem Deley comprava Coca-Cola e cigarro Continental, tendo visto pela primeira vez uma mulher de calcinha e uma arma (Uzi). Mais

¹³⁵ Alex Polari de Alverga foi testemunha, na prisão, da tortura e morte, em 1971, de Stuart Edgar Angel Jones, militante do grupo Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8), que lutava contra a ditadura militar. Stuart foi arrastado pelo pátio da prisão, com a boca junto ao cano de descarga de um jipe, tendo sido esfolado quando já muito torturado. Polari relatou a cena, por carta, à mãe de Stuart, a estilista Zuzu Angel. Zuzu foi bastante ativa na denúncia do terrorismo de Estado, dentro e fora do país. Ela também foi morta, num acidente de carro forjado pelos militares, um mês após prestar depoimento sobre a morte do filho, em 1976. Até hoje os restos mortais de Stuart não foram encontrados, embora recentemente o trabalho da Comissão da Verdade tenha encontrado fortes indícios de que seu corpo tenha sido enterrado na base aérea de Santa Cruz, na capital fluminense. Ver: <<http://www.torturanuncamais-rj.org.br/dossie-mortos-desaparecidos/brasil/>>. Sobre Zuzu e Stuart Angel ver também o Volume III do relatório da Comissão Nacional da Verdade. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_3_digital.pdf>.

tarde soube que elas haviam sido presas. Outras imagens: seu tio (Astrogildo¹³⁶ – que era funcionário da aeronáutica, comunista e aparece como personagem em várias crônicas de Deley) e sua tia arrumando para ele uma sacola das “casas da banha”, de papel, com uma camisa vermelha e alguns livros, um jipe da P.A. (polícia da aeronáutica); o tio pulando pela janela do quarto, de madrugada, para fugir.

Já adulto, Deley foi preso por dois dias, e torturado nestes dois dias em sessões de trinta a cinquenta minutos, na Barão de Mesquita ¹³⁷. Foi preso pelo artigo 41, a lei da censura, por causa de uma peça [que foi depois queimada pelo seu padraсто junto a seu acervo] que falava de favela e que ensaiava em Marechal Hermes. Mas conta que desde os 16 anos “*tomava porrada todo final de semana na Invernada de Olaria*”¹³⁸, porque brigava nos bailes. E que passou mais tempo preso porque – menor de idade – foi pego jogando sinuca, do que quando foi preso sob a lei da censura, adulto:

*Ficavam uma hora mais ou menos batendo na gente, dando chute... e também no Alex Polari, que também estava preso lá e que só 20 anos depois eu vim a saber quem era*¹³⁹. Helio Vício e Sivuca [conhecidos partícipes de grupos de extermínio] cansavam de colocar bola de sinuca em nossa boca e davam soco de baixo pra cima. Quebravam taco de sinuca na gente. Uma coisa que precisa ser dita é que a polícia civil da época era a mesma polícia política do Estado, os secretários de segurança eram generais.

E mencionou que no início do ano saiu uma matéria no jornal *O Globo* sobre o pessoal do teatro que foi perseguido e teve peças censuradas, como “Gota d’água” de Chico Buarque. Paulo Pontes, Flavio Rangel, Bibi Ferreira... No máximo lembram-se dos marginais da Zona Sul, como Cacaso e todos aqueles documentados por Heloísa Buarque de Holanda. Mas havia os marginais pobres, da zona norte, da Baixada Fluminense. A Federação de Teatro Amador, da qual ele fazia parte e “*era a fachada do teatro político que faziam*”. [Nadine Borges, da Comissão da Verdade, sentada a seu lado, a esta altura toma notas como de um depoimento e pergunta: “*você sabe em que ano foi isso?*”] Era 1978, ano em que

¹³⁶ Ver a bela crônica “Do que aprendi com o ouriço do meu tio”:

<<http://deleydeacari.blogspot.com.br/2010/07/do-que-aprendi-com-o-ourico-do-meu-tio.html>>

¹³⁷ No 1º Batalhão da Polícia do Exército ficava o Destacamento de Operações de Informações do centro de Operações de Defesa Interna, DOI-CODI. Ver: <<http://www.cartografiasdaditadura.org.br/mapa/doi-codirj/>>.

¹³⁸ “Delegacia policial criada em 1962 pelo Governo Carlos Lacerda para ‘preservar a lei e a ordem’ na base da violência e do terror. Alguns militantes foram presos e torturados neste local, onde se situa o atual 16º Batalhão de Polícia Militar”. Ver: <<http://www.cartografiasdaditadura.org.br/mapa/invernada-de-olaria-2/>>

¹³⁹ “Nascido em João Pessoa (PB) em 1951, Alex Polari de Alverga tinha 20 anos de idade e era membro da organização clandestina VPR (Vanguarda Popular Revolucionária), responsável pelo sequestro do embaixador alemão Ehrenfried Von Holleben, quando caiu preso, no Rio. Barbaramente torturado, Alex testemunhou e escreveu da prisão uma carta à estilista Zuzu Angel onde narrava as atrocidades cometidas pelos militares contra seu filho, Stuart, militante do MR-8.” Foi solto apenas em 1980, tendo passado 9 anos na prisão. Ver: <<http://socialistamorena.com.br/a-tortura-na-poesia-de-alex-polari-inventario-de-cicatrices/>>.

houve um festival de teatro no SESC de São João de Meriti e em que todo mundo foi preso, pois foi feito um cerco pelos militares. Bem como um festival de teatro na cidade de em Volta Redonda onde aconteceu o mesmo.

A fala de Deley marca a continuidade da violência e do extermínio de negros e favelados, quando cruza o período em que foi “preso político” ao período em que ia preso por estar brigando nos bailes e jogando sinuca. Onde os gritos que escutava na Invernada de Olaria, quando adolescente, eram dos prisioneiros políticos, em que a polícia civil era a mesma polícia política, repressiva. E por fim, vindo para os tempos atuais, onde as empresas que financiam as UPP’s, a militarização e o extermínio da juventude negra, são as mesmas grandes corporações e bancos que vem da época da ditadura civil-militar e que decidem sobre peças e filmes selecionados para patrocínio e financiamento.

Sobre a prisão, ele acabou sendo solto porque sua mãe trabalhava como empregada doméstica na casa de um militar e pediu que ele intervisse. E comenta o quão subnotificado então deve ser o número de pessoas presas/torturadas, pois deve haver muitos casos assim de pessoas como ele, que permanecerão anônimas pelo fato de serem de classe pobre e terem ficado presas por “apenas” um ou dois dias, devido a ter algum contato que intercedesse na sua liberação.

Em alguns de seus escritos bem como em algumas de nossas conversas pessoais Deley fala do sofrimento físico e psíquico, consequência da tortura que sofreu nos órgãos genitais. Contou que seu companheiro de cela na prisão suicidou-se. Deley desenvolvera dores e sintomas semelhantes ao câncer de próstata. As dores não apareceram nos anos subsequentes à tortura e sim após a morte da mãe e o episódio da tentativa do padrasto abusar sexualmente de sua irmã, que resultou na expulsão do padrasto e na saída forçada de Deley e de sua irmã, de Acari, em 1986, dez anos após a tortura. Os amigos fizeram uma vaquinha, ele fez exames, mas nada foi constatado. Então, sempre por volta do aniversário dele, em outubro (sofrera tortura um dia depois do aniversário), ele sentia estas dores, tornando a fazer novos exames, sem que nada de errado fosse encontrado pelos médicos.

Numa crônica intitulada “Feminismo Socialista e Pró-feminismo de Homem Socialista no Rio de Janeiro” (1 de junho de 2011), em que faz um *“relato de experiência pessoal de vida de militância comunista e profeminista”*, ele narra detalhadamente estes acontecimentos. Na crônica, que valeria a pena ser lida na íntegra, ele conta como, em 2005,

ao viver novos “traumas”, passou a desenvolver também um comportamento “sintomático” com uma amiga sua:

Só quem em Outubro de 2005, no dia 7 deste mês, no dia do meu aniversário, faleceu uma amiga, colega de trabalho de mais de 25 anos, e sete dias depois faleceu também, uma companheira, mulher de preso, com a qual fazia uma oficina de direitos humanos, faleceu também. Concomitante a isso, a camarada de militância, me presenteou com um bilhete gentil e carinhoso, me felicitando pelo meu aniversário. Poucos dias depois, uma companheira, militante de direitos humanos tentou o suicídio. Foi logo depois destas sequências de fatos trágicos que atingiram mulheres tão próximas de mim naquele momento, que passei a ter atitudes e comportamentos machistas e sexistas contra essa camarada, paradoxalmente, a única mulher próxima a mim na época, que gerara algo de positivo, me presenteando com o bilhete.

Então por indicação de uma amiga, procurei um psicólogo e médico kardecista num centro espírita da tijuca. Antes de qualquer exame físico, num primeiro exame espiritual, relatei a ele toda minha anamnese, desde as torturas em 1976 até aos ataques machistas e sexistas à camarada. O diagnóstico foi de que tudo era consequência da tortura psicológica que sofri, e também pelo fato de por trágica coincidência, vários eventos trágicos virem atingindo mulheres próximas a mim, no mesmo período de outubro, que vem logo após o dia do meu aniversário.

Este relato literário/testemunho de Deley traz importantes elementos para a reflexão e nos faz voltar às elaborações de Veena Das a respeito das dores que as pessoas trazem caladas, mas que ao mesmo tempo estão bem à superfície, embora possam demorar um longo tempo até tornarem a se manifestar. Remetem ainda às reflexões de Butler, a respeito da complexidade de agência nas situações de tortura e violações graves de direitos.

Não cedamos, porém, à tentação do “interpretacionismo” psicológico diante destas narrativas. O importante aqui é destacar a “anamnese” que ele próprio vai construindo na forma de relato literário, na “aventura de contar-se” (Rago, 2013), em que dores físicas e psicológicas vão se entretecendo, ganhando novos sentidos numa “cura espiritual”. Ao mesmo tempo em que este contar-se constrói uma personagem pública, que a um só tempo atua na cultura de si e interpela os ativistas e militantes com sua “verdade”. Assim, o relato termina com uma questão endereçada às feministas do PSOL, que iriam se reunir no próximo fim de semana e também a uma rede de homens pró-feministas:

A questão pendente ainda hoje é que, uma vez realizada a reunião onde eu me expliquei e me comprometi fazer uma retratação [por suas atitudes machistas e sexistas para com a companheira de militância] por escrito, o que realmente fiz, eu não soube do veredito dado a mim: Se fui absolvido, advertido, punido como persona não grata ao Núcleo de Mulheres do PSOL e ao partido¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Ver ainda a crônica/relato de 1 de março de 2013.

4.6. Cuidado/ vínculo e testemunho na pesquisa

A questão do sofrimento, nos leva, com a ajuda de Veena Das, a incluir em nossa reflexão também uma dimensão “passiva”, ou pática do ser-com-os-outros. Trata-se de pensar não apenas numa memória do trauma, mas num “conhecimento envenenado”, ou num conhecer pelo sofrimento e que se desenvolve num trabalho paciente de viver com este conhecimento, que não passa apenas pelo intelecto, mas também pelos afetos. Como aponta Maria Luisa Schmidt (2008) trata-se, portanto, de uma modalidade de pesquisa propícia à formação ética do pesquisador na área de psicologia ou de saúde. E como parte desta formação, apresentamos algumas reflexões sobre a questão do testemunho, a partir das contribuições de Veena Das.

A antropóloga indiana atribui um papel ativo ao testemunho realizado pelo pesquisador em Ciências Humanas, capaz de, ao conviver – por um longo tempo - e escrever sobre este sofrimento testemunhado, intervindo de alguma forma, participando deste sutil trabalho de resistência, tão diferente dos gestos mais heroicos de resistência. (Carvalho, 2008). Ocorrem-nos aqui duas questões.

A primeira delas diz respeito ao trabalho acadêmico com seus tempos demarcados e exigência de prazos, onde, por exemplo, se delimita o tempo do campo e o “tempo da análise” do material. Também da forma de inserção do pesquisador, que não se dá mais na forma de uma coleta de dados, nem mesmo numa observação participante no sentido mais clássico, com seus “rituais de iniciação”, em que o pesquisador sente-se aceito pelo grupo com que pesquisa. Foi como me disse Deley, *“em uma semana você vai perceber tudo”*. Ou como formula Veena Das, é como se, através de um corte, fossem atravessadas de ao mesmo tempo várias camadas. Mas não é o fato de atravessá-los que significa que se fez contato com elas. São vários momentos, descontínuos – intensos – em que se vai entrando em contato com o campo.

Outra questão é que, justamente quando o tempo acaba por fortalecer os laços de confiança com as pessoas com quem pesquisamos, chega a hora de se retirar do campo para a análise do material. Ora, ao se envolver desta forma com vidas e seus sofrimentos, isso não nos parece possível. Colocam-se, portanto, novas exigências éticas. Além disso, como

não se trata de um conhecimento “frio”, por assim dizer, dividido entre coleta e análise, mas um conhecimento que passa pelos afetos e pelo corpo, nos faz ter de buscar outras modalidades de conhecimento e de escrita que possam se aproximar mais desta dimensão.

A outra questão diz respeito à especificidade da Psicologia, que, diferente da Antropologia, já se coloca desde sempre a questão da intervenção junto ao outro em sofrimento. De certa forma, a psicologia clínica supõe o acompanhar por um longo período de tempo, com afeto e vinculação entre as pessoas e não apenas com técnica. É apenas este processo que vai permitir que os afetos sejam narrados e também revividos, pensando aqui com a Psicanálise, pela transferência e contra-transferência, na relação terapêutica. Inspirada na leitura de Freud, a filósofa Jeanne Marie Gagnebin irá pensar o papel ético do testemunho como o “daquele que não vai embora” (Gagnebin, Lembrar escrever esquecer, 2006, p. 59). O que suporta ouvir a história do outro, por mais sofrimento que ela contenha, porque é apenas assim que haverá uma possibilidade de elaborar este sofrimento, para que ele possa ser transformado. Este é, de certa forma, o papel profissional esperado de um psicólogo. No entanto, a autora está trazendo aqui esta questão de uma forma mais ampla, não restrita a este uso profissional e sim a uma questão ético-política. (Assim como também Freud não restringia a “transferência” a um fenômeno restrito à clínica, mas à vida amorosa de forma mais geral.) A filósofa usa a bela imagem de um revezamento, por meio do qual este sofrimento vai sendo passado adiante à medida que é narrado.

A ideia do psicólogo como alguém que suporta e também como alguém que “oferece suporte” àqueles que não suportam mais, não parece, pois, novidade. Mas o que tentamos esboçar aqui é a diferença entre a escuta de uma narrativa, num determinado *setting* terapêutico e o acompanhar participativo, como numa pesquisa etnográfica. Apoiada nas ideias de Veena Das, pensamos o quanto se faz fundamental essa presença em campo na percepção/conhecimento do sofrimento decorrente do estado de exceção¹⁴¹. Neste sentido, aquela fala de Deley, mais ou menos no início do trabalho de campo de que “*com uma semana aqui eu já iria perceber tudo*” ressoa à ideia de que existe um sofrimento que precisa ser testemunhado, não como testemunha “ocular” de um fato acontecido, mas no sentido

¹⁴¹ Remetemos aqui o leitor ao livro autobiográfico da mãe de um rapaz torturado e morto no DEGASE, Andreu, que se transformou numa ativista e defensora de direitos humanos, Deize Carvalho (2014) “*Vencendo as Adversidades*”. Nele, ela agradece a sua psicóloga e menciona no livro que ela a acompanhou durante a exumação do cadáver do filho, ao qual teve de lutar para ter acesso, de forma a juntar provas de que ele fora torturado pelos agentes educacionais da instituição.

de se partilhar da mesma atmosfera, que não é algo místico, mas algo entranhado na materialidade da vida cotidiana e nas formas ético-estéticas dos modos de viver com os outros.¹⁴² Nas palavras de Das:

O que é dar testemunho da criminalidade da regra social que entrega a natureza única do ser ao eterno esquecimento pela descida à vida cotidiana – não simplesmente para articular a perda através de um gesto dramático de desafio, mas para habitar o mundo, ou habitá-lo *outra vez*, num gesto de luto? É nesse contexto que podemos identificar o olho não como o órgão que vê, mas como o órgão que chora. A formação do sujeito como sujeito com gênero é então moldada através de transações complexas entre a violência como momento originário e a violência que se infiltra nas relações correntes e se torna uma espécie de atmosfera que não pode ser expelida para “fora.” (Das, O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade, 2011, p. 15)¹⁴³

Talvez, mais do que ouvir o outro, este partilhar de uma atmosfera seja algo que não se suporte muito bem, mas ao qual se decide voltar, quando se percebe que não há um “fora”. O estado de exceção talvez seja bem isso que o termo “estado” evoque: um “estado de coisas”. Estado de coisas que não se suporta mais e que, no entanto, é preciso não evitar, para que seja possível atravessá-lo. Rememoro aqui um fragmento de meu diário de campo, num dos dias em que conversávamos no Centro Social:

Hugo, que ficou o tempo todo com seu jeito mais caladão acessando a internet, comentou que seria bom se eu atendesse umas pessoas lá, mas que ele não sabe por que as psicólogas que começam a vir a Acari começam a desenvolver um distúrbio e somem. Deley brincou que eu já tinha desenvolvido todos os distúrbios possíveis. Perguntou quanto tempo eu ficaria pesquisando e disse que a última pesquisadora tinha ficado vários anos. Disse ele que me dava pelo menos seis meses. (...) Parece que eles estavam se perguntando se eu “aguentaria” tanto sofrimento? “Se você ficar uma semana aqui já vai ver tudo, ver como é” - diz Deley. “É muito caso também de abuso sexual, às vezes pelo padrasto ou pai e a mãe não faz nada porque depende economicamente do homem”. Deley falou também do sofrimento das pessoas atingidas pela violência do estado, indiretamente, como os familiares, que acabam somatizando o sofrimento, morrendo de câncer. “Isso tudo não entra nas estatísticas. Quando a mente não aguenta mais vai pro corpo”.

A psicóloga aguenta? E a mente aguenta? E o corpo? Este é aquele que, todos sabemos, não aguenta mais, como diz Lapoujade (2002). E é esta justamente a nossa

¹⁴² Num certo sentido, temos na clínica da reforma psiquiátrica e seus dispositivos de convivência – como os hospitais-dia, os CAPS (Centros de Atenção Psicossocial) e o acompanhamento terapêutico, um vínculo desta natureza; em que também se enfrenta um sofrimento real, além daquele proveniente da psicose, que decorre de situações de exceção ordinária. Ver “*Le pré-pathique et le tailleur de pierre*” (Oury, s/d).

¹⁴³ Este imperativo do “permanecer para testemunha” pode ser remetido a uma série de crônicas de Deley que tematizam a impossibilidade de, mesmo longe, “sair de Acari”. Como exemplo, citamos a de 25 de fevereiro de 2013, “QUERO SAIR, MAS NÃO POSSO!”, em que narra, se identificando, com a fala de um traficante, que estava para sair do tráfico depois do carnaval e teria feito um bloco, com camisetas com esta frase impressa, para desfilar nas ruas de Acari. O rapaz foi morto pelo BOPE. Deley comenta que também não podia sair de Acari para brincar o carnaval, devido a ameaças de morte que vinha sofrendo.

potência, retomando aqui uma indagação que fizemos em outra parte desta tese. É o corpo que não aguenta mais o mesmo corpo que é potente e resiste? Sim, o corpo é o que pode dizer que não aguenta mais, justamente porque ele tem esta abertura para o fora. Esta é sua potência. Esta abertura para o fora não é apenas dor e prazer, mas sofrimento. Sofrimento aqui, o estamos tomando para além da dor e do prazer, mas como algo que tem a ver com esta dimensão de afetabilidade, como condição do corpo como sendo algo que se compõe de afecções e afetos diversos. Assim, não necessariamente este sofrimento é doença, embora haja invariavelmente a tentativa de medicalizá-lo e apropriar-se dele como doença, pelo dispositivo da biopolítica. Lapoujade irá nos lembrar que o trabalho de resistência à biopolítica passa por pensar no cuidado com este sofrimento como uma espécie de “salvação” laica, acessar este sensível sem transformá-lo em doença “medicalizável”.

Recorramos aqui ao filósofo que com tanta precisão elaborou a questão dos afetos e afecções, Espinosa. Seriam dois termos latinos: *Affectus*, o afeto e *affectio*, afecção. Afecções são as formas como um corpo atinge outro corpo, seus efeitos, como são sentidos por aquele que é afetado. Os afetos são a variação da potência do corpo e da mente, nas afecções constantes que acompanham a experiência de viver, a que estão interligadas, mesmo que de maneira confusa, certas ideias. (Deleuze, Espinosa: filosofia prática, 2002). Assim, por exemplo, o amor, seriam afecções pensadas/sentidas como um afeto de alegria acompanhado da ideia de que determinado ser nos causa aquela alegria, aumentando nossa potência. O filósofo também dirá que, num trabalho com os afetos, há que se “tomar o tempo em consideração”, mas não iremos aqui entrar em detalhes a respeito de suas ideias sobre este trabalho, voltando à questão do trabalho do tempo vinculado à pesquisa etnográfica. Cabe apenas marcar que são os afetos/afecções que nos abrem para um “fora”, marcando a concepção ética de Espinosa como uma crítica a uma ética contratual, que corroboraria a ideia individualista de que os afetos e desejos se opõem a uma visão “objetiva” e “desinteressada” necessária a uma ética da compaixão e do cuidado, e à prática da solidariedade social. Assim, ao mesmo tempo em que no corpo e nos afetos, teríamos esta abertura para o fora, é justamente esta abertura que também proporciona o retorno a uma singularidade de cada corpo em seus afetos e afecções, a partir de suas práticas e relações “terrenas” (Butler, 2006b).

É neste sentido que pensamos na ideia do trabalho com o tempo como resistência, para usar um termo caro a Veena Das, como fundamental ao trabalho em Psicologia, tanto

na ideia de uma pesquisa-intervenção ou cartografia quanto num trabalho de cunho mais clínico, apesar de que talvez estas distinções façam cada vez menos sentido para muitos de nós. O próprio tempo age, atua, e essa é outra dimensão do “fora” que nos afeta. Fazendo aqui uma caricatura, exagerando nas tintas, que é claro, não correspondem à realidade, é como se na clínica tradicional fosse bastante presente a ideia do trabalho do tempo, que é um tempo longo, da espera – mas por outro lado – é uma clínica que não entra em contato com aquela atmosfera do “fora” de que falávamos, no sentido de uma materialidade “real”. Ela cria outra atmosfera, o setting, que, é claro, também pode ser uma passagem para outra espécie de “fora”. Tudo se passa então como se na outra Psicologia, pensada como intervenção psicossocial corrésemos o risco de cair no regime das urgências, do agir, do propor, do fazer – sem levar muito em consideração este tempo da vinculação, da paciência... sem reconhecer, como na clínica, que o trabalho do “não fazer nada”, estando, porém, ali disponível em sua presença sensível, pode ser vital.

E também nos parece precioso outro termo utilizado pela antropóloga indiana: estar “embebido”, que mencionamos anteriormente. É um termo de muita delicadeza a nos sensibilizar para esta que é uma experiência corporal, porém não tão dramática como a de um “mergulho” ou “imersão” (termo clássico nas ciências sociais). Embeber envolve um aspecto gradual de absorção através dos poros e é interessante por abranger tanto um aspecto passivo de “estar embebido”, que respeita à questão da atenção, como uma forma de entrega, quanto um caráter reflexivo de “embeber-se”, bem como ainda um caráter ativo de embeber, ou seja, fazer um líquido penetrar e ser absorvido por outra matéria. (Houaiss, 2014). É delicado, porém também preciso e incisivo, pois outro dos sentidos é “introduzir (-se) abrindo; cravar(-se), enterrar(-se)”. Então parece envolver dois aspectos: a decisão de introduzir-se, penetrar e depois a de ali permanecer, deixando-se afetar por aquela atmosfera. Podemos, portanto, aqui, relacioná-lo com a definição da testemunha de Jeanne-Marie Gagnebin como “aquele que não vai embora”. Embebido, você não tem mais como ir embora, porque você é constituído por essa experiência e não tem como se desprender dela.

*** **

Retomo aqui a cena em que encontrei o rapaz que pintou as paredes do Centro Social, mas não pôde continuar, porque caiu no valão. Ele veste uma camisa verde e um colar de sementes, vem chegando de bicicleta e diz que “*sou bonita*”. Depois o vejo na janela de sua casa, que também grafismos semelhantes aos da parede do Centro Social. Sua casa tem plantas na frente, espada de ogum, pés de boldos plantados dentro de um vaso sanitário feito vaso de plantas. E nos fazer pensar a forma como “integramos” nossas excreções, rejeitando-as ao lançá-las em águas que as levam, e de como poderiam, ser tratadas de outra forma, virar adubo. Estava numa espera, observando a cena sentada no batente do Centro Social, do outro lado da rua e do valão: o rapaz conversa com uma cadelinha caramelo que logo entra pela porta aberta de sua casa.

Refletindo sobre o valão, me vem à memória um poema de Deley, dedicado a sua irmã. “Vala, manancial de xistossomose berço de tifo cova natural de muitos amigos de infância crivados de bala. Rio dos meus barquinhos de elástico e graveto... Rio das pescarias de rã com barbante e miolo de pão.” Penso nos dejetos/abjetos, oriundos das enchentes, os corpos ou seus pedaços, lançados aos rios. Quando um rio vira um valão? Wesley Delírio Black diz que não consegue achar aquilo natural. Vários rios se invisibilizaram sob os asfaltos das cidades como o que dá nome aos habitantes desta cidade, o rio Carioca. O professor de educação física que também trabalha treinando as crianças no futebol, contratado pela prefeitura, disse-me certa vez, quando voltávamos do treino, que preferia fazer outro caminho, indo por outra rua, para não sentir o cheiro do valão. O cheiro invade, mesmo que se deseje tampá-lo do campo de visão: os gases explodem. Os cheiros, os gostos. Gosto é sabor e é gostar, será apenas em português? Sabor que é também saber. Embeber. Deley disse que a nascente do rio fica no alto de uma serra em Campo Grande - e é limpa. Onde estão nossas nascentes, rebentos, revoltas?

“*Um rio de asfalto e gente, entorna pelas ladeiras, entope o meio-fio.*”, canta Milton Nascimento – um dos compositores prediletos de Deley - em *Clube da Esquina*. O sangue debaixo da pele - as mulheres deixam algum sair, todo mês. Um sangue que o seu corpo havia produzido para receber outro ser. Este sangue é louvado pelo poeta no poema “Favela: cem anos.”

Tá visto que em cem anos de favela

muito sangue de morte banhou
as terras batidas de becos, ruas e vielas.

Mas tá visto também que na favela
há muito mais mulher que gente
e muita menina vira moça toda hora, todo dia
se vendo meio que assustada e maravilhada
pela primeira vez menstruada.

Vai daí, que por benção de Mãe Oxum,
essa sanguinolência toda que jorra na favela
por cem anos a fio, filetes e ximbicas,
tem sido muito menos da certeza da morte
e muito mais da verdade da possibilidade da vida.

Daí que, pela graça de Mãe Oxum,
na favela, centenariamente, se sangra ainda
muito mais da divina maravilha da criação
que dos horrores letais das chacinas.

4.7. “Fazendo justiça com as própria mães” ou a coragem feminina

Se a *honra* é dos homens, na Acari-grega de Marcos Alvito (Souza, 2001); a *coragem*, sem dúvida, é feminina, na Acari-afro de Deley. São as Yabás, como a Iemanjá Ogunté, mãe das águas salgadas, que defende seus filhos com a espada, ou a Oxum Apará, que os acolhe em suas águas doces e é vaidosa, mas também sabe guerrear. São as mães que louvam o “*funk-livramento*” das filhas, como nos versos do poeta acariense:

E minha mãe rezando
Que meu funk me leve pra escola
E a livre do tanque.
O funk é minha libertação
Meu livramento do caveirão ¹⁴⁴

A coragem é uma “*negona, favelada, feminista, revolucionária*” que vai meter medo “*quando resolver descer o morro ou de um trem da Baixada*”, mais do que qualquer Sininho, “*com todo respeito à camarada Sininho...*”.¹⁴⁵ Que aguenta as torturas caladas para proteger um companheiro. Que foge sozinha com três filhos para se refugiar, na favela, de um marido violento. Que investiga e procura os corpos desaparecidos de seus filhos, enfrentando ameaças de morte, pagando com a própria vida. Que o resgata, viciado, nas bocas-de-fumo. Que, ainda muito jovem, cuida sozinha da família e da defesa dos direitos do companheiro preso. Que, ao contrário dos rapazes do tráfico, que contam vantagem, “dizendo que ‘*aplicaram*’ [atiraram] nos policiais, *quando estavam na realidade em casa dormindo*”, (palavras de Deley) não fazem alarde e enfrentam caveirões e fuzis, desarmadas. Ou que, “simplesmente”, são vistas nas ruas, testemunhas das violações cometidas pelos agentes do estado nas operações policiais.

¹⁴⁴ *Livramento* é um termo referido ao universo neopentecostal, que quer dizer que a pessoa foi livrada de um perigo de vida, escapando da morte matada ou de um acidente, por exemplo, por uma intervenção divina. *Libertação* é também outro termo utilizado neste mesmo universo semântico, para uma espécie de “cura”, de problemas psicológicos, vícios, etc. Ver poemas publicados em 10 de julho de 2009, dentre eles, o poema do qual reproduzimos esta estrofe, intitulado, “Que o funk me leve para a escola e a livre do tanque”.

¹⁴⁵ Sininho é o apelido de Elisa Quadros, ativista presa durante as manifestações de junho e indiciada como líder de um grupo “terrorista”. Crônica de 18 de fevereiro de 2014.

Na resistência pelas ruas de Acari, ontem, contra o BOPE havia apenas três seguimentos de homens na rua em meio a tiros, granadas: 18 caveiras [como se auto-nomeiam os policiais do BOPE¹⁴⁶], cerca de trinta traficantes responsáveis pela vigia, e dois defensores de direitos humanos. (...) A maioria, ou quase todas, eram mulheres, somente no momento, da remoção do corpo do jovem¹⁴⁷, havia cerca de oitenta.

Essas mulheres passaram quase quatro horas pelas ruas da favela ouvindo xingamentos por parte dos BOPE... “suas putas”, “vagabundas”, “piranhas”, “mulher de bandido”... ouviam constantes ordens para ir pra casa fazer comida, lavar calcinha cagada.

Ironicamente essas vagabundas estavam nas ruas da favela, não porque não tinham o que fazer, mas porque o BOPE entrou na favela por volta das 6h30 da manhã, justamente na hora de levar as crianças pra creche, pra escola, sair pra trabalhar... por isso, só lhes restava ou ficar em casa, ou vir pra rua...

Os homens de Acari, os tais trabalhadores, que não fazem parte de nenhum dos seguimentos acima citados, e que estavam na favela, “misteriosamente” sumiram.

(Crônica de 25 de fevereiro de 2014)¹⁴⁸.

Podemos pensar que as mulheres tem mais presença nas ruas por temerem menos ser alvo de “abordagens” da polícia. No entanto, se tomarmos os acontecimentos recentes, fazendo um levantamento dos casos de “balas perdidas” no Rio de Janeiro, nos jornais, se verá que não é bem assim¹⁴⁹. Em Acari, em novembro de 2014, uma ação da polícia militar matou um rapaz e uma moça, na véspera de uma atividade cultural, o Cine Sarau Palmarino. Deley escreveu: *“A polícia do 41ª matou um rapaz e uma moradora na minha frente com um tiro fulminante na cabeça agora pouco em Acari. A moradora é “Dinha”, mãe de um dos meus pequenos jogadores e uma amiga muito querida”*. Ela estava grávida de três meses e, quando a polícia a matou, estava indo buscar o filho que estava com febre, para levá-lo ao médico. Deixou quatro filhos. Há vinte e um anos, sua irmã Catia, foi morta nas mesmas circunstâncias, grávida de oito meses. Os jornais noticiaram primeiramente como mais um

¹⁴⁶ <http://odia.ig.com.br/portal/rio/curso-de-caveira-do-bope-onde-os-fracos-n%C3%A3o-t%C3%A3o-vez-1.227229>

¹⁴⁷ Na crônica seguinte, continuação desta, Deley explica que o rapaz que foi morto “era um dos integrantes da diretoria do tráfico acariense e um dos interlocutores com os quais, nós defensores de direitos humanos vínhamos articulando e pondo em pratica nos ultimos tres anos um projeto informal de redução de danos e perdas de vidas no Complexo de Acari.”

¹⁴⁸ “Em Acari: MULHERES X BOPE, NA FAVELA, NÃO COMO NO ASFALTO”. O tema desta crônica é a coragem feminina, abordando a questão do risco de morte que as mulheres e as militantes negras, de favelas, correm, comparado às manifestantes de classe media.

¹⁴⁹ <http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/com-mais-uma-vitima-de-bala-perdida-nesta-sexta-rio-registra-ao-menos-32-casos-no-ano-30012015>, <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-01-26/irmao-de-mulher-baleada-na-rocinha-critica-preparo-de-pms.html>

caso de bala perdida, até a família lutar por modificar a versão mentirosa¹⁵⁰. Há pouco tempo, outra mulher moradora de favela, Célia Maria, do Caju, também foi morta por policiais da UPP, durante uma operação policial, quando estava indo visitar o túmulo de seu filho de 14 anos¹⁵¹.

Sobre esta coragem feminina, há ainda uma história que ele contou a um grupo de pessoas que foram para um evento de direitos humanos em Acari, que acabou não acontecendo devido a um episódio de violência (como já mencionado) e que poderia nos colocar em risco. Sentamo-nos num boteco na entrada, próximo ao metrô e foram muitas histórias evocadas a partir do acontecido naquele dia. A história era sobre um menino de 14 anos (*“esse era mau mesmo”*) que teria atirado no caveirão. Foi perseguido e levou um tiro de fuzil na cabeça, ficando *“sem a tampa”*, ou seja, com os *“miolos”* a mostra. Seu corpo foi então colocado numa espécie de *“limpa-trilhos”*, e *“desfilaram”* com ele na favela, puxado pelo caveirão. Deley conta que foi, então, com a mãe do menino, para resgatar o corpo: *“a mãe puxava por um braço, o policial do outro”*. Deley puxava pela perna e o sangue e os miolos escorrendo, *“uma coisa horrível mesmo”*. Então, aconteceu de passarem em frente à Igreja (neopentecostal) onde a mãe do garoto frequentava. Ali, o caveirão parou e, após muitas orações, conseguiram recuperar o corpo do garoto. Ocorria um culto no momento e o policial entrara em transe. *“Nunca tinha visto algo assim acontecer com um policial”*. [Deley] Contou então que ligou para um delegado, com quem tinha boas relações, porque na época era vice-presidente do Quilombo (Escola de Samba). E disse também que nunca a polícia civil foi tão aplaudida quanto naquele dia, quando chegou para fazer a perícia.

Se Jeanne Marie Gagnebin nos ajuda a entender a importância do permanecer para testemunhar a narrativa e narrar novamente, de forma a elaborar e não repetir (inspirada em Freud); Veena Das, irá ajudar a pensar num permanecer para testemunhar de forma silenciosa (inspirada em Buda?), como forma de resistência feminina. Parece-nos que estas duas vertentes compõem no que estamos nomeando como escritas da compaixão de Deley de Acari, em que sua poesia figura como uma espécie de “meio” para as silenciosas vozes femininas e em que a própria escrita entra num devir mulher. E aqui nos ocorre uma

¹⁵⁰ <http://extra.globo.com/casos-de-policia/mae-que-perdeu-duas-filhas-em-operacoes-da-pm-em-acari-pede-justica-14672309.html>, <http://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,apos-20-anos-mulher-perde-segunda-filha-em-operacao-policial-no-rio,1598909>

¹⁵¹ <http://extra.globo.com/casos-de-policia/mulher-vitima-de-bala-perdida-no-cemiterio-do-caju-recebeu-mensagem-da-filha-antes-de-morrer-mais-que-especial-14711306.html>

outra vertente no entendimento deste silêncio que é o de pensar que os embates não se dão no campo da lei e do “estado democrático de direito” em que se advoga e se discursa como representante de uma causa. Mas sim que os embates se passam em outra esfera, no campo das ações diretas - e aí o silêncio aparece em sua dimensão de potencializar as ações de resistência, como por exemplo, a questão do segredo. Onde a “*justiça é feita pelas próprias mãos*” e os embates se passam no corpo a corpo. Daí, podemos vislumbrar também uma nuance ao ato-falho de Deley, quando de uma palestra na OAB (que já mencionei), em que ele disse que “*a justiça é a melhor forma de vingança*” (quando queria dizer que a vingança seria a melhor forma de justiça, onde diante da impunidade, se legitimaria a violência como forma de defesa). A justiça, com as próprias mãos, a melhor forma de vingar os mortos, esta parece ser a aposta ética aqui. Em que a justiça aparece como tendo um sentido para além do judiciário, envolvendo um sentido ético de indignação.

Essas ideias são importantes para pensarmos as nuances que os diferentes termos que traduzimos ora como compaixão, ora como piedade – bem como as diferentes práticas relacionadas a tais sentidos. Isto porque algo do que associamos ao universo semântico da compaixão vem do sentido grego de *éleos*, muito mais ligado à ideia de compaixão/piedade como *clemência*. A clemência, esta disposição para perdoar, é muito mais ligada à honra e a um efeito retórico e discursivo e a uma ética de guerra, masculina. O paradigma deste modo de compaixão seria o momento da *Ilíada* em que Príamo se humilha diante de Aquiles para recuperar o cadáver de Heitor, seu filho. Príamo só consegue a anuência de Aquiles ao apelar à piedade/compaixão (*éleos*) em Aquiles. Mas em que sentido? Ao pedir a Aquiles que pense em seu próprio pai ao vê-lo (ele, Príamo) atirado aos seus joelhos, pedindo. (Crotty, 1994)

É esta cena que costuma servir de exemplo ao que Aristóteles entende por esta compaixão/piedade/*éleos*, que é a ideia de que só se tem piedade de quem acha que aquele mal que o outro passa pode acontecer consigo ou com algum parente ou amigo. É como se a piedade carregasse consigo essa ameaça. Sem isso, a piedade não ocorre. Por isso Aristóteles enfatiza tanto que os personagens da tragédia não podem ser tão bons que não se pareçam conosco, nem tão maus. É preciso que a identificação ocorra¹⁵².

Ora, o que se passa com as mãos em Acari, nas narrativas e relatos de Deley, é algo diverso desta forma de súplica que apela à piedade/compaixão/*éleos* na forma de clemência. Ao

¹⁵² <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.2.ii.html>. Ver a parte 8 do livro II.

contrário, este tipo de compaixão despertada por uma retórica que apela à identificação parece ser usado muito mais no sentido de se reforçarem os argumentos que justificam as mortes dos filhos das mães das favelas como mortes necessárias no combate à “criminalidade”. O “*poderia ser seu filho*” é encontrado muito mais no sentido de estimular a inclemência contra quem cometeu atos violentos, proporcionando uma justificativa aos discursos que apelam ao aumento de investimentos nos dispositivos militares/securitários como forma de “combate” à violência, com ainda mais violência.

Assim, pensamos não ser pela via retórica e da identificação que se vislumbrará a “compaixão feminina” de que estamos falando. Ela aparece muito mais como um modo de ação transgressora e feminista, como na análise feminista que Judith Butler faz da tragédia de Sófocles, *Antígona*, em que podemos fazer uma aproximação às mães de Acari, que lutam para cuidar de um corpo morto e expressar o seu amor, diante de um poder soberano que determina, por um decreto, deixá-lo exposto, sem que possa ser enterrado e lamentado. Em *Antígona*, o cuidado com o corpo do irmão morto é muito mais a expressão pública de uma relação amorosa que foge às normas, do que um luto público. Assim, Butler irá tecer seu texto com críticas às leituras de Hegel e Lacan, que procuram situar Antígona – e o desejo feminino – como uma forma de ameaça à universalidade da lei e não como um tensionamento agenciado aos dispositivos legais:

Comecei a ler Antígona e seus críticos para ver se alguém conseguiria defender o seu *status* político exemplar como figura feminina que desafia o Estado através de uma série de poderosos atos físicos e linguísticos. Porém encontrei algo diferente do que imaginara. (Butler, *O Clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*, 2014a, p. 19).

Antígona aparece, para os teóricos estudados por Butler, como alguém que situa-se aquém da esfera pública, articulando “uma oposição pré-política à política, representando o *parentesco como a esfera que condiciona a possibilidade de política sem nunca adentrá-la*”. (2014a, p.19.) O que Butler aponta como machismo, na interpretação dos teóricos por ela analisados, é que a mulher aparece como sinônimo de “natureza” e não como alguém que está nos embates da pólis.

Assim como também podemos encontrar na tradição judaico-cristã, uma figura feminina e transgressora da ordem instituída e que é evocada por nosso cronista em suas memórias:

O que mais me deixava "ligado" e aterrorizava no rádio-teatro da vida de Cristo, da Rádio Nacional, nos anos 60, era quando os soldados romanos procuravam a família sagrada pra matar o bebê Jesus. Ficava mais ligado ainda quando Maria convencia José a fugirem com o bebê para o Egito. Outro momento "chocante" pra mim era quando Maria e mais duas mulheres retiram o corpo de seu filho da cruz. Tanto na fuga para o Egito, quanto no ato de tirar o corpo do filho da cruz, Maria deu provas de ser uma mulher bastante corajosa para os padrões das mulheres palestinas da época. O ato de tirar o corpo de um crucificado do madeiro era punido com açoites ou mesmo com a crucificação pelos romanos. Maria correu esse risco pra dar seu filho, condenado e executado como criminoso, um enterro digno. (21 de dezembro de 2009)

A expressão da vulnerabilidade corporal, portanto, não se opõe à capacidade de ação e nem significa uma instância pré-política, ligada à casa e à família, a uma esfera limítrofe com o mundo “natural”, mas são expressões políticas que desafiam as normas de um poder “masculinista” (Butler, 2014a). Assim, ao evocarmos as relações entre mães e filhos podemos estendê-las a uma solidariedade social, reconhecendo nestes relatos literários, um *valor social*, produzido historicamente por estes mitos e narrativas. Estas não tem apenas um viés descritivo mas também normativo, no sentido de se tornar uma ética exemplar, como um modo de vida almejado. No entanto, não estamos aqui querendo propor um “feminino” enquanto gênero identitário. Mas sim, o sentido imaginativo de uma ação em que nossa prática seja a de experimentar de maneira intensa e sensível, participação e “concernimento”, nos levando a agir em ressonância com o outro, o que podemos chamar compaixão.

Neste ponto, convém apontar que, o termo grego que aparece em Antígona como piedade/compaixão não é *éleos* e sim *eusebia* (εὐσεβίαν). Diz Antígona:

Cidade de meus pais, solo de Tebas
E deuses ancestrais de nossa raça!
Levam-me agora, não hesitam mais!
Vede-me, ilustres próceres de Tebas-
- a última princesa que restava -,
As minhas penas e quem as impõe
Apenas por meu culto à piedade!
(Sófocles, 2004, p. 241)¹⁵³

¹⁵³ Para um texto bilíngue grego francês, veja-se:

<<http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/sophocle/Antigone1.htm>>.

Eusébia seria piedade no sentido de respeito e amor aos deuses e também no de amor ou respeito filial (Bailly, 2000), como vemos aqui nesta tradução de Antígona. Seria um termo cognato ao latino, *pietas*, em que, restauradas as referências semânticas prévias ao cristianismo, encontramos o sentido original de *pius* ou “com o coração puro” – em relação ao verbo *pio*, purificar. Assim é que, no verbete *pietas*, do dicionário de termos intraduzíveis, editado por Barbara Cassin (2014), temos alguns achados no que tange às traduções destes termos. A pureza, aqui não trata da purificação de um pecado e sim de ritos/cultos “pagãos”, em que *pietas* significaria sobretudo um “bom acordo entre os homens e entre homens e deuses”, daí advindo o sentido afetivo de expressão de amor por um irmão, por um pai ou uma mãe. Seu sentido abrangeria tanto a disposição subjetiva quanto a prática em si, como uma espécie de “verdade” ou coerência entre as palavras e compromissos assumidos, daí seu campo semântico compor-se de palavras como *honestas*, *dignitas*, *conscientia*, *officium*, *religio*. Com o advento do cristianismo como religião de Estado (com Constantino em 313 D.C.) é que o tom será cada vez mais o de pensar esta piedade como um afeto de misericórdia e dominação, num compartilhar do mesmo sangue da “família humana” dos filhos de Deus. Assim, esforços feitos para separar o afeto (*affectus*) enquanto afecção e as práticas ético-políticas e religiosas, culminarão em uma separação, no século XVII, que dará origem a dois termos distintos *pity* e *piety*, em inglês e *pitié* e *piété* no francês, separação que corresponderia vagamente, na língua portuguesa, à *piedade* e *pena*.

Interessante ainda para nossa releitura da compaixão é que, *pietas* é também um termo utilizado por Espinosa – citado e reapropriado por Toni Negri e Judith Butler. Esta noção, em Espinosa, traz em si esta ideia “pagã” ou não cristã, de um desejo de “inclusividade” que abrange todos os homens, onde o perseverar em sua própria potência não se oporia ao abrir-se aos outros, pelo contrário:

Pietas é portanto o desejo de que nenhum sujeito seja excluído da universalidade, como seria o caso se alguém amasse o particular. (...) Se, por contraste, alguém ama o particular e age apenas por interesse, não é potente mas, ao contrário, completamente impotente, na medida em que é “agido” por coisas externas. (Butler, 2006b; tradução minha.)

Assim, podemos aproximar este sentido de *pietas* da compaixão budista, *karuna*, também fortemente associada à ideia de interdependência. Um ser que está narcisisticamente fechado nos próprios interesses é impotente, estando subjugado a seus próprios desejos. Assim, podemos pensar a compaixão como universal não no sentido de uma condição ontológica já dada, não no sentido de um *affectus*-afecção, uma capacidade

sobre-humana de sentir todas as dores do mundo, pois isso também seria onipotente e narcisista. No entanto, podemos relacioná-la como proveniente da própria dimensão de abertura presente no corpo. Em que se pode partilhar algo do sofrimento do outro, sem ter que sentir a mesma dor, nem identificar-se com o outro, tendo como horizonte ou desejo, a universalidade e a inclusividade. Compaixão como ser compatível, compartilhando um mundo comum, em que todos somos vulneráveis; sendo preciso também dizer que alguns estejam – não por uma condição cósmica, porém humana – muito mais vulneráveis.

4.8. Feridas que abrem e fecham ou “sobre cascas e lampejos”

Meu espanto – e, por assim dizer, minha inquietude (meu mal-estar) vem do fato de que, na verdade, não é uma falta (não posso descrever isso como uma falta, minha vida não está desorganizada), mas uma ferida, algo que dói no coração do amor.

Roland Barthes, Diário de Luto

[a medalha]

Gostaria agora que o leitor me acompanhasse em alguns registros de campo que se entretecem a estes pensamentos; para continuar, num outro platô, ou numa outra camada, já que falamos de camadas – de tempo e de pele - a refletir sobre a questão do trauma, das feridas, físicas e psíquicas.

Estava na casa de Rose. Deley ia e vinha para a rua. Seria para saber se não havia nenhum “problema” ocorrendo, com uma operação policial em curso? Reparei que ele carregava na mão a medalha Chico Mendes de Resistência, entregue a ele em 2008 pelo Grupo Tortura Nunca Mais, como reconhecimento a seu trabalho em direitos humanos. É uma medalha do tamanho da palma de uma mão, mais ou menos, com a cara do Chico Mendes em alto-relevo. Comentou que sofrera certa vez repreendas de um militante, dizendo que ele não deveria usar a medalha como chaveiro. *“Andar com ela pendurada no pescoço é que seria estranho”* – disse. Ele a usa, muito apropriadamente, como passaporte ou insígnia que lhe garantiria alguma proteção no direito de intervir na defesa de arbítrios cometidos por policiais durante as frequentes operações em Acari. Passou pela rua um grupo grande de homens juntos (bandidos?) - Rose foi olhar, comentando: *“Não gosto de ver passar tantos homens juntos assim, por causa das operações. Isso me dá medo”*. Perguntei pelas operações, comentando: *“na época da Copa eles deram um tempo, não é?”*. *“É, ficou uns dois meses sem ter operação policial”*. A mãe da Franciele (criança que Rose ajuda a cuidar) disse que os policiais eram da polícia civil e estavam lá para fazer a reconstituição da cena, a perícia das mortes de alguns rapazes mortos na última operação policial. Estavam

próximos ao Posto de Saúde do lado do Amarelinho. “Ué, mas não foi lá que mataram” – desconfiou Rose. “Foi lá perto da Igrejinha”.

Deley continuou se queixando, de que estava muito chateado por não poder treinar os meninos [por causa das incursões policiais frequentes]. Perguntei pelo campeonato em que inscrevera os times. Então ele disse que havia desistido de participar: “Pra que participar, se não posso treinar? Pra chegar lá e levar uma goleada de oito a zero”. Então João, outro dos filhos de Rose, não perdeu a piada: “Ué, se o Brasil pode perder de sete a um pra Alemanha, por que não”?

Em outro momento, enquanto andávamos pela rua, ele me mostrou sua carteira de defensor dos direitos humanos, de plástico, com sua foto, de uma instituição irlandesa chamada *Front Line Defenders*. Reparei que o Dalai Lama faz parte do conselho desta instituição, o que estava na parte de traz do cartão em letras pequenas e comentei com nosso defensor, que se mostrou surpreso. Disse ainda que o programa desta organização era melhor que o programa de proteção de direitos humanos do governo, do qual se desligara há alguns anos, por sentir-se ainda mais desprotegido (como já mencionamos antes).

inscrições/ índice/ lembrar

Passando pela boca de fumo próxima, dava pra notar várias inscrições com tinta spray verde com o nome “Porcão” e havia também uma faixa de tecido preto dizendo que estavam “de luto”. Nas próximas semanas, apareceriam várias inscrições nas paredes, com seu nome, seguido de demonstrações de “saudades eterna”, “amigo de sempre”¹⁵⁴. Mais um caso de extermínio, com tiro pelas costas, à queima-roupa – segundo me disseram. Nos jornais, mais um “suspeito morto em confronto”. Assomou-se a isso um clima melancólico, ao cair da tarde, pois nos bares com jukebox à frente da boca, ao invés do mais usual batidão do funk ou do pagode, soava a voz de Renato Russo, numa canção com os seguintes

¹⁵⁴ Depois disso passei a reparar em outros lugares, em muros nas periferias, este tipo de escritos – alguns já desgastados pelo tempo – como os que vi na favela de Manguinhos por ocasião de um belo ato, em forma de cortejo e ao som de tambores, com a bateria da APAFUNK, em memória das vítimas de violência do Estado organizado pelas mães deles. Aliás, uma das intervenções do ato foi pintar os muros (baixos) ao redor do campo de futebol, com palavras de ordem. Uma criança, me entregando um pincel, pediu que eu pintasse o nome do amigo morto no muro. Durante o protesto, familiares do bairro de Triagem vieram diretamente do enterro de mais uma vítima e se somaram ao ato, que contava com a presença de mães de vários lugares, inclusive da Baixada Santista e São Paulo, conhecidas como “Mães de Maio”.

versos que de repente pareceram ecoar um pouco mais alto: “os assassinos estão livres/nós não estamos”¹⁵⁵.

Estávamos indo em direção à casa da Indaiá, mãe de dois alunos de sua escolinha de futebol que foram atingidos por fragmentos de granada caseira (deixada no beco pelos traficantes após uma operação policial), que desde então estávamos acompanhando. Sentamos-nos à mesa para conversar, coloquei sobre ela o volume encadernado com os textos de Deley e ela pediu: *“deixa eu ver, não sei ler, mas gosto de ver”*. Então falei que naqueles textos Deley contava muitas histórias sobre Acari e ela disse a ele: *“um dia vou contar a você minha história desde o início, você escreve?”* E Deley disse que sim. Depois ele pegou a medalha Chico Mendes e disse que queria poli-la, perguntou a Indaiá se ela tinha Bombril. Disse que estava difícil de ler e eu falei que não estava não: *“dá pra ver bem, Deley de Acari, 2008”*. *“Você é que tem que ver essa sua catarata”*, completei. Então, meio professoral, falei para Indaiá o que era aquela medalha, conversamos sobre quem tinha sido Chico Mendes, que havia sido assassinado por fazendeiros do Acre. Deley falou dos seringais, do processo de extrair o látex, das castanhas.

*** **

A medalha – com a qual Deley também brincou que poderia fazer uma espécie de escudo contra as balas dos policiais que o ameaçam – e a carteirinha de defensor de direitos humanos. De certa forma elas lembram cascas – cascas que também são peles, como nos diz Didi-Huberman – e que também são imagens-superfícies. A esta série, soma-se uma ferida, que Deley traz na mão esquerda.

Em francês, os etimologistas afirmam que a palavra *écorce*, [“casca”] representa a extensão do latim imperial *scortea* que significa “casaco de pele”. Como se para tornar evidente uma imagem, se fizermos a experiência de pensá-la como uma casca, é ao mesmo tempo um casaco – um adorno, um véu – e uma pele, isto é, uma superfície de aparição dotada de vida, reagindo a dor e fadada a morte. (Didi-Huberman, *Cascas*, 2013, p. 133)

¹⁵⁵ Legião Urbana. O Teatro Dos Vampiros.

Didi-Huberman traz estas reflexões, de inspiração francamente benjaminiana, no bojo de um impactante artigo, intitulado precisamente “Casca”. Na realidade um ensaio fotográfico também, que escreve por ocasião de sua visita ao campo de extermínio polonês de Auschwitz – onde alguns de seus familiares foram mortos. Contra as imagens plastificadas do museu em que se transformou o lugar de institucionalização do horror como “História”, ele irá buscar pelos vestígios vivos do passado, de uma história menor, que retorna em camadas. Superfícies onde não apenas se projetam imagens ou se inscrevem representações, mas que são, em si, “superfícies de aparição”, fragmentos que “caem” das coisas. (Baptista, 2013; Didi-Huberman, 2014, p. 84).

Assim, diferentemente de certa tradição da Psicologia que procura o sentido “latente” por detrás do “manifesto” que emergiria com o tempo, tradição esta calcada na ideia de uma hermenêutica do sujeito, estaremos trabalhando com a ideia benjaminiana, tal como trazida por Didi-Huberman, de lampejos. (2014, p. 84.) Ao invés do latente, o que lateja, lampeja. As cascas caem, não para revelar o que estaria por detrás: é o movimento do cair a casca que produz a imagem, o lampejo, sem que haja uma luz ou verdade oculta por detrás. Não há revelação última nem salvação final, nenhuma cura neste sentido – cura herdeira de uma tradição messiânica judaico-cristã. Mas sim a cura no sentido do cuidado na escuta destas pequenas luzes em sua “potência de sobrevivência” (conforme o autor em questão, entendida aqui em contraponto à “ressurreição”).

É assim que escutamos a ferida que nosso poeta traz na mão. Uma ferida que não fecha de todo, mas que se “inflama” e se desinflama, estando ora fechada, ora aberta. Como um poro da pele em sua respiração. Como o sopro inflamado que, dos poros, se converte na palavra do poeta e faz voar suas cascas, espalhando imagens-lampejos pelo mundo.

É preciso contar a história dessa ferida. História que, como o abrir e fechar da própria ferida, é também repetida diversas vezes por Deley. Vamos pensar nestas repetições aqui como uma forma de *conversão*. Mas não uma conversão histérica e sim apelando, com a ajuda de Pierre Hadot (2014), para seu significado etimológico, do latim *conversio*, giro, mudança de direção. Hadot lembra, citando o dicionário de Psicanálise de Laplanche e Pontalis, que o termo foi utilizado para designar “a transposição de um conflito psíquico e a tentativa de resolução deste em sintomas somáticos, motores, ou sensitivos”. (citado por Hadot, 2014, p. 203.) No entanto, aqui neste caso, temos um trauma que é ao mesmo tempo físico e psíquico – e sobretudo ético-político. Assim, não se trata de pensar na

tradução de um sofrimento psíquico para um físico e sim no que esta repetição traz de movimento. Movimento que, ainda que circular e voltando a um estado anterior: a ferida que se reabre, a história que se reconta, retorna para que seja possível transformar, atravessar o sofrimento. Assim, Hadot nos lembra que *conversão* remeteria a duas práticas dos gregos: *epistrophé*, um “retorno a si” e *metanoia* ou “mudança de pensamento”. E também lembrando, já que é uma história contada e recontada, que estes giros e voltas – *versios* – se dão com os outros, ou em conversas, à diferença dos sonhos em que os traumatizados de guerra reviviam as cenas traumáticas (embora depois estes sonhos também fossem contados e embora também possamos pensar no sonho como projetado numa *película*). Assim como a pele, nos fala de uma superfície de contato que traz o sentido da bipolaridade entre o eu e os outros, pois ao mesmo tempo em que delimita e sente a si próprio, também sente o “exterior”. (Anzieu, 1988).

Contemos a história, então, que aconteceu no ano de 2011. Estavam se preparando para sair em excursão para uma atividade esportiva fora de Acari. Uma moça nova, com o filho-bebê no colo estava dentre os que iriam. Quando, de repente, Deley vê o seu jovem companheiro vindo em sua direção com um pedaço de pau para atingi-la na cabeça. Ele então coloca a mão em sua frente para protegê-la.

Deley segue com o grupo em excursão, mas o seu braço incha e dói muito. Vai a algumas emergências mais próximas, mas não consegue ser atendido, pois não havia ortopedista de plantão. Consegue atendimento num hospital público na zona sul do Rio. Havia trincado um ossinho e precisou engessar a mão. Após alguns dias, percebe que a região estava ainda inchada e dolorida e volta ao hospital. É então que o médico lhe diz que, se esperasse mais um dia, teria perdido a mão. Ele e mais um grupo de 14 pessoas que passaram pela ortopedia naquele dia, havia sido contaminado com uma bactéria “voraz”. (Tributa o acontecido ao descuido da gesseira, que tinha hálito etílico e fez os procedimentos sem usar luvas.) É internado, com perspectiva de poder ter a mão amputada.

Sobre a parte da internação, escutei-o contá-la algumas vezes, sempre com uma riqueza de detalhes em observações sobre a vida no hospital que parecia fascinante. Sobre a dinâmica dos funcionários, especialmente os técnicos em enfermagem, que um deles gostava de dar “*drama*” [tramal] para que todos dormissem e ele pudesse sair para outro plantão, voltando apenas pela manhã, as interações entre um paciente custodiado e o policial, que liberava o paciente para pegar cocaína para o próprio paciente e para o policial

(e que trazia pão de queijo para Deley); como reparou que, no hospital, havia determinado setor usado como “motel”, outro em que se fumava maconha. Que uma enfermeira o deixou sem remédio para dor por algum tempo, porque achou que ele era apadrinhado de um político. (Na realidade, contou que pediu a intervenção de um político conhecido para conseguir ser transferido para uma enfermaria um pouco melhor do que a que estava). Que quando ele estava para ser operado (ia fazer uma raspagem), chegaram várias pessoas vindas de dois graves acidentes na cidade: de um parque de diversões em Vargem Grande, na zona Oeste e do acidente com o bondinho de Santa Teresa, no centro da cidade. Percebi que ele sempre contava estas histórias novamente quando encontrava pessoas que ainda não a haviam escutado.

Fica 37 dias internado e uma coisa também que ele sempre repete é que teve muito poucas visitas de pessoas de Acari e também de fora, dos militantes. Sempre gosta de mencionar e expressar gratidão, tanto em conversas como nos escritos, às poucas pessoas que o visitaram. Da parte do pessoal do tráfico, ainda internado, foi questionado, através de um recado de um morador, sobre o castigo que desejava para o rapaz. (Na verdade, o tráfico já vaticinara a “pena capital”.) Deley então se opõe a tal pena, colocando-se como defensor dos direitos humanos. E diz que, se deveria ter uma pena, que arrumassem então uma vaga de carregador para o rapaz no CEASA, porque ele sempre via a mãe dele trabalhando e ele não fazia nada.

Deley ficou com sérias sequelas motoras na mão, sem conseguir movimentar direito os dedos, em consequência da infecção. No início, usava uma tipoia: *“Logo eu que além de ser de esquerda sou canhoto”*. Em seus escritos menciona o episódio, nas crônicas: *“As Chances de Sair de Acari”*, de 16 de novembro de 2011 e na de 21 de fevereiro de 2013, *“Homem Feminista: ser ou não ser? E querer ser nada... pode ser?”*. Neles, surge como tema algo que penso ser um dos aspectos, ou talvez pudéssemos mesmo arriscar em dizer “o” aspecto fundamental, o que não deixa de comparecer nas repetições da história. A falta de reconhecimento ou talvez seja melhor dizer, de gratidão, de carinho, de cuidado.

Na crônica de 2011, menciona que em 37 anos de Acari, ele que já sofreu várias ameaças e até mesmo atentados à bala por parte da polícia, nunca teve sua integridade física tão seriamente comprometida como então. Menciona ser reconhecido até mesmo por alguns policiais como alguém importante na área de direitos humanos: *“como defensor de direitos humanos, quando um policial descobre isso, tenho o triste e constrangedor privilégio*

de receber um ‘desculpe seu Deley, a gente não sabia quem é o senhor... esse é nosso trabalho’”. Por parte do tráfico, como vimos, tem o reconhecimento, por parte da “diretoria”, embora mencione na crônica ter ouvido piadinhas de um “funcionário de baixo escalão”.

As queixas de Deley são direcionadas à enfermeira que, por descuido [não usava luvas] contaminou Deley e os outros pacientes. E depois à moça que atribui a “culpa” do ocorrido ao próprio Deley, que “*não deveria ter se metido em briga de marido e mulher*”. E ainda, aos amigos e companheiros de militância que não o visitaram:

Depois de 37 dias internado não sai do hospital maneta, mas sai aleijado, com a mão esquerda defeituosa e a alma incuravelmente ferida e incicatrizável por ter sido novamente tirado como otário e "ficado" como único culpado da lesão física e espiritual que sofri e sofro ainda com a "sentença". Isso é pra você aprender que em briga de marido e mulher ninguém mete a colher... julgado culpado inclusive pelo próprio casal que hoje vivem ainda juntos... mesmo que às turras.

Um trauma, ferida que não se fecha, (ou que abre-fecha-abre). Voltemos então a ideia que nos ilumina aqui, de pensá-la, esta inflamação, como lampejo. Inflamação (e não serão também pequenos lampejos de sentido os que encontramos nas etimologias, sugere Didi-Huberman) vem do latim *inflammatio*, atear fogo. A pele na região inflamada, fica quente, avermelhada, como fogo. A medicina moderna nos explica que o processo inflamatório é uma reação do organismo a uma infecção ou lesão dos tecidos. O sangue aflui à região levando os leucócitos. Mas nós pensamos neste afluxo sanguíneo – tal como o sangue menstrual louvado pelo poeta - também como um fluxo desejante, como fazendo parte de uma composição “molecular” com a atmosfera que estamos tentando aqui esboçar. Trata-se de procurar escutar, na repetição, em que ela pode nos levar a revirar uma situação, girá-la de ponta cabeça e, num movimento circular, convertê-la.

E assim, nessa conversa, ou conversão, pensamos que se trata não de uma “comunicação” a ser interpretada, mas de aprendermos, como diz Oury (s/d), a “decifrar o que está em questão ‘nisto que se passa’.” E cito (tradução minha):

Isso remete ao que eu chamo de "entorno", termo banal que parece mais poético e sugestivo para mim que a palavra atmosfera. Pode-se estar não na frente (*en face*), mas com (*avec*) alguém, e, então, tentar prestar atenção ao que se passa. "Passagem" é uma palavra especial de Kierkegaard pela qual ele traduzia a palavra grega *kinesis*. Há movimento; se não houver movimento, nada acontece. Mas o movimento não é agitação. Isto exige distinção: quando nos deslocamos de um ponto a outro, se o segundo ponto não é diferente do primeiro, então se fica parado. (p. 1).

Penso que a imagem da ferida-latejante-lampejo tenha sido algo da dimensão pré-pática da comunicação, como diz Oury. Algo “se passou” quando, desta escuta da ferida de Deley, passei à escuta das fabulações de uma criança de Acari, atingida por um fragmento de granada que se alojou em seu corpo, não, deixando, porém, nenhuma marca visível na pele. Não foi indicado, no seu caso, cirurgia para retirada do fragmento – nenhum gesto mais concreto, portanto, de reparação ao dano sofrido. Ao contrário do irmão, também atingido, cuja ferida ficou mais visível e que passou por um processo cirúrgico para retirada do fragmento. Acompanhei intensivamente sua mãe e o irmão dele nas idas ao hospital. (Capítulo 6 da tese). Certa vez, sua mãe e eu nos surpreendemos com suas fabulações de que “seu pé estava cortado”, de que nele havia um caco de vidro, de que “havia caído num bueiro”. Levando-nos à pergunta: o que está em questão nisso que se passa?

5. “Cuidações amigas”

5.1. Introdução

É preciso (...) que a escrita produza um devir-mulher, como átomos de feminilidade capazes de percorrer e de impregnar todo um campo social, e de contaminar os homens, de tomá-los num devir. Partículas muito suaves, mas também duras e obstinadas, irreduzíveis, indomáveis.

Deleuze e Guattari, Mil Platôs 4

[fragmento do diário de campo]

Aí a Roberta contou o caso de uma vizinha que estava chegando em casa no dia da operação e tinha um policial parado no portão da casa dela. Disse que ela chegou pro policial e perguntou: *‘Meu senhor, o senhor vai entrar na minha casa? Se for, fala logo pra eu abrir o portão, pois não tenho dinheiro para comprar outro [são frequentes as denúncias de arrombamentos de portas praticados pela polícia].* O policial disse que não. E a vizinha: *‘então o senhor me dá licença que eu preciso entrar para preparar o almoço dos meus filhos.’* Disse que o policial passou a tarde inteira plantado no portão da vizinha e que a mãe da mulher comentou: *‘depois leva um tapa na cara e não sabe porque’.*

Se anteriormente abordamos a “coragem feminina” durante eventos críticos, como a história narrada por Deley da mãe que briga com os policiais pela posse do corpo morto do filho, nos perguntamos, agora, como esta coragem demonstrada nestes momentos inscreve-se no ordinário do dia-a-dia. Novamente é a antropologia de Veena Das (2007b) quem dá o tom, ao nos inspirar a partir de seu texto *“How the Body Speaks: illness and lifeworld among the urban poor”*, onde, ao abordar a “textura” complexa do ordinário, mostra como os pobres *“engajam-se em suas doenças nem como lutadores heroicos nem como puros atores de scripts culturais”*. (tradução minha, p. 92). Nosso intuito aqui, portanto é criticar visões hegemônicas a respeito da pobreza na Psicologia. Nosso foco recai sobretudo na noção de cuidado, onde ora os pobres comparecem como “negligentes” e “descuidados”, ora como especialmente solidários e afetuosos (como numa visão marxista e católica). Procuramos

compreender como os gestos de cuidado e solidariedade de nossos interlocutores compõem-se às tramas do clientelismo e do neoliberalismo, na sua vertente de “projetos”, sem buscar uma suposta pureza neles, mas sem por isso desvalorizar a trama ordinária de resistência cotidiana.

Ao acompanhar uma dona de casa indiana e sua família, ao longo de 3 anos, em seu tratamento para tuberculose, Veena Das (2007b) preocupou-se em não situar o “cuidado” da família em oposição à “negligência” do estado¹⁵⁶ (p. 87.). Reportando-se à teoria de Foucault, a respeito de como, no biopoder, o estado “faz viver e deixa morrer”, Das chama atenção para que notemos uma diferença na “*textura do sentimento*” (*a difference in the texture of feeling*) no caso das relações entre o estado e as pessoas, e das pessoas entre elas. Contudo, não se furta em atribuir a responsabilidade pela morte de Meena, nome da paciente, a uma falha terapêutica (*Therapeutic Failure*), onde a negligência por parte do estado está presente de forma bastante contundente. Isto fica nítido no episódio narrado, em que o marido de Meena (que alterna momentos em que aparece também como faltoso em termos de cuidado à Meena e outros em que se mostra cuidadoso) solicita à organização de pesquisa a qual Veena Das fazia parte, que levasse sua esposa a um hospital de referência, já que ela vinha de uma longa série de tratamentos em instituições públicas e particulares diversas, sem remissão definitiva dos sintomas. Veena Das conta que, em *off*, um dos médicos disse-lhe que, realizar testes laboratoriais para tuberculose multirresistente a medicações seria vão, já que o hospital não dispunha de recursos para tratá-la.

Porém, mais do que apontar a falha como estando em alguma instituição ou médico específico, Das, aponta que há um investimento num conjunto de práticas em que temporalidades de fluxos de dinheiro, trabalho precário e práticas terapêuticas se interceptam e produzem modos de lidar com a doença que enfatizam muito mais o imediatismo do curto prazo do que a cura¹⁵⁷. Circunstâncias econômicas e políticas encontram-se profundamente relacionadas aos modos em que a experiência de

¹⁵⁶ Segundo a divisa: “*hacer del estado biopolítico un objeto de investigación etnográfica*” (Das & Poole, El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas, 2008). Grafado propositalmente em minúscula, conforme proposta da autora em questão, pois se trata de pensar e enfatizar o estado em suas práticas e de como estas são constituídas pelas pessoas.

¹⁵⁷ Para uma crítica à “combinação entre uma tecnologia médica impotente com uma retórica igualitária”, em que se mostra que a maioria dos gastos médicos é destinada a diagnósticos e tratamentos de eficácia duvidosa em termos de saúde pública, ver ainda o livro “*Nemesis Medica: la expropiación de la salud*”. (Illich, 1975, p. 19.)

adoecimento compõe com a vida cotidiana e a subjetividade das pessoas, de modo que não se pode generalizar o “cuidado” numa categoria abstrata, sem pensar os jogos de poder, especialmente em sua faceta econômica, que se encontram em jogo nessa composição. Está implícita aqui, portanto, uma categoria de pensamento cara a Michel Foucault, que é a de *dispositivo*. (Agamben, 2009, pp. 25-51.)

A noção de dispositivo tem muito a ver com a ideia de governamentalidade (Foucault, 2008), trata-se de um conjunto de práticas discursivas e não discursivas capazes de abarcar os elementos os mais heteróclitos envolvidos em relações estratégicas de poder e de saber, formando um conjunto, um maquinário, uma composição. Para Agamben, viveríamos na atual fase do capitalismo uma superabundância de dispositivos – sejam jurídicos, tecnológicos ou militares, dentre outros – em que, além de processos de subjetivação, instauram-se processos de *dessubjetivação*. Há um “triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente a sua própria reprodução”. (2009, p. 49.) Assim, se a política à direita é descaradamente dessubjetivante, a política à esquerda, na crítica de Agamben, também não teria como se furtar a estas capturas da governamentalidade, ainda que sob a “máscara do bom cidadão democrático”. (*ibidem*.) Em nosso campo, vemos como isso se dá na forma da captura pelo dispositivo “projetos”, na forma de “empreendedorismo” como nova palavra de ordem. E reproduzo, a seguir, um trecho do diário de campo, numa das conversas entre Deley e eu:

Deley falou então que estava cansado (sentido literal e figurado). Contou que ontem à noite havia ido a uma reunião, em outra favela, de “ajuda mútua” entre os favelados. Que o pessoal fica de muita picuinha, que havia meninas enciumadas dos namorados. E que ele havia mesmo “rasgado o verbo”: “*que aquelas meninas tinham faculdade, que tinha que ter união, pois imagina aquelas mulheres que não tinham estudo, que nunca haviam nem mesmo saído da favela, o que não era o caso delas...*” Perguntei quantas pessoas havia na reunião e ele disse doze, contando com apoios e militantes. Além de dois que não são autênticos favelados, por assim dizer, mas pessoas oriundas da classe média e que moram na favela. E mencionou que na reunião foi falado sobre um curso de cervejaria artesanal, ministrado por um cara de Petrópolis e eu acabei soltando: “*mas o que isso tem a ver com ajuda mútua?*” E Deley meio sem graça... “lance de geração de renda aí.”

Assim, a ideia de Agamben é de que, se não temos como nos furtar aos dispositivos governamentais, urge inventarmos ou darmos passagem ao “ingovernável”, na forma de *profanações*. Em suas pesquisas teológico-genealógicas, Agamben descobre que o termo dispositivo teria sua origem no universo religioso do cristianismo. Onde, para resolver o problema da divisão de um mesmo Deus em três pessoas, que assombrava o cristianismo

com a questão do politeísmo, isto teria ficado assim decidido: Que Deus, seria o espírito, a substância, o ser; mas que Jesus ficaria responsável, como uma espécie de síndico do planeta, por administrar o governo e a história dos homens. Desta maneira, o termo *oikonomia* ter-se-ia imiscuído ao sentido de “divina providência”, passando a significar “governo salvífico do mundo e da história dos homens”, sentido este que vem a ser traduzido no termo grego *dispositio*, que veio a dar em dispositivo: “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.” (Agamben, 2009, p. 17.) Assim, o momento que Foucault delimita em Descartes (Muchail, 2011, pp. 68-70.), Agamben faz remontar aos primórdios do cristianismo enquanto Igreja.

Então, qual seria a profanação proposta por Agamben? Precisamente, juntar aquilo que os homens, em nome de Deus, teriam separado ao criarem a religião (que quer dizer, precisamente, *religare* ou, religação): profano e sagrado. Juntar o ser, naquilo que ele tem de ingovernável, ao modo-de-ser. Eis aqui a ideia do cuidado – e, embora Agamben, no texto em questão, “*O que é um dispositivo?*” - não mencione o termo, este não deixa de ser pertinente às ideias nele desenvolvidas: Um modo-de-ser na qual o agir no mundo e o ser, coexistem num mesmo e único movimento:

(...) prenúncio e desejo de agregar o que se desagregou, de reunir o epistemológico, o ético, o político e o estético em outro conceito de homem, fazendo reemergir o sujeito cuja verdade é indissolúvelmente construída na prática de sua própria conduta, cuja prática de si é simultaneamente cuidado com o outro, e cujo cuidado, enfim, faz de sua existência uma existência bela. (Muchail, 2011, p. 70.)

Na profanação, o ser se transformaria no próprio cuidado. O cuidado como dimensão do lidar com aquilo que, justamente, não podemos governar, não podemos controlar. E aqui, novamente, seria interessante remontarmos à etimologia de segurança ou *securitas*, como oposta ao cuidado: *se-curitas*, sem cura, sem cuidado. (Cassin, 2014, verbete *Security*). No lugar da segurança de um mundo perfeitamente administrado, a confiança – o fiar com de um mundo que se faz na constituição de um cuidado comum.

*** **

(...) onde há poder há resistência, (...), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim, resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício...

Michel Foucault, *História da Sexualidade 1*

Gostaríamos, portanto, que ficasse claro uma coisa: ao pensarmos em nossa pesquisa, a questão do cuidado como modo de vida cotidiana, como uma forma de resistência, não estamos propondo uma oposição simplista entre estado/violência e mulheres/cuidado. Tampouco encampando a ideia de que seja possível uma autodefesa onde as forças em jogo são tão desiguais, dado o poderio do aparato bélico e militar do Estado.¹⁵⁸ Esperamos mostrar como as tecnologias do *self* se inscrevem de forma muito mais complexa, sendo, ao mesmo tempo, atravessadas por práticas governamentais e de estado e inventando modos singulares de viver, talvez justamente naquilo que elas tenham de mais ordinário. Onde este *self* não seria o eu, idêntico a si mesmo, mas o *si*, a subjetividade que se constitui de forma imanente ao exercício do poder.

Estamos pensando aqui na questão feminina/feminista em que o cuidado é pensado – e naturalizado, porque relacionado a uma “essência feminina e maternal” – como trabalho de mulheres. Propomos tomá-lo como outro modo de fazer política, em que a vulnerabilidade seja repensada, não como algo a ser negado, mas como característica da vida em sua interdependência e também como *substância ética* (Foucault, 1984) do cuidado. Assim, por exemplo, podemos contrapor dois tipos de militância: militância “tradicional” ou mais ortodoxa e sectária, que se orgulha de “não ter derramado nenhuma lágrima na

¹⁵⁸ Estamos pensando aqui em discussões entre os ativistas, acompanhadas pelo Facebook, sobretudo, a respeito de estratégias de autocuidado, ajuda-mútua e autodefesa frente às perseguições do Estado, como, por exemplo, as inspiradas no movimento negro estadunidense pós-60. Sobre isso, ver a crônica de Deley: “AINDA NOS LEMBRAMOS DAS MÃE E FILHA ASSASSINADAS PELO 41º? POR QUANTO TEMPO VAMOS LEMBRAR DO PEQUENO FELIPE?” (26.06.14), em que ele aborda esta questão, questionando: “Que sistema de ‘auto-defesa’ organizado por nós favelados, com apoio de compas do asfalto, seria capaz de prever e prevenir a morte de mãe e filha no meio da rua ou de um menino de 4 anos dormindo dentro de casa ao lado da mãe durante um operação de um batalhão da PM?” O escrito em questão se deu a partir da morte de um menino de 4 anos, no bairro Costa Barros, vizinho à Acari, morto com um tiro de fuzil (do 41 batalhão da PM), enquanto dormia dentro de casa. O acontecido criou grande repercussão, particularmente devido a exposição nas redes sociais de uma foto da criança com o rosto completamente desfigurado. Houve também manifestações em Costa Barros, com depredações de trens e ônibus queimados.
<<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-06-26/moradores-de-costa-barros-fazem-protesto-em-frente-a-batalhao-da-pm.html>>

prisão”, de “ter mantido o moral elevado” ¹⁵⁹. Mas podemos pensar em outro tipo de engajamento político, como o do ativista-artista (portanto, não “tradicional”) como o José Luiz - pai do pequeno Maicon, menino de dois anos morto pela polícia em Acari, num caso dado como auto de resistência - que, de uma forma bem simples, sem denotar heroísmo, deu um depoimento num dos *Cachassarau*, dizendo que era muito difícil aquela militância, que ele e Deley sofriam ameaças de morte e sentiam muito medo. Mas que “*havia que se transformar o medo em luta*”. Assim, em seu depoimento, José Luiz não negou o medo, mas nos fez pensar no quanto a coragem seria, precisamente, um cuidado com o medo¹⁶⁰ – a exigir um trabalho de transformação - e não uma “blindagem” que nos colocasse a salvo dos afetos.

Inspirando-nos, aqui, no trabalho de Margareth Rago, pensamos no quanto a vida das mulheres com as quais a nossa se cruzou, na pesquisa etnográfica, nos traz, de outra maneira, esta questão da afirmação de um modo de vida outro. Como Rago com suas interlocutoras, perceber o cuidado que dispensam as mulheres (e também homens inspirados pelo feminismo, como Deley) a si próprias, aos outros e ao mundo, nos leva a pensar este cuidado como questão política fundamental à crítica das formas de vida hegemônicas. (2013, pp. 320-321.) Incluímos neste “pensar o cuidado”, também, uma reflexão sobre a Psicologia – como campo de práticas tradicionalmente associado ao feminino (mas, curiosamente, colonizado pela sobrevalorização do indivíduo homem branco, heterossexual, castrador - ícone civilizatório por excelência). Com Deleuze e Guattari (1997), pensamos como, se as mulheres ainda são maioria nas práticas *psí*, há que devir-mulher para compormos uma psicologia crítica, já que o modelo do homem permanece como uma espécie de “metro-padrão”.

¹⁵⁹ Conforme depoimento de ativistas da Frente Independente Popular que ficaram presos por conta das chamadas manifestações de junho [de 2013], que escutei em um evento na UERJ, uma coletiva para a imprensa (alternativa), no dia 17 de julho de 2014. Os discursos, slogans e gritos de guerra dos ativistas da FIP eram bradados a plenos pulmões à entrada dos presos libertados, contendo termos como “defensores do povo” e “somos a tropa de choque da revolução”.

¹⁶⁰ O Livro III da “*Ética a Eudemo*”, de Aristóteles, trata precisamente deste tema. A coragem, nele, não é oposta ao medo, mas à covardia, sendo definida como “o melhor estado relativamente ao medo” e que estaria numa “disposição mediana” entre a covardia e a temeridade. Aristóteles irá definir o medo como uma espécie de dor destrutiva, em que o que está em jogo é a antecipação de dores que podem levar à destruição da própria vida. E defende que a coragem não é simplesmente sinônimo de enfrentamento de situações perigosas (como os militares fazem por serem assim treinados), mas o enfrentamento do medo quando se age em função de um ato nobre. (2015, pp. 107-15.)

*** **

Ainda uma pequena anotação a guisa de introdução sobre estas vidas/histórias. Trata-se de pessoas que tem como trabalho, atividades claramente relacionadas ao cuidado, além de Deley.

- Rose, que já trabalhou de merendeira no seu estado de origem e que cuida da própria casa e dos filhos e que cuidava também de um senhor idoso, um vizinho doente, que falecera recentemente. Dedicou-se, durante o trabalho de campo, a preparar quentinhas (até que ela própria teve de interromper o negócio, pois ficou doente, afônica, com uma gripe muito forte.) Faz também artesanatos, bordados e pequenos serviços (atualmente parada devido a problemas na vista), como lavar roupa para os vizinhos. Ainda destaco um outro “complicador” nas rotinas diárias, já que o marido chega em casa de madrugada, após uma jornada noturna de trabalho como garçom num restaurante na zona sul da cidade.

- Indaiá, que cuida dos três filhos, sozinha, tendo fugido de um marido violento que quase a matou. Trabalha preparando sucos, como copeira num bar no centro do Rio.

- Roberta, que trabalha como empregada doméstica, diarista, fazendo todo tipo de serviço na casa, inclusive tendo cuidado de idosos e atualmente cuidando dos filhos dos patrões na Zona Sul da cidade.

5.2. Do contrato ao contato ou retomando a reflexão sobre os vínculos no pesquisar

[extrato do caderno de campo]

Depois do último recadinho na minha página do Facebook: “*me abandonou, dona menina?*”, depois que eu fui na sexta-feira em Acari e ele reclamou que “*eu só queria saber da Rose*”, depois dele ter falado e escrito um texto falando de todas as dores que ele recolhe em si, sem lhe deixar espaço para as suas... resolvi ir a Acari para encontrar Deley e estar com ele. Liguei e combinei de chegar por volta de cinco da tarde, depois dele descansar, em frente ao Galpão do Centro Social. “*Você sabe chegar lá?*” – se assegurou.

A favela coalhada de cartazes [época de campanha eleitoral], principalmente, mas não só de Garotinho (candidato a governador pelo...), mas também de Pezão (do PMDB, também concorrendo a vaga de governador) e até um ou outro do PT, com seus respectivos deputados. De locais, um candidato do CEASA (Central Estadual de Abastecimento) e outro da padaria.

Vou andando pela rua Assis, desta vez sem me perder e encontro Deley sentado na soleira do Centro Social, conversando com um menino que pergunta pelos treinos. Ele me chama para irmos ao CCPR. No caminho, meio emburrado, (talvez fazendo charme), pergunta “*o que mesmo eu viera fazer aqui hoje?*”. Entendi que ele estava chateado por eu estar algo sumida, depois que adentrei certa “rede feminina” de Acari. Demorei alguns segundos para conseguir reunir toda ternura possível num sorriso meio sem graça: “*vim visitar você.*”.

A partir desse extrato de meu caderno de campo, inicio uma sessão que fala de uma passagem no percurso da pesquisa. Passagem no sentido intensivo do termo, em que senti modificada a qualidade do vínculo com Deley e com Acari. É curioso que o próprio Deley goste repetir que existe em Acari alguns “*pesquisadores de estimação*”: antropólogos, sociólogos e psicólogos. E que eles são muito bem tratados “*à base de feijoada e cachaça*”. O apego que denota a “*estimação*” envolve também brincadeira a respeito desse vínculo, o que nos leva a crer que a qualidade ou a textura desse sentimento, tem algo de uma experiência compartilhada, como uma *terceira área* de sobreposição entre duas áreas de criação e de ilusão que se passam na atividade de pesquisar, entre a Acari de Deley e a do pesquisador (Winnicott, 1999, pp. 28-29).

Essa área intermediária de experiência, incontestada quanto a pertencer à realidade interna ou externa (compartilhada), constitui a parte maior da experiência do bebê e, através da vida, é conservada na experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador (*ibidem*, p.30).

Portanto, pensar aqui este vínculo entre pessoas, não é ater-se a dimensão que vai de um indivíduo ao outro, como uma interação intersubjetiva, mas também indicar que a separação eu-outro não é algo dado. Para pensarmos com Deleuze e Guattari, trata-se de entrar num devir que não é nem imitação, nem identificação, mas onde moléculas criam uma zona de vizinhança que compõe os seres e as atmosferas nas quais eles respiram (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, 1997). E pensamos aqui nesta atmosfera como algo que equivoca os dualismos dentro-fora e eu-outro, pois o ar que nos envolve, ao mesmo tempo preenche nossos pulmões e entra pelos poros.

Tomando aquele sentido inicialmente colocado como método principal desta tese, sobre a questão do ensaio como exercício e como ascese, em determinado momento, premida pelo prazo de encerramento do doutorado, me senti algo desesperançada, ao me ver sem conseguir marcar com Deley para ir a campo. Ele que, de fato, atravessou um momento difícil em função de ameaças (com carros descaracterizados rondando seus trajetos), que sofre desde que se envolveu na luta por direitos humanos, principalmente ao testemunhar e acompanhar julgamentos de policiais envolvidos em execuções sumárias. Houve um período em que nosso contato ficou menos frequente, por uma preocupação óbvia com a sua segurança e também a de outras pessoas que andassem com ele. Porém, o tempo foi passando, ele foi retomando algumas atividades e eu me sentia presa naquela forma meio burocratizada de espera por uma “demanda”.

Neste interim, foi fundamental à reflexão que já vinha ensaiando, a publicação do livro “Acari Cultural: mapeamento da produção cultural em uma favela da zona norte do Rio de Janeiro”, organizado pela antropóloga-militante e professora, Adriana Facina (2014), particularmente seu texto “Trabalho de Campo e Conflito: reflexões sobre o fazer da pesquisa”. Este texto é fundamental para ajudar a pensar como a posição do psicólogo num contexto como Acari, não pode se basear numa relação de contrato entre partes iguais, ou melhor, não pode nem supor um possível “tipo ideal” igualitário (se é que isso é possível noutros contextos). O texto mostra como, na verdade, quanto mais “próximos” nos colocamos, mais estes conflitos e tensões vem à tona. Assim, mais do que o conteúdo do texto, que certamente é bastante interessante, o mais marcante – e talvez, o que o torne já uma importante referência no gênero – é o fato de Adriana Facina ter ousado tornar público

e aberto ao debate, a existência de tais conflitos. E por isso podemos considerar a inclusão do texto, no livro em questão, como um gesto de *parresia*, uma coragem de dizer a verdade.

Adriana Facina vinha já de um contato de longa data com Acari, não só como pesquisadora universitária, mas como ativista no campo cultural, tendo ajudado a fundar a Associação dos Profissionais e Amigos do Funk (APAFUNK), num momento de criminalização dos bailes funk e dos funkeiros – criminalização esta englobada num quadro maior de criminalização da pobreza. (Facina, 2009.) Atualmente, ela vem desenvolvendo pesquisas, na mesma área, cultural, em outra favela importante da Zona Norte, o Complexo do Alemão. As redes sociais, notadamente o Facebook, tanto dela quanto o de Deley (que publicou seu texto em resposta ao de Adriana, antes mesmo do dia do lançamento do livro *Acari Cultural*) contam com mais de 3.000 seguidores. A de Adriana Facina, de fato, com mais de 4.500.

Facina expõe em seu texto no livro *Acari Cultural*, as dificuldades que encontrou como pesquisadora engajada em Acari: tratava-se de um projeto de mapeamento da produção cultural de Acari, contemplado com o Prêmio Rumos do Itaú Cultural, envolvendo recursos para a produção de um documentário e também para remunerar pesquisadores da própria localidade. Resumidamente, conta que se deparou com boicotes e oposições diversas por parte de um “artista local”, que era amigo seu de longa data, assim como Deley também o era, os quais detalha no texto. E também expõe que o vice-coordenador da pesquisa, ao invés de ter se posicionado de maneira firme e imediata contra estes ataques, teria assumido uma postura algo ambígua. No decorrer do processo de pesquisa, ela ficou grávida, o que complexificou ainda mais o quadro, contribuindo, devido ao “atravessamento” das informações que não podiam ser verificadas *in loco*, para a amplificação das fofocas e intrigas:

Minha ausência forçada no campo me impedia de articular politicamente nossa presença e oferecer resistência a essa oposição, defendendo-me das acusações de que eu era oportunista, de que estava fazendo os favelados de “ratos de laboratório” e de que, como estava ganhando muito dinheiro (5 mil reais por mês, para pagar bolsas a 5 pesquisadores, comprar equipamentos caros, material de consumo, produzir materiais de divulgação e a própria identidade visual da pesquisa, etc., deveria ao menos pagar pelo uso do espaço físico do local, entre outras que, por serem demasiado “baixas” no ataque pessoal, prefiro não reproduzir aqui (Facina, 2014, p. 91).

A autora, portanto, nos ajuda a pensar o equívoco do pesquisador que pensa em termos de um contrato. Contrato esse que seria facilitado em se tratando de pessoas com

quem temos uma relação, para além da pesquisa, de amizade. No caso de sua pesquisa, envolvia mesmo um contrato de trabalho, com pagamento de uma equipe de pesquisadores do local. É curioso como, mesmo tendo uma leitura marxista, a antropóloga tenha colocado esta contratação dos pesquisadores oriundos da favela como algo mais democrático e horizontal do que a pesquisa acadêmica tradicional (nessa, os pesquisadores por serem “de fora” acabariam por reproduzir a relação assimétrica “moradores de favela” e “frequentadores da universidade [universitários ou professores]”). Algo que ela mesma caracterizará como uma ingenuidade sua:

O conflito despertado pela minha pesquisa me tirou abruptamente de uma situação de certa ingenuidade minha diante do campo minado, politicamente falando, que são as favelas. Epicentro da luta de classes, expressão territorial da discriminação racial, a favela condensa as contradições constitutivas de nossa sociedade. O conflito, portanto, deve ser visto como parte das relações sociais nela engendradas e não como algo episódico ou extraordinário (Facina, 2014, p. 93).

Deley¹⁶¹, como já dissemos, na véspera do lançamento do livro, publicou sua resposta ao texto de Adriana na internet, com a sua visão, ela também, como de costume, franca, dos acontecimentos: “De princípio é preciso que os futuros leitores do livro saibam que o tal Vice-coordenador do projeto a que ela se refere sou eu mesmo: Deley de Acari”. (2014) Em seu escrito, endereçado a ela, o cronista rebate ponto por ponto os conflitos em que ele aparece, tentando desfazer algumas das intrigas em que estava envolvido, incitando ao “artista” que ele também responda à Adriana.

Mais importante do que tomar partido na controvérsia, é chamar atenção para algo fundamental que o debate produz que é o imperativo que temos de fazer uma crítica a nossas “lentes” de pesquisadores – e também de ativistas - muito ligadas ao dito, ao representativo, às palavras. O que nos faz ignorar e mesmo achar muito difícil abordar – a contrapelo desta hegemonia do verbo e da representação, próxima a ideia do contrato – todo um mundo de pequenas percepções e afetos fundamentais à experiência humana.

5.3. Psicologia miúda

¹⁶¹ <http://deleydeacari.blogspot.com.br/2014/08/e-ainda-tenho-muito-dizer-para-e-sobre.html>

Em “As Pequenas Percepções”, José Gil (2005) retoma um conceito de Leibniz utilizado por Deleuze em *Diferença e Repetição* e que posteriormente será, com Guattari, em *O Anti-Édipo*, substituído pelo termo “*molecular*”. Bastante próximo ao âmbito do “*pré-pático*”, de Jean Oury (s/d), as afecções de Espinosa¹⁶²; trata-se de um nível onde a percepção é clara e ao mesmo tempo, confusa – e não clara e distinta como em Descartes – perceptível apenas em composição a outras pequenas percepções, num movimento de passagem: “estados intermediários aos quais correspondem uma infinidade de percepções infinitesimais”. (p. 22). Assim, por exemplo, temos a clareza do som das águas de um rio que corre, mas não podemos distinguir perfeitamente um pequeno som de outro que compõe este “grande som” que é composto de passagens, evocando a ideia de um fluxo, de um contínuo, mas que possui ritmo.

Assim, voltando à narrativa etnográfica, seguidamente Deley e eu nos falávamos, mas eu permanecia numa espécie de lugar algo liberal da pesquisadora/psicóloga que esperava ser demandada para estabelecer um contrato. Por outro lado, eu recusava as demandas – e não escondia minha postura crítica – para disciplinar as crianças e os militantes por meio de “dinâmicas”. A “oficina de bonecagem” (que eu fizera certa vez, na época da cooperativa, num CIEP de Acari) surgia, dentro do quadro “projetos”, acima descrito, como uma oferta de atividade que volta e meia era mencionada mas que nunca conseguíamos levar a cabo.

Então, fui um pouco premida por uma urgência em dar continuidade à pesquisa que passei por uma espécie de ascese, em que, saindo daquela postura mais distante de pesquisadora, atuei, literalmente, mais como psicóloga. Uma constante nas conversas com meu interlocutor – e esta é também uma faceta sua que é pública e que se pode ver em seus textos – era sempre mencionar, em nossas conversas, outras pesquisadoras e “musas” da vez. Assim, por exemplo, me sentia a mais incompetente das criaturas comparada a uma militante sueca que nem falava português e “*que em menos de um mês já sabia andar pela favela toda sozinha*”. Ou a outra pesquisadora que, “*essa sim*”, andava em todos os lugares sozinha e se virava em Acari. Vi-me, de repente, como uma pessoa muito dependente e me

¹⁶² *Affectus* seria afeto e *affectio*, afecção. Afecções são as formas como um corpo atinge outro corpo, seus efeitos, como são sentidos por aquele que é afetado. Os afetos são a variação da potência do corpo e da mente, nas afecções constantes que acompanham a experiência de viver, a que estão interligadas, mesmo que de maneira confusa, certas ideias. (Espinosa, 2010; Deleuze, 2009).

senti instigada a buscar novas interlocuções. Logo comecei a atuar, saindo daquele tom “bonzinho” de quem aguarda ser chamada, determinada a estabelecer outras interlocuções.

Aproveitando um desabafo de Wesley Delírio Black pelo *facebook* a respeito de pessoas que vinham fazendo do CCPR como uma espécie de CAPS [Centro de Atenção Psicossocial] (interpretação minha), marquei de conversar com ele e acabei topando com Deley por lá. (Essa conversa e a observação participante não vão ser abordadas agora, merecendo ser trazidas numa outra seção.)

Algum tempo depois, encontrei uma amiga em comum entre Deley e eu e que também já pesquisou em Acari. Ela tinha ido a *Noite Favela* (um evento artístico e musical semanal que ocorre no CCPR), naquela semana e me disse que Deley quis conversar assuntos de direitos humanos, mas ela pediu para marcarmos em outro momento, “*porque ela já estava bêbada*”. Então ela me contou que ele havia falado: “*tudo bem, eu tenho a Mari só para mim agora.*” Rimos e eu comentei que Deley estava querendo fazer ciúmes nela e que agora eu tinha também entrado no jogo.

Claro que o que estou descrevendo como uma “estratégia friamente calculada” não foi bem assim, é só depois que percebo o movimento (e as reflexões registradas por Facina foram fundamentais para isso), onde o “ponto de transmutação” foi uma mudança na minha disposição afetiva, desejante, na minha presença em campo e que também reverberou no vínculo estabelecido com Deley. Sentia algo como uma espécie de “ganhar corpo” – e daí talvez a ligação com um sonho que tive nessa época.

E reproduzo um trecho do caderno de campo:

Acari sem dúvida é um rio, sonhei que nadava nele e nele encontrava um menino que me ajudava a atravessar até a outra margem. Tinha um patinho amarelo, de borracha que contrastava com o cinza chumbo das águas. Para ver as coisas de outro ângulo, se há um rio no meio, não dá para contornar. É preciso a travessia. Há um rio no meio do caminho, um rio chamado Acari. Rio cujos peixes são gente. Cardumes.

Pensamos ainda, na tradição ferencziana, linhagem a qual também se vincula Winnicott, em que comparece a presença sensível como forma de cuidado na experiência humana. Em que a comunicação se passa não só no nível das representações, mas também se dá como jogo e mesmo teatro, incluindo silêncios, tom de voz e outras qualidades sensíveis.

Sem que isto implique falsidade, mas antes da criação de um espaço, mesmo na vida adulta, para o ludismo, a sensibilidade e a afetividade. Ao invés de pensar na triangulação edipiana, com sua “linguagem da paixão” relacionada à satisfação ou insatisfação pulsional, cabe antes pensar numa “linguagem da ternura” que tem a marca da delicadeza. (Kupperman, 2008, p. 17.) É assim que estamos lendo estes jogos, presentes também nos textos e discursos amorosos de Deley em suas crônicas, onde vez ou outra menciona suas musas, amigas e amadas.

Poderíamos ainda relacionar a consciência mais nítida da finitude – na percepção de que o tempo do doutorado estava chegando ao fim – como mais um aspecto deste processo de incorporação ou de “ganhar corpo” a partir da percepção da transitoriedade da vida. “Curiosamente, não é raro sentirmo-nos lentos em nossa existência cotidiana e nos assustarmos com a vertiginosa passagem do tempo”. (Orlandi, 2005, p.44)

Pensando no sonho da travessia do rio, penso em como fui ajudada por uma criança, que me pegou pela mão e me deu confiança para não ficar de fora, assustada, olhando a correnteza. Sentindo que esta passagem/travessia não precisava ser nenhuma heroica odisséia e podia ter a leveza de uma brincadeira. A despeito das águas turvas e da velocidade da corredeira havia confiança ou o *fiar com*. Com a criança, o patinho – e o *pathos*. Pensamos aqui com Winnicott, numa travessia que nunca se completa de fato – “a terceira margem do rio” - na integração da dimensão do tempo como algo que se compõe ao existir e não como algo abstrato e externo como o tic-tac do relógio.

De um tempo que passa a um tempo que nos atravessa: o tempo do viver.

5.4. Passagem Deley/Rose

[extrato do caderno de campo]

Chegamos à casa de Rose, como sempre, com visitas: uma vizinha com uma bebezinha no carrinho, sentadas na porta. Ela estava fritando sardinha [uma das opções do cardápio das quentinhas que vende] e nos convidou para entrar. Deley perguntou, brincando, *“se era sardinha mesmo ou manjubinha”*. Rose estava com os óculos novos [conseguidos por meio de um vereador na época da campanha eleitoral]. Tinha ido ao CEASA fazer compras mais cedo. Conferia a nota fiscal das compras, agora que tinha óculos. Comprara uma sandália havaiana para a filha. Falou para a Tina tirar porque estava com o preço errado. E comentou: *“é fogo não poder enxergar as coisas direito, ela me disse o preço e eu confiei”*. Disse que iriam lá devolver, portanto a sandália deveria ser lavada.

Depois a vizinha, Dona Sara, chegou. Rose diz que ela é como uma irmã, uma grande amiga, presente nos momentos mais difíceis de sua vida. (Em outro momento me contou que Dona Sara já perdera um filho e que agora só tem dois [palavras de Rose].) Tina brinca dizendo que vai casar Deley com Dona Sara. Ela olha para mim e sorri, ajeitando os óculos no rosto, idênticos ao de Rose [conseguido com o mesmo vereador], parece satisfeita com a aquisição. As duas, sentadas em banquinhos no meio da sala, cortam pimentas de cheiro, que Rose usa para temperar seus pratos. Comprara no CEASA um saco grande, cheio de pimentas, por 26 reais, para congelar. *“Dentro da favela um pratinho com três custa um real”* – justifica.

Comemos nossas refeições, numa mesa colada à TV que fica na parede, enquanto passa um programa da Ana Maria Braga, em que é entrevistado um ator da globo, negro, que faz o papel de uma travesti justiceira, inspirado, segundo a matéria, numa travesti lendária da Lapa. Aparece a cantora Alcione, que teria sido amiga desta travesti. O tom da matéria, com depoimentos de “grandes atrizes” que contracenam com o ator negro, é de que ele é um “vitorioso”. Deley está atento à TV. Meu prato veio com uma grande porção de ovos de codorna e eu ofereço a Deley. (A vizinha da frente colocou uma placa anunciando uma porção de ovos de codorna, já descascados, por 17 reais.) Deley: *“eu não preciso disso, não”*. Rose, jocosa, diz que apenas estávamos falando para ele comer, não que precisasse.¹⁶³

Ao falarmos de encontros fica sempre a tentação de remetermos às séries causais que cada um carrega, tais como “filho ou filha de, natural de, trabalhando nisso ou naquilo, palpitando nisso ou naquilo, experimentando tal ou qual poética, sonhando com isto ou aquilo, etc.” e entrarmos numa espécie de “interpretação sedentária” que aponta mais de onde estamos vindo do que às linhas de fuga. Isto acaba por nos deixar, portanto, no mesmo lugar (Orlandi, 2005, p. 36). O desafio é aqui, tomar a dimensão do encontro como *acontecimento* quando, mais do que reatualizar estas posições que cada um traz, ativar-se-iam modulações e transformações, ainda que na forma de pequenos deslocamentos, destas posições.

¹⁶³ O ovo de codorna é um alimento popularmente associado ao aumento de potência sexual masculina.

Digo isto porque se pode pensar que, da dependência a Deley [e de sua não resposta as minhas demandas] eu tenha passado a uma busca edipiana pelo refúgio de uma mãe acariense. Mas se a princípio a ideia da casa e das conversas da beira do fogão evoca certo espaço intimista, a própria descrição da cena na sala/cozinha da casa de Rose já equivoca esta interpretação. Não queremos, entretanto, com isso corroborar certa visão estereotipada de que na favela a distinção entre espaço público e privado seja inexistente, mas sim de que é uma casa muito mais porosa. Estando a casa de Rose, um pouco acima do nível da rua (proteção contra os alagamentos e enchentes), temos acesso a porta de entrada por meio de uma pequena escadinha cimentada, ao lado da qual Rose cultivava algumas plantas ornamentais – espadas de São Jorge e comigo-ninguém-pode – escadinha esta que já faz as vezes de assento para os que ficam nesse espaço intersticial entre a casa e a rua. A sala e a cozinha são no mesmo cômodo e o fogão fica bem ao lado da porta de entrada que dá para a rua, o que permite que quem cozinha também interaja com os que entram e saem. Permite ainda interagir com os vizinhos e passantes, o que é fundamental tanto ao cuidado com os filhos que brincam na rua, quanto ao uso “comercial” do espaço na venda de quentinhas.

Essa pequena descrição que faço não evoca, portanto, uma indistinção completa entre público e privado. Certa vez, Rose me convidou, “*vamos entrar!*” e falei que podíamos ficar ali mesmo, onde ela conversava com a vizinha, ambas com cadeiras do lado de fora das casas, mas ela pediu licença à vizinha e entramos, embora continuássemos de porta aberta. Os quartos dos filhos e do casal, aos quais temos acesso no fundo da sala, permanecem quase sempre com a porta fechada. Nota-se, portanto, um cuidado no uso que é feito do espaço e percebe-se que o uso que seria considerado como uso “privado” de um espaço “público”, referindo-nos aqui, ao fato de colocarmos calçadas nas ruas para conversarmos, como se faria numa varanda ou numa sala, não é indistinto. A nós, nos parece dizer muito mais do grande adensamento de pessoas num espaço que é exíguo.

A respeito desta exiguidade, destacamos: 1) O conjunto Habitacional Areal, com seus vinte prédios distribuídos em quatro blocos, mais conhecido como Amarelinho, cujo tamanho dos apartamentos é de doze metros quadrados, sendo que há 600 apartamentos e cerca de 3000 moradores (Luna, 2005 p. 54).

2) O tamanho da casa da Rose, que é um pouco maior, por ela já ter investido suas economias no espaço da habitação (pretende comprar o andar de cima – reclama de um vazamento que o vizinho nunca conserta – e está ainda guardando dinheiro para outras intervenções no espaço). Ainda assim, sua casa possui uma passagem para as portas dos fundos de um bar que fica na rua transversal (e podemos, portanto, indicar que este não seja um dos trânsitos mais tranquilos).

3) A casa de Indaiá, outra de minhas interlocutoras, onde ela vive com seus três filhos, casa de apenas um cômodo com um banheiro e bem pequena – a cama de casal (na época improvisada com caixotes) praticamente encosta na pia da “cozinha” e no fogão (o que já gerou um acidente em que um lençol pegou fogo, quando um de seus filhos foi esquentar a comida). Nela, a estratégia de fazer dos dois degraus que dão acesso a casa uma espécie de sala de estar é também utilizada, mormente nos dias de forte calor do verão no Rio de Janeiro – quando costuma ainda faltar luz e água em Acari. Observei, porém, que há um cuidado ético neste uso, que é o de não fazer as refeições do lado de fora. (Num dia em que, mesmo com um calor de derreter após assarmos pizzas no forno, comemos do lado de dentro da casa e em que ouvi Indaiá ensinar aos filhos que não se deve comer na frente dos outros quando não se pode oferecer.)

4) A estreiteza das ruas, becos e vielas, onde ficamos e que faz, no entanto, com que tenhamos que nos levantar (quando sentadas em cadeiras de plástico, como as que Rose possui e frequentemente oferece como assento às visitas) para dar passagem aos carros. Daí uma sensação frequente de que podemos ser atropeladas por motocicletas que circulam em velocidade considerável, além de todo tipo de veículo, cuja circulação é algo frenética por lá. Fiquei sabendo que Roberta, de fato, já o fora. (Falarei noutro momento também da disputa pelo uso dos campos de futebol e espaços de lazer.)

Outro ponto a destacar, por fim, é que ficar olhando a rua pode ser estratégico num local em que se está sempre esperando que “algo” aconteça – para poder ter tempo hábil de agir. E também o quanto este olhar o que se passa na rua, que pode ser associado a fofoca, diz também da atmosfera de vigilância, relacionada aos perigos de algum possível “x-9” nas

redondezas.¹⁶⁴ Neste sentido, notei, ainda, a importância da aparência e das roupas, pois minha saia e cabelos compridos (deixei os cabelos crescerem ao longo da pesquisa) acabavam por me fazer parecer a uma missionária evangélica ou algo do gênero (houve um dia em que cheguei a ganhar uns CD's de música gospel e uma camiseta do Irmão Lázaro¹⁶⁵, presente de um agenciador dos artistas que fazem show em Acari.) Por outro, lado, a aparência também pode se usada para enganar e notei, certa vez, em que peguei um moto-taxi (numa área da favela que não costumava frequentar) certo clima de desconfiança quando eu perguntei se não precisava colocar o capacete, pois não via ninguém colocar. Ele logo me disse que *“não podia colocar”*: *“Na favela não pode entrar de capacete, se não eles acham que pode estar filmando. A gente leva uma chamada.”* Ele queria saber se eu era da Igreja, *“se eu morava lá no Amarelo”*. Disse que não e ele respondeu, um pouco se desculpando pelas perguntas: *“Não, tudo bem...”*.

Esta passagem mais descritiva do espaço é necessária, então, para situar o leitor de que a casa aqui em questão não seria nem o espaço protetor e isolado, uterino, tampouco um espaço indistinto e sem nenhuma privacidade, mas que são outras as formas de habitar o espaço em suas composições com a rua. Mas, voltemos ao ponto principal aqui que é tentar mostrar o impacto que foi o encontro com Rose, que se deu justamente no momento em que estou me referindo a uma passagem intensiva onde sentir a pesquisa e os vínculos com as pessoas no campo *“ganharam corpo”*. Como se passou este encontro?

Tinha ido a Acari, após contato com Deley, em que ele pede ajuda no *“caso”* de dois meninos que treinavam com ele, que foram atingidos por uma granada *“caseira”*, do tráfico. Liguei então para o poeta de Acari e combinei de encontrá-lo após o treino da manhã para irmos à casa dos meninos. Deley havia escrito um texto falando que achava que a mãe necessitava de atendimento psicológico, pois ela estaria se culpando quanto ao ocorrido aos filhos.

¹⁶⁴ Ser *“x-9”* é ser delator, uma espécie de *“agente secreto”*, alcaguete. O termo vem de uma tira de quadrinhos: <http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/agente-secreto-x-9-%28phil-corrigan%29/5680>

¹⁶⁵ O Irmão Lázaro, atualmente é deputado federal pelo estado da Bahia (terceiro mais votado) e é também cantor gospel. Antes da conversão a membro da Igreja Batista Lírio dos Vales, em Salvador, era instrumentista do grupo Olodum. Tem como tema central em suas músicas, a questão da recuperação de drogados, a partir da conversão religiosa e testemunho de sua própria história de vida. Ver: <http://www.letras.com.br/#!/biografia/irmao-lazaro/>

Encontrei Deley após o treino e fomos até a casa de Indaiá, mãe dos meninos, mas ela não estava em casa. Então eu falei para tomarmos um café. Da esquina, Deley avistou Rose e com outras pessoas, na cena típica: sentadas na escadinha de acesso a casa, justamente tomando um café. Deley perguntou se ainda tinha e ela disse que não tinha mais. Ela, porém, logo se prontificou a fazer outro. Deley deu dinheiro para um dos seus filhos ir comprar pão e queijo e me apresentou como psicóloga e sua amiga, “*que o ajudava às vezes*” e disse que vínhamos na intenção de ajudar a Indaiá. Rose informou que a Indaiá tinha ido ao hospital Jesus ver a questão da operação do filho.

Chamou minha atenção o fato de Rose fazer o café não num coador, mas num pano de algodão, de forma bastante habilidosa, torcendo-o, como se faz no interior do Ceará, de onde ela vem. Então Deley disse que eu fazia bonecas e que estava me apresentando a ela porque iríamos trabalhar juntas e eu brinquei que ele seria nosso patrão. Roberta também faz artesanatos, ponto cruz, sandálias enfeitadas. Disse que havia feito uma toalha com o escudo do fluminense e Deley logo encomendou uma toalha do Vasco da Gama, seu clube. Roberta reclamou que o povo em Acari não valorizava o artesanato e eu comentei que era assim em todos os lugares, com trabalhos associados ao feminino, como o trabalho doméstico, mas logo Deley foi dizendo que na casa de nossa anfitriã não era assim, que todos participavam dos cuidados com a casa. E logo depois eu vi um de seus filhos adolescentes descascando alho para temperar a galinha para o almoço.

Conversávamos sobre o estado de saúde dos meninos atingidos pela granada e sobre as necessidades da mãe deles, quando Deley (ao abordarmos o assunto de quem cuidaria dos meninos quando Indaiá voltasse a trabalhar) se deu conta: “*ah... vocês [Rose e Indaiá] não são parentes, eu pensei que fossem...*”. “Foi então por isso que ele havia me levado lá” - pensei, coisa que talvez não fizesse, caso soubesse que elas não eram, de fato, parentes. Mas, podemos pensar talvez que não tenha sido mero acaso aquele encontro. E sim que o desejo também seja capaz de produzir suas “vibrações” ¹⁶⁶, como diz Rolnik. Nomearia esta

¹⁶⁶ Cf. conceito de “corpo vibrátil” em Suely Rolnik (1989), que ela associa a uma capacidade humana reprimida historicamente e que: “nos permite apreender o mundo em sua condição de campo de forças que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações. (...) Com ela, o outro é uma presença viva feita de uma multiplicidade plástica de forças que pulsam em nossa textura sensível, tornando-se assim parte de nós mesmos. Dissolvem-se aqui as figuras de sujeito e objeto, e com elas aquilo que separa o corpo do mundo. Desde os anos 1980, num livro que acaba de ser reeditado, chamei de “corpo vibrátil” esta segunda capacidade de nossos órgãos dos sentidos em seu conjunto. É nosso corpo como um todo que tem este poder de vibração às forças do mundo”. Em *Geopolítica da Cafetinagem* (Rolnik, 2006).

qualidade do espaço da casa de Rose como “agregador”; fui refletindo depois o quanto fui também sendo usada – num bom sentido – como uma forma de agenciar a presença de Deley a este espaço. Composição de um espaço para viver, para simplesmente *estar com* os outros. Este “estar com” como quintessência da amizade, nos faz recordar de um texto do Agamben, em que ele fala da amizade em Aristóteles, a partir do termo grego *synaisthanestai*, para falar de uma sensação de existir que implica um com-sentir a existência do amigo. Bem... Minha pergunta é se haveria e qual seria a diferença do sentido deste “*aistheis*”, de *synaisthanestai* (sinestesia), para o “*pathos*”, presente em com-paixão. Dado que ambos os termos referem-se ao “sentir” e ao com (o prefixo *syn*, presente em simpatia, também quer dizer “com”). Sentir-se existir e sentir-se viver implicariam um com-sentir (Agamben, 2009).

Estas considerações se deram a partir de uma experiência que Deley e eu tivemos com um dos diversos animais que Rose cria: uma tartaruga. (Perguntei duas vezes o nome da tartaruga, mas esqueci, para mim ela permanecendo como “tartaruga”, animal que se diz no gênero feminino, “a” tartaruga.) Em uma de minhas visitas a sua casa, me surpreendi com o animal, que de repente saiu de baixo de algum móvel. Eu disse a Rose: “*Não vai sair mais nenhum bicho da sua casa?*” – eu brinquei. “*Só se for um rato*” – ela disse. E segue um trecho do caderno de campo:

Então apareceu uma tartaruga (Rose tem dois cachorrinhos bastante presentes, que sempre se achegam para afagos, entram e saem de casa, atrás de um ou outro de seus filhos) e Deley ficou surpreso com a habitante desconhecida, como eu ficara da outra vez. Deley pediu uma folha de alface da salada para dar a ela. E comentou: “*você só fica aí...*” (como eu já o ouvira comentar dos cachorros). E depois arrematou: “*mas não gosto desse tipo de bicho, não vem pedir afago*”. (No entanto sua expressão não era de quem não gostasse.).

Então fiquei pensando um pouco sobre esse clima de passar a tarde na cozinha, na beira do fogão, conversando, como quando Deley contou de sua avó, que rezava ladainhas, ouvia rádio e lavava roupa ao mesmo tempo. Desse espaço-tempo para “estar”, sem o “projeto”. Só me caiu essa ficha quando, no caminho, ele fala que era raro visitar as pessoas em casa, principalmente mulheres, sem a presença dos maridos, “*talvez devido ao machismo*”. “*Tem mais de um mês que não vejo a Indaiá*” – comentara também.

É curioso, mas há, em Acari, vários apelidos com nomes de animais. Inclusive o “Porcão” [já mencionado], das inscrições nos muros, em memória de sua morte. Mas também me lembro de que Deley certa vez comentara, a respeito de um dos “meninos”: “*olha, o Tartaruga, com um fuzil maior que ele*”. A presença de animais pelas ruas de Acari e estes apelidos todos, o “mosquitinho preto”, o “macaco louco” (Deley me disse que há toda

uma família com o apelido de macaco seguido de um adjetivo), o próprio nome, Acari, que é o nome de um peixe... Tudo isso foi me levando a pensar num “devir-animal” dentre as modalidades de resistência ao biopoder. Onde, ao dispositivo população (que ao mesmo tempo em que se circunscreve uma massa, comporta vetores de poder que atuam por individualização) vem se contrapor os bandos, os coletivos, enxames e cardumes... Inumeráveis, incomensuráveis, multiplicidades. Os bandos e os bandidos. Os “crias” (termo para nascido e criado na favela). Os rumores sobre a criação de ratos do “dono” da favela, ratos que ele pega no valão. O puma negro (marca de roupas esportivas e símbolo do tráfico local, desenhado num dos muros em Acari). Os patinhos vendidos na feira que os filhos de Indaiá queriam comprar. Os passarinhos e as fábricas de gaiolas; os cães, gatos, galinhas, porcos, tão presentes pelas ruas do lugar. Não pensar esta vida animal pelo viés da regressão, como em frases do tipo, “foi o que restou aos párias da sociedade, viverem em bandos, em busca de calor e proximidade”. Ou ainda: “*Foi tratado como um animal*”: sem consideração por sua sensibilidade, apenas explorado em sua força de trabalho. Pensar nestas forças animais não totalmente domesticadas, não totalmente controláveis, como linhas de fuga: “Cinco horas é este bicho! Este bicho é este lugar! ‘O cachorro magro corre na rua, este cachorro magro é a rua’, grita Virgínia Woolf. É preciso sentir assim. As relações, as determinações espaço-temporais não são predicados da coisa, mas dimensões de multiplicidades”. (Deleuze & Guattari, 1997, p. 43.)

Mas, de repente, a tartaruga na casa de Rose. E então, a fala de Deley: “*você só fica aí...*” dispara estes sentimentos-pensamentos a respeito de uma qualidade da presença, que tento elaborar com a ajuda de Giorgio Agamben, Jacques Derrida e Jean Oury. E retomo aquela pergunta colocada mais acima, sobre a diferença entre a com-paixão e a sin-estesia, entre *pathos* e *aisthesis*. Será que podemos pensar este “*apenas ficar aí*”, como aquilo que é nomeado por Oury de “pré-pático”, mais originário que o pático? (Oury, s/d, p. 3.) Antes mesmo de sentir-se vivo, sentir-se existindo, consistindo em atenção “ao que se passa”: “Como estabelecer uma ‘consistência’ que permita a atenção?” (*ibidem*)¹⁶⁷. Este

¹⁶⁷ No original: “Comment établir une « consistance » qui permette l’attente?”. Jean Oury (s/d) nos mostra como em francês existem dois termos diferentes: *l’espoir*, que é uma espera “histórica”, espera de alguma coisa, relacionada à falta; enquanto que o termo *attente* já ressoaria com o termo atenção, em que não se espera nada, o que ele relaciona com “*a energia máxima no silêncio*”. Dimensão originária que Oury relaciona a algumas experiências com psicóticos, anterior à temporalidade e relacionada ao estar-com. Isto é algo que ele nomeia como “pré-pático”, por tratar-se de sensações e percepções, modos de ser e estar ainda não

encantamento com a tartaruga, como um ser que de alguma maneira mimetiza com a vida mineral, que não nos interpela com nenhum som, que não nos encara e que; não obstante, está ali. Mas não está parado, aparece e desaparece, de forma sutil e delicada, ao mesmo tempo em que sólido como uma pedra; sem que se chore o seu desaparecimento, nem que se festeje a sua volta – mas cujo aparecimento, ainda assim, é uma grata surpresa.

A respeito do animal e a compaixão, há uma questão posta por Derrida (2002), de que “o animal que nos olha” é também o animal por quem somos capazes de sentir compaixão, já que o sofrimento do animal não é da ordem das certezas ou incertezas e sim do “inegável”:

... é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido (pp. 55-6).

Para Derrida, este pensamento denota uma verdadeira guerra contemporânea – guerra desigual – em curso, entre aqueles que apelam a um testemunho irrecusável desta compaixão e aqueles que a negam. Não seguiremos aqui as reflexões filosóficas, ainda que importantes, do autor; queremos destacar a ideia de que o animal em seu silêncio é capaz de nos causar compaixão. E pensamos aqui a compaixão no sentido de que este sentir nos deixa uma marca, uma impressão. Aí poderíamos ensaiar uma resposta sobre a diferença entre a compaixão e a sinestesia, em que *aísthesis* seria um termo usado para percepção, sensação. E *páthos* se referiria mais à impressão. Em Platão, por exemplo, quando ele explica o contato dos olhos com as cores, ele fala em *páthos*, que é uma experiência passiva. Quando ele fala da visão de coisas, usa *aísthesis*. (Alice Haddad, comunicação pessoal, 2015).

Voltemos, pois, a percepção da presença da tartaruga. O que estamos tentando elaborar é que, essa presença do animal não é a do animal que nos olha e nos interpela em nossa ética. E talvez por isso se aproxime bastante disto que Jean Oury chama de pré-pático, pois antes mesmo de se saber um sujeito vivente, capaz de se deixar marcar pelos sofrimentos e sentimentos de outro vivente, haveria este nível ainda mais primordial do

“contato”, o que Oury aproxima da noção de *Stimmung* - de *Stimme*, voz:¹⁶⁸ “que não significa apenas atmosfera, humor, mas igualmente, o acorde. No encontro buscam-se os harmônicos, uma ressonância.”¹⁶⁹ É esta “energia” da tartaruga que lhe imprime certa aura misteriosa, do “estar aí” que “não pede afago”, mas que vibra, que me pareceu um perfeito catalisador desta ressonância sensível da presença de outrem. Do passar as tardes na companhia de amigos. E que me fez pensar o quanto, o trabalho de Deley o aproxima da dimensão pática, do deixar-se marcar pelo sofrimento, pelo testemunho e escuta das dores¹⁷⁰. E o quanto a sua dimensão poética traria em si a potência de aproximá-lo desta dimensão pré-pática, fundamental ao *cuidado de si* nesta lida cotidiana com sofrimentos tão intensos. Urge, portanto, pensar esta dimensão como também sendo uma dimensão política da amizade, dimensão do contato, anterior ao contrato, às representações. Como escreveu Agamben, a partir de um trecho de “Ética a Nicômacos”, de Aristóteles:

Um com-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é, de fato, já sempre dividida e com-dividida, a amizade nomeia essa divisibilidade. Não há aqui nenhuma

¹⁶⁸ A ideia de voz aqui não remete, obviamente, ao sujeito psicológico, antes desconstrói esta correlação, para afirmar-se como uma força de composição de outras corporeidades. Sobre isso, encontramos uma importante confluência à ideia de “grão da voz”, como é desenvolvida de forma muito bela por Roland Barthes: “Ouçam um baixo russo (de Igreja: pois, na ópera, joga-se inteira na expressividade dramática: voz cujo grão é pouco significativo): existe algo, manifesto, teimoso (só se ouve *isso*), algo que está além (ou aquém) do sentido das palavras, de sua forma (a litania), do melisma, e até do estilo de execução: algo que é diretamente o corpo do chanteur, que, através de um mesmo movimento, chega a nossos ouvidos, vindo do fundo das cavernas, dos músculos, das mucosas, das cartilagens, e do fundo da língua eslava, como se a mesma pele recobrisse a carne interior do executante e a música que canta.” A voz grave e repetitiva dos monges católicos ortodoxos russos, a que alude Barthes como exemplo, nos fez lembrar dos mantras cantados por monges budistas do Tibet.

¹⁶⁹ No original: “qui ne signifie pas seulement atmosphère, humeur, mais également l'accord. Dans la rencontre on cherche des harmoniques, une résonance”. (Oury, s/d)

¹⁷⁰ Alguns trechos de suas crônicas que tematizam este *pathos*: “Há tanto tempo que acolho de dor em dor dos outros que só sei gritar e chorar a dor de quem vem chorar sua dor pra mim... há tanto tempo, chorando tantas dores quem nunca tive tempo de chorar minha própria dor que dói em mim”. (Publicado no Facebook em 08 de setembro de 2014.) E também o texto que escreveu por ocasião do Natal de 2014: “Seguindo a educação da roça de minha vó, nunca fui muito de andar na casa dos outros. Há no máximo três famílias acarienses em cujas casas entro com frequência. Todas as três as famílias tiveram filhos mortos pela polícia este ano.

Havia um tempo, não tão longe, que lá pelas 9 de noite do dia 24, já começa vaguear pela favela, por dezenas de casas de amigas e amigos beliscando pães, rabanadas e copos de vinho. Em cada casa uma zoeira, muito riso e abraços.

Hoje, olhares tristes, palavras amargas de mães, esposas tristes no coração das quais natais, semanas santas, datas de aniversários... só aumentam a tristeza e a saudade dos filhos ausentes...”

E cito ainda um último, sobre o envelhecer e a solidão, publicado em 18 de fevereiro de 2015: “meus fazeres e minha militância me põem no dia-a-dia lado a lado com a juventude mais ou menos igualmente, mas no ócio e no lazer é que a gente sente o quanto é triste, solitário e dolorido ter envelhecido preto, pobre e comunista exilado numa favela, tendo os antigos companheiros e companheiras de bem com a vida e bem de vida e bem com a vida no asfalto e nas máquinas de governo. Nada como quatro dias de carnaval relendo livros velhos e lembrando tempos bons passados há dez anos, mas que parecem cinquentenários”.

intersubjetividade – essa quimera dos modernos -, nenhuma relação entre sujeitos: em vez disso o ser mesmo é dividido, não idêntico a si, o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa com-divisão. (Agamben, 2009, p. 89.)

Talvez eu e a pesquisa tenhamos agenciado – e importa destacar o fato de ser uma pesquisadora, mulher – um tempo-espço do ser com-sentido na existência comum. Num devir- tartaruga. Podemos ainda pensar o quão preciosas são estas ocasiões, ao levarmos em conta que a “tranquilidade” num local onde se está muito mais exposto e vulnerável sempre pode ser assombrada pelo fantasma do “pré-traumático”. Tanto é assim que a gíria para “*está tranquilo*”, na favela, é justamente “*está tenso*”. O que conflui à fala de um morador de favela entrevistado no livro de Alves e Evanson (2013) que dizia ter mais medo quando tudo estava quieto, do que quando está acontecendo algum tiroteio¹⁷¹.

5.5. Encontros com Rose

O encontro com Rose me fez adentrar outro tecido afetivo, sendo ela uma figura agregadora e uma espécie de assistente social local: “*Ajudas as pessoas porque gosto mesmo. Ajudo sim, sabe por quê? Porque se hoje é você, amanhã quem sabe não serei eu?*”. Ela não é de nenhuma Igreja, mas frequenta algumas, costuma ir convidada pelas amigas e amigos, sem preconceito contra nenhuma denominação específica. Disse que só não frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus, pois é contrária a mercantilização na forma de cobrança de uma “contribuição financeira” com valor prefixado – e alto, para o nível econômico de seus fiéis – 30 reais.

Reproduzo a seguir, com ligeiras edições, passagens do diário de campo, a fim de tentar transmitir um pouco do impacto afetivo que foi para mim o encontro com Rose e sua família.

Levei uma bolsa com algumas roupas para doar a uma amiga, vizinha da Rose, Chica, que é viciada em cocaína e conseguiu uma internação numa comunidade terapêutica evangélica em Seropédica. Rose

¹⁷¹ Pois de alguma forma, quando está acontecendo troca de tiros e invasão da polícia, prontamente arma-se uma rede e passam-se as informações e as pessoas podem tentar minimamente se proteger. Esta percepção é também compartilhada com minhas interlocutoras, quando perguntei se na entrada da favela não era pior, pelo fato da polícia entrar atirando. E então elas responderam que não, porque da entrada você pode ver e saber o que está acontecendo. Já nos “fundos”, não.

ficou um tempo sentada abraçada a bolsa, que era de pano e com o recheio das roupas ficou parecendo uma almofada fofa. Perguntou se eu precisava levar a bolsa e respondi que depois pegava com ela. Comentei que estava descosturada e ela disse que já me devolveria costurada. Foi a deixa para eu perguntar se ela também costurava. Ela disse que sim e que queria comprar uma máquina *overloque*, que já havia visto uma usada por seiscentos reais. *“Para fazer umas roupas assim”* - disse, pegando no vestido de malha estampada que vestia. (A *overloque* é um tipo de máquina industrial que costura malha e a roupa já sai com acabamento.) Eu disse que tinha medo da *overloque* (porque ela corta também e é meio violenta) e que tinha uma Singer Facilita. *“Eu também tenho uma Facilita”* - ela disse. Então eu disse a ela que seria bom a Chica seguir um tratamento para a dependência química, que as pessoas têm uma falsa ideia de que a desintoxicação apenas já resolve, mas que não era só isso. Comentei sobre um CAPS em Madureira e ela achou uma boa: *“falo com meu marido, podemos levá-la”*. Logo se prontificou, ela que *“não mede esforços para ajudar os outros”* (segundo suas próprias palavras). Rose recebera também a incumbência de comprar uma sapateira (espécie de pequeno móvel de madeira forrado com plástico e fechado com zíper, bastante utilizado para diversos fins de armazenamento e que já vi para vender no comércio local) para servir de armário para Chica. *“Não tem mais ninguém para fazer isso, só você mesma”* - lhe dissera a pessoa da comunidade terapêutica que lhe fez o pedido. Ela iria a Madureira comprar o móvel e também comprar um tênis preto *All Star* para a filha. Rose explicou que Chica deverá ficar seis meses internada¹⁷² (*“tomara que consiga”*...) e que há uma casa separada para as mulheres (são dez pessoas) e outra, para os homens. Só é permitido usar o celular na sexta-feira e no domingo é obrigatório o culto. Perguntei se a Chica era evangélica e ela disse que não, mas que sua filha era.

O cuidado consigo, com os filhos, com a família e o cuidado com os amigos compõem-se nas narrativas de Rose. Na época em que Deley esteve internado, ligava sempre para saber notícias, só não foi visitá-lo porque *“naquela época não sabia andar direito pelos lugares”*. Disse que, certa ocasião, lhe disseram que dariam informações apenas aos familiares do paciente e que então ela ligara novamente, dizendo ser filha de Vanderley. Só que depois pediram o nome completo e ela não sabia, *“mas então a mulher já havia me dito que ele estava bem.”* Presenciei Rose pedindo uma cesta básica para Deley, a cesta seria para Chica: *“Uma que fica cheirando por aí na rua”*. Explicou que Chica queria se internar e a filha arrumou uma internação pra ela numa clínica mantida por uma igreja pentecostal, mas o pagamento era uma cesta básica. De vez em quando, diz Rose, ela deixava Chica dormir na casa dela, *“mesmo cheirada”*. Pediu também umas roupas, umas saias e blusas mais compridas, *“porque lá não pode ir com essas roupas que ela usa”*. Deley disse que na feira de Acari há roupas por um real e mostra sua calça, com vários bolsos, que ele comprou na feira. *“E os lençóis, como vc lava?”* - Rose pergunta a Deley. *“Eu tenho máquina aqui, posso lavar, você lava na mão”* - disse a ele. E os dois amigos seguem de *“zoação”*: *“Gosto de lavar na mão para exercitar os músculos dos seios”* (Deley). Rose brinca que vai lhe pedir algum dinheiro.

¹⁷² Chica conseguiu ficar os seis meses e, de volta a Acari, abriu um brechó de roupas.

A família toda sai em caravana de Acari a Seropédica (cerca de 60 km de distância), em alguns domingos, para visitar Chica. Houve um dia em que ela, já trabalhando na cozinha da instituição, parece até que adivinhara e fizera o peixe preferido da amiga. Rose contou que as moças estão cuidando de uma horta e que ela levou algumas mudas de plantas do CEASA. Que ela levara as roupas (que Chica pedira para me agradecer), a sapateira e também sabonetes da *natura* para Chica, mas ficou pensando nas outras, que não haviam ganho e planeja, numa próxima vez, levar um pacote de saboRoses *Johnsons*. Rose já fez amizade com outras internas. Contou de uma menina, nova ainda, tão magra que foi apelidada de “*lacraia*”, “*sem bunda e sem peito*”. Que ela estava há dois anos perambulando pelas ruas, sumida da família até que foi levada por alguém até o centro de recuperação (estava na região da Central do Brasil, onde ficam alguns dos “*cracudos*”). Rose diz que, em certo momento, a menina disse ter se lembrado do telefone da mãe e pediu para Chica ligar. Havia dois anos que ela não falava com a mãe, que só então soube de seu paradeiro. Rose comentou que talvez ela houvesse se lembrado pelo efeito da desintoxicação da droga. Eu comentei que talvez pudesse ser também por influência da visita da mãe de Chica. Conta ainda que na visita estavam presentes quatro gerações, desde a trisavó, até a filha de Chica. São todas baianas e festeiras, fazem comidas e Rose disse que vai a todos os aniversários da família e que tiraram um retrato de todas juntas para que Chica colocasse lá ao lado de sua cama no centro de recuperação. Mas comentou que Chica só não estava gostando de uma coisa: que de meia em meia hora tinha que se ajoelhar para rezar.

Ao narrar o seu cuidado com Chica, fica em evidência uma ética da inclusividade que repudia preconceitos, moralismos e a defesa de uma suposta “honra” da família, baseada num ideal de pureza, do “não se misturar” aos que fazem “coisas erradas”. Desenvolveremos um pouco mais este tema adiante.

Esta ética comparece ainda numa nuance quanto ao uso do vocabulário, no diminutivo, denotando carinho quando ela e a filha se referem aos “*cracudinhos*”. Quando o bebê da “*cracudinha*” [termo de Rose] – a quem ela havia dado algumas roupinhas e um sapatinho de bebê – morrera não se sabia por quê. “*Talvez ele tenha nascido com algum problema, a mãe bebia, passava as noites cheirando no bar. Não fez pré-natal*”. Passaram algumas vizinhas, ela perguntou pela garota e uma delas disse que havia sido parada cardiorrespiratória e que o enterro seria amanhã. “*Ela está dopada*”- disseram. Então Rose

comentou sobre os sapatinhos que dera ao bebê e que iria pedi-los de volta (tinha outras gestantes a quem apresentar).

Abro um parêntese para dizer que esta talvez tenha sido a história presenciada que mais me comoveu. Talvez porque tenha entrado num movimento de *simpatia* (Deleuze & Parnet, 1998, p. 67) quando Rose me contara sobre uma moça “*viciada*” que havia tido bebê, que estava recém-nascido. Presenciei uma conversa em que uma vizinha foi logo cortando o impulso “altruísta” de Rose, que buscava angariar doadores para arrumar roupinhas: “*O pai que tem que comprar!*”. Novamente podemos pensar aqui na questão das fofocas como algo constituinte à sociabilidade, mas também o quanto há um envolvimento na vida e nos sofrimentos, na constituição de redes de solidariedade entre as mulheres. A “*cracudinha*” já tinha filhos criados pela irmã, mas a irmã disse que este ela não iria ajudar e a moça, segundo Rose, estava indo bem com o bebê, mas ele quase não tinha roupas.

Pude refletir um pouco mais sobre minha comoção/simpatia a partir do filme (fundamental, pioneiro e atual) “Que bom te ver viva” (Murat, 1985) misto de documentário e ficção onde mulheres que foram presas e torturadas pelo regime civil-militar brasileiro, narram afetos e percepções a respeito da capacidade de sobrevivência aos sofrimentos que viveram. Em praticamente todos os depoimentos, a questão do ser mulher e poder gerar uma nova vida – inclusive as que geraram e/ou conceberam filhos na prisão – aparece como fundamental ao sentimento de potência, diante de tamanha destituição. Contam de como passaram a perceber como uma forma de resistência este poder de gerar e cuidar de crianças, frente à brutalidade dos torturadores. A “*cracudinha*” e a morte do seu bebê recém-nascido reverberaram nessa questão.

Então, voltando à Rose, temos uma expressão de uma ética do cuidado, que é baseada na noção de interdependência e vulnerabilidade, presente em sua expressão “amanhã posso ser eu”. É interessante notar uma diferença dessa fala de Rose, com relação à ajuda baseada em relações de reciprocidade. Qual seja? A da crença numa divina providência, que algum dia providenciará uma retribuição por se ajudar desinteressadamente a quem precisa, como na frase “Deus provê”. (Sarti, 1992, p. 53.) Ou seja, ajuda-se sem interesse de retribuição imediata, mas com a fé de que Deus irá recompensar a boa ação. O que fica em destaque na frase de Rose, “amanhã posso ser eu” é, pelo contrário, a vulnerabilidade e um desejo – que aqui não deve ser lido na ótica do

puro individualismo interesseiro – em que alguém também a ajude quando ela precisar. De fato, veremos o quanto na história contada por Rose, este amanhã é também o seu ontem, quando ela reconhece o quanto recebeu ajuda de pessoas que não conhecia, quando chegou a Acari.

Antes, porém, detenhamo-nos um pouco mais nesta ideia de uma ética da interdependência, baseada não num sentimento de dívida, mas sim de uma experiência de vulnerabilidade. Trata-se basicamente, de uma relação com desconhecidos e não entre parentes ou pessoas da rede familiar ampliada (que, entre os pobres, incluem pessoas que não tem consanguinidade). No evangelho cristão, como notou François Dolto, pode-se encontrar este sentido. Como a psicanalista, prestemos mais atenção ao texto da Bíblia¹⁷³ do que aos sermões que já escutamos: Um doutor da Lei, para colocar Jesus à prova, pergunta: “o que fazer para possuir a vida eterna?”. Jesus lhe responde em forma de pergunta: “Que está escrito na lei?” O doutor responde: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu pensamento; e a teu próximo como a ti mesmo”. Querendo justificar-se, o doutor emenda: “e quem é o meu próximo”? Assim é que Jesus conta a parábola que ficou conhecida como a parábola do “bom samaritano”. É a história de um homem que teria sido assaltado e abandonado semimorto numa estrada. Passam um sacerdote e um levita por ele, mas seguem adiante. Quem cuida dele é o samaritano. Então Jesus pergunta novamente ao doutor: “Dos três, qual te parece o próximo daquele que foi vítima dos ladrões?”. Respondeu-lhe o doutor: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. (Dolto & Séverin, 2011).

Assim, o próximo, a quem se deve amar como a si mesmo, é o que ajuda e não o que está necessitando de ajuda. Aquele que, ajuda um desconhecido em apuros, que encontra em seu caminho. Ele não ajuda porque resolveu naquele dia sair e fazer caridade como manda sua religião. Era apenas um samaritano comum em seus afazeres diários. Em sua original interpretação, Dolto diz que o amor cristão, segundo esta famosa parábola, não se fundamentaria no sentimento de piedade ou de dívida e sim na gratidão por todos aqueles “próximos”, cuja ajuda gratuita nos é imprescindível. Este sentido relaciona-se de alguma maneira à noção budista de interdependência.

¹⁷³ Lucas, Cap. 10, vers. 5 a 37 (Dolto & Séverin, 2011, pp. 102-125).

5.6. História de Rose

Rose veio do Ceará há dezesseis anos. Primeiro veio o marido, que ia visitá-la e aos filhos todos os anos em Novas Russas, sua cidade natal (“fica perto de Sobral”, resposta quase que onipresente quando se pergunta aqui no Rio uma referência de cidade maior próxima a deles, aos migrantes cearenses). Trabalhava de merendeira numa escola pública, mas não tinha vínculo empregatício, era substituta de outra merendeira. Disse que sua mãe nunca a ajudou, no sentido de ficar com seus filhos enquanto trabalhava. Que sofria muito com a distância do marido. *“Ele não tomava café da manhã direito antes de ir trabalhar, agora não, eu sempre faço pelo menos uma vitamina de banana para o meu marido”*. Mas era bem difícil não ter com quem deixar os filhos, eram os mais velhos que cuidavam dos menores:

“Uma vez o Mario dormiu dando o mingau para a Tina, quando eu vi estava o cabelo dela dentro do mingau! Minhas sobrinhas, que eram menores que a Tina, cuidavam dela, faziam vitamina de banana e ficavam competindo pra ver quem ia fazer a vitamina e eu tinha que falar que ficou ótimo”.

Então ela contou que numas férias o marido foi vê-los no Ceará, mas na hora de voltar disse que foi o maior sofrimento que já havia passado, ter de se separar dos filhos na hora da despedida. Então decidiu: quando voltasse iria levar todos com ele; no entanto, primeiro foi só a Rose com a Tina, *“para ver se se acostumavam”*. Depois, vendo que haviam se adaptado, vieram os outros. *“De vez em quando os meninos pensam em voltar”*. Ela deseja ainda levar o mais novo, Mario, para dançar quadrilha lá, coisa que ele nunca fez.

Rose conta que sempre recebeu ajuda das vizinhas, narrando um episódio em que havia saído para trabalhar e o Mario, ainda pequeno, bateu na casa da vizinha, pedindo comida. A vizinha perguntou a ele onde estava a sua mãe e ele disse que ela não estava em casa. (Nessa época ela morava em outra casa, num outro local da favela). Então a vizinha o colocou pra dentro da casa dela e deu comida a ele. Quando Rose chegou, levou um susto e a vizinha veio trazendo o Mario. Conversamos sobre essa difícil situação da falta de creches, o Francisco falou que em Acari só tem três creches. *(Durante a conversa o marido de Rose*

chegou do trabalho “informal”, numa obra, e foi tomar banho para ir para o seu outro trabalho formal, de garçom.) O interessante é que o tema da conversa, das memórias da história de vida se imiscuía ao que era vivenciado ali mesmo, no chão de sua casa, enquanto conversávamos. Além dos seus filhos, havia várias crianças de quem ela e a filha cuidavam, fazendo, eventualmente, algum dinheiro com isso, mas não sempre. Rose comentou que Tina já está interessada em trabalhar no Programa Jovem Aprendiz, para ajudar no orçamento da família, mas que ela e os irmãos fazem questão que ela termine os estudos para fazer uma faculdade, lhes dando “esse gosto”, já que ninguém em sua família fez faculdade. *“Os meninos falaram: deixa que a gente trabalha, vai estudar”.*

Se há pouco, como já mencionei, conseguiu comprar a casa em que mora, no início chegou a dormir num colchão *“pior do que este tapete aí ó”*. E prossegue:

“O pessoal acha que eu tenho muito dinheiro, mas é tudo dado pelos vizinhos. Esse armário, foi a vizinha que comprou um novo e me deu [o velho], é só colocar puxadores novos, quando eu for à cidade vou comprar. A casa a gente está ajeitando (mostrou o teto rebaixado), aqui foi um amigo do meu marido que fez o serviço e não cobrou nada. A única coisa nova aqui é a geladeira e a TV. Tenho sete televisões, sabia?”

Num de nossos primeiros encontros, fez logo questão de falar que a casa era própria: *“Aluguel come todo nosso dinheiro”*. Está ainda fazendo arremates na casa e economizando para comprar o andar de cima, *“não comprando danone, nem queijo”*. Sabia até a data exata, inclusive o dia em que havia se mudado para sua atual casa (onde está há oito anos), detalhe que deixou até mesmo seu filho João, admirado: *“sabe até o dia...”*.

Na sala, há um grande aparelho de televisão preso à parede, que fica bem visível para quem entra. Ela fez 43 anos recentemente e o marido lhe deu uma televisão de 43 polegadas. Disse brincando que a vizinha comentara que faria 57, então o marido teria que lhe dar uma TV de 57 polegadas. Há uma relação afetiva com as coisas que, segundo uma impressão nossa, não passa apenas pelo mero consumo, mas pelo *presentear*. O presentear, a nosso ver, passa pela questão do *aproximar-se na distância*, o que trataremos mais adiante.

Sobre as dificuldades que passou quando chegou a Acari, rememora:

“Só uma única vez meus filhos passaram fome e eu jurei que nunca mais eles passariam. Passei a fazer chepa no CEASA. O pessoal do Ceará ficava falando: foi pra isso que você veio pro Rio de Janeiro, para fazer chepa? Mas eu não estava nem aí”.

Na hora lembrei-me da prática de um grupo de punks *veganos* na ocupação de sem-teto, Machado de Assis (Fernandes, 2013), no centro do Rio, que pegavam legumes com algum pequeno estrago e faziam comidas deliciosas na ocupação. Deley disse que houve uma época em que os próprios comerciantes do CEASA faziam sopão com estes legumes e lá mesmo distribuía. Eu comentei sobre o desperdício, sobre as folhas de cenoura que jogam fora os feirantes e Deley também lembrou que antigamente quando não havia tanto lixo na favela (e, conseqüentemente, ratos e suas doenças) ele pegava as folhas tenras de abóbora para fazer um refogado. No CEASA, bem cedinho, Rose faz ainda compras na chamada *“feira do desperdício”*, onde os comerciantes vendem a preços módicos produtos com pequenos defeitos, como uma lata de azeite com um pequeno amassado *“por menos de cinco reais”*.

Rememorando, contou que sempre trazia coisas do CEASA também para distribuir para outras pessoas. Parresiasta, dispara: *“tinha uma vizinha, cujo marido inclusive trabalhava no CEASA que dizia ter vergonha. Engraçado é que quando eu trazia ela não tinha vergonha”*. “E a peixaria – lembra?” – perguntou a Deley. *“A chepa do peixe no fim do dia é que era boa. Trazia um balde cheio e dava para todo mundo. Fazia até fila para pegar.”*

Mas nem só de flores vive o CEASA e ela me contou também uma história terrível: disse que o Mario gostava de almoçar no restaurante popular no CEASA, até que ele foi fechado. Isso porque foram fazer uma limpeza na caixa d’água e descobriram alguns corpos de “cracudos” lá. Há no CEASA, ainda, um andar em que ficam *“os refugiados”*. Perguntei quem seriam e ela me disse que eram pessoas da própria comunidade, expulsas pelo tráfico, por algum problema. Disse que este lugar, onde os comerciantes montam suas barracas, ficou meio que instituído como um lugar onde se faz *“vista grossa”* a estes invasores e eles podem dar um tempo por lá. Não cheguei a conhecer o CEASA, pois no dia combinado, ligara na véspera e ela não poderia ir. Haveria o enterro de um rapaz conhecido, morto numa operação policial.

5.7. Jardim América ou mantendo-se próximo à distância

A migração de pessoas provenientes da região nordeste é tema de estudos sociológicos. Mas o que nos importa aqui é apontar para a singularidade do sentido dado por esta migração aos sujeitos, como na fala de Rose, que comenta, a respeito de sua cidade natal no interior do Ceará:

“lá é muito bom... é igual aqui [referindo-se a Acari], todo mundo se conhece... só que não tem os bandidos, as armas. Se eu pudesse, voltava pra lá, lá tem rio, cachoeiras, eu lavava roupa na beira do rio. Só que agora não dá mais, com os filhos trabalhando”. (Um de seus filhos acabara de conseguir um emprego de atendente numa lanchonete no centro da cidade).

Mas, se aqui se constituem novos laços afetivos, há que manter o contato com quem ficou na terra de origem.

Numa das manhãs em que passei em sua casa, fui convidada para um passeio no Jardim América, bairro vizinho, também localizado na Avenida Brasil (à altura da passarela 22). Já ouvira falar do lugar e pretendia mesmo uma visita, para comprar utensílios domésticos, itens que saem bem mais em conta por lá do que no comércio do Saara, no centro da cidade, onde moro.

Antes de narrar o passeio, porém, gostaria de refletir, a partir de uma conversa entre vizinhas que se passou no mesmo dia, na casa da Rose, sobre um aspecto que faz par a este estereótipo do “fechamento”: a ideia da favela como um espaço homogêneo, como um mundo labiríntico, com seus becos e vielas - transparente para os que vivem nela e opaco para os de fora.

Andávamos Deley e eu quando passamos por um grupinho de meninos, seus alunos, chegando da escola, uniformizados. Deley os chama para dizer do jogo no sábado. Um deles se justifica dizendo que não poderia ir porque teria que sair com a família. Eles perguntam se vai ter treino, estava começando a chover. Deley diz que eles precisam treinar sim, mesmo que não fosse com ele, teria o outro professor lá (ele talvez tivesse que ir lá em Piedade levar as inscrições dos meninos para o jogo).

Fui tentando prestar atenção no caminho e nos nomes das ruas, porque estava incomodada de ser tão distraída a ponto de estar há tanto tempo indo lá, sem aprender os caminhos, me perdendo com frequência. Então perguntei qual era o nome daquela rua. *“Pereira da Silva”* – ele disse. *“Mas as pessoas conhecem as ruas pelos nomes aqui em Acari? Em muitos lugares não conhecem ruas pelos nomes”* – indaguei. *“Conhecem sim”* – ele disse. Mas depois se emendou e disse que achava que *“só de algumas ruas principais”*. Passamos por um bar que estava com um cheiro maravilhoso de feijão fresco temperado com louro e havia uma pessoa comendo um PF. Ele disse que ali era a pensão do Tião, onde ele come *“arroz, feijão e ovo frito”* aos domingos.

Deley me deixou na casa da Rose e foi providenciar a inscrição do seu time de futebol no campeonato. Rose estava com visita, o que, como estamos vendo, é uma constante em sua casa. Era uma vizinha que agora havia se mudado para outra rua. Elas conversavam bastante entretidas, a moça chamada Marcilene, com duas filhas, bolsa de bebê e apetrechos, tinha a bebê no colo, a outra, maiorzinha, sentada numa cadeira ao lado de Rose, de quem ganhou um pão com manteiga. Rose nos ofereceu café e me surpreendeu que o tema da conversa reverberava em minha conversa anterior com Deley, sobre certa dificuldade com as ruas e o localizar-se.

As duas comentavam que achavam difícil encontrar a casa e visitar antigas vizinhas, amigas, que haviam se mudado para outra localidade em Acari. Marcilene tentava explicar a localização de sua casa e a de outra conhecida delas para a Rose e Francisco, seu filho. Chegou depois o Mario e a Tina, foi logo pegando a bebê no colo. Tina anotou telefone e endereço num papel que retirou de seu caderno e deu a Marcilene. Marcilene disse que irá ao Ceará apenas no final do ano, comentou que tem conhecidas que vão agora, de avião, a passagem é mais de 500 reais e que também vão mandar coisas embaladas numa caixa, disse que custa 250 reais. Deixa-se a caixa na garagem da viação *Itapemirim*, no bairro da Penha e eles entregam na casa da pessoa no Ceará – *“uma beleza”*. As coisas. Elas fofocaram também sobre um homem que *“era da vida”* [do crime] que teria sido morto ontem e seria sepultado naquele dia, que nem daria tempo de chegarem os parentes para o enterro. Indiscreta, perguntei se ele teria sido morto pela polícia, mas Rose segredou, falando baixinho, que achava que tinha sido briga com um bandido rival.

Mas, deixemos, por um momento, de lado, a tentação de seguir as duas em suas fofocas e voltemos à ideia de um mapa afetivo a compor os deslocamentos. O novo lugar para o qual se mudou a amiga decerto não faz parte deste mapa para minhas interlocutoras, que acham difícil chegar às casas de antigas vizinhas. Portanto, não podemos de forma alguma inscrever tal dificuldade no registro faltoso de um déficit cognitivo, pois a mesma pessoa em questão me chama para um passeio em outro bairro da cidade, com a qual, a princípio, não tem nenhuma relação de parentesco com ninguém. Essa relação passa muito pelos *presentes*, conforme veremos, e, portanto, também tem completa ligação com as relações afetivas. Salta aos olhos a relação com os presentes.

Presentes

Mas, não é com Marcilene, que se despede da visita, e sim com Dona Lucia, como a chama Rose, que iremos ao Jardim América. Esta senhora evangélica era a vizinha que motivava a saída para comprar cortinas com *blackout*. Dona Lucia chegou e eu me apresentei a ela como pesquisadora e psicóloga. Não sei se Rose já havia contado algo a Dona Lucia sobre o tema de minha pesquisa, mas ela foi logo discursando sobre a importância das amizades: *“que sem ela não poderíamos passar, mas que havia muita gente interesseira também, que se aproximava cheio de más intenções”*. Rose, apoiando o ponto de vista da amiga, disse que assim que chegou do Ceará foi buscando fazer amizades, ajudando muita gente, mas que justamente aquelas que ela mais ajudara, foram as piores, tendo inclusive dado em cima do marido dela. Dona Lucia então fez um comentário jocoso: *“quem manda ter um marido bonito assim”*?

Dona Lucia deu o dinheiro da passagem a Rose, dizendo: *“eu que pedi pra ir comigo, tenho de pagar, não é”*? Fomos em direção ao ponto de ônibus na Avenida Brasil e no caminho conversamos sobre os maranhenses, ou melhor, elas comentaram que os maranhenses, havia um grupo deles, de partida. Comentei sobre esse curioso deslocamento com Deley que falou: *“ah, é então por isso que a padaria está fechada...”* Esta história bota por terra todo o estereótipo da favela como lugar de enclausuramento, ou ao menos não é assim para todos. São festas juninas que duram quase o mês todo, soube depois.

Explicaram-me que costumam ir, de três em três anos, para as festas das santas e santos padroeiros das cidades de lá, onde dançam “caipira”, já levando a roupa pronta daqui. *“São trinta roupas iguais. Fazem aqui porque tem mais facilidade de arrumar os tecidos, com a costureira daqui que também é maranhense”*. Vão de avião, o filho de Dona Lucia *“tirou”* (termo nativo) as passagens pela internet e chegando lá todos aguardam no saguão do aeroporto, trocando mensagens e telefonemas, para saberem o horário de chegada dos respectivos ônibus que leva cada grupo às suas cidades natais. Dona Lucia diz que seus filhos trabalham em lanchonetes e lojas de sucos, da rede “Rei dos Sucos”, nas ruas do centro da cidade. Ela ajuda a cuidar do neto de 15 anos.

Rose repete que tinha vontade de, ano que vem, levar o Mario, seu filho caçula, ao Ceará para dançar a quadrilha, pois ele nunca dançou (os mais velhos sim). Dona Lucia é de Timbiras, uma pequena cidade perto de São Luis. Ela me conta que lá ou você trabalha na roça ou como funcionário do estado, como foi o caso dela, que trabalhava na educação. Disse que está meio enrolado para conseguir a aposentadoria dela. Como ficou viúva e tem problemas de saúde, preferiu vir, mas fica uns meses aqui e outros, no Maranhão. Perguntei se seus filhos haviam lhe dado trabalho, ela responde que não, que já estão criados, apenas um que gosta de beber e fumar, mas ela orou e um milagre se deu, pois o filho conta que perdeu a vontade de fumar. Agora ela pede pela bebida, *“com a graça do bom Deus”*.

Enquanto esperávamos o ônibus, que veio cheio, Rose contou uma história curiosa sobre um dia em que foram comprar uma cadeira no Jardim América, mas a cadeira era muito grande e não coube no ônibus então eles foram andando (por dentro e não pela Avenida Brasil) com a cadeira. O Francisco foi levando (quando ela me mostrou o caminho lá, reparei que tinha uma subida bem grande). Esta é outra história que abala um pouco a ideia das favelas como territórios através dos quais não se pode circular. Pois o fato é que foram “por dentro”, ou seja, atravessando algumas favelas. (Seriam toda do Terezeiro Comando Puro, facção que atua em Acari?).

Saltamos na Passarela 21 da Avenida Brasil, *“não tem erro”*. *“Assim me ensinaram”* - disse Rose – *“tem a loja Viggore. Falei pro Lucas [marido] que quero comprar meus móveis nessa loja”*. É uma grande loja de móveis na Avenida Brasil – e os móveis são também em grande escala. *“Olha essa aparador!”*. *“Olha esse sofá!”* (Um sofá de veludo, de cor azul ciano.) *“Um sonho...”* Então Rose me conta que o seu aparador foi pego no lixo, ela e

Marcilene viram a vizinha jogando-o fora e perguntaram, então foram lá e pegaram o móvel. *“Aquele que eu coloquei a pimenteira em cima”* – me recordou. Ela o pintou de preto e colocou um vidro, mas o vizinho colocou um som alto, os objetos e porta-retratos balançaram e acabaram quebrando o vidro. Era caro conseguir outro e Rose acabou conseguindo uma placa de mármore. Ela gosta muito de contar as histórias dos seus móveis da sala, de como os conseguiu, são histórias que repete com frequência.

A primeira loja em que paramos Rose chamou de “rei dos quadros”. Uma loja enorme, como quase todas na avenida de lojas da entrada do Jardim América, com milhares de molduras, espelhos, porta-retratos, telas e quadros de todos os tipos, tamanhos e cores. Rose mostrava tudo encantada e procurava quatro porta-retratos para pôr na porta do quarto dos filhos, mas com gancho para pendurar, o que não achou. Mostrou um grande quadro da santa-ceia e disse que era seu sonho ter um daqueles na sala, mas que agora não dava, porque tinha a televisão. Tinha que ser quando ampliasse a casa.

Paramos em outra mega-loja, na qual Dona Lucia foi fazer xixi (havia tomado um remédio diurético) e comprou um quadrinho para pendurar a chave. Não sei ser por influência do comentário da Rose, escolheu o modelo de porta-chaves que era um quadrinho em miniatura da Santa-Ceia com ganchos. Rose procurava um objeto com ganchos para pendurar as vassouras atrás da porta, mas queria prateado para combinar com os outros objetos do banheiro. Queria também um porta escova de dente, mas não tinha para seis escovas, apenas para quatro. A cereja do bolo era a parte de cima da loja, apenas de brinquedos. *“Se a Tina estivesse aqui, eu tava frita...”* – comentava Rose. *“Isso é bom pra presente”*. Acabei levando vários presentinhos para meus sobrinhos, baralhos por dois reais, com dadinhos, petecas, binóculos da China. Dona Lucia não sabia o que era peteca... Eu exclamei: *“Não acredito, temos que brincar então!”*. Rose achou graça.

Estava com muita fome, Dona Lucia disse que já havia almoçado e Rose, que só almoçaria mais tarde, almoça por volta de quatro da tarde, segundo ela. Convidei-as para um lanche e nos sentamos numa pracinha, com vários trailers e quiosques de lanches. Pedi pastéis de queijo e Coca-Cola, mas Dona Lucia não comeu. Enquanto esperava fritar o pastel, a dinâmica Rose foi à loja em frente ver se achava o que queria e voltou dizendo que escutara a conversa de uma moça no telefone. Perguntou-me se eu sabia se no morro do Jorge Turco havia UPP, pois deduzira da conversa que policiais teriam ido ao encalço desta

moça dentro de uma escola, que ela seria do tráfico. Aí me mostrou “discretamente” a moça, que estava com um senhor. A onipresença do tráfico e da polícia, mesmo em nosso singelo passeio.

Sobre o tema dos presentes: A certa altura Rose deu falta de seu relógio, disse que não tirava ele pra nada, “*que estava se sentindo nua sem ele*”. Então perguntei por que havia tirado e ela disse que ontem à noite estava fazendo massagem no Lucas e ele reclamou que o relógio estava incomodando e foi por isso que ela tirou. Que aquele relógio ela tinha há não sei quantos anos, que fora presente de casamento dele, que quando ele perguntou que marca de relógio ela queria, ela disse que queria “Oriente”, “*que é a melhor*”. Que na época uma modelo famosa fazia propaganda de outra marca, mas que ela não quis não, preferindo “Oriente”, “*relógio que custou 700 reais*”. Este relógio, segundo ela, é uma espécie de aliança que usa, ao invés do tradicional anel de ouro.

Abro um parêntese aqui para falar desta curiosa forma que Rose tem de falar de alguns objetos e logo após dizer quanto custam. Neste sentido, chamou atenção também, quando lhe trouxe de presente um doce de leite, da Argentina, que o Francisco, um de seus filhos, pegou o pote para olhar e viu no rótulo o valor, 22 pesos e na mesma hora disse: “*Ah... isso dá quatro reais*”. Fiquei impressionada, pois nem eu que tinha viajado tinha noção do valor da moeda argentina antes de viajar e em segundos ele fizera a conversão. Fiquei também meio sem graça, porque o presente vinha com o preço no rótulo e tentei “me explicar” dizendo que era de uma cooperativa, que comprávamos direto dos produtores e por isso era mais barato.

Mas, voltando ao Jardim América, fomos enfim ao motivo da vinda, comprar as cortinas de Dona Lucia, que dependia bastante da gente para ver o preço, medidas e opinar nas cores. Ela queria uma cortina com rendinhas para a sala, mas Rose influenciou-a a levar duas cortinas de *blackout*. “*A da Bia é de rendinha, vê como está agora, toda rasgada*”. Ela também escolheu cobertores, um para ela e outro para o filho. “*Você acha muito cheguei? Gosto de cores berrantes assim*”. Eram cobertores estampados, tipo mantas, que ela daria ao filho. Mas ao lado tinha outros, que pareciam melhores, embalados numa embalagem plastificada, com zíper. Quando eu falei que custavam o mesmo preço ela preferiu estes àqueles: “*é mais chique*”.

Comentei com Rose que iria indicar o Jardim América para uma amiga que estava se separando e montando a casa dela e Rose disse: *“Se Lucas se separar de mim não leva nada, nem a roupa do corpo, porque elas vão servir pros meus filhos”*.

Fomos andando, Lucia e eu cansadas, mas Rose ainda com disposição. *“Você tá fraca...”* – ela disse. Dona Lucia cochichava que era preciso impor limites a Rose, pois se não ela ficava a vida toda.

“Ela é assim, é o jeito dela, acostumou assim, andar pra todo lado, fazer um montão de coisa. Como quando ela cuidava do velho e ainda por cima sempre com a casa cheia de menino. Ela sabe ir pra todos os lugares, o filho dela então é pior ainda”.

Rose contou que conheceu o Jardim América por indicação de alguém, quando precisava fazer um arranjo de rosas, foi primeiro com o filho. Depois aprendeu. Conta que a Bia trabalhou como babá por seis meses, tinha juntado seiscentos reais no fim do ano e com 100 reais comprou todo o material escolar dela e dos irmãos por lá. Toda vez em que via uma boneca ela falava da Tina, disse que ela é louca por bonecas e até hoje tem uma boneca-bebê que ganhou do pai quando fez um ano de idade. Enquanto contava, Rose ficou com olhar comprido mais de uma vez para uma boneca de pano, cor de rosa, com toquinha e cabelo de lã.

Fico pensando no sentido afetivo atribuído as coisas, as caixas, os presentes mandados à distância, ou deixados como lembrança da presença do pai que visitava-os no Ceará durante as férias, pois trabalhava no Rio de Janeiro. (Como contei acima, o primeiro da família a migrar foi Lucas, o pai, permanecendo alguns anos assim, nesse ir e vir, visitando a família no Ceará em suas férias.) Em que cada móvel e objeto tem uma história. O Aparador. A Santa Ceia. O relógio *Oriente*. (Não era pela propaganda da moda que ela se guiava, queria a marca *Oriente*.) Os sabonetes *Natura* ou *Johnson* dados às internas da comunidade terapêutica (e também a mim, de presente de aniversário). Das duas canecas de ágata decoradas com flores, que adquiri numa das lojas do Jardim América, Rose comentou de que seriam *“boas para dar de presente”*. E comentou ainda a respeito de uma xícara que ela havia comprado por lá, de vidro, transparente, para cafezinho, com pires, que custava ainda o mesmo preço, *“dois e cinquenta”*. O preço e o apreço, o apreciar, o valorar. Rose costuma mandar caixas com coisas para os parentes no Ceará, via *Itapemirim*.

(Recentemente descobriu outro frete ainda mais em conta.) Perguntou se eu teria roupas de bebê, pois duas de suas sobrinhas estão para ganhar filho.

Os objetos-presentes são usados pelos etnógrafos para tentar criar uma relação de maior proximidade com seus interlocutores (como o tabaco oferecido aos trobriandeses por Bronislaw Malinowski)¹⁷⁴ e também pelos políticos; para estabelecer relações clientelistas (Acompanhei Rose e a vizinha, Dona Sara, fazendo exame de vista e ganhando o mesmo tipo de óculos de um candidato (mencionei sobre isso antes), durante a campanha para deputado)¹⁷⁵. Mas aqui, me parece, há neles também outra dimensão da circulação dos presentes como forma de constituir um território marcado pelas distâncias, análise que encontramos em Susana Kampf Lages, ao discutir o aspecto *melancólico* presente em Walter Benjamin. Onde a autora, nesta parte de sua tese de doutorado sobre *Tradução e Melancolia* em Walter Benjamin, analisa seus textos escritos quando se refugia em Ibiza, na Espanha, quando foge da perseguição nazista, em 1933. Ou seja, justamente num momento de separação de antigas relações e territórios.

Num dos escritos benjaminianos analisados por Susana Lages, intitulado “*Agesilaus Santander*”, aparece a figura de um anjo, tema que constitui notadamente um ponto central na obra do autor em questão. A figura do anjo, que poderia aparentar um aspecto salvacionista, por assim dizer, num momento de intenso perigo, aparece, isto sim, como uma forma de afirmação da transitoriedade como presença (Lages, 2002). No texto de Benjamin, citado por Lages:

Mas esse anjo se parece com tudo de que tive de me separar: das pessoas e, às vezes, das coisas. Nas coisas que não mais possuo ele tem sua morada. Ele as torna transparentes e por trás de cada uma delas aparece aquele a quem são destinadas. Por isso, sou insuperável na arte de dar presentes. De fato, talvez o anjo tenha sido atraído por alguém que dá presentes e sai de mãos vazias. (BENJAMIN apud LAGES, 2002, pp 107-08.)

¹⁷⁴“Sabendo que eu meteria o nariz em tudo, até mesmo nos assuntos em que um nativo bem educado jamais ousaria intrometer-se, os nativos realmente acabaram por aceitar-me como parte de sua vida, como um mal necessário, como um aborrecimento mitigado por doações de tabaco.” (Malinowski, 1976, p. 26.) Na literatura antropológica, o tema dos presentes tem lugar de destaque, como forma paradigmática de sociabilidade baseada na obrigatoriedade do dar, do receber e do retribuir, conforme analisado no clássico *Ensaio sobre a Dádiva*, por Marcel Mauss (2003). Outro tema clássico em antropologia são as miçangas, trazidas pelos colonizadores e reapropriadas de um jeito completamente outro pelos “nativos”. Ver: “No Caminho das Miçangas: arte e alteridade entre os ameríndios”, de Els Lagrou (2013).

¹⁷⁵

Temos assim condensadas nesta alegoria benjaminiana não a melancolia como um afeto triste, relativo às perdas, às pessoas e objetos dos quais teve que se separar na fuga. Mas sim como relacionada à dádiva, como um afeto ativo, para usar um termo espinosista, em que há um saber em relacionar os objetos a seus destinatários: um trabalho de mensageiro, angelical, mas de um anjo que não nega a materialidade própria da vida mundana, mas que reúne mesmo essa materialidade em si próprio. Que não busca uma reaproximação fusional ao objeto perdido, mas faz um trabalho de ligação afetiva na distância. Susana relaciona esta imagem da experiência afetiva à ideia de experiência cognitiva, por assim dizer; conforme desenvolvidas em outros dois textos que o autor escreve na mesma época: “Doutrina das Semelhanças” e “Sobre a Faculdade Mimética”. (Benjamin, s/d).

Em seu texto *On the Mimetic Faculty*, Benjamin chamará atenção para esta faculdade em ver semelhanças, ou melhor, produzi-las: “A natureza produz semelhanças; é só pensar no mimetismo. A maior capacidade em produzir semelhanças está, no entanto, no homem” (tradução minha, s/d, p. 720). Embora possuam uma materialidade, estas semelhanças, no entanto, não se calcariam em traços sensíveis, como um mero decalque ou imitação do objeto e sim numa aproximação por afinidade (*Verwandschaft*). Neste sentido, a própria linguagem não seria uma representação simbólica das coisas, mas sim a criação de um sistema de correspondências entre signos. Benjamin dá como exemplo a astrologia, na qual o homem enxerga desenhos e imagens numa certa disposição das estrelas no céu, fazendo-as corresponder a narrativas e figuras míticas, os chamados signos astrológicos, que por sua vez se relacionariam à passagem dos planetas por esta faixa de constelações ao longo do tempo e que por sua vez se ligariam aos acontecimentos do planeta terra.

Assim, seguindo a lógica do próprio Benjamin, para o qual não caberia nos perguntarmos pela real origem dos vocábulos, como pratica, por exemplo, a pesquisa pela etimologia das palavras, pensamos assim na afinidade sonora e afetiva entre o vocábulo mimese e mimo. Ainda assim, encontramos no “Grande Dicionário Etimológico Prosódico da Língua Portuguesa”, uma definição, que aproxima, pelo sentido relacionado ao imitativo, o mimo que vem do grego *mimos*, como presente nas palavras momo e momice (ligado à mimese) e o mimo que viria do latim *mimms*, referente ao mimo de “carinho, afetuosidade, delicadeza, agrado”:

Mimo: coisa pequena e delicada, graciosa, presente, oferta, dom que se faz a alguém. Ital. Mimmo – variante de bimbo – coisa pequena e delicada, afetuosa, criancinha, palavra de origem imitativa, certamente infantil. (Bueno, s, p. 2452; sublinhado nosso.)

Os mimos, os pequenos presentes, escolhidos com carinho por lembrarem-nos de pessoas queridas, tem algo da faculdade mimética, de produção de semelhanças não-sensíveis. Pois não são tão óbvios, como diria Benjamin, é necessária a intervenção de um anjo que nos ajude a ver, a imaginar o prazer de encontrar no mundo o objeto que fantasiamos, de forma lúdica e mágica. (Na citação de Benjamin o objeto torna-se transparente como uma bola de cristal, onde aparece a figura de seu destinatário.) Se em inglês, alemão e francês, temos nos verbos *to play*, *spillen* e *jouer* a aproximação entre a representação e o prazer corporal do brincar das crianças como raiz lúdica das artes, talvez em português tenhamos a aproximação entre o mimar – próprio de uma relação afetiva entre o adulto e a criança, onde se envolve o ato de presentear – e a criação mimética de afinidades onde seja possível um contato que propicie os encontros e a sociabilidade, sem apagar as distâncias e as diferenças. Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, a mimesis:

indicaria muito mais uma dimensão essencial do pensar, esta dimensão de aproximação não violenta, lúdica, carinhosa, que o prazer suscitado pelas metáforas nos devolve. (...) uma aproximação do outro que consiga compreendê-lo sem prendê-lo e oprimi-lo, que consiga dizê-lo sem desfigurá-lo. Essa proximidade na qual o espaço da diferença e da distância seja respeitado sem angústia, esse conhecimento sem violência nem dominação... (1997, p.103).

Portanto, ainda que nossa autora – ela mesma um exemplo de aproximação entre diferentes – pois se trata de uma suíça que vive no Brasil - não aproxime aqui o vocábulo mimo de mimese, podemos dizer que a ideia está presente.

Assim, algo que se apresenta como uma *tarefa* que se impõe, a de superar as distâncias (como as distâncias entre as diferentes línguas, como no caso do tradutor; ou as distâncias afetivas das perdas, dos dilaceramentos dos territórios e das rotinas que dão continuidade a vida); também pode vir a se apresentar como uma dádiva, um presente. É o que nos incita a pensar Jeanne-Marie Gagnebin, no prefácio à tese de Susana Kampf Lages, deslocando, sutilmente, portanto, a ênfase dada por Susana à melancolia benjaminiana. Gagnebin, no prefácio, lembra que o vocábulo *Aufgabe* pode ser lido tanto como *tarefa* que se nos impõe, quanto como *renúncia* (à pretensão narcisista de abarcar a totalidade do

objeto) e ainda como uma *dádiva* (*auf-gabe* deriva do verbo *geben* que quer dizer “dar” em alemão), o que também se nos impõe – uma possibilidade de criar, de nos abrir para experiências outras.

5.8. Tensões – distâncias na proximidade

[Trecho do caderno de campo]

Conversamos sobre a última enchente, de 11 de dezembro de 2013. Rose fala que sua casa acabou se tornando uma central para juntar roupas e outros bens doados aos desabrigados, que foram muitos. Fala isso olhando para o filho mais velho, João, de 19 anos, que é pedreiro, acaba de chegar de uma obra em que está trabalhando com o pai (que é garçom, mas também faz serviço de pedreiro nas horas vagas) e descansa, deitado no chão, olhando fotos no *WhatsApp*. O outro (Francisco) gosta de ajudar, mas esse aqui fica falando que eu sou Madre Teresa de Calcutá, só porque eu vivo ajudando os outros. (O outro filho, Francisco, era o filho por quem Rose estava procurando anteontem – “*ficou até onze e meia montando caixas de papelão para uma fábrica ontem*”). Francisco sempre ajuda nas tarefas domésticas, já o vi algumas vezes ajudando a preparar as refeições da família. “*Ele é um bom filho, não responde a gente nem nada, só é meio preguiçoso pra trabalhar*” – diz – provocando o filho, João. “*Olha, mas o João até que na época da enchente, ele surpreendeu, o pai ficou muito orgulhoso dele*” – disse Rose. “*Foi uma das piores enchentes das que eu vi aqui em Acari*”, comentou o rapaz. “*E foi chuva de um dia só, né?*” – comentei – *ouvi dizer que a água chegou a cobrir o primeiro andar do Fazenda Botafogo*” [conjunto habitacional que faz divisa com o bairro de Acari e que fica em Coelho Neto]. João contou que ajudou várias pessoas, enfrentando correntezas diversas e o valão transbordante. Rose comentou sobre o medo que teve dele ter uma doença devido a alguma contaminação da água. “*Já estava todo molhado mesmo*” - disse João – “*então fui ajudar. Fui numa prancha de surf e ajudei as pessoas a tirarem de casa as coisas que restavam. Ajudamos também uma senhora de 60 anos, que foi resgatada com um colchão inflável*”.
 — “*E os bombeiros?*”, perguntei.
 João: — “*Os bombeiros não sabiam o que fazer*”.
 Mariana: — “*Não tinham nem botes nem helicóptero?*”.
 João: — “*Não, não tinham, eles ficaram lá do alto da ponte, olhando*”.

A ironia do filho, na expressão de que Rose seria uma espécie de “*Madre Teresa de Calcutá*” e que Rose traz em seu “*contar-se*” nos dá uma primeira pista que indica a tensão nas relações que se estabelecem no âmbito do cuidado com os outros em seu emaranhado de afetos. Por outro lado, Tina, que faz aniversário no dia das crianças, quando perguntei se não achava ruim ganhar apenas um presente, respondeu que não, que ganhava dois. E rememorou, com orgulho, que no seu aniversário de um ano de idade a mãe pediu que dessem um presente e um quilo de alimento, para que ela desse a quem precisava.

Logo nos primeiros contatos, perguntei qual era o dia mais calmo pra Rose, para conversarmos e ela respondeu: “*não tem dia calmo não, minha casa é sempre daquele jeito*

que você viu naquele dia". Uma casa sempre cheia de crianças – e, segundo Deley, no passado já teve até bem mais. Onde observei com frequência vizinhos se achegarem para conversar, tomar café e/ou pedir pequenos favores, como esquentar um prato de comida no forno de micro-ondas, pedir uma enxada para limpar o quintal ou um pouco de rejunte para colocar um azulejo (lembremos que o marido e um dos filhos de Rose trabalha com obras.)

Esta tensão também está presente quando Rose, durante o trabalho de campo, começou a fazer uma pensão caseira, vendendo marmitas, sugestão dos vizinhos que, frequentemente, "filavam a boia" em sua casa. "*Já que a gente come sempre aqui mesmo, por que você não faz para ganhar dinheiro?*". Um cartaz na porta anunciava alguns pratos feitos, por oito reais, como: carré, bife acebolado e frango ensopado. Disse que, se o negócio desse certo, pensava em alugar um local comercial. Deley, algo descrente do sucesso da empreitada, observou (apenas para mim) que, apenas naquela rua, há diversas outras pensões. Talvez porque tivesse outros planos para ela, como um *projeto* (sempre ele) de cozinha comunitária e comida orgânica. Ele me contou ainda que outro dia foi flagrado por Rose comendo uma marmita da concorrente, que tem o preço mais em conta e que ela ficara p. da vida. No final do ano, no entanto, Rose pegou uma gripe muito forte e ficou totalmente sem voz, o que a fez interromper o trabalho.

Certa vez ouvi o filho mais novo comentando, enquanto o mais velho passava o café (para nos oferecer e à vizinha): "aqui daqui a pouco vai virar um *self-service* de café". Acho curioso algo que se soma a estas observações: nas vezes seguintes em que voltei lá, ela não fez mais o café, pedindo para que um dos filhos buscasse um copo cheio da bebida num bar próximo, compartilhando-o comigo e com a sua vizinha da frente, Dona Sara. Ao falar sobre a Copa do Mundo, Rose diz: "*no dia do jogo do Brasil, nós fizemos um peixe, outro dia foi churrasco, estavam as trigêmeas, elas vão voltar para o Maranhão, o pai delas morreu, ele era bandido*", falou com naturalidade. Segundo Rose, o pai, que era bandido, era extremamente zeloso com elas e andavam sempre juntos. "*A mãe, não: esta era uma cabeça de pipa avoadada*" – disse. O pai morrera num "acidente de trabalho", por assim dizer, pois o fuzil que portava disparara contra o próprio queixo. Rose contou que as meninas ainda por cima perderam tudo na última enchente, mas ela, é claro, prometera ajudá-las – "*chegaram aqui chorando.*" Me conta que a tia das meninas lera escrito no caderno de uma delas: "*Logo agora que precisamos dele, ele não está aqui.*"

Um dia, finalmente vi quem eram as famosas “trigêmeas” e mais uma porção de outras garotinhas também passaram por sua casa, meninas de todas as idades. De repente, chegou a Franciele, com um pacote de biscoito daqueles que parecem com isopor, suja da cabeça aos pés com farelos. Com a mão toda suja, quis pegar no meu cabelo, mas me desvencilhei a tempo. A mãe, Diana, estava oferecendo serviços de manicure e combinei dela pintar minhas unhas. Ela estava contando para Rose que achou estranho que seu xixi estava cor-de-rosa e ela não estava mais menstruada e perguntou se podia ser da amoxilina (antibiótico). Rose e eu falamos que sim, que algumas substâncias eram expelidas pela urina.

A princípio Marisa queria que eu me sentasse numa cadeira na entrada da porta da casa da Rose, mas Rose falou que não, porque assim ela não iria conseguir fazer minha unha, porque *“era muito entra e sai”* na casa dela. Então, Rose cedeu uma cadeira e fomos nos sentar do outro lado da rua, na calçada em frente. Ela ainda pediu uma tigela para colocar água, Rose novamente disse que não tinha e então ela catou um copinho de *guaravita* usado e jogado no meio da rua. Entregou o copo a Tina e pediu que ela o cortasse ao meio e enchesse de água. Limpava o excesso de esmalte com a própria unha e não com palito de laranjeira. Ela disse que sabia fazer desenhos nas unhas: um “copo de leite” ficaria bonito. Quando começou a pintar, achou que minha unha era pequena para caber o desenho, porém não se deu por vencida: *“pra tudo tem jeito”*. Ela tinha habilidade com o desenho, porém o copo de leite acabou ficando preto.

Marisa quis saber de mim, se eu morava em Acari. A “pesquisa básica” que meus interlocutores fazem sobre a localidade de origem da pessoa e sobre filhos. Quando eu disse que morava no centro da cidade, ainda assim ela me perguntou *“na casa de quem [em Acari] eu dormia”*. Então disse que eu não dormia, mas depois voltava pra casa; que era pesquisadora e psicóloga e tentei explicar o tema da minha pesquisa como próximo à “amizade”. Ela perguntou “na lata” – *“o que eu achava disso”*. Fiquei sem palavras, tentando ensaiar uma resposta. Não podia simplesmente dizer que ainda não chegara a nada conclusivo e acabei falando algo bem bobo, que achava que a amizade era algo bastante importante e etc. Então ela defendeu sua tese:

“amizade a gente só vê que tem mesmo quando fica doente. Eu achava que tinha uma porção de amigos, mas essa semana fiquei doente, fui parar no hospital e vi que quem é minha amiga mesmo é minha irmã que cuidou de mim”.

Desta pequena cena etnográfica destacamos a questão, como colocada por Roland Barthes no livro *“Como viver juntos?”*, em que ele trabalha uma expressão nietzschiana que é o “pathos das distâncias”. São gestos sutis, corporais, onde a ocupação do espaço da casa de Rose é recusada a Marisa, mas em que é oferecida uma cadeira emprestada. Não se trata tanto de instituir limites entre o eu e o outro, mas da criação e manutenção de proximidades e distâncias na convivência com o outro que segue num *continuum* de pedidos e recusas, criando uma tensão – o que é diferente de um conflito:

(...) o que é desejado é uma distância que não quebre o afeto (pathos das distâncias: excelente expressão). Quadratura do círculo, pedra filosofal, grande visão clara da utopia (*hýpar*); uma distância penetrada, irrigada de ternura: um *pathos* em que entrariam *eros* e *sophía* (grande sonho claro). (Barthes, *Como viver junto*, 2003)

Não se trata, portanto, da distância da frieza. Esta “boa distância” do outro vai sendo criada no próprio convívio e envolve uma espécie de sabedoria prática, além do afeto. É um conhecimento de si e do outro que passa pelo cuidado. Assim, em algumas tardes, vi que Franciele ficava na casa de Rose, até que ela me disse que precisavam estar atentas porque a mãe de Franciele acabava deixando a garota lá, pois sabia que elas cuidariam, como acabam cuidando de várias crianças do local.

Numa dessas tardes, estavam Franciele e Ernesto, os dois com cerca de três anos de idade, ela de saia de babados e ambos de pés descalços, brigando o tempo todo. “Vocês parecem irmãos” comentou o Mario. “Não sou irmão dela não. Nem a conheço” - comentou Ernesto. Tina, que estava sentada na porta com outra menina no colo, menina de quem eventualmente toma conta, também de idade próxima a eles, defendia a Franciele: “você está batendo nela, não pode, ela te bate para se defender. Ao invés de bater nela, se ela te bater, você tem que falar com a mãe dela, não pode bater”. Como Ernesto não se dobrava ante a bronca, Tina partiu para a ameaça: “se você bater nela, eu vou te bater”. Então eu peguei o Ernesto no colo. Rose diz que ele sempre vem, mas quer mexer nas coisas, em seu quarto, pega o papel higiênico no banheiro, por isso ela não o deixa ficar lá: “Se eu tivesse uma casa com quintal criava os dois. Eles passam o dia inteiro na rua”. Mas Ernesto já estava no meu colo, com um apito amarelo e comendo biscoitos e eu disse a ele: “como você consegue apitar e comer ao mesmo tempo?”.

Na minha mochila havia uma garrafa de água mineral, que ele pediu. Eu falei para ele pedir água para a Rose. *“Como é que se pede? Por fa-vor.”* – ensinou Rose. Então peguei um livro que havia trazido para emprestar aos filhos da Indaiá, *“Janjão, o fortão”* e ficamos vendo as figuras e inventando histórias. Ele passava bem rápido as páginas e eu tentava chamar atenção dele para algum detalhe. Ele pediu para ver de novo, então ele procurou por uma página em que aparecia um galo bicando o bumbum do Janjão. *“Lemos”* também *“O Pequeno Polegar”* e associei uma ilustração com a figura de várias criancinhas com a casa da Rose: *“Olha os filhos dela, vamos contar: quantos são? - Sete.”*. Perguntei se ele estudava e ele disse que era numa creche, depois disse que era no *Brizolão*. Perguntei o nome da professora: *“Michele”* – ele respondeu. *“Ela é bonita?”* – perguntei. *“Ela é loura.”* – ele respondeu. (Quando eu perguntei essas coisas pro Ernesto, os filhos da Rose pareciam bem interessados e meio que caçoavam dele, quando perguntei da escola Francisco disparou: *“a escola dele é a rua”*.) Rose disse que ele *“xingava nome feio”* e ele espertamente disse que não xingava na casa dela – nem na escola.

Num outro momento, Rose me contou que cuidara de Ernesto *“como um filho”*, que o colocava pra dormir em seu quarto, com ar condicionado, e que ele chegara a chamá-la de mãe.¹⁷⁶ Mas que agora, a mãe passara a cuidar dele e ele vinha xingando Rose de *“piranha”* e vinha mesmo tentando agredi-la. Rose estava chateada e disse que conversara com seu marido, Lucas e que este disse que, caso descobrisse que era a mãe do garotinho quem o incentivava a agir assim, que não fosse tomar satisfação com ela, pois era isso que ela queria. Que ele chegara hoje pedindo comida e ela mandara Mario comprar alguns ovos e fizera *“ovos moles”* com arroz. *“A boba faz”* – comentou a vizinha. Rose estava triste com isso e, na sua análise, acha que ele está reproduzindo o modo em que vê a mãe ser tratada pelos namorados.

Houve uma semana em que notei Rose cansada. Franciele ficara por lá a semana toda, pois a mãe havia arrumado um emprego, dentre outras crianças que eventualmente ajudava a olhar. No entanto, justificou-se: *“eu cuido do filho dessa vizinha, mas não tenho como negar também, porque ela me ajuda muito, ela que fez o bolo do Mario”*. Rose sofre de dores na coluna, fazendo uso de anti-inflamatórios. Constituir um corpo capaz de

¹⁷⁶ Sobre a plasticidade nas nomeações de mãe e pai, adoções informais e circulação de crianças entre famílias pobres, ver Sarti (1992) e Fonseca (2002).

suportar a tensão de ser solidário em meio a tantas demandas e destituições, na intensidade das relações que perpassam o cotidiano na favela, nos parece um desafio e tanto. Sobre esta “tensão”, descrevo a seguir um momento em que me vi cercada de alguns pedintes, a partir do caderno de campo.

A cena se deu enquanto fazia hora, esperando o Wesley e tomando café na padaria em Acari e curiosamente, falando em tensão, há nela uma *maria-mole*:

Estava vestida com uma saia jeans comprida, com blusa também de manga comprida e meu cabelo longo, solto. Descrevo a indumentária, pois acho que ela influenciou minhas “interações” neste dia. Peço um café. O jogo Espanha e Chile está começando, na padaria, uma televisão daquelas grandes e fininhas, retangulares, feito tela de cinema, que são uma verdadeira febre nesta copa do mundo, na parede. Outras pessoas também param, pedem café com pão ou outras bebidas quentes, ou cerveja, e aproveitam para dar uma espiada no jogo. Um senhor pede uma dose dupla de caninha e comenta que o tempo está frio. Chuva fina. Um homem negro de terno marrom me dá uma papeleta com mensagens evangélicas, depois vai em direção à boca, distribui-las aos drogaditos. Uma drogadita, descabelada, magrela e algo cinzenta, vem me pedir um pacote de maria-mole. Acabei pensando alto: “*de maria-mole já basta eu!*”. O camarada ao meu lado, que parecia um cara bem humorado e piadista, que conversava com a atendente, falou: “*que isso, menina...*” A mulher pega o doce e volta à boca de fumo, que fica colada à padaria. Depois vem um garoto de pernas compridas, pede um bolo, mas eu nego, temendo que minha espera se transforme numa fila de pedintes atrás de mim. Ele fica com um bico grande quando eu digo que peça a outro. Eu me arrependo um pouco, mas vejo que ele conseguiu que outra pessoa pagasse o bolo, quando ele vem pegar o naco de bolo que estava numa bandeja em cima do balcão, ao meu lado. Passado algum tempo, outra figura, uma senhora baixinha com uma flor vermelha no cabelo, vem me pedir, a princípio um real, depois dois, depois três: “*Quanto é a passagem? – ela pergunta. É para pegar a Kombi, já está no horário, vou perder, tenho que ir ao presídio*”. Pergunto quem ela vai visitar e ela fica algo surpresa e desconversa. Ela insiste muito, pega em mim, chorosa... eu acabo dando um real, mas ela insiste por mais. Depois diz que vai sonhar comigo, que vai orar, impõe a mão, junto à moeda de um real e depois sobre o meu copo (estava tomando água com gás). Ela pergunta se eu sou da Igreja. Pergunta pelos pacotes que eu apoiara sobre o balcão (lápiz de cor que eu estava levando pros filhos da Indaiá), o que eram. Depois pede também um copo da minha água. Quando eu peço à atendente que traga outro copo, ela acha que eu vou tacer a água nela. “*Você não vai tacer água em mim, vai?*” Eu respondo: “*por que faria isso com a minha água que estou bebendo?*”. Depois dessa ela pega a moeda e sai em direção ao bar/boca de fumo e a vejo dançando na calçada em frente à padaria com um copo na mão.

O “tônus” corporal na criação de distâncias nos parece interessante para pensarmos a compaixão – o com da compaixão, não como um viver a mesma dor do outro, mas sim como um viver lado a lado, deixando-se marcar pelo sofrimento e ao mesmo tempo, posicionando-se. Isto é o que Deleuze, a partir de Lawrence, denomina simpatia: “é um corpo a corpo, odiar o que ameaça e infecta a vida, amar lá onde ela prolifera (nada de posteridade nem de descendência, mas proliferação...)”. (Deleuze & Parnet, 1998, p. 67.) Ou seja, não é se identificar com o sofredor nem imprimir uma distância científica ao outro, mas buscar composições ao sofrimento que propiciem passagens aos afetos/afecções. Não é a

fantasia do Um, mas a do múltiplo (a proliferação), a da diferença, da composição e da compatibilidade entre as diferentes afecções que sofrem os corpos.

Sobre isso, nos ocorre ainda a seguinte passagem do diário de campo, quando assistíamos, na casa de Rose, ao telejornal da Record, *Cidade Alerta*. (Já assisti também ao programa na companhia de Indaiá, quando ela comentou que gostava de ver o programa em que “*aparecem os homens que matam as mulheres*”):

Passaram vários casos de mulheres agredidas e até mesmo mortas por homens, um deles policial. Um dos casos era de um homem que mantinha a mulher e os filhos em cativeiro e Rose logo comentou: “*deve ser porque ela deve querer se separar e ele não aceita*”. Dito e feito, era esse mesmo o caso e ela reconheceu a polícia como sendo do Ceará, seu estado natal. A amiga maranhense comentou que gostava de ver o programa também, que “*primeiro passava os casos de São Paulo e depois do Rio*”. Passou o caso de uma mãe que matara uma criança e tentara incriminar os parentes. Deley comentou que já fizera trabalho com presidiárias e que em casos assim, muitas não recebiam visitas sequer das próprias mães. A amiga comentou: “*pois eu não visitaria mesmo não*”. Rose comentou que sua irmã costumava apanhar do marido toda semana, “quando não era na sexta, era no sábado ou no domingo” e que esta irmã sempre ia buscar refúgio na casa do irmão, mas depois voltava para o marido agressor. “*Um dia ela levou um soco dele que ficou com o olho quase saltando pra fora, uma coisa horrível. Então foi procurar nosso irmão. Pois então ele disse: você sempre volta pra casa depois, pois então agora vá de uma vez*”. Foi assim, segundo Rose, que ela conseguiu se separar do marido.

Distanciar-se, aqui, não é excluir a irmã, mas não querer compactuar com o que, nela, naquele momento, apresenta-se como mortífero.

No budismo, existe um texto (*sutra*) chamado Yasoja (*que está no cânone tradicional, em páli, o Khuddaka Nikaya*) e que o mestre zen vietnamita, Thich Nhat Hanh usa para falar da questão da *transmissão* no Budismo que trata desta questão, das distâncias e proximidades. Um grupo de cerca de quinhentos monges, liderados por Yasoja, vai ao Bosque de Jeta, com a intenção de participar de um retiro com o Buda. Excitados com esta perspectiva, o grupamento de monges torna-se barulhento e são imediatamente dispensados pelo Buda. Foram andando por muitos dias, até outra localidade, onde construíram suas cabanas à beira de um rio, para passar a estação das chuvas. “Na cerimônia de abertura do retiro, o Venerável Yasoja disse: ‘O Buda nos dispensou por compaixão. Ele quer que saibamos que espera de nós uma prática profunda e bem-sucedida. O fato de ter nos expulsado é expressão de seu profundo amor.’” (Hanh, 2008, p. 52.) A dispensa, no entanto, não significou que o Buda houvesse perdido o contato com aqueles monges; intuindo que eles teriam alcançado uma profunda realização espiritual, ao término do período de retiro, os convida para uma visita. Quando os monges chegam, encontram Buda

numa meditação profunda, sentado em silêncio e – sem que uma palavra seja trocada – sentam-se na companhia dele. Para Thich Naht Hanh, este sutra retrata uma forma de comunicação que resume bem a questão da transmissão no Budismo, onde mais do que sermões, o que parece contar é a própria relação que se estabelece entre as pessoas. No caso, aqui, mais do que palavras, contam os gestos de atenção.

Importa, conseqüentemente, se não quisermos recair novamente numa atitude “abstrata” ao pensarmos a qualidade desta atenção, voltarmos ao contexto já explicitado nesta tese, em que a atenção se estabelece. Certamente, não é o contexto do príncipe Sidharta Gautama. Onde, ademais, o falar franco como forma de *cuidado de si*, fazia parte dos protocolos da relação ética, notadamente entre mestre e discípulo – este último de quem se esperava o gesto de silêncio e escuta como reação mais adequada à fala parresíasta do mestre. (Muchail, 2011, p. 106.) Mas, no nosso contexto acariense, como já viemos observando, se trata de um contexto *tenso*, em que, novamente, remetemos àquela noção do “estresse pré-traumático”, onde se espera sempre que o trauma se repita. Assim, tanto a parresia como forma de cuidado de si, quanto outras práticas de cuidado e atenção a si e aos outros, adquirem marcas deste contexto.

Talvez, uma fala de Deley, que ouvi durante um depoimento público dele, na UERJ, sobre as permanências e rupturas da ditadura civil-militar, resuma bem isso que estamos tentando abordar: *“Sim, aqueles traficantes quase todos eu conheci crianças; mas eles agora têm fuzis e não podemos minimizar que seja um grupo de homens armados.”* Deley talvez esteja aqui nos lembrando de que, mesmo que a violência não decorra diretamente do Estado, há neste grupamento armado algo que certamente relaciona-se ao machismo e ao “masculinismo” vinculados ao espírito de militarização que perpassa as formas do Estado-nação. Seja em sua forma mais diretamente violenta e coercitiva que pode chegar à “fazer morrer” ou “tomar um tapa” da polícia, ou qualquer outra forma de tortura, coerção física e/ou moral – tanto por parte do tráfico ou da polícia. Ou mesmo as também ordinárias formas do “deixar morrer” em que um filho pode ser morto, seja por *overdose*, ou por uma bala de fuzil ou granada, ou ainda por falta de atendimento médico ou por graves sofrimentos psíquicos¹⁷⁷ decorrentes disso tudo. Há que pensar este contexto como

¹⁷⁷ Damo-nos conta do quão negligenciada é a questão do sofrimento psíquico nestes contextos de “vida nua” e também o quão naturalizados estão nas narrativas das próprias pessoas, no momento em que uma de nossas

marcando as formas de atenção e cuidado, que desde sempre, não podem ser pensadas por uma categoria algo naturalizada de um “contato” mais ou menos espontâneo.

Assim, por exemplo, nos inspiramos aqui na etnografia de María Epele para pensarmos a questão de como este contato, este vínculo com o outro, passa assumir uma característica de “transação”. Contra toda uma tradição culturalista que tende a enxergar as formas de relação dos pobres por um viés do dom e contra dom, onde as relações seriam de reciprocidade, Epele, explorando a polissemia de sentido do termo “transas” (termo utilizado para se referir aos que consomem drogas na periferia de Buenos Aires), propõe uma outra leitura. Onde a própria polissemia do termo nos faz ver o quanto estes sentidos não são privativos do uso de drogas, mas o ultrapassam, pois envolvem desde práticas políticas e econômicas até sexuais e eróticas. (Epele, 2010, p. 72.) No Brasil, ou melhor, no Rio de Janeiro, ao menos, notamos a presença de um termo que poderíamos tomar como correlato ao transar (que não é utilizado no sentido de uso de drogas, ao menos atualmente), que é o termo “desenrolar” (e, por extensão, enrolar). Este termo gravita num universo semântico bastante semelhante ao transar, envolvendo um sentido afetivo-sexual, bem como de intercâmbio e negociação e ainda, está referido ao universo das drogas, notadamente no sentido de um acordo ou acerto de contas com os traficantes, após exposição detalhada de uma narrativa àqueles que detem o poder coercitivo na localidade. De alguma forma, ele envolve, mais do que transar, o sentido de oralidade, conversa e narrativa.

Mas também, podemos pensar, além do sentido semântico, relacionado ao “desenrolar da trama narrativa”, por meio de uma imagem: visualizando o enrolar-se e desenrola-se como conotando as tramas de relações de interdependência, como bem mais complexas do que o termo “reciprocidade” pode denotar. Estar “enrolado” também pode ser usado no sentido de que se está endividado. Desta forma, seguimos aqui ainda a inspiração da etnografia de María Epele, quando ela chama a atenção para a questão da “dívida” como algo capaz de desmanchar as fronteiras tão nítidas que se tentou delimitar entre as relações e vínculos mais tradicionais na forma de dom e contra dom e os

interlocutoras contou sobre o seu atropelamento por uma moto (cujo motorista era ligado ao tráfico). Segundo ela, alguns dias depois, um integrante do TCP veio saber com ela o que teria ocorrido, se ela “queria morrer”. A atribuição do atropelamento a um impulso suicida nos faz pensar o quão presente ele pode estar na vida ordinária local e também, na questão da culpabilização da vítima-mulher como mais uma modalidade de coerção praticada pelos grupos armados.

intercâmbios mercantis próprios ao capitalismo. Isto porque, se esta última inclui uma dimensão quantitativa, ao valor as mercadorias a partir de um mesmo equivalente universal, o dinheiro; a primeira estabeleceria relações meramente quantitativas e instrumentais entre as pessoas. Epele chamará atenção, porém, que com relação à dívida haveria uma interseção entre estas duas lógicas onde a questão de um “tempo de espera” é fundamental. Marca-se assim, uma forma de vínculo ao outro que passa por um tempo de espera envolvido nas “transações”. Em sua etnografia, ela colheu falas de usuários de drogas mais velhos que traziam até mesmo certa nostalgia de uma época em que este tempo era mais estendido. E isto envolvia desde poder adquirir a droga mesmo sem ter dinheiro, como poder compartilhar a droga em grupo.

Esta questão da dívida aparece na fala de Rose, a respeito da obrigação que sente em cuidar do filho da vizinha, porque ela também a ajuda muito. E também, quando ela apela à solidariedade – e não ao julgamento mútuo, quando se refere ao “telhado de vidro”, ao dizer que se for ver todos tem algum parente envolvido com o tráfico e/ou usuário de drogas. Logo no início do meu trabalho de campo, Deley também conversou comigo sobre isso, que na favela era assim: *“se você me faz um grande favor, mas um favor muito grande mesmo e depois você vacila comigo, fica-se quites”*. Aqui, temos como que o avesso da dívida, um sentimento de *“crédito”*.

Destes fios do enrolar/desenrolar, podemos puxar os fios da *confiança*, ou fiar com, estabelecer um vínculo que se desenrola no tempo. E também nas tramas que nos vinculam uns aos outros, como os fios da pipa e os emaranhados de ligações clandestinas de eletricidade, os chamados gatos, em suas complexas tramas e transações, ligações e cortes. Consequentemente, do quanto a questão de um cuidado e uma atenção ao outro, passam necessariamente pela *tensão* nestes fios que nos ligam aos outros, tensão esta que é perpassada por toda uma trama que também envolve aspectos políticos e econômicos.

A questão da não discriminação que Rose narra como um valor ético-político, ao abrigar pessoas “envolvidas” ou não, em sua casa, passa por esta tensão - em que as negociações e intercâmbios não se estabelecem na forma de um contrato entre iguais. A narrativa do coqueiro em que “os meninos” entocavam drogas é emblemática desta tensão, chegando ao ponto em que, para evitar que algo aconteça, fecha-se o espaço, coloca-se cimento. Algo semelhante foi a justificativa que o dono de uma pensão caseira próxima ao

Amarelinho, me deu, devido ao fato do estabelecimento não possuir banheiro. Era porque havia muita gente usando drogas por ali e ele preferia “evitar problemas” (uma *overdose?*), tendo que, os próprios funcionários, utilizarem o banheiro em outro lugar. De alguma forma, também, esta situação do uso de drogas no banheiro, “bate” com as observações de Epele sobre a individualização no consumo de cocaína, pois não há, até onde eu saiba, proibição quanto ao uso de drogas ser exposto nas ruas.

5.9. Cuidado com os filhos /responsabilidade com as crianças

Houve um dia em que saíra de uma das tardes com Rose para um evento no CCPR, à noite. Estávamos conversando, Deley, Wesley e outras pessoas, quando vi passar Rose. Acompanhada de dois de seus filhos, Tina e Mario, eles procuravam pelo irmão adolescente, Francisco. Foi então que pensei no como deve ser angustiante, no dia-a-dia, a preocupação das mães da favela, com seus filhos. Depois Rose me contou que ele havia ficado até tarde montando caixas de papelão numa fábrica, para fazer um dinheiro.

A conversa – e as fofocas – entre as mulheres, invariavelmente, acabam em certo momento por recair no tema da preocupação com os filhos e com o possível envolvimento com bandidos e/ou com o uso de drogas. Observei, por exemplo, uma criança, provavelmente reproduzindo a fala de algum adulto que cuida dela, deixar a rua e adentrar a casa, indo dizer a Indaiá, durante uma brincadeira de polícia e ladrão, que o filho dela “sempre escolhia ser ladrão”.

Rose, em sua usual atitude *parresíasta*, contou que uma vizinha certa vez a procurara, pedindo que seu filho se afastasse do dela, porque ele andava com um “bonde de maconheiros”. Rose então teria respondido: “Acho bom mesmo que você venha falar comigo, prefiro a franqueza à pessoa que fala pelas costas, mas neste caso, é seu filho que precisa se afastar, então, não tenho o que fazer”. Rose conta que conversou com o filho e ele mesmo lhe disse que seguia o que a mãe havia lhe ensinado, no sentido de não discriminar as pessoas: “Se o cara tá fumando, deixa ele, não é isso que vai levar o outro a fumar”. Então, Rose contou que certo dia ficou sabendo que o menino cuja mãe pedira o afastamento do seu filho, ficara sob o efeito da *cannabis*, efeito que durou bastante tempo.

E que ele *“teria partido para cima da mãe”*, causando um grande furdunço. *“Não sei que maconha é essa”* - questionou Rose - irônica. *“Outra vez vieram me falar que meu filho estava tomando ‘balinha’ – mas ele não pode tomar nada disso, porque tem problema de coração fraco”*. Rose sempre defende uma atitude aberta e não preconceituosa, como já vimos acima, porque *“não pode dizer que amanhã ou depois seus filhos não tenham algum destes problemas”*.

Sobre isso, comenta ainda respeito de um de seus filhos, que os vizinhos andavam comentando que estaria se envolvendo com os traficantes, com radinho, etc.:

“Fui logo cortando a fofoca, falei assim: quem é que não tem um familiar envolvido com o tráfico aqui? E depois: outro dia vi seu marido cheirando, pois fique sabendo então¹⁷⁸. E mais: não fui eu que tive um parente expulso da favela... porque tentou molestar a filha pequena. E foi logo terminando o assunto. Porque eu falo pros meus filhos, se for pedir um copo d’água, essas coisas, tudo bem, agora se eu ver andando na garupa da moto eu mesma vou lá e derrubo”.

E depois conversamos sobre como é difícil este assunto do “envolvimento” com o tráfico, do qual os moradores de favelas são sempre acusados – e esta não é apenas uma acusação que vem “de fora”, mas faz parte também do universo das fofocas locais, como estamos vendo. Sobre isso, Deley comentou: *“como você vai deixar de falar com alguém com quem você cresceu junto?”*. Rose disse ainda que quando acontece invasão da polícia, ela não tem como impedir que alguns dos “meninos”, junto a outras pessoas “sem envolvimento”, se abriguem, pois seria discriminação: *“Somos todos iguais”*. Depois o assunto dos filhos retornou: *“eu sei que mesmo que o meu filho queira ele não vai entrar para o tráfico porque o próprio dono da boca não quer”*. *“Com o pai que ele tem, que dá a*

¹⁷⁸ Remetemos aqui à pesquisa de Gabriel Feltran (2007) e María Epele (2010), já citadas anteriormente. Feltran faz um trabalho etnográfico sobre a coexistência entre “trabalhadores” e “bandidos” no dia-a-dia de uma favela, mais precisamente numa mesma família, em São Paulo, sem que estes sejam completamente antagônicos. Assim como os novos sentidos que o assim chamado “mundo do crime” adquire a partir da década de 90, notadamente como “opção” econômica que, como o trabalho, é capaz de trazer acesso à renda e bens de consumo e, talvez, com muito maiores chances de ascensão econômica. Ainda mais se levarmos em conta as perspectivas de subemprego dos jovens de periferia. María Epele pesquisa drogas e saúde entre os pobres nas periferias de Buenos Aires. A questão do consumo é lida por ela na mesma chave de Feltran; dentro do quadro de avanço do capitalismo neoliberal que se inicia na década de 70 e que se acelera na década de 90. Epele analisa o consumo de drogas como uma transfiguração do bem-estar social em consumo, promovendo novas necessidades e negócios. Tal consumo comporia uma “economia marginal” que não é nem um “processo obscuro e irracional de ilegalidade”, nem um processo exclusivamente ligado ao mercado, mas relacionado a processos de subjetivação inerentes ao capitalismo neoliberal. Assim, por exemplo, a perda de qualidade da cocaína, que veio a culminar na comercialização de pasta base (*paco*) e *crack* (derivados da cocaína de qualidade inferior) insere-se no quadro de ampliação do consumo das classes pobres.

maior força pra ele, já tem trabalho garantido, não tem necessidade – eu não deixo” – teria dito o “dono da favela”.

Esta questão do pai nos parece paradigmática deste lugar faltoso imputado aos favelados. Numa das primeiras vezes em que estive em Acari, antes mesmo de pensar em fazer pesquisa de campo por lá, junto com um grupo de artistas mambembes e ativistas culturais, para a realização de oficinas com as crianças no Centro Social, observei uma cena que me marcou muito. Um dos artistas ensinara as crianças a confeccionar caixas de origami e eles debatiam o que poderiam fazer com elas, se venderiam, onde, por quanto, até que o oficineiro sugerisse que elas dessem a caixinha de presente ao pai delas, como um presente pelo dia dos pais. (Eram apenas meninos, ou ao menos não me recorde de nenhuma menina presente na oficina.) Então, o oficineiro pediu que cada um falasse um pouco do seu pai. Foi uma fagulha que rapidamente se incendiou: as crianças começaram a brigar entre elas, cada uma apontando a outra como tendo um pai pior do que o seu e um dos piores xingamentos era dizer que o pai do outro cheirava cocaína (faziam gestos com o dedo no nariz). A atividade, altamente organizada e concentrada das dobraduras, transformou-se num caos.

Como dizem Deleuze e Guattari, “Não se trata de negar a importância vital e amorosa dos pais. Trata-se de saber qual é o seu lugar e a sua função na produção desejante, em vez de fazermos o contrário e assentarmos todo o jogo das máquinas desejantes no restrito código de Édipo.” (2010, p. 69). Aqui, podemos pensar como a intervenção do oficineiro acabou cortando toda uma linha que começava a se esboçar ali a partir das dobraduras que se materializaram em caixinhas, objetos do desejo, nos agenciamentos múltiplos que poderiam ter no mundo. Sua fala acoplou-se ao maquinário de uma produção de subjetividade edipianizada, por assim dizer que, por sua vez, reverberou no sentimento de que os pobres tem uma família que não condiz à idealização ao modelo do “bom pai”, bastante tributário da psicologia e sua imagem do pai como figura que, na família, seria o bastião da ordem moral.

Esta questão do pai aparece também quando conversávamos sobre Indaiá, sobre os filhos delas serem “levados”. Rose ajuíza *“que o pessoal comenta que é porque são criados sem o pai, mas não tem nada a ver”*. Em sua avaliação, o lugar em que Indaiá está agora é melhor do que o anterior:

“Antes ela andava com a cabeça baixa, porque lá viviam fazendo denúncia. [para o Conselho Tutelar]. Gostei de ver lá no dia da festa (do aniversário de Indaiá e dos meninos do futebol.), agora ela até sorri. Olha, ela é muito calma até, porque se fosse comigo, eu não sei o que eu faria. Porque quando ela chegou lá estava o cara batendo na mão do Leandro, com toda força, porque diz que ele quebrou uma torneira. Os vizinhos viviam chamando os meninos de ‘capeta’, eles viviam subindo nas lajes. Então eu o chamei [este vizinho, que batera no Leandro] para uma conversa. Olha, você fala isso porque não sente responsabilidade pelas crianças. Porque não educa. Você, por exemplo: sua mãe sabe que você faz essas coisas [cheirar cocaína]? O que ela iria pensar disso? E a sua filha, que teve de sumir da favela, que vivia largada por aí?”

Segundo Rose contou, a menina havia roubado um celular de um conhecido, e o vendera na boca de fumo, o que foi logo descoberto. O pai teve de negociar a compra para consegui-lo de volta e a menina teve que “dar um tempo” da favela.

“O pessoal acha que pode falar dos outros e esquece que tem telhado de vidro – o que os meninos, filhos da Indaiá, fazem, é o normal de qualquer criança daquela idade.” “Depois ele [o vizinho] ficou falando: ‘Poxa, IvoRose, você está sendo muito dura’ – mas eu não acho. Eu falo assim não é para ofender ninguém – é que eu sou pelo certo”.

A questão da responsabilidade pelas crianças¹⁷⁹ passa também por tensões com pessoas ligadas ao tráfico de drogas. Por exemplo, no caso dos dois meninos atingidos por uma granada produzida pelo tráfico, houve oferta de ajuda financeira e até mesmo do pagamento de uma cirurgia, o que foi recusado. Quanto à questão de um adulto bater no filho de outra pessoa é, de fato, uma atitude inaceitável ao responsabilizar-se pela criança diante de outros adultos. Presenciei, um dia, um grupo de crianças num beco próximo a uma boca de fumo, quando uma delas soltou um comentário engraçado a respeito da pintura da parede da casa de um homem. Todos riram, num clima leve, pois não era um rir do outro, mas um riso que incluía também o outro. (A casa havia sido pintada de uma cor, mas as pinturas em volta das janelas, que precisam ser feitas com um pincel e não com o rolo, não haviam sido feitas. Então a casa tinha um aspecto curioso de duas cores contrastantes.) O homem, já alcoolizado (era domingo à noite e havia tido um churrasco na rua), talvez se sentindo humilhado, ofendido, foi para cima do adolescente. Todos testemunhamos que ele havia dado um tapa na orelha do menino. A mãe correu em socorro do filho e um conflito bastante tenso se armou entre a mãe do menino agredido e a esposa do homem. “Se

¹⁷⁹ Este responsabilizar-se é muito importante também no caso das operações policiais, quando a ação de proteger as crianças e leva-las para casa precisa ser rápida e eficaz e nem sempre se pode esperar que os pais das crianças, que trabalham longe da favela, cheguem para buscá-las nas escolas, por exemplo. Sobre isso, ver vários depoimentos presentes em Alves e Evanson (2013).

continuar vou *'madeirar' essa piranha*" – escutei a mãe dizendo à mulher. Fato foi que, quem acabou por intervir na situação, castigando com alguma forma de violência física, o homem, foi o pessoal da boca. O homem, no entanto, negara até o fim ter batido no garoto.

6. Histórias em aberto

6.1. Violências e resistências

Meu contato com Indaiá se deu a partir de um pedido de Deley endereçado a uma rede de pessoas que poderiam ajudar no caso de duas crianças atingidas por uma “*granada caseira*” (feita de ferro velho, cacos e pedaços de itens descartados). O pedido era para ajuda financeira e também para intervenções no sentido de “conhecimentos” que pudéssemos ter, de pessoas que trabalhassem na rede pública de saúde e que conseguissem maior presteza nos atendimentos. Deley mencionara ainda que a mãe das crianças talvez precisasse de acompanhamento psicológico, pois estaria se culpando pelo que ocorrera aos filhos.

Achei estranho que a mãe se culpasse, embora saibamos que a culpa não seja nada “razoável”, sendo muito mais um dispositivo poderoso de individualização de sofrimentos que são socio-políticos. Digo que achei estranho porque a granada que os atingiu estava praticamente em frente à casa deles, que fica muito próxima a uma boca de fumo e também muito próxima à entrada da favela, lugar que, segundo Deley, é perigoso justamente por isso, porque os policiais “*já entram atirando*”. Conversamos, Indaiá, Deley e eu, e ele acabou concluindo depois, quando saíamos da casa dela: “*é, esse lance todo que aconteceu com os meninos, não quer dizer que necessariamente eles irão ficar traumatizados, nem a Indaiá, né?*” E, como já sabendo a minha “linha”, arrematou: “*tem que tomar cuidado para não medicalizar tudo né?*” E nem “psicologizar” tudo, pensei.

A granada foi utilizada pelo tráfico em revida a uma ofensiva policial, porém não explodira. Leandro, de 10 anos, acabou achando o artefato, que despertara sua curiosidade - segundo disseram, seria parecido com uma peça de bicicleta. Alguém ainda teve tempo de gritar que ele a largasse. No que ele jogou a granada, porém, um fragmento ainda atingiu sua perna, na coxa e no tendão direitos e outro, ainda, alojou-se próximo à costela de seu irmão menor, Gustavo, de seis anos, que estava próximo.

A culpabilização é mesmo um dispositivo poderoso, pois, se Deley falou da culpa que essa mãe sentia, veio em outro momento, a lamentar-se pelo ocorrido, algo culpado. Disse-me que pretendia ter “*dado treino*” todos os dias enquanto as crianças estavam sem aulas (devido à Copa do Mundo), assim elas não teriam ficado pelas ruas.

As crianças saíram do atendimento de emergência num Hospital Geral da rede pública com encaminhamentos para um hospital pediátrico. Foi indicada cirurgia no caso do Leandro, mas a previsão para realizá-la era apenas em janeiro de 2015 (estávamos em junho de 2014). Certamente, uma espera de tanto tempo para a realização de uma cirurgia num caso como este, entra na questão do “deixar morrer”, segundo a ideia de população matável, conforme viemos trabalhando na tese. No entanto, ao invés de pensar na relação dos pobres com a saúde pública como faltosa, nossa intenção aqui é trabalhar este tema, não de forma abstrata, como denúncia de um direito que é negado. Mas sim, inspirada na forma com a qual a antropóloga Veena Das a trabalha, pensando nas formas com as quais este acesso dos pobres à saúde passa pela constituição de verdadeiras redes de “conhecidos” que, solidários, se dispõem a intervir. Ou seja, é novamente pensar que onde há poder há resistência e que as pessoas não permanecem como vítimas passivas do Estado. Isto não quer dizer, no entanto, como advertem Das e Poole, romantizar a situação: “*sugerir que los márgenes son espácios de creatividad no es decir que las formas que adquieren (...) no estén cargadas de (...) peligros*” (Das & Poole, 2008, p.34).

Vimos esta forma de acesso aos cuidados médicos no caso dos óculos de Rose e dona Sara, conseguidos nas vésperas das eleições com vereadores, por meio de uma reação clientelista. Mas ouvimos ainda outras histórias, como a contada por Roberta, amiga de Indaiá, que foi atropelada por uma moto num sábado.

Tendo procurado um hospital público, ela disse que foi atendida, de forma negligente, por um médico que “*estava dormindo em cima de uma maca e se levantou para atendê-la*”, dizendo, no atendimento, que ela não havia quebrado nada, sem nem mesmo pedir uma radiografia. No domingo Roberta ficou “*de molho*”, porém seu pé continuava bastante inchado e ela, com muita dor, acabou procurando outros hospitais públicos, mas sem conseguir ortopedista de plantão em nenhum deles. Apenas na segunda-feira, por intermédio de sua patroa, que se prontificou a pagar um atendimento na rede privada, ela conseguiu ser vista por um médico. Segundo seu relato, o médico teria dito que se ela

demorasse um pouco mais e não procurasse atendimento naquele dia, iriam ter que amputar o seu pé.

No caso dos filhos de Indaiá, tratou-se de uma verdadeira rede de pessoas – quase todas mulheres - ligadas à Universidade e à Saúde Públicas, que foi agenciada a partir do apelo de Deley, para intervir quanto à antecipação do atendimento – que, mesmo assim, foi bastante demorado. Além disso, houve também o apoio à mãe dos meninos, que já vinha de uma situação bastante difícil, tendo saído fugida de uma favela na periferia da grande São Paulo, numa situação-limite vivenciada com um marido que a agredia, em que quase fora morta.

No meio desta rede majoritariamente feminina, um jornalista tentou imiscuir-se para se aproveitar do sofrimento alheio: era um correspondente italiano que (com o álibi de que daria uma oficina de foto-jornalismo para as crianças na favela) queria fazer uma matéria sensacionalista. Sem levar em consideração os apelos de Indaiá, queria porque queria fazer fotos deles, pois *“sem vítima não há matéria vendável”* e Roberta teve de ser bem dura e dizer que não iria fazer. Uma amiga minha, dessa rede, foi com um grupo de universitárias, estudantes e contou que *“entraram e, sem pedir, começaram a tirar fotos de crianças jogando bola, aquele ‘clássico’ do terceiro mundo e ainda pediram para que elas não falassem enquanto eles filmavam, ou, se quisessem entrar no filme, que fosse fazendo doações”*.

Se o “fazer morrer” é explícito nas operações policiais com granadas e fuzis - armas de guerra utilizadas em espaços tão densamente habitados como o são as favelas - o “deixar-morrer” se faz também presente, na negligência do Estado com uma espera tão longa para intervir num problema urgente como a lesão sofrida por uma criança. E a violência do marido? Talvez não pensemos nesta como uma violência de Estado, porém, com Butler (2010), recordemos que, se nem toda a violência vem do Estado, ainda assim, quase toda ela tem, de certa forma, alguma relação com a questão do Estado-nação; mormente em suas formas patriarcalistas, machistas e masculinistas.¹⁸⁰ Esta observação de Butler pode ser conectada ao trabalho etnográfico de Veena Das com as mulheres

¹⁸⁰ Para uma interessante discussão crítica a respeito das relações entre violência institucionalizada, estatal; violência “doméstica” e práticas psicológicas ver Coimbra (s/d.). Disponível em: < http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto74.pdf > .

violentadas na partição da Índia, onde violência familiar e estatal acabaram por se interconectar na vida ordinária, produzindo formas de sofrimento que Das denominou de “conhecimento envenenado”, conforme já apresentamos em outro momento desta tese.

Mas há também outro aspecto desta questão, retomando ainda Butler:

(...) basarse en el Estado-nacion para protegerse contra la violencia es, precisamente, cambiar una violencia potencial por otra. Hay muy pocas opciones distintas a esta. Por supuesto, no toda violencia procede del Estado-nacion, pero es muy raro encontrar un caso contemporaneo de violencia que no guarde ninguna relacion con esta forma politica. (2010, p. 47.)

Vejamos como esta questão levantada por Butler, a de “trocar uma forma de violência por outra”, aparece na história de Indaiá. Nossa interlocutora sofria muitas violências por parte do marido, que passou a ficar assim, após o nascimento do primeiro filho, conforme me dissera. Era mantida praticamente em cárcere privado por um homem com ciúmes doentios. (Ele era foragido no estado de origem, mas não em São Paulo, onde tirou novos documentos.) Conta que quando ia telefonar para sua família no orelhão, ele ficava do lado, com medo de que ela fosse denunciá-lo à polícia. Quando passava na TV algum programa falando de violência contra a mulher e da lei Maria da Penha, ele comentava: *“pois comigo não dá nem tempo, se pensar em fazer isso, eu mato”*. Ele batia também nos meninos e Indaiá recorda de uma vez em que eles estavam brincando, rindo, na cama, o pai cismou de que não tinha porque eles rirem e tacou o celular na cara do filho. A violência no dia-a-dia, foi num crescendo, chegando num ponto em que o filho mais velho teve de se interpor entre ela e o pai, que a ameaçava com uma faca. *“Mato você e ela”* – teria dito o pai. Ela mesma afirma, depois disso, haver pensado em matá-lo com faca, *“se tivesse certeza que ele morreria”*. E que ele era muito desconfiado de que ela colocaria veneno no feijão pra ele comer: *“é tanto que ele nunca comia antes de ver os filhos comerem”*.

Após o episódio com a faca, Indaiá decidiu fugir de casa com os filhos, indo registrar ocorrência numa delegacia, buscando a proteção do Estado. A delegada orientou que ela esperasse a chegada de uma carta com a intimação ao marido. Obviamente, isso não seria possível, então Indaiá *“ganhou o mundo”*, indo de Barueri para São Paulo e, de lá, para o Rio de Janeiro. Chegou a dormir na rodoviária e teve que pedir dinheiro para não passar fome

(segundo ela essa foi a pior coisa que ele lhe fez passar, a humilhação de ter de pedir). Indaiá conta sua história com uma postura corporal rígida, tensa, a veia do pescoço saltando.

Deley e eu conversamos sobre a Indaiá e sobre o ódio: eu disse que achava melhor do que a depressão. “É...” ele ponderou, *“mas o ódio também faz mal”*. Eu comentei que ele tinha razão, mas que o ódio era melhor do que a depressão porque ao menos era uma energia que ia para o mundo, mas que precisava ser transformada. (Pensando naquele sentido nietzschiano do “homem do ressentimento”, trabalhado no primeiro capítulo da tese). Comentei que achava importante dar apoio a Indaiá, porque notei que ela era muito “orgulhosa”, segundo seu relato de se sentir humilhada em pedir ajuda. *“Não é isso”* - ele falou, levemente irritado – *“é aquela coisa de educação, de você aprender que não deve incomodar os outros”*. Esse diálogo com Deley me fez pensar o quanto essa minha interpretação era inapropriada, não se tratava de uma questão de orgulho, por não ser independente, nem de vergonha por se mostrar “fracassada” [essas eram, certamente, questões minhas]. O que estava em jogo é a educação que o pobre recebe de não ficar pedindo as coisas na rua, ou nas casas alheias. Para não parecer vagabundo, ladrão. Tanto é assim que, com o tempo, fui vendo o quanto Indaiá não demonstrava embaraço em dizer que o peixe que cozinhava havia sido Roberta [sua cunhada emprestada, irmã de Carlos, namorado de Indaiá] quem comprou, ou que compra coisas no cartão de crédito dela. E mesmo comigo, o quanto nunca houve nenhum mal-estar em receber presentes que eu lhe dava, ou contas (de refeições na rua) que eu pagava. E ainda, conforme fomos ficando mais próximas, como pôde até mesmo pedir certas coisas, um doce, um creme de cabelo, uma cartilha, sem problemas.

Mas, retomemos a citação de Butler, de que quase toda forma de violência contemporânea é atravessada, de alguma forma, pelo Estado. Pois se Indaiá recorre aos agentes de segurança pública – num caso de vida ou morte – a proteção que lhe é oferecida é voltar para casa, justamente o lugar em que não podia permanecer. Assim como podia representar um perigo inscrever-se em programas como os de assistência social, ao qual teria direito¹⁸¹. E mesmo, a princípio, quando chegara a Acari, inscrever os filhos na escola e

¹⁸¹ Acompanhei Indaiá ao CRAS, após recebermos encaminhamento de uma das assistentes sociais do hospital. Foi outra pequena saga, reunir toda a documentação, o que significou ir às escolas dos filhos e também à associação de moradores, para pegar comprovante de residência. O encaminhamento foi afeito dado para o CRAS da Pavuna, após contato telefônico feito pela assistente social. Porém chegando lá, disseram que havia

nos serviços de saúde, trazia a ameaça de torná-la localizável pelo marido-perseguidor. Mas são nos ônibus de viagem que Indaiá irá encontrar refúgio. Além disso, demonstra encantamento com eles, como aparece no seguinte trecho do caderno de campo:

Havia uns ônibus grandes, tipo de turismo, e Indaiá disse que adorava ônibus desde pequena e que “*quando enricasse*” iria ser empresária de ônibus. Perguntou se eu queria ser sua sócia. Disse que não, que empresário tinha muito trabalho e que eu queria mesmo era viajar. “Tá bom, então eu deixo você viajar de graça”. E me mostrou duas fotos, que ela e Carlos [seu namorado] tiraram um do outro, na frente de uns ônibus de turismo, que estavam parados em frente à Catedral de São Sebastião, próximo ao ponto final do ônibus para Acari, no centro da cidade. (Extrato do caderno de campo.).

Lembro ainda que ela gostava especialmente dos da viação *Itapemirim* (a mais tradicional no transporte dos migrantes da região nordeste do país) e que, quando eles passaram perto de nós, certo dia, pediu para que o filho lesse no letreiro luminoso o seu destino de origem. Mostrara desejo em fotografá-los. Falei que era só irmos até a rodoviária. Leandro logo se empolgou. Então ela disse: “*para quê? Para reviver todo o sofrimento que passamos lá?*”.

Pois acabada a viagem de ônibus, acabou-se o refúgio. Após a noite passada na rodoviária do Rio de Janeiro, foi abordada por uma assistente social, que a ameaçou, dizendo que as câmeras estavam filmando e que, se permanecesse por lá, os filhos seriam levados pelo Conselho Tutelar a um abrigo e ela, para outro. Prontamente, ela se posicionou que “*se era assim, iria embora*”. Pegou o primeiro ônibus que viu pela frente e quem lhe indicou um caminho foi o motorista. (“*Se soubesse qual era sua situação não teria cobrado a passagem*” - teria dito ele.) Então ela, conforme a sugestão do motorista, foi até uma delegacia e de lá a encaminharam para um abrigo em Caxias, onde pôde ficar com os filhos.

Atualmente, Indaiá trabalha como copeira, num bar no centro da cidade, com carteira assinada, mas em sua carteira de trabalho consta atendente (serviço menos especializado). Sua família em Pernambuco vive sendo assediada por este marido, através de terceiros (familiares dele) que está atrás do paradeiro de Indaiá. A irmã dela conta que há um carro suspeito rondando a vizinhança e há também ameaças pelo telefone. Ela teme por

mudado e que seria em Acari mesmo. Além de preencher um cadastro enorme, assinando várias folhas (“*parece até que estou casando*” – disse Indaiá), a pessoa participa de algumas reuniões. Perguntei, depois, a ela, como estava o processo, mas ela deu uma evasiva e acho que optou mesmo por não se cadastrar. De fato, sabemos que o cadastro da Assistência Social é de abrangência nacional, o que a tornaria potencialmente localizável em outros estados e daí, talvez, sua resistência.

sua família e tem ódio por ser privada desse contato. Nem tem vontade de voltar para lá, “*devido às más lembranças*”. Disse que gostaria apenas de visitar o pai, idoso, que é separado da mãe e que ela não vê há muito tempo.

6.2. Companheiras de luta

[fragmento 1]

Uma vizinha, de vestido azul-marinho, colante e curtíssimo, fala comigo, pensando que eu sou irmã da Indaiá. “*Sou amiga*” – eu disse. “*Aqui gostamos muito destes meninos. Pena que aconteceu o que aconteceu, um acidente, ele não devia ter feito.*” Falei que ele não sabia que era uma granada. Gustavo mostrou o local onde estava a granada e apontou uma pequena fissura no chão cimentado do beco. A moça loira abraçava e beijava o Gustavo, ele meio sem graça, e ela lhe prometendo fichas de fliperama, “*mas que ele não poderia contar para os outros meninos*”. [Extrato do caderno de campo.].

[fragmento 2]

Então chegou a consulta, era uma médica [anestesista] novinha (uma substituta). Parecia burocrata, preenchendo um formulário com os dados [os mesmos repetidos nas outras consultas]. Fez uma pergunta bem estranha, querendo saber por que não fazíamos a cirurgia em outro hospital. Eu rebati [surpresa e algo irritada] dizendo que estava tendo mutirão e afirmei que agora andaria rápido, pelo que me disseram. Depois perguntou o motivo da operação. (Como se já não houvesse tal informação no prontuário...) Comentou ainda: “*fragmento de granada, que estranho e onde vocês moram que tem isso?*”. E Indaiá: “*Em Acari, durante uma operação policial...*”. A médica: “*Ah... tá.*” Depois perguntou qual era o peso do Leandro e Indaiá disse que não sabia. Foi então repreendida: “*ah... mas tem que saber.*” Eu aí não me contive e fiz uma intervenção: “*Ela não tem que saber, não. Até mesmo porque tentamos marcar consulta com o clínico geral no postinho de Acari, quase implorando. Conseguimos marcar e a agente de saúde desmarcou depois.*”.

“*Ela é minha companheira de luta nesses hospitais*”. Assim me apresentou Indaiá a uma médica que perguntara “*o que eu era dela*”. Em junho de 2014 aconteceu o “*acidente*” e, através de Deley, agenciou-se uma rede para tentarmos garantir o atendimento dos meninos, Leandro, de 10 anos e Gustavo, de seis. Como já dissemos, para o Leandro foi indicada cirurgia, mas esta só estava prevista para janeiro de 2015. Por intermédio desta rede, conseguimos o contato com alguém que agenciou uma consulta num hospital público de referência. Liguei para Indaiá para passar a data da consulta e perguntei se ela queria que eu fosse com ela. Ela disse que “*queria sim, porque ficava nervosa quando era maltratada nesses lugares*”. Quando expliquei qual era o hospital, perguntando se ela sabia onde ficava, disse: “*sei sim, um bonito, todo de vidro, achava que era hospital particular*”. Marcamos de

nos encontrar num determinado local do hospital. E foi todo um percurso de esperas, idas e vindas até, finalmente, a cirurgia ser realizada.

[esperas]

Rio de Janeiro, primeiro de julho de 2014. Chego poucos minutos antes das sete da manhã e já encontro Indaiá (que é uma bela mulher, de longos cabelos, arrumada, unhas esmaltadas de rosa cintilante, salto alto e maquiagem) e sua amiga, Roberta, de jeans e cabelo preso, numa fila enorme. Muitas filas é o que se vê por lá, naqueles amplos espaços envidraçados. Ficamos conversando, eu falo a elas que sou psicóloga e pesquisadora. Digo que pesquiso a solidariedade e a amizade, que acompanho as atividades do Deley e também que já participei de um projeto de educação popular em Acari.

Quando chega a nossa vez, o segurança pede o papel do encaminhamento de forma algo ríspida, o papel cai da mão da Indaiá, ela mostra e ele nos endereça a outro local. *“Primeira consulta é lá”*. *“Ué, mas disseram que era aqui”*. Chegamos à outra sala e já há diversas pessoas na nossa frente, não há senha, as pessoas esperam em cadeiras voltadas para uma tela que anuncia alguns números e salas. Porém, reparo que não há papezinhos de senhas e que as pessoas são chamadas pela ordem de chegada. *“Próximo!”*. Logo acontece certa tensão devido ao fato de não haver ninguém para organizar a fila, as próprias pessoas é que tem que vigiar se ninguém vai passar a sua frente. Há alguns jovens de colete azul escrito *“Acolhimento”* e *“Posso ajudar?”*. Eles circulam bem rápido e não ficam muito tempo por ali. Vou chamá-los e uma enfermeira de jaleco branco vem e fala: *“quem é o último da fila? Logo, logo, começam a chamar.”* Durante a espera nota-se também nervosismo por conta dos documentos exigidos. O atendente anuncia: *“Por favor, separem o comprovante de residência para ir adiantando”*. Uma senhora algo nervosa pede que eu leia o que está escrito na folha, se pediam mesmo comprovante. Eu leio, letras miúdas no final da guia de encaminhamento, algumas informações, dentre elas os documentos necessários, e dentre eles está comprovante de residência, com cópia. É preciso observar que não foi nada fácil encontrar essa informação no documento. Busco tranquilizá-la de que a falta do documento não impedirá sua consulta, que ela poderia trazer depois.

Finalmente chegou a nossa vez de fazer o cadastro. Uma senhora, sentada nas cadeiras, passa mal e desmaia. Roberta comenta que deve ter sido devido à longa espera, às

vezes sem comer nada. Vem uma médica ou enfermeira acudi-la: *“como é seu nome?”*, *“você está com alguém?”* - e depois a levam dali. Indaiá não havia tirado Xerox do comprovante, o atendente pergunta por quê. Digo que eu quem havia passado pra ela as informações e que não tinha visto, que a letra era muito pequena. Então ele mesmo tira uma cópia na hora. O atendente então nos dá uma senha e fala para esperarmos do outro lado, em outras cadeiras, também diante de uma tela. Nesta tela também aparecem senhas e números de sala, porém noto que só aparecia senha de 1000 em diante e não da ordem dos 200, como era a nossa. Volto no rapaz e ele diz que não vai ser pela tela e que vão vir nos chamar em breve. Para que, então, a senha?

6.3. *Intermezzo – história de Roberta – ou das expropriações do cuidado*

Abro um parêntese agora para falar de Roberta, amiga de Indaiá que a acompanhou até o hospital, seguindo, em determinado momento, para o seu trabalho como empregada doméstica na Zona Sul do Rio. Ela me contou sua história enquanto esperávamos a vez do Leandro ser chamado.

À nossa frente, enquanto esperávamos, havia uma senhora numa cama alta com rodinhas. Havia diversas destes leitos espalhados pelo hospital, bem novos, com lençóis brancos e grades cor de laranja, com rodinhas. *“É bom que se a pessoa estiver cansada de esperar já pode deitar ali”*, comenta Roberta. Mas, voltando à idosa acamada a nossa frente, Roberta repara que ela está um tempão *“ali largada”*, mas eu comento que ela está com uma acompanhante, que parecia ser sua filha (ela estava meio oculta do ângulo de Roberta, porém não do meu, atrás de uma parede).

Então Roberta passou a rememorar sua avó, de como ela foi uma pessoa difícil de cuidar quando idosa, chegava ao médico e dizia que a filha a maltratava, que não dava comida. *“Ela acordou para morrer”*: Levantou-se, sentou-se à mesa e quando ia pegar o copo, caiu e morreu na hora. Já o avô morrera dormindo – a princípio, ele não gostava que a mulher trocasse sua fralda, mas depois foi perdendo a vergonha e andava nu pela casa.

Depois, Roberta foi contando de como cuidara da “*mãe de seu patrão*”. Que também era uma pessoa difícil, sendo muito pesado trocar fralda e que nada do que ela oferecia de comer estava bom:

“Quando era eu que fazia a comida ela queria a da outra e vice-versa. Olha, tem que ter muita paciência com velho. Era tanto trabalho que acho que por isso meu patrão me dava até um ‘por fora’ quando chegava fim de semana. O que eu acho curioso é que parece que nós voltamos a ser crianças quando ficamos velhos” (Roberta).

Ela se conta como uma pessoa que tem muita paciência: tanta que mesmo suas colegas de trabalho disseram que querem ser cuidadas por ela quando velhas. E que seu patrão teria dito: *“nada disso, a Roberta vai cuidar é de mim, eu vi o quanto ela teve paciência com minha mãe”*.

Então, em meio a esta conversa, Roberta me pergunta se eu tinha filhos. Respondi que não, mas que queria ter e que tinha três gatos. Então tomei a liberdade de perguntar a ela: *“e você?”*. Foi então que ela disse: *“tenho uma história estranha, tenho uma filha, mas que não está comigo, a gente não se dá bem”* – e me contou sua história, que narro aqui.

Roberta trabalha como babá – mas também cozinha, faxina e passa roupa. Logo que começou a trabalhar foi como faxineira, mas a patroa, percebendo que a criança tinha um apego a ela, contratou-a também como babá. Roberta veio da Paraíba, o marido veio primeiro, depois ela veio com a filha e está há 16 anos na favela de Acari, mas no início morava numa casa *“menor que a da Indaiá”*, onde não cabia nem uma cama e o fogão e ficava nos fundos da favela; lugar mais perigoso, com becos estreitos onde não passa carro, portanto de difícil acesso a equipamentos de educação e saúde, comércio e transportes e mais vulnerável aos assédios da polícia e dos bandidos.

Conta que por causa disso, pouco saía de casa, com medo, e que por isso a filha *“não era nem branca, estava era amarela”*, ficando o tempo todo dentro de casa. Por conta dessas dificuldades iniciais, aceitou que a mãe levasse a filha para a Paraíba, como via tantas pessoas fazerem. Quando ela melhorasse de situação, pegaria a filha de volta (a menina estava então com dois anos). *“Me arrependo muito de ter feito isso”*, diz e conta que desde então a filha não a aceitou mais, se sentindo abandonada, pois a avó teria *“feito sua cabeça contra ela”*. Diz que, quando a garota briga com os parentes dela na Paraíba, como um cunhado de Roberta com o qual ela não se dá, jogam na cara dela: *“você é assim porque não tem nem pai nem mãe”*. A mãe de Roberta teria pegado a guarda de menina à revelia de

Roberta, forjando perante o Conselho Tutelar da Paraíba, falsas testemunhas de que ela sofria maus tratos. Pois a menina, quando chegou à Paraíba, teve febre reumática e a avó dissera então às assistentes sociais que havia trazido a menina do Rio, pois ela estava doente e não recebia cuidados adequados da mãe. No entanto, Roberta questiona: *“como pode alguém pegar a guarda da criança sem que os pais sejam comunicados e assinem? Meu patrão diz que isso não pode e que é só eu querer para pegar a guarda da menina de volta”*.

Então conta que mais tarde chegou a tentar trazer a filha de volta, porém aí mesmo é que tudo desandou e ela acabou voltando de vez. Desde então manda presentes, como uma boneca que fazia de tudo, *“só faltava falar”*, que a irmã da patroa trouxe da Itália. Diz que a garota nunca agradece e é seca. Com o pai então, é pior ainda, ela o despreza, repetindo: *“Isso serve pra ser pai?”*. Diz que tem uma irmã na Paraíba com quem Roberta não se dá, pois bem, esta irmã vivia dizendo que as coisas mandadas por Roberta, eram presentes dela própria. A voz de Roberta, tão sonora e clara, vai ficando mais fina e aguda.

Diz que o auge dessa estória aconteceu há pouco, a fazendo perder de vez as esperanças, porque a filha disse que queria vir pro Rio, então Roberta foi e comprou uma passagem de quinhentos reais. Mas a menina desistiu na hora de embarcar por causa de um namorado, escrevendo (no Facebook): *“quem ama obedece”*. Roberta repetia: *“perdi quinhentos reais. Depois dessa eu desisti de vez”*. Diz que as pessoas comentam com ela: *“tenha outro filho”*. Mas ela diz que não quer, pois está *“traumatizada”*.

Digo a ela que ela não teve culpa no que aconteceu, que há dificuldades na vida que interferem nas relações entre pais e filhos, etc. Que com certeza, ela pensou no melhor para a filha. *“Não queria que ela passasse necessidade”* – me disse.

Há, a partir deste ponto, uma superposição complementar de estórias: a da filha dela, que a rejeita, pois se sentiu abandonada e a filha da patroa, de quem toma conta como uma mãe, numa relação de apego e dependência com Roberta. *“A mãe dela estava até conversando comigo, ela tem que ser menos dependente de mim, precisa começar a fazer algumas coisas sozinha”*. Contou que essa garota também teve uma fase em que não andava bem, agitada, mas começou a ir a consultas com um psicólogo, às quartas-feiras e ficou bem melhor. Roberta contou que mesmo questões que julga ser de responsabilidade dos pais, relativas à escola e ao tratamento da menina, é ela quem cuida. *“Mas por que – indago – eles não tempo?”* E ela: *“É, não tem, mas acho que mesmo que tivessem... Não ligam.”* Disse que os filhos da patroa são tão dependentes dela que, mesmo passando uns dias na casa de

uma tia, ligam para Roberta ir lá preparar as refeições: “Ah... a comidinha da Roberta” – eles diriam. E ela: “*Que nada... sabe o miojo?*”

Neste ponto, a senhora ao lado interfere na conversa e conta que seus filhos adolescentes preferem o miojo à comida, ao feijão com arroz. Roberta, a que cuida de todos, mas não pôde cuidar da própria filha. Comenta que o trabalho naquele dia seria tranquilo “*sem as crianças*” (eu gozei da cara dela nesse momento: “*já tá com saudade, né?*” e ela: “*não... se bem que eu gosto*”, assumiu.). Perguntei se ela havia tomado café da manhã, ela disse que tomaria ao chegar ao trabalho, que de manhã toma apenas café preto, “*se não ataca a dor de cabeça*”. “*Tomo meu copo de leite, não preciso nem fazer comida. Hoje vou passar roupa. São cinco pessoas, tá?*” – ela diz, após eu chamá-la para sentar um pouco, lembrando que ela “*já iria ficar em pé passando roupa o dia inteiro*” (até o momento ela havia esperado de pé, dando lugar a outras pessoas na fila).

6.4. Vastas confusões

Roberta vai embora para o trabalho e continuamos esperando. Como tudo parecia bem demorado (uma pessoa da fila disse que havia chegado um dia naquele horário, saindo apenas às três da tarde) nos revezamos para lanchar. (Indaiá e Leandro não tinham tomado café da manhã.) Quando foi minha vez de ir, quando voltei, eles já haviam sido chamados. Vou até o rapazinho do atendimento e ele me diz para procurar o setor rosa. Chegando lá peço para uma moça com uma prancheta localizá-los. Adentrei no setor e encontrei Indaiá e Leandro perdidos num corredor, procurando pela sala de curativos. Precisou eu chegar para virem umas enfermeiras: “*Procurando a sala de curativos? É aqui.*” Indaiá achava que o médico tinha pedido para tirar o curativo para que ele pudesse fazer um exame clínico, mas ledor engano. O médico fez o exame pelo Raio-X que ela trouxera. As técnicas de enfermagem refizeram o curativo, mandaram a Indaiá usar outro tipo de esparadrapo mais fino, pois aquele que ela usara era irritante para a pele e também deram um potinho com gel que tiraram de um tubo maior, para ela passar quando fosse fazer o curativo. “*Passa com uma gaze para não contaminar*”. Achei-as atenciosas. Elas pediram para esperarmos novamente, pois passaríamos ainda por uma enfermeira e uma assistente social.

Sentamo-nos em outro lugar, em frente à outra tela que novamente nada nos dizia de informação relevante para nós, nada de senha... Devíamos como sempre, esperar alguém chamar, sem ideia de quanto tempo poderia durar a espera. (Lembro-me de informar ainda, que estas telas também eram televisões, ligadas na Rede Globo.) Indaiá, com os olhos meio marejados, ansiosa. Perguntei como tinha sido a consulta e ela disse que havia indicação de cirurgia e que o médico dissera que o tendão podia estar rompido. Depois de algum tempo chega uma técnica de enfermagem de uniforme verde-água com um termo de consentimento para a cirurgia e pede que a Indaiá veja se está tudo ok, dizendo: *“A cirurgia será na coxa, frente e costas, tá certo?”*. E Indaiá: *“Ué, mas nas costas? E... espera aí. Vai ser na coxa a cirurgia? Porque o médico falou que era no pé”*.

Já me culpando muito por ter ido tomar aquele café, falei: *“a gente precisa tirar essa dúvida, podemos falar com o médico?”*. Indaiá garantindo que o médico havia dito que iria operar o tendão do pé. *“Mas qual médico disse isso?”* – perguntou a enfermeira. *“O daqui e o do primeiro atendimento [na emergência de um hospital geral] também”* – respondeu Indaiá. Então fomos atrás do médico, mas já era outro no plantão. Indaiá explicou novamente o que acontecera a este outro médico e ele viu as radiografias. Ele e um grupo de residentes questionaram: *“Por que não fizeram logo esta cirurgia de urgência no outro hospital?”* – nos deixando ainda mais angustiadas. Então o médico o examinou com algumas manobras, pedindo pro Leandro mexer o dedão do pé e fazer outros movimentos e disse que pelo exame clínico não parecia haver ruptura de tendão. Um residente explicava que às vezes há ruptura de apenas uma ou outra fibra do feixe, então o movimento é preservado e depois recupera. *“Não dá pra pedir um raio-x?”* eu falei. Mas ele disse que pelo raio-x não dava para detectar e disse que iria pedir uma ultra: *“Toma aqui o pedido, tem que ir marcar lá no setor”*. E fez uma piada: *“Ah... mas espera que ainda vão conversar com vocês, a assistente social, enfermeira, um monte de gente ainda, até o delegado”*. *“O delegado eu dispense”*, respondi ao médico engraçadinho. E lá fomos nós esperar novamente por outro chamado.

Leandro perguntou pelas horas, já era dez e quarenta e ele foi procurar a *“contação de histórias”* na brinquedoteca que fica no saguão entre os prédios, que era às dez e meia. (Enquanto eles haviam ido lanchar, distribuíram um panfleto com a propaganda da atividade, que entreguei ao Leandro.) Fez questão de levar o *flyer* com a propaganda, como se fosse um papel, como o que a mãe trouxe ao hospital, que dava o *“passe”* para ele ir à

atividade. Mesmo eu falando que ele não precisava levar o papel, não acreditou e esperou Indaiá encontrá-lo na bolsa.

No momento em que passava o programa da Ana Maria Braga nas fatídicas telas, com uma matéria sobre “hipnose e tabagismo”, conversávamos e Indaiá perguntou: “*você estuda muito do corpo humano*”? Eu disse “*não tanto quanto eu deveria*”. Ela perguntou: “*os hormônios influenciam muito a gente? Em que?*”. Eu disse que sim, influenciavam, no equilíbrio do organismo, no humor, que tem uma glândula chamada tireoide que produz um hormônio e que sua deficiência é comum em algumas mulheres. E Indaiá:

“Então é isso, eu tenho esse problema, eu não produzo o hormônio. Quando eu estava lá no abrigo elas me levavam para um tratamento no hospital da mulher, mas depois quando saí de lá eu parei. Porque eu sou assim, me estresso muito com as coisas, qualquer coisa eu choro. Quando eu não consigo desabafar algo, uma raiva, aparecem placas roxas em meu corpo. Meu cabelo cai.”

Demorou algum tempo até que a Assistente Social chamasse Leandro. Perguntei a ela se devia chamá-lo para a entrevista, pois ele estava na brinquedoteca. Então ela perguntou quantos anos ele tinha. Como eu disse que tinha dez anos, ela respondeu: “*Então deixa ele brincar...*” E foi explicando em que consistia aquela entrevista, em que precisaria fazer algumas perguntas sobre renda, escolaridade, moradia, etc. “*Cirurgia para retirada de corpo estranho na coxa. Fale disso, como foi isso?*”. Então Indaiá falou, seca e talvez já cansada de responder, “*foi uma granada caseira, na porta de casa*”. “*Ué, mas como isso?!*” – perguntou a assistente social. Então diante da perplexidade algo afetada dela, Indaiá seguiu explicando:

“Moro em Acari, teve invasão da polícia, os policiais entraram atirando e os traficantes revidaram, jogaram a granada, mas ela não explodiu. Então meus filhos acharam, eles não estão acostumados com essas coisas, estão na favela há pouco tempo. Antes eu morava num abrigo.”

Fiquei preocupada de acabar a atividade na brinquedoteca e o Leandro procurar pela gente e não nos encontrar. Dito e feito. Havia um homem fotografando o evento e cheguei na hora em que Leandro estava saindo do espaço (um cercadinho com um cenário, gramado artificial, casinhas e diversos brinquedos) e o fotógrafo dava um close em seu rosto sorridente ganhando uma sacolinha de brinquedos. Perguntei ao fotógrafo onde ele iria colocar as fotos e ele disse que seria na página do Facebook da instituição que promovia a contação. Então pedi que não colocasse as fotos do Leandro, por motivos de segurança dele. Ele me pediu para mostrar o menino e apagou as fotos sem questionar.

Quando voltamos para a sala, Indaiá estava chorando com a assistente social, contando sua história: *“só tenho a Roberta que me ajuda”*. Quando entramos ela secou as lágrimas e conteve o choro. A assistente social disse que iria ajudá-la com o bolsa família, pois trabalhava com esse programa na prefeitura. (Disse que ligaria para ela, mas não cumpriu a promessa). Quando coloquei sobre a dúvida quanto à cirurgia, a assistente social disse que aquele era um médico conservador e que, se havia indicado a cirurgia é porque era realmente necessário. Ela disse ainda que *“era suspeita”*, mas que via algumas mães pedindo para operar e que o médico dizia que a cirurgia não traria nenhum benefício ao paciente – e negava o pedido.

Enfim, ela informou que o Leandro estava numa fila de espera da cirurgia e que iriam ligar para marcar os exames: *“Não tem previsão, pode ser rápido, mas se demorar é preciso ligar e até mesmo acionar a ouvidoria”*. Ainda segundo a assistente social, o paciente precisa fazer o hospital cumprir sua *“função social”*, não pode simplesmente esperar. Tem que acompanhar pelo site a fila de espera e se demorar muito ligar. *“Depois vocês pegam ali fora com a nossa secretária um papelzinho com o nosso website e o telefone”*. (Outra repartição para ir.) A Indaiá perguntou se precisava daquele papel azul para a cirurgia, com medo de perder. A assistente social disse que não. (Na verdade era um termo de consentimento em duas vias). Não pude deixar de me surpreender com aquela fala da assistente social, em que mesmo um paciente – que até por definição, é quem recebe os cuidados – fosse responsabilizado em *“fazer o hospital cumprir sua função social”*.

“E a enfermeira?” – perguntei – *“nos disseram que iríamos conversar com ela”*. *“Ué, ainda não falaram?”*. A assistente social explicou ainda sobre o pré-cirúrgico, sobre a internação, declarações e atestados para os acompanhantes e para a escola. Disse que no momento da internação e da alta precisava estar presente um responsável.

Sentamo-nos nas cadeiras de sempre, comendo biscoitos: *“[nessas horas] me dá vontade de comer doces”*, disse a Indaiá. Esperávamos num outro corredor, onde outras pessoas também aguardavam. A enfermeira nos chamou. Explicou os procedimentos e perguntou novamente que fragmento era aquele - mas, sem mostrar surpresa ou qualquer outro sinal de comoção afetada - e ouviu a mesma resposta. Repetiu novamente que poderia demorar a cirurgia, mas depois foi ambígua e disse que também poderia ser rápido. Sem previsão.

Fomos ao setor de marcação da ultra (é preciso mencionar que o hospital é gigantesco e o quanto esses deslocamentos por si só são estressantes) e só havia data disponível para 25 de novembro. Perguntei se poderíamos fazer o exame em outra unidade de saúde que tivesse data mais próxima e o rapaz que fazia o agendamento disse que precisávamos da autorização do médico. O médico já havia ido embora, mas encontramos a enfermeira que nos atendeu por último e ela disse para marcarmos aquela data e também tentarmos fazer a ultra por fora, levando o resultado na próxima consulta. *“Tem que tentar todos os meios”*, nos disse.

Como ninguém se reportasse à criança, conversando com ela e não apenas sobre suas lesões, tentei explicar para o Leandro algo sobre o tendão. Ele queria saber por que o médico pediu para ele mexer o dedão do pé, se a lesão não era ali, o que não fazia sentido para ele. O mais angustiante era que diversos médicos diziam da gravidade do caso, mas a atitude deles não correspondia ao que diziam, pois não havia nenhum encaminhamento de urgência. Isso fazia com que *“a corda arrebetasse do lado mais fraco”*, como diz o ditado. Pois Indaiá brigava muito com Leandro, que não ficava quieto, como precisava ficar – gostando de brincar, correr e jogar bola como qualquer menino dessa idade. Indaiá pensava ainda, em soluções inusitadas: chegara a ver com a Roberta o preço de uma bota ortopédica para imobilizar seu pé, mas depois pensou que a bota pesaria e representaria ainda mais sobrecarga na articulação. Pensou ainda em engessar o pé dele por conta própria. Fiquei de levar, numa próxima vez, um livro de anatomia para colorir, para vermos o tendão para tentar mostrar como funciona o tendão.

*** **

Estamos na casa de Indaiá, com alguns livros de histórias infantis [um livro do Pequeno Polegar] e um livro de *“Anatomia para Colorir”* sobre a mesa. Folheamos os livros, procuro o tendão para mostrar ao Leandro. Mas quem se interessa mais é o Luciano (o mais velho, de 12 anos) e ele senta-se à mesa conosco. Ele fica fascinado e abre na parte do sistema circulatório: *“tem tantas veias o nosso corpo. Hoje estudei isso na escola.”* – diz. Indaiá pede para ver o desenho do útero – havia ido ao Posto de Saúde fazer o preventivo e

a enfermeira lhe dissera que *“seu útero era baixo”*. *“Vê se tem útero baixo aí... o que isso quer dizer?”* – pergunta. *“Provavelmente, nada demais.”* – respondi. Vimos onde ficava o bebê. Luciano apontou o cordão umbilical: *“ah... esse é aquele cordão que sai do umbigo...”*. *“... e que liga o bebê à mãe”* – completei. Digo que deixaria o livro com eles, emprestado, e Indaiá foi logo dizendo que era para o Gustavo ter cuidado porque *“esse menino adora rasgar um papel...”*. Rio e pergunto: *“é, Gustavo?”*. Gustavo e Leandro gostaram do *“Pequeno Polegar”* e disseram que já haviam lido na escola, só que numa edição diferente: *“a roupa dele era azul”*.

Indaiá folheia os livros, titubeando, e então, dispara: *“Caso uma pessoa não tenha aprendido a ler, tenha tido uma dificuldade quando criança, uma pessoa que tenha problema de aprendizado, ela pode vir a aprender mais tarde?”*. E completou, olhando para baixo, com vergonha: *“essa pessoa, no caso, sou eu.”* (Neste momento, havia chegado também mais uma amiga dela e Deley.) Fui enfática: *“Se você tem inteligência para criar três filhos como não vai ter para aprender a ler?”* E prossegui, com minha intervenção passional e algo brusca: *“A primeira coisa é você tirar da sua cabeça que você tem problema – alguém deve ter falado isso para você – quem foi?”*.

Indaiá ficou em silêncio e prosseguimos conversando sobre letramento e alfabetização. Deley explicou que ela, sendo uma trabalhadora com carteira assinada, teria direito a sair mais cedo do trabalho para frequentar o período noturno da Educação de Jovens e Adultos. O problema seria com quem deixar os filhos, pois o projeto da EJA só tem creche no papel – lembrei. Deley disse que daria um jeito deles ficarem *“mexendo no computador no Centro Social”*. Indaiá disse que sentia muita vergonha de não saber ler e que não queria que ninguém soubesse. Fala para a amiga: *“Ih... você nem era para saber disso... não sei nem porque estou desabafando essas coisas – se falar para alguém, te mato.”* Deley diz para ela não ter vergonha, porque às vezes pode precisar de alguma informação escrita – *“numa receita, por exemplo”* – e é melhor poder pedir ajuda. A amiga reforça a ideia: *“Imagina se alguém entra aqui e pede para você assinar um papel e você assina sem saber que está assinando que você concorda em entregar a guarda dos seus filhos.”* Para incentivar Indaiá, ela falou que conhecia uma senhora bem idosa, na Paraíba, que sempre dependia dos netos para ler e que venceu a vergonha e hoje sabe ler.

Indaiá prosseguiu contando sua história de vida escolar, que achava que sua mãe tivera uma grande culpa no fato dela não ter aprendido. Chega a dizer que achava que nem

era filha legítima dessa mãe. *“Mas como assim?”* – perguntei – *“você não se acha parecida com suas irmãs?”* Rimos muito quando ela respondeu: *“na falsidade, sim”*. Então ela conta que um dia, a professora havia chamado sua mãe para conversar: *“olha, já estou segurando isso há algum tempo, mas agora não dá mais – você tem que trazer o registro [de nascimento] dessa menina aqui.”* Só a irmã possuía certidão. *“E eu nem vou falar a vocês com que idade minha mãe me levou à escola...”* disse Indaiá. Os métodos dessa professora: mandava Indaiá decorar o alfabeto e falar na frente da turma toda. A professora concluía: *“Além do mais, a Indaiá não aprende, ela deve ter problema de cabeça e você deve levá-la no médico.”*

Desde esse dia, Indaiá deixou a escola – ou melhor, a escola a deixara. Sua mãe não fez muita questão que ela estudasse (não comentou do pai, que, talvez, naquela época, já era separado da mãe, como ela disse em outro momento). Conta que, às vezes, ia à escola (sendo muito parecida com a irmã) para que a irmã gazeteasse: *“quer que eu vá à aula pra você hoje?”*.

Por fim, Indaiá contou de uma situação de humilhação vivenciada no trabalho em que uma colega, vendo uma folha de jornal no chão, pede às outras que passem e leiam uma notícia, *“mas leia só para você”*. Fez isso olhando para Indaiá. *“Minha vontade era matar ela, só não fiz isso, enchê-la de porrada, porque eu iria perder meu emprego e preciso dele, senão vou parar debaixo da ponte.”*

6.5. *“Só tem mesmo um fiozinho que tá quase arrebitado”*

Conseguimos, por intermédio da mesma pessoa, uma antecipação do exame de ultrassom do tendão, em outra instituição pública. Mas eu iria a um congresso e então quem acompanhou Indaiá dessa vez, foi uma amiga minha que é professora de antropologia. Nesse ínterim Indaiá me liga e diz que seu patrão havia conseguido adiantar a fila de espera. Combino com Indaiá de encontrá-la no hospital, ela está apreensiva quanto à cirurgia, diz haver falado com alguém pelo telefone que não sabe quem é, está desconfiada. Recebe no postinho em Acari um papel, mas não sabe o que está escrito e não quer perguntar para outra pessoa. Entro no site da instituição e vejo: da fila de espera de 486 pacientes, o nome

do Leandro tem ao lado o algarismo um, na forma ordinal, em tamanho garrafal. Porém, Indaiá desconfia de algo e me diz que *“pelo tamanho do papel não é para cirurgia não”*. E se defende: *“se não fizerem os exames eu não vou deixar fazer a cirurgia”*.

Sobre o exame de ultrassom, conversei com a Indaiá e ela falou: *“o médico disse que tá quase tudo... vou falar logo, é como se estivesse tudo estragado, só tem mesmo um fiozinho que tá quase arrebetando e tá tudo inflamado”*. Indaiá fica com os olhos marejados e eu pergunto: *“mas o médico não disse o que precisa fazer?”*. E ela: *“Teve uma hora que a menina (minha amiga que a acompanhara) foi lá conversar com ele e depois voltou. Ele disse que não podia fazer nada porque ele era médico só de exame, mas que se ele pudesse já teria feito algo”*.

Fomos juntas pegar o resultado do exame e dava pra ver na imagem que algo estava rompido, mas pelo laudo, dizia não ter atingido artéria, não teve derrame, foi só o tendão mesmo. Indaiá disse que iria mostrar para o filho, para ver se ele se assustava e ficava quieto: *“olha o tanto que está arrebetado e dá até pra ver”*. Ela havia perguntado se podia abrir o envelope do exame (como se fosse exclusividade do médico) e expliquei que sim, que o exame era dela. Ela queria tirar uma Xerox para o patrão (que iria tentar agilizar o atendimento através de conhecimentos que tinha num outro hospital).

Conversei finalmente com minha amiga, que a acompanhara ao exame e trocamos impressões. Sobre os olhos úmidos de Indaiá, ela interpretava isso como *“tanta culpa que não saem mais lágrimas”*. Fiquei impactada com sua interpretação, mas não perguntei por que ela achava que era culpa o sentimento. Perguntei a ela o que o médico havia dito e ela disse que o médico discordara da indicação de cirurgia do outro médico. *“Qual seria então o tratamento?”* – perguntei. E ela disse que o médico falou em fisioterapia.

E disse que as duas também conversaram sobre a operação policial, que Indaiá contara a ela que o Luciano (de 12 anos) sofrera uma revista de um policial armado, ficando bastante assustado, só conseguindo vir a contar o acontecido à mãe no dia seguinte. E que Indaiá teria lhe dito a mesma frase que disse a mim: *“eles sempre vêm na hora errada”*.

Mas, voltemos ao tema da angústia que é produzida em decorrência das intervenções médicas – aliás, intervenções, operações – são termos em comum entre a técnica da medicina e o militarismo. Estamos vendo o quanto foi angustiante – e compartilhei algo desta angústia com Indaiá e Leandro – ouvir que há uma lesão grave, ao mesmo tempo em que não se sabe exatamente como ela é, pois está invisível, e não se ter

uma posição clara quanto ao tratamento adequado e nem quanto ao tempo de espera para que ele seja realizado. A angústia como tendo uma origem no próprio tratamento, já era tematizada por Ivan Illich, como um dos efeitos da tecnificação do sofrimento pelo dispositivo da biomedicina:

A dor, a disfunção, a incapacidade e a angústia resultantes da intervenção médica técnica, agora rivalizam com a morbidade por acidentes de trânsito e industriais e até mesmo com atividades relacionadas à guerra e fazem do impacto da medicina uma das epidemias que se espalham mais rapidamente em nosso tempo. ¹⁸² (1976, p. 8; tradução e sublinhado nosso.).

Assim, pensamos aqui se os olhos úmidos de Indaiá, suas lágrimas que não caem, não expressariam também algo desta angústia – ao menos em mim me dão esta impressão. E relaciono também, esta angústia, à discussão que fizemos em outra parte deste trabalho sobre a questão do estresse e do sofrimento social como um sentir-se “apertado”, “estreitado”. Os olhos ficam molhados, mas não se desfaz o nó na garganta, que traria um pouco de alívio, ao “desfazer-se” em lágrimas. Continua o aperto no peito. O que remete a origem etimológica do termo latino *angust*, “aperto, opressão”.

Como observa Paulo Cesar Souza, tradutor das obras de Freud do alemão para o português, em seu livro *“As Palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões”*, fruto de sua pesquisa de doutorado em literatura alemã: a transposição do físico para o psíquico é um processo frequente na formação do vocabulário abstrato da língua. (2010, p. 3160.) O tradutor atenta ainda para que o atual adjetivo *eng*, do alemão, seria aparentado a *Angst*, recobrando o sentido de “estrito” como em “rua estreita”. (Souza, 2010, 3.157)

Uma saída para este estreitar-se e encontrar-se sem saída, seria o caráter destrutivo, “O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas por isso mesmo vê caminhos por toda a parte. Onde outros encontram muros e montanhas, lá, também, ele vê um caminho.” (Benjamin, W. 1979. p. 301-303, tradução minha.) (Retornam aqui, o tema tratado no capítulo 1, da agressividade enquanto ligada à criação e no capítulo 3, sobre a relação entre

¹⁸² No original: “The pain, dysfunction, disability, and anguish resulting from technical medical intervention now rival the morbidity due to traffic and industrial accidents and even war-related activities, and make the impact of medicine one of the most rapidly spreading epidemics of our time.”

estresse, estreito/aperto e distrito.) Não só uma saída, como uma defesa, quando não se tem como sair, como, por exemplo, de um emprego do qual se depende. Penso aqui em algumas situações que Indaiá me contou, sobre opressão e assédio moral (da gerente, que a pressionava nos momentos em que precisou ausentar-se do trabalho para levar as crianças às consultas) e inclusive, sexual, por parte do patrão – e ainda, de ameaças de agressão por parte de uma colega de trabalho. *“Se você não se impõe, passam por cima de você”* - Indaiá me explicou. Há uma funcionária antiga em seu trabalho, que já foi responsável por algumas terem pedido as contas. Mas Indaiá *“se impôs”*, chegando a ameaçar (teve de ser segurada) a outra com uma faca. E conta: *“Me dizem que eu não posso me estressar, minha patroa diz que elas têm é inveja de mim. Mas inveja de quê, de três filhos?”*.

Numa de nossas esperas nas consultas de Leandro, conversamos sobre isso e ela, certo dia, perguntou como é que se sabe que alguém precisa fazer *“tratamento para problema nos nervos”*. Indaiá disse que achava que por vezes ficava tão nervosa que isso a prejudicava no trabalho e que quando isso acontecia, dela ficar com tremores, ela procurava se isolar. Costuma ir, nesses momentos de estresse, até uma praça próxima, um espaço no centro da cidade que é bastante arejado e onde se pode ver um amplo céu e tomar um pouco de ar.

Retomemos a reflexão sobre a angústia (*Angst*), com a ajuda de Paulo Cesar Souza, que procura fazer uma tradução bem mais *“pé no chão”* de Freud do que aquela baseada na tradução inglesa de James Strachey. Pensamos, assim, no quanto o termo angústia cabe bem para nos aproximarmos deste emaranhado de afetos, nem sempre tão precisos quanto às palavras procuram denotar. Esta aflição carregada de opressão e tristeza, raiva e sentimento de impotência teria origens bem concretas, por assim dizer. Paulo Cesar Souza opõe-se através de um minucioso trabalho com as palavras, ao tom abstrato que o termo foi assumindo, trazendo-a novamente de volta ao chão dos sentimentos mais mezinhos, como o medo. Ao invés de pensar na angústia como um *“medo sem objeto”*, ele irá ressaltar, a partir de um detalhe, a preposição da língua alemã *vor* (diante de), o sentido de angústia como próximo à ideia de expectativa:

Na citação de Freud colocada no centro desse debate há uma sutileza – ou me parece haver uma sutileza – que não foi observada até o momento. ‘A angústia tem uma inconfundível relação com a expectativa; ela é angústia ante algo’. Freud sublinhou a preposição *vor* (*“diante de”*). Ao fazê-lo, talvez quisesse que a compreendêssemos no sentido temporal, que ela também possui em alemão:

“antes de”, angústia anterior a algo – o que seria mais condizente com o teor da primeira oração, com ideia de expectativa: angústia à espera, à espreita de algo, para se manifestar mais plenamente (Souza, p. 3275, 2010).

A combinação entre estar esperando que o pior aconteça, porque ele já aconteceu e continua em aberto é a sensação angustiante, de ver-se sem saída, oprimido, apertado. Portanto, apesar de não ter um objeto definido e sim virtual, trata-se de um sentimento bem concreto e nada “existencial” e “abstrato”. Ao invés de “sem objeto”, pensemos em vários objetos virtuais.

Assim, voltando à questão dos olhos molhados e das lágrimas que não caem, me vem a memória a cena no hospital, da entrevista com a assistente social, que narrei mais acima. De como, quando adentro a sala com Leandro, Indaiá se põe a enxugar as lágrimas, estancando o pranto. E me ocorre que talvez seja algo relacionado a este não poder expor-se em sua vulnerabilidade na frente do filho, tentando proteger a criança da angústia, mantendo, como diz Veena Das, aquele “conhecimento envenenado” contido, como algo que molha, mas não chega a extravasar.

*** **

Quando eu chego Indaiá e Leandro já estão lá, desde 6 da manhã (acordaram as quatro) no mesmo lugar onde estivéramos há duas semanas. A nossa frente um garotinho com dois dedos das mãos grudados, faria cirurgia. Leandro brincava com ele. Levei revistinhas da turma da Mônica, ele pegou a do Cascão e deu as outras duas (do Cebolinha e do Chico Bento) para a Indaiá guardar. Perguntei se ele gostava do Cascão e ele sorriu. O outro garotinho era menor e não sabia ler, mas ficava apontando as figuras. Indaiá comentou que queria falar com o “seu Vanderley” [Deley de Acari], que até tentara encontrá-lo naquela semana para dizer que queria se matricular no EJA em alguma escola, pedir sua ajuda. Comentou também que havia achado uma casa num lugar melhor, mas que, no entanto o aluguel custava trezentos e cinquenta reais e ela não podia arcar.

Chega nossa vez e o mesmo atendente nos recebe. Indaiá mostra o papel e ele questiona porque estaríamos ali. Ficamos perplexas. Indaiá explica que foram orientações recebidas na portaria do hospital, mas ele continua questionando, de forma que parecia algo

agressiva, ao ponto vira-se para Indaiá e diz: *“mas o que está escrito nesse papel, te deram este papel e você tem que saber o que está escrito nele. Vocês foram atendidas pelo médico, ele não marcou uma data pra vocês retornarem aqui?”*. “Não, não marcou” – respondemos. E eu (já revoltada): *“disse para acompanharmos a fila de espera”*. Então ele virou-se novamente para Indaiá e disparou: *“Cadê o prontuário que eu te dei?”* Indaiá respondeu também já indignada e eu apoiei: *“Prontuário é um documento do hospital, ao que se saiba”*. Ele disse: *“não é não, olha aqui o que está escrito”* - e mostrou uma pequena papeleta que retirou de uma pilha onde se lia “prontuário”. Aquilo me deixou indignada, ao vê-la exposta em algo de que tinha tanta vergonha e então eu fiz uma intervenção algo assertiva e diligente: *“escuta, você não tem que tirar satisfação conosco não, estamos aqui porque assim fomos orientadas, por favor, procure pelo nome desta pessoa que está escrito aqui no papel”*.

Ele resmungou um pouquinho, mas assim fez. Nesse ínterim Roberta ligou para saber notícias e Indaiá comentou: *“tem um cara aqui mais analfabeto do que eu, mas tudo bem”*. Ao fim de um período veio uma funcionária (cujo nome estava indicado no papel que Indaiá trouxera) e esclareceu o “mal-entendido”. Disse que alguém de outro hospital, da direção, havia feito contato com alguém da direção daquele hospital, no sentido de interceder e agilizar o atendimento, mas que esta pessoa havia passado que Indaiá não havia conseguido nem o primeiro atendimento ou havia perdido a consulta - e não que aguardava na fila de espera. Então perguntei a ela a respeito do site, em que ele aparecia como primeiro e ela explicou que ele era o primeiro naquele tipo de procedimento cirúrgico, que havia vários procedimentos, mas que aquilo, portanto não indicava que ele estivesse prestes a ser atendido.

Na verdade era bem estranho ver os pacientes assim divididos por partes do corpo: grupo de “perna”, “braço”, “infantil”. Até que ponto chegara à burocratização da vida e do sofrimento era algo com o que não deixava de me espantar e que era natural aos que trabalhavam na instituição e por vezes, para nossa perplexidade, nos perguntavam de que “grupo” o paciente era, e nós precisávamos responder, do “grupo infantil”.

Aproveitei para perguntar também pelo exame de ultrassom, que estava marcado apenas para o final de novembro, expliquei que fora marcado por outro médico, pois o que nos atendera e que indicara a cirurgia já havia ido embora e que seria bom o exame ser realizado antes da cirurgia, pois se tivesse que operar também o tendão além da coxa... Mas

ela logo foi respondendo que não teria problema, que o exame poderia ser feito juntamente com os outros exames no momento da internação e nos despachou.

6.7. Litígios em Saúde

Diante dessa frustração, Indaiá me convidou para irmos para sua casa, fazer um bolo de aniversário para a Roberta. “*Você vai à minha casa?*” – falou Leandro, animado e aliviado porque não fora internado. Mas antes eu propus que fôssemos à defensoria pública, que uma amiga havia indicado, de “litígios em saúde”. Pegamos um ônibus em direção ao centro da cidade e Leandro parecia algo ansioso: “*é longe? Está chegando?*”. Havia tráfego intenso naquele horário. A defensoria fica na Rua da Assembleia, descemos na Avenida Rio Branco, no primeiro ponto após a Presidente Vargas. Para minha surpresa, Indaiá, apesar de trabalhar a poucos quarteirões de distância, nunca havia andado por ali, o que nos lembra do quão sutil é esta questão da circulação das pessoas pela cidade. (Tentei explicar a ela a localização, a partir de seu local de trabalho e ela comentou: “ah, sim... é que eu venho por outro lado”). Leandro também parecia um menino vindo do interior e não um menino que já havia morado em metrópoles (de fato, morou e mora em regiões periféricas de SP e do Rio), pois parecia expressar espanto com os prédios e comparou-os aos prédios que vira em um jogo de videogame. O prédio da defensoria estava em reformas da fachada e Leandro também parecia admirado com os andaimes: “*eles estão bem firmes?*” – questionou, preocupado com a aparente precariedade da estrutura.

Leandro queria saber se eu “*sabia andar por ali.*” Expliquei que sim, que fazia muito aquele percurso quando morava em Niterói e perguntei se eles haviam já andado nas barcas Rio-Niterói. Comentei sobre Paquetá e que poderíamos um dia fazer um passeio. Indaiá me perguntara se eu já havia ido ao Piscinão de Ramos (praia artificial de água salgada, na Zona Norte) e eu disse que não. “*Se você está com dinheiro dá pra alugar uma barraca e passar o dia inteiro lá sentada*”.

Como eles não haviam tomado café da manhã, convidei-os a tomar um lanche numa padaria próxima e também para fazer hora, pois a defensoria só abria as dez. Já havia uma pequena fila de umas quatro pessoas. Indaiá comentou que aquele lugar devia ser caro, que

ela sempre procurava o lugar mais barato. Mas eu falei que estava convidando e nos sentamos numa mesa daquelas altas, com três bancos. Veio nos atender um daqueles típicos donos de padaria, português e começou a fazer piadinhas sem graça e insistentes com o Leandro a respeito de pagar a conta e dinheiro, aumentando ainda mais nosso desconforto com a situação de desigualdade econômica entre os comensais, que a Indaiá já havia pontuado. Leandro pediu uma coxinha e ri quando ele disse: *“depois que não pude mais comer queijo [que Indaiá supunha gorduroso e prejudicial a seu estado de saúde] eu descobri a coxinha”*. Eu pedi suco de laranja e falei que me lembrava do que ela havia dito sobre os sucos, que o melhor seria sempre o de laranja porque menos podre. [Indaiá conta que às vezes sente nojo do estado das frutas que usa para preparar sucos no restaurante onde trabalha e que a “técnica” que haviam lhe ensinado consiste em colocar bastante gelo e açúcar]. Indaiá pediu refresco de caju e joelho. *“Adoro comer besteiras”*. O português rondava toda hora a mesa e perguntava se não queríamos mais nada. Leandro, achando aquilo curioso, Indaiá foi logo ensinando: *“você não percebe que ele faz isso para que a gente saia daqui logo e dê lugar a outro freguês?”*. No final, o homem ainda insistia nas piadas sem graça: *“Você explica para elas que é moderno, não tem mais essa do cavalheiro pagar”*.

Na fila da defensoria travei conversa com duas mulheres que estavam na fila. Uma já havia conseguido seu intento, que era uma insulina especial para a filha, que se submetera a um tratamento para o câncer e ficara diabética. A tal insulina recomendada pelo médico não havia no SUS e ele próprio a encaminhou à defensoria, no entanto, o juiz escrevera o nome da menina errado na sentença. A outra vinha, pois o filho estava há um ano internado no hospital Souza Aguiar, esperando transferência e, neste ínterim, segundo a mãe, já havia pegado uma bactéria. Uma atendente fazia uma primeira “triagem”, ouvindo, num guichê, as histórias das pessoas, sem muita privacidade, pois as outras continuavam formando uma fila atrás. Mais pessoas, em volta, também esperavam em bancos próximos, para depois serem encaminhadas aos respectivos setores. Fomos então, encaminhados ao nosso setor, recebemos uma senha numérica e aguardamos nos bancos. Indaiá e Leandro tiraram um pequeno cochilo, cansados. Eu e Indaiá comemos maçãs que eu trouxera. *“Se soubesse que iríamos esperar tanto tinha trazido um lanche – ela disse”*. Reparei em algumas frases e palavras pintadas nas paredes da defensoria, com mensagens “positivas”, tais como “resolução de conflitos”, “empatia”, “eficácia”, etc.

Chegou nossa vez (ali a senha numérica funcionava) e subimos. A atendente disse que era difícil conseguir a cirurgia naquele hospital, que tinha uma grande fila de espera e sugeriu que procurássemos outro. Indaiá começou a contar a história e depois pediu que eu ajudasse, dizendo: *“não sei direito o nome desses hospitais daqui”*. A atendente disse que iria consultar uma médica perita sobre a melhor forma de encaminhar o caso e abriu o processo, mas houve duas pendências. Não aceitaram o comprovante de residência trazido por Indaiá, que era a conta do cartão Líder da Roberta, tinha que ser conta de água, luz, telefone. Indaiá tentou explicar que não tinha e eu a encorajei a ser enfática e dizer que lá não tinha. *“Ah... é comunidade?”* captou a atendente: *“Então tem que trazer uma declaração, no nome do paciente, da associação de moradores [com CNPJ], dizendo que você mora lá. E precisa também de um laudo médico, justificando que a cirurgia é urgente e que o paciente pode ter sequelas ou morrer caso o procedimento demore.”* Perguntei se havia alguma especificidade no laudo, qual especialista seria e ela falou que o médico tinha de ser do SUS. Achei contraditório exigirem um laudo médico, justamente quando se está procurando a justiça porque a saúde pública não está sendo suficiente.

Cansados, fomos para Acari fazer o bolo da Roberta (história que fica para outra seção). Ao andarmos até o ponto de ônibus pela Avenida Rio Branco, de repente, Indaiá deu um grito e pulou, se escondendo atrás de mim. Levei um susto com a atitude dela e demorei um tempo para entender porque ela havia se assustado com um garoto que fazia uma performance na rua, e que é chamada de “estátua viva”. Então, conversamos no ônibus e ela me dissera que se lembrara do ex-marido e achou que era ele que iria aparecer. E explicou-se: *“antes eu não tinha medo disso – passei a sentir agora.”* Demorei um tempo para elaborar alguma compreensão a respeito daquele medo inesperado de Indaiá, com a mais inocente das performances urbanas, mas depois me ocorrera, após a leitura de Veena Das, o tema das fantasmagorias do “pré-traumático”, como já visto nesta tese. Das “histórias inacabadas” como concepção de que o passado continua moldando o presente, podendo retornar a qualquer momento. Onde aquilo que se supõe monumento ao passado, imóvel como a pedra em que é esculpida, de repente move-se, mostrando continuar vivo. Ou, talvez mais preciso fosse dizer: daquele presente aparentemente tão “tranquilo”, vive-se a tensão de que algo está a sua espreita.

6.8. Almoços e conversas

Passamos no mercadinho, já em Acari, e compramos os ingredientes do bolo. Estávamos com fome e Indaiá disse que estava com muita vontade de “*comer comida de panela*”. Falei que podíamos comer em alguma pensão, mas ela foi enfática: “*não, vamos fazer lá em casa. Vou fazer uma carne-seca com cuscuz.*” Durante a preparação do almoço conversamos e Indaiá disse que às vezes nem sente vontade de comer e prefere comer bolachas; querendo dizer que minha presença ali a animava a cozinhar. Comentei que ela estava fazendo muita comida: macarrão com molho de tomate e sardinha (que ela também achava que Leandro não podia comer, por ser enlatada), cuscuz, carne-seca, arroz e feijão. E ela disse que eu “*a inspirava*”. Rimos e ela me mostrou: “*olha, minha despensa está cheia, quase não cozinho*”. De fato, já havia notado o pequeno móvel suspenso, repleto de produtos. Indaiá comentou ainda que preferia não ter muito dinheiro – por ter de sustentar sem a ajuda do pai, três filhos – mas ter liberdade para “*poder comprar suas coisas*”. [O ex-marido não a deixava fazer compras sozinha, a acompanhando ao mercado e, caso algum homem olhasse para ela, quando chegasse em casa apanhava.] Então ela contou que nunca havia recebido ninguém para almoçar em sua casa – por causa dos ciúmes do ex-marido. Depois brincou que seria agora, ela, a psicóloga (no abrigo havia psicóloga, me dissera) – e me fez várias perguntas sobre como era meu relacionamento afetivo. Conversamos e entendi isso como parte de uma pesquisa sua, não acadêmica, sobre as formas de se viver junto.

Além das formas de viver junto, suas perguntas e questões – e também as perguntas das crianças – referiam-se também à desigualdade, à mobilidade (ou a falta de) social e às relações de classe. Observei que quase sempre próximo a um diálogo ou situação de tensão em que se colocava em evidência a desigualdade e o conflito de classe, como quando íamos fazer um lanche na rua, por exemplo, surgia o tema da psicologia. Além do acesso à psicologia, especialmente à psicoterapia, ser algo ainda muito longe do universo dos pobres (duas das colegas de trabalho de Indaiá, da favela da Maré, vieram me perguntar por lugares de atendimento, públicos, próximos a suas casas, porém já descartando, elas mesmas, os

postos de saúde, pela fila de espera demorada)¹⁸³, há ainda a questão de que, de alguma forma, ela seja uma profissão associado ao feminino, de cuidado, mas que não é “braçal”. Assim, quase sempre Indaiá, a quem já havia explicado algumas vezes, que estava escrevendo, me perguntava “*se eu tinha muito serviço.*” Passo a narrar algumas situações em que estas tensões atravessaram o campo com força.

[extrato do caderno de campo]

Indaiá ia pegar o refrigerante quente porque era mais barato, mas eu falei pra pegar o gelado. “*É, não vai dar tempo de gelar, né? Estou com muita fome*” – disse - “*É porque só comi um pão hoje de manhã e geralmente como dois.*” Enquanto ela ia preparando o almoço (o arroz e o feijão já estavam prontos), fritando o peixe e fazendo o macarrão, íamos conversando. Luciano e Gustavo faziam complexas montagens com pregadores de roupas, de madeira, montando um campo de futebol e o gol, com jogadores. Gustavo estava muito animado com o jogo e Luciano e eles pareciam ótimos companheiros de brincadeiras. Indaiá reclamou da bagunça e mandou Luciano arrumar a cama que estava desfeita por seus movimentos durante a brincadeira, o que ele prontamente obedeceu. “*Você ainda é criança, mas já não é tão criança assim*” – disse Indaiá.

As crianças vieram contar algumas notícias sobre a operação policial, que começara de manhã - de uma série de operações seguidas em que já mataram cinco [e foram notificados como autos de resistência]. Disseram que o Marcos, marido da Roberta, viera vê-los e dera alguns conselhos para eles se protegerem. Indaiá novamente os instruiu de que eles deveriam ser educados e recusar qualquer demanda, dizendo algo como: “*desculpe, mas minha mãe não quer que eu saia*”. Durante o almoço o Luciano perguntou se eu morava sozinha e eu perguntei por que ele queria saber e ele riu. Indaiá falou algo do tipo: “*é porque ela vai à hora em que ela quer?... Ele está muito conversador hoje*”. Então Luciano falou: “*como estará o meu cachorro agora?*” [o cachorro, que foi pego ainda filhote, crescera muito para o tamanho da casa] e Indaiá: “*esquece isso, menino*”. Falei que Roberta me dissera que o cachorro estava em Maricá, que é uma praia. “*Então ele está melhor do que eu*” – disse Indaiá. Brinquei com o Luciano que podíamos colocar uma câmera do tipo *big brother* para filmar o cachorro e ele achou graça.

¹⁸³ Pesquisei com uma colega, psicóloga, que trabalha numa ONG na favela da Maré e ela disse: “os postos de saúde contam (ou devem contar) com equipes de saúde da família, que são compostas também por psicólogo e/ou psiquiatra. A orientação é sempre (inclusive para qualquer outra especialidade) agendar no posto de saúde de referência do endereço da pessoa, uma consulta com o clínico geral, que fará avaliação e encaminhamento interno ou externo ao posto. No entanto, a regularidade do atendimento é diferente, pois essas equipes não ficam lotadas na unidade, elas circulam entre outros postos também, logo, a regularidade do atendimento costuma ser mensal ou no máximo quinzenal”.

Durante o almoço comentei sobre a pimenta de cheiro que Rose comprava no CEASA: *“Aquele de colocar na panela? É muito boa essa pimenta.”* - disse Indaiá. E o Leandro disse que essa pimenta vendia ali perto por um real, que vinha bastante na porção de um real. Indaiá perguntou ainda quantos cômodos tinha minha casa. Fiquei sem graça porque a casa dela é de um só cômodo, de espaço exíguo, como já comentei, com um problema crônico de mofo e umidade devido a um vazamento do vizinho, colado a sua parede. *“Você já deitou na sombra de uma árvore depois de almoçar?”* – perguntou Indaiá. E eu respondi que poucas vezes. Luciano me perguntou se eu deitava depois de comer e eu disse que não. Indaiá disse que sua mãe gostava de deitar e que antes, pedia que ela organizasse a louça na pia. Então fomos por sugestão de Indaiá sentar-nos na pequena calçada em frente à casa. A todo o momento Roberta e Indaiá se falam por celular, Roberta estava se queixando de que uma parenta de sua patroa estava lá e que queria mandar no seu trabalho. Elas gozavam sobre a vida de trabalhadora de serviços: *“Por que é que você não está na praia, está tão pertinho!”*. *“Faz psicologia...”* - ouvi ou pensei ouvir.

Foi quando Leandro ouviu sons de tiros, que foram ficando mais altos até que eu ouvi também, todos ouviram. Soltaram fogos, avisando da chegada da polícia. (Na verdade já havia polícia por lá, tanto que a boca de fumo e alguns bares do entorno estavam fechados.) Segundo Indaiá era uma estratégia da polícia, entrar aos poucos e ir ficando, *“até esquecerem-se deles e os bandidos voltarem a circular, até eles pegarem alguém”*. Eu e as crianças entramos, porém Indaiá continuou na calçada, falando com Roberta ao celular, que a advertiu que os traficantes por vezes “confiscavam” celulares durante as operações, com a justificativa de que poderiam estar sendo passadas informações. *“Mas acho que na verdade eles já desconfiam de alguém, também não é assim”* – tentou amenizar Indaiá. Roberta e ela me zoavam, porque eu demonstrava medo: *“Você não dava pra morar aqui não. Eles estão só brincando pra ver quem tem mais munição”*.

“A gente lá sentado e vocês nem perceberam, se não fosse eu ouvir...” – disse o Leandro. *“Os tiros são longe, mas as balas alcançam longe também, fiquem em casa”* – disse Indaiá, enquanto ela mesma ficava lá fora. Eu falei que precisávamos nos abaixar porque as balas atravessam as paredes. Gustavo me mostrou onde ele se escondia, no vão entre a cama e o canto da parede. *“Você é pequenino, cabe aí, e eu?”* – disse tentando desanuviar.

As crianças falavam com excitação dos tiros: *“viu quantos tiros? Acho que foi um pente¹⁸⁴, inteiro, mas dá para disparar tanto tiro assim um atrás do outro? De pistola não, não é automático, foi rapidez mesmo”*. Eu comentei que achava que só o fuzil era automático, mas que eu também não entendia nada de armas e daí o Luciano perguntou para os irmãos: *“e como é que vocês sabem disso tudo?”* Leandro quis rebater: *“e você, como sabe?”*. *“Não sou eu quem está dizendo, são vocês”* – disse o irmão mais velho, assumindo um papel repressor.

Fiquei com o Gustavo vendo desenho animado enquanto Luciano e Leandro brincavam de futebol com os pregadores de roupa. Gustavo pegou a mochila da escola e puxou seu caderno e os lápis de cor, sem ponta. Disse que haviam roubado seu apontador: *“eles abrem a mochila e pegam. Sabe fazer camisa de papel?”* E me mostrou como fazer uma, em que depois pintou o escudo do flamengo. Quando ele abriu o caderno para puxar a folha, notei desenhos de armas e fuzis. Ele me perguntou se eu conhecia o helicóptero *“Aida”* (?) e eu disse que não. Era o helicóptero da polícia, o *“caveirão voador”* – me explicara. Então ele desenhrou, com destreza, um. Eu perguntei onde ele aprendera a desenhar aquele helicóptero e ele disse que vira, em Acari e na favela que morou anteriormente, em São Paulo e que em Acari vira o helicóptero sobrevoando bem baixinho. Perguntei se ele não havia ficado com medo e ele disse que não.

*** **

Outro momento se passou numa visita a Indaiá. Na TV, o telejornal da Record, o *“Cidade Alerta”* com notícias sobre o tráfico de drogas, prisões, etc. Então conversamos sobre estes assuntos, eu disse que no dia seguinte iria a Marcha contra o Genocídio do Povo Negro. Indaiá, inteligente, mesmo não conhecendo a palavra, associou genocídio a *“racismo”*: *“Que isso? É racismo, né?”*. Eu disse que era mais ou menos isso mesmo e que a marcha sairia de Manguinhos. *“É outra comunidade, né?”* - disse Indaiá. Luciano me perguntou sobre uma época em que acontecia uma guerra, no meio daquela conversa sobre violência, polícias e traficante, achei que era uma guerra entre facções, mas ele queria saber

¹⁸⁴ Gíria para cartucho da pistola (Cf. Lopes, 2011, p. 258).

de uma guerra que teria ocorrido fora do Brasil. *“Sei lá, Luciano, tem tanta guerra no mundo”* – respondi. Então eles começaram a conversar sobre a Maré [outra favela na zona norte da cidade], e debater se achavam melhor a Maré ou Acari. *“Lá agora está com exército”* – comentou Leandro. *“Você já viu o caveirão novo?”* me perguntou de repente o Gustavo. *“Não, não vi não – eu disse”*. Então ele disse que vira o caveirão perseguindo bandidos perto da escola e que tinham matado alguém. Leandro comentou: *“foi estranho, porque não ouvimos barulho de tiro”*. Eu e Indaiá comentamos que isso era errado, mesmo se fosse bandido, não podia ser morto assim e que também colocava em risco a segurança das crianças e das demais pessoas na escola e no bairro. Perguntei se eles já haviam visto pessoas mortas. Eles disseram que sim, enumeraram algumas e o Leandro disse que de uma delas ele até mesmo havia contado quantos furos tinham no corpo: *“parecia uma cruz, na cabeça, nos ombros e no peito”*.

Em certo momento da conversa, Indaiá comentou que o Leandro achava que eu morava em Acari. Rimos e eu disse que morava no centro da cidade. Então Luciano disparou: *“Você sempre foi rica?”* Pega de surpresa, logo rebati: *“mas eu não sou rica!”* Então ele continuou sua entrevista de pesquisa, repreendido de leve por Indaiá (sua professora nesse quesito). Eu falei que Indaiá não o repreendesse e o deixasse perguntar, porque se eu estava fazendo uma pesquisa e podia perguntar, então ele também podia. Leandro também participou da conversa e disse que as pessoas verdadeiramente ricas não moravam no centro da cidade e sim em lugares *“fora do país”*, como São Paulo. Indaiá ralhava com ele: *“São Paulo é no Brasil, garoto! Que escola é essa que não te ensina?”* Então, me esforçando não ficar tão reativa devido a minha culpa diante da desigualdade, tentei me emendar com Luciano: *“Bem, depende do que você considera o que é ser rico. O que você acha que é ser rico?”*. E ele: *“Ah... é ter dinheiro”*. Então, comentei: *“Ué, mas algum dinheiro todo mundo tem que ter pra poder viver...”*. E ele: *“Ah, é ter muito dinheiro, milhões...”* Eu ri e disse que, milhões, eu não tinha. E aí se seguiu a pesquisa dele sobre a vida dos ricos: perguntou se eu tinha marido e se tinha filhos: *“Mas você não quer ter?”* (Indaiá também já me fizera essa pergunta, claro.) Disse que queria sim e perguntei se ele também queria. Ele disse que sim e complementou que *“nunca abandonaria seu filho nem deixaria sua mulher.”* Leandro comentou que achava melhor não casar nem ter filho, *“porque dá muito trabalho”*. Eu perguntei *“como assim?”* e Indaiá e eu rimos. Disse a ele, brincando, que só alguns filhos mais *“levados”* é que davam trabalho. Luciano perguntou ainda: *“você faz compras?”* e

estimou minha renda mensal, investigando sobre meus gastos com moradia, chegando bem perto do valor real.

*** **

Gostaria de deixar registrada, ainda, outra forma curiosa de pesquisa e desejo de saber das formas de se viver junto e talvez, de elaborar o sofrimento que passaram na convivência com o pai violento. Penso em alguns comentários que Leandro e Gustavo fizeram com relação a alguns animais que víamos nas ruas.

Um dia, brincando no beco, acharam um filhote de passarinho caído e resolveram colocar na gaiola do passarinho que estavam criando. *“Será que não vão brigar?”* – perguntaram. De princípio, ficaram bem juntos, mas depois o outro começou a bicar o filhotinho, que teve de ser posto numa caixa de papelão, separado. Neste mesmo dia, tínhamos ido receber pessoas que vinham para a festa do aniversário de Deley, na entrada da favela, e passamos por um gato ao lado de um cachorro e Gustavo perguntou: *“eles não brigam?”*. Outro dia, avistávamos algumas gaivotas no céu, quando a mesma pergunta retornou a Leandro: *“eles estão brigando?”*.

*** **

Num período em que havia intensificado minhas interlocuções e idas a Acari, acompanhando o tratamento de saúde de Leandro com a Indaiá, comecei a me dar conta de que, aquela pesquisadora que antes ligava para saber se havia ou não condições de segurança – leia-se, operações policiais - para entrar em Acari, tinha dado lugar à outra. Isto porque, acompanhando Indaiá no trajeto hospital (no centro da cidade) – Acari, minha entrada era outra. Particularmente, numa determinada semana, estive alguns dias seguidos em Acari e Deley fez uma brincadeira, de que eu já estava podendo *“morar em Acari”*. Brinquei com ele também, dizendo que moraria, mas só se fosse num apartamento no

Amarelinho (onde ele mora). Mas isso que Deley falara em tom carinhoso e de gozação, Indaiá falou séria, quando fazíamos o trajeto de sua casa ao Posto de Saúde. Perguntou, ao passarmos próximas ao local onde pessoas haviam sido executadas pela polícia, se eu moraria numa “comunidade”. Pega de surpresa e, novamente, um tanto embaraçada fiquei nervosa com a pergunta e talvez tenha perdido uma oportunidade de conversar mais a partir dela. Respondi que, tendo condições de morar num lugar em que não houvesse tanta violência, todas aquelas armas, optaria por não morar; ao mesmo tempo em que tentei me explicar e dizer que isso não queria dizer que não achasse que havia coisas boas por lá.

*** **

Indaiá marcou um almoço, num sábado, convidando a mim e ao Deley. Chegando, o Luciano me recebe. Estavam ele e o Gustavo, Indaiá havia ido comprar um frango assado. Sentamo-nos à mesa e converso um pouco com ele. Pergunto pelo cachorro. Ele diz que estava sentindo muita falta do bicho. Para tentar consolar o menino, falei que depois ele poderia ter outro cachorro, quando conseguissem se mudar para um lugar um pouco maior. Mas sua resposta me deixou envergonhada por minha falta de delicadeza, quando prontamente olhou em meus olhos e disse com determinação que não queria outro cachorro e sim que sentia falta daquele. Ele comentou também que estava triste porque sempre quis ter um cachorro, mas nunca pôde (o pai não deixava) – e agora que tivera não pode ficar. (Esse tipo de fala é uma constante também da Indaiá, comentar tudo que agora ela pode fazer e que antes não podia.) *“A gente se acostuma”* – ele disse. *“É, a gente se apega...”* – respondi e contei que eu também perdera um animal de estimação, uma gatinha que ficou comigo pouco tempo, que era uma gata abandonada e que tinha morrido de uma doença incurável e que eu ficara muito triste também. Então ele comentou que há pouco tempo mataram um gato perto da sua casa, porque ele estava doente e podia passar a doença pros outros. Disse que a própria dona matou. *“Fiquei com medo que o meu cachorro pegasse a doença”*, disse Luciano.

Perguntei a ele sobre a operação policial de quinta e ele disse que tinha ficado com medo, pois vira os policiais quebrando os telhados das pessoas, inclusive que jogaram uma

granada no telhado de uma casa próxima. Da janela, ele vira alguns policiais descendo o beco. *“Uns cinco”*.

Luciano, Preocupado porque a Indaiá demorava na empreitada de buscar o frango assado, foi até a esquina. Ficamos sentados na soleira da porta, ouvindo os funks do som do vizinho. Daqui a algum tempo chegaram Indaiá e Leandro, com um pote de frango assado e pratos. *“Fiquei preocupada que faltasse comida, sou exagerada”*. Então conversamos um pouco, mandei uma mensagem e nada do Deley. Indaiá contou que um bandido entregara uma bala de fuzil ao Leandro, *“de presente”*. Ela estava indignada e disse que iria ter uma conversa com ele: *“não é porque eles ficam sozinhos que você tem que fazer isso, tem que haver respeito, não dou essa liberdade a você”*. Fez ainda um comentário que ela repetira em outros momentos, mas no mesmo contexto de opressão e cuja formulação nos remete àquela noção do “pré-traumático”, ou do trauma que se repete: *“ele (a) não tem o direito de agir assim comigo, não sabe o que eu já passei nessa vida.”*.

Ele teria ainda apontado uma arma pra dentro da sua casa, dizendo que iria matar o cachorro. Conversando depois com a Roberta (fomos até sua casa levar um pouco da comida para sua irmã, que também é amiga de Indaiá) e ela dissera: *“Eu acho que tem que ensinar a ele dizer ‘não, obrigada, mas minha mãe não quer que eu aceite nada dos outros’.”* Havia crítica em suas palavras à postura um tanto permissiva, segundo ela, de Indaiá: *“Marcos diz que quando eles me veem se escondem, mas é que alguém tem de ter moral. Outro dia peguei o Leandro pela orelha, porque ele estava no meio da operação policial ajudando a carregar carrinho pros outros”*. [É muito frequente passarem pessoas carregando carrinhos com compras e outros materiais, vindo do CEASA, logo ajudar a carregar é uma forma que as crianças têm de ganhar algum trocado.].

Conversamos sobre a operação policial, Roberta e eu. Ela comenta que *“não estava assim não...”*, querendo dizer que teve alguns meses de trégua no fogo cruzado. Perguntei se ela sabia o porquê das operações e ela me disse que disseram que tinha um chefe de outra favela, da mesma facção que a de Acari, escondido lá e que estavam caçando ele. *“E enquanto não achavam matavam a outros”*. Comentei sobre o caso de um dos rapazes, que soubera que a mãe estava exigindo retratação do Estado e dizendo que o filho não era bandido. Disse a ela que me contaram que o caso tinha até passado na TV. *“Passou mesmo”* – ela disse. Eu disse que esta mãe era muito corajosa. *“É, ainda mais por ficar colocando a*

cara assim na TV". E logo depois, comentou ainda: *"mas o negócio é: o que o cara estava fazendo no meio dos bandidos?"*. *"Ué, mas ele está no local onde mora..."* – retruquei. E aí Indaiá, da cozinha, veio com aquela fatídica frase do *"lugar errado na hora errada"* – como se fosse errado andar pelas ruas de onde se mora. *"Por isso que eu falo que tem que ir pra casa, que é o lugar mais seguro, não pode ficar no meio deles"* – tentou elaborar Roberta; mas eu falei que não era bem assim, que o próprio Luciano me contara que vira policiais invadindo a casa das pessoas quebrando o telhado. Talvez aquelas falas dela fossem uma espécie de *"teste"*, repetindo aquele discurso da grande mídia, para saber o que eu pensava. Porque depois que falei das arbitrariedades dos policiais, ela contou aquela história da mulher que pergunta ao policial se ele vai entrar na casa dela, porque já não tem mais dinheiro para consertar os portões arrombados e também contou que os policiais atiraram pelas costas, à queima roupa. *"Um deles ainda tentou pedir ajuda"* [para quem estava na rua] – disse.

Sentamo-nos à mesa, Leandro, Indaiá e eu, para continuar esperando Deley. Era muita comida: arroz com cenoura (cortada por Leandro), macarrão, cuscuz, feijão, costela com batata e cenoura, frango assado com batata e farofa, salada. Contaram que viram o ônibus da seleção passando na Avenida Brasil, após o jogo fatídico da Alemanha, que viram o Tiago Silva. Indaiá comentou que achava que Vanderley andava muito cansado e eu concordei. *"Quando têm essas operações policiais ele fica andando por aí pela favela, ajudando as pessoas que sofreram abusos"* – eu disse. Logo depois ele chegou e perguntei se sua orelha não estava ardendo, pois estávamos falando dele. Ele disse que havia acabado de acordar, porque não dorme direito há alguns dias. (Nessa época fazia muitas queixas sobre uma insônia que não o deixava.) Disse que estava estressado e que precisava dar um tempo para descansar. Indaiá perguntou ainda se era verdade que o próprio Deley era quem lavava as camisas dos meninos, o que eu confirmei: *"lava na mão"*.

Deley disse que *"era uma honra almoçar com o Indaiá e a Mariana"* e *"caiu dentro"* da costela de boi, pedindo pimenta (*"menos mal que é de boi e não de porco"*, dissera [adora carne de porco, porém, esta parece piorar o estado de sua ferida da mão]). Leandro também pediu o molho de pimenta, mas foi repreendido pelos dois. Indaiá disse: *"tá doido? Isso não vai fazer bem pra você"*. Deley disse que adorava cebola e que se lembrava da mãe dele que deixava a cebola cortada *"no sereno"* para sair o caldo e dar de remédio para a gripe. *"Minha mãe também fazia isso"* – lembrou Indaiá, ternamente. *"O que é isso?"* – quis saber

Deley. “É cuscuz” - disse Indaiá. “[Deley] Ah... aqui [no Rio] se chama canjiquinha. É salgado? Minha avó fazia soltinha...” “Já está frio então não está mais tão fofinho”. Indaiá disse que aquele almoço que fazia era um pequeno agradecimento por estarmos ajudando a ela. Acabara de receber o salário.

Então conversamos sobre as plantas usadas na medicina popular. Que certa vez se ferira e passara o dia sozinha, porque a mãe trabalhava fora, então a mãe não pôde levá-la ao médico, pois chegava apenas de noite, então passou algum unguento feito de plantas. Os meninos ficaram bem interessados na história. Ela contou que uma vizinha a chamou para ir pegar água junto com ela e que ela colocou a lata em cima da cabeça, ela era pequena, a lata grande, cheia d'água e ela começou a rir, então acabou se desequilibrando e caiu em cima de uma cerca de arame farpado. Escondeu-se debaixo da cama, para que as irmãs não a vissem sofrendo e brigassem com ela. (As irmãs brigavam muito com ela, até o dia em que o pai ensinou a Indaiá como pegar uma cobra sem ser picada e assim, ela, certo dia, quando a irmã veio lhe bater, jogara uma cobra em cima dela e desde então nunca mais apanhou.) Então me mostrou a cicatriz no braço, dizendo que a mesma tinha se modificado porque ela estava “crescendo” e logo depois corrigiu a palavra e disse “envelhecendo”.

6.9. Novas tentativas de acessar o sistema de saúde

Como tivéssemos uma porção de falas diferentes e confusas dos médicos e alguns exames já nas mãos, sem, no entanto, nenhuma previsão ainda quanto à data da cirurgia do Leandro – e sequer mesmo tínhamos precisão de qual cirurgia seria essa; precisávamos buscar outras saídas. Tentamos ir ao posto de saúde em Acari para conseguir o laudo para a defensoria, mas foi em vão. Até mesmo uma consulta de acompanhamento do menino nos foi negada. Buscamos também o atendimento em outros hospitais públicos, através de outras pessoas. No hospital onde ele estava inscrito na fila de espera não marcaram nenhuma consulta de acompanhamento, de sorte que ficamos numa espera indefinida. Narro a seguir, então, a partir de meu caderno de campo, sobre estas tentativas, no mês de agosto de 2014.

[Ida a um hospital na zona oeste] Fomos de metrô, baldeando com ônibus e Leandro, muito atento às estações que se seguiam, muito curioso com os lugares. Perguntou pelos *tickets* que serviriam para o ônibus expresso: “*é para andar de graça*”? (Assim como também, em outra ocasião, arregalara os olhos ao descobrir que os estudantes de escola pública não pagavam passagem.) Falei que não era de graça e sim que havíamos pagado antecipadamente. O ônibus, cheio, já estava de saída. No caminho, perguntei se Indaiá já havia andado para aquele lado da cidade e ela disse que não sabia bem ao certo onde, mas reconhecia a linha amarela, já tinha feito uma faxina na casa de um cliente do bar, porque precisava do dinheiro. Segundo ela o homem havia dito que a casa dele era pequena, no entanto, ela disse que “*não achou nada pequena*” e, portanto, não tornou a fazer faxina na casa dele. Havia também vendido as férias dela porque precisava do dinheiro para pagar algumas dívidas, como a do guarda-roupa, que ainda faltava duzentos reais para pagar.

No caminho Indaiá disse que não se sentia muito bem, que estava sentindo um pouco de tontura. “*Acho que o efeito da injeção já está acabando*”. [Ela faz tratamento hormonal.] Ao atravessarmos a passarela em direção ao hospital, ela comentou: “*No lugar dos ricos é tudo melhor e mais organizado*”. Quando chegamos, ela dizia estar com frio, meio tonta. Vou falar disso adiante, mas acho que Indaiá acabou pegando carona neste movimento de buscar cuidado de saúde para o filho. Até porque, se sofria constrangimentos por parte da gerente de seu trabalho, por ter de ausentar-se para levar o filho ao hospital, não é difícil concluir que o caso seria muito mais difícil no que tange a ausentar-se para buscar cuidados médicos para ela própria.

Meu contato no hospital chegou meio apressado, aquele jeitão de médico de plantão e pegou os exames para levar para o médico ortopedista olhar. Retornou após um tempo e levou o Leandro pela mão para ser examinado lá dentro. E voltou com o veredito: “*Não precisa operar não, o ortopedista examinou e disse que o importante é que a função está preservada e com o tempo vai recuperar. O que ele precisa é ficar três meses sem fazer atividade física*”. “*Ah... isso é que é difícil*” – eu disse. “*Ah... mas você não quer ficar bom? Então tem que ficar quietinho*” – disse o médico para o Leandro. Então Leandro perguntou para Indaiá: “*E aí, mãe, está mais aliviada agora?*” E ela: “*É claro que não, né, Leandro? Pois agora mesmo é que estou preocupada, porque você não para quieto. Vou ter que lhe amarrar, que nem fazia com o cachorro, mas nem isso vai adiantar, porque você é esperto e vai saber se soltar: o jeito vai ser comprar um cadeado*.”.

Leandro contou que o médico havia pedido para ele fazer um movimento de flexão do pé para trás e que ele também dissera que a operação poderia acarretar riscos desnecessários. *“É, porque a operação teria que rasgar a carne, né?”* – perguntou Indaiá. Ao mesmo tempo em que ela tentava elaborar essa ideia, expressava desconfiança em que aquela atitude seria apenas mais um descaso: *“Já entendi, os médicos não querem operar, pois nenhum deles quer se responsabilizar, não é?”* Tentei explicar a questão dos riscos envolvidos em qualquer cirurgia, lembrei a ela também que já era o segundo ortopedista que examinava o Leandro e achava que não precisava operar o tendão. Mas entendi sua frustração como sendo o continuar da angústia com a situação, diante da esperança de uma “operação” que imobilizasse Leandro (que fica sozinho com os irmãos enquanto Indaiá trabalha.). Ainda mais no meio de tantas operações da polícia, o que fazia, por vezes, com que ela tivesse de ser muito mais severa com eles, no intuito de protegê-los. (Numa época, contou que estava deixando-os trancados, com medo, pois haviam saído com um grupo de crianças, durante operações policiais, para os fundos da favela. Contava-me também, às vezes, angustiada, ter batido nos filhos. Tinha sido chamada pela escola do Leandro, porque ele estava tacando pedras na escola. *“Com tudo que eu faço por vocês...”*: falou na frente do menino: *“Deixo eles com a avó paterna, aí sim vão sofrer. Depois sumo no mundo e troco o nome”*.) Leandro, por sua vez, muito feliz de não ter que operar e já transformando três meses em três semanas: *“o médico disse que depois de três semanas eu já posso jogar futebol”*.

Voltamos, com a intenção de também passar no posto de saúde em Acari. Há uma distância considerável, quando se está sob o sol quente de meio-dia, entre a estação de Coelho Neto e o Amarelinho. Abri um “soca-marido” e Indaiá falou pro Leandro vir do meu lado, pra não pegar o sol quente. Ela vive se preocupando com isso e falando pra ele sair do sol quente. Passamos pelo CIEP em que o Gustavo, o mais novo, estuda e Indaiá comentou: *“Essa escola está no lugar errado. Não deveria ter sido construída ali. Ali era para ser um posto de gasolina”*. Realmente, não havia reparado, mas o acesso ao CIEP é muito perigoso porque se trata de uma curva que vem da Avenida Brasil e não há passarela ou sinal, fica no meio de um descampado. A passarela que cruza a Brasil vai apenas até certo ponto, mas ainda tem uma rua a ser atravessada e fica bem numa curva.

Eram onze e meia e falei pra Indaiá que podíamos ir ao posto de saúde, tentar uma consulta com um médico pediatra, na esperança de ter um médico assistente, ao invés de

um monte de opiniões em que cada um diz uma coisa. Indaiá parou para comprar macarrão e refrigerante e disse para o Leandro ir indo “correndo” e pedir ao Luciano para ir colocando a água para ferver. Lembrei a ela de que ela não podia mais pedir pra ele ir correndo.

*** **

No caminho para o posto, passamos por um lugar, perto de um muro em frente ao Amarelinho, onde Leandro chamou nossa atenção: *“foi nesse lugar aqui que ficaram os dois corpos”*. E fez um comentário também sobre algo como *“não pode ter medo”*, em que talvez ele reproduzisse a fala que alguém tenha feito no dia em que ele viu os corpos. Indaiá fez uma repreenda a esta última fala dele.

Na unidade de saúde, foi um pouco complicada nossa recepção. Esperamos bastante até a agente da área da Indaiá chegar. Quando chegou, a agente de saúde quase que não queria marcar consulta, tivemos que insistir. De qualquer forma já adiantaram que não dariam o laudo - que teríamos de pedir lá no hospital, retornando ao médico que solicitara a ultra. Indaiá também não conseguiu marcar consulta para ela, com a ginecologista. A agente de saúde disse que se tivesse algum problema no preventivo a médica ligaria.

Por volta de três e meia, o médico ainda não havia chegado, sendo que o posto fecha as cinco, o que Indaiá não deixou de pontuar, crítica: *“Isso é hora de médico chegar? O posto fecha as cinco”*. Antes de irmos procurar o atendimento pro Leandro, ela foi tomar a injeção para o seu problema hormonal, porém a técnica de enfermagem ficou na dúvida e questionou com Indaiá (*o que já foi um motivo de stress*) se seria a data correta, pois não fazia exatamente 90 dias e foi se informar na farmácia e então confirmou que poderia fazer a injeção, *“pois quando os 90 dias caem no sábado, pode ser feito até três dias antes”*.

Reparei em 2 fotos do tipo pôster, da favela, com trechos, versos, de músicas de Milton Nascimento e Fernando Brandt. *“Quero a alegria, muita gente feliz, quero que a justiça reine em meu país”*. Numa delas, aparece a quadra de areia e o único adulto, um negro, com uma camisa preta tapando a cabeça, só com os olhos de fora. Indaiá aponta para ele e questiona: *“isso é foto que se coloque?”* Leandro, por sua vez, comentou comigo, olhos brilhando, que já havia jogado naquele campo com o “time do Vanderley”.

Enquanto esperávamos a agente de saúde, Leandro foi logo brincar com outro menino. Enquanto estávamos na porta, a mãe dele veio conversar conosco e disse que queria tentar trocar uma palavra com o médico, pois achava que seu filho tinha algum problema, pois não estava indo bem na escola e ela sempre fora boa aluna. Perguntei quais profissionais atendiam lá e comentei com a Indaiá que tinha fisioterapeuta e nutricionista no posto, mas não tinha assistente social (nem psicólogo), ela já tinha ido embora. *“Qualquer problema resolve ali na administração”* – me disse a agente de saúde, talvez pensando que eu quisesse me queixar com a assistente social. Então a moça me ouviu falar da fisioterapeuta e lançou: *“ela não mete a mão na massa, só dá recomendações”*. E contou a história de sua filhinha de dois anos, que havia quebrado a bacia no ônibus e que ficara dois meses imobilizada. De como ela teve que levar a menina para fazer fisioterapia numa clínica do plano de saúde, que era muito sacrifício, pois tinham de ir de ônibus, porque a menina não conseguia sentar, e estava traumatizada, tinha de ir de pé, vendo tudo, mas ela achou que estava fazendo mal a ela, porque era muito rápido, tinha que cumprir a série rápido, então forçava muito e a criança sentia dor. E então ela conta que aprendeu os exercícios e passou a fazer ela mesma com a filha, em casa e, para a surpresa do médico, ela voltara a andar antes do tempo previsto.

Sobre o posto de saúde, temos ainda um registro no caderno de campo, no qual Rose fala de suas experiências com ele:

No telejornal da Record só passavam casos de mulheres mortas ou agredidas pelos maridos, passou também o caso de uma mulher agredida pela ex-namorada de sua namorada. Teve uma hora em que eu não consegui me conter e acabei soltando: *“puxa... só passa casos de violência contra mulheres!”*. Rose mudou o canal, colocando num canal e passava o programa da Ana Maria Braga e o assunto era sobre tosse. O repórter perguntava às pessoas na rua o que elas faziam quando tinham tosse, falando sobre *“os perigos da automedicação”*. Então ela disse que havia levado o Marcos no posto por causa de uma tosse, mas reclamou da demora pra sair o resultado dos exames. Disse que eles vão ligar pra dizer, mas não ligam nada: *“a gente tem que ficar indo lá”*. E comparou com o Ceará, onde, ao contrário de Acari, os agentes de saúde comunitária se faziam bem mais presentes. Diz que Marcos era sempre pesado (*“ele adorava ficar naquelas redezinhas”*) e que havia um preparado de cascas de ovo e de banana, processados como farinha, distribuídos às mães para complementar a alimentação das crianças. Disse que, certa feita, já em Acari, a criança estava com um problema de pele, mas, como o atendimento do posto seria numa data distante, acabaram pagando uma consulta numa clínica social (só um exame custava 300 reais...) e a médica por fim teria dito que o que *“ele tinha era por excesso de banho”*.

Ao fim da espera, a agente de saúde vem com o já esperado, nada de laudo. Quase imploramos pela consulta, ela dizendo que só marcavam em casos graves, como diarreia ou algum perigo de vida. Por fim conseguimos, alegando que era um direito da criança. Lá fora,

Indaiá desabafou: *“então eu é que deveria me diagnosticar e me tratar sozinha! Não dá, não aguento isso”*. Porém, dias depois, numa ocasião em que ela recorrera ao posto, por conta de uma diarreia do Gustavo, lhe comunicaram que ela havia passado para outra agente de saúde e que, portanto, esta havia também desmarcado a consulta. (!) *“Não tenho paciência com essas coisas...”* – disse Indaiá.

6.10. Cuscuz com leite

Indaiá já havia tido contato com psicólogas no abrigo e faz menção ao fato de que no abrigo, a levavam para fazer tratamento hormonal. Como vimos, foram tema de nossas conversas os problemas de “nervos” e “hormônios”. De alguma forma, o contato comigo nas idas ao hospital talvez lhe tenha trazido de volta esta memória. Comecei a notar que ela apresentava quase sempre alguma queixa de dor ou mal-estar, como frio e tontura. Aproveitou ainda, quando fomos procurar atendimento médico para o filho, para retomar seu tratamento hormonal, no posto de saúde. Certa vez, no hospital, queixou-se de dor na coluna, resquício das agressões do marido. Sobre isso, foi significativo o dia em que fomos juntas buscar o exame de ultrassom do tendão do Leandro. Indaiá acabou por comentar que fizera um ultrassom no mesmo lugar, mas não fora pegar o resultado. Eu disse então para ela perguntar, mas quando chegou a vez dela ela não quis, parecia envergonhada. Aí então eu perguntei e o rapaz disse que iria olhar, pedindo a identidade dela. *“Pensei que sem o papelzinho, que eu perdi, não podia.”* - ela disse.

Tentando pensar sobre este movimento de Indaiá, a princípio, me ocorrera se ela não estaria fazendo certa regressão, juntando isso com aquela história da cicatriz, de que estava “crescendo”. Outro dia ela viera também com uma conversa curiosa, sobre ter menos idade do que pensava. E reproduzo outro trecho do diário de campo:

Indaiá: *“Pois então agora que você chegou, me ajude aqui a fazer umas contas. Minha irmã me ligou, disse que não pôde ligar no dia do aniversário porque estava num lugar em que não pegava o celular. E eu falei pra ela quantos anos estava fazendo e daí ela me disse: impossível. E foi perguntar pra mamãe, se “mocinha” (é assim que elas me chamam...) não era mais nova do que a outra irmã.”* E então ela me mostrou sua identidade e pediu que eu contasse quantos anos teria. Chegamos à conclusão então de que estava errado, de acordo com os cálculos de sua irmã, ou então ela seria mais velha

do que a sua irmã mais velha. Então perguntei sobre a história do seu registro, que ela mesma havia me contado, havia sido tardio, de repente houvera algum erro na hora de colocar o ano. Ela contou que fora registrada apenas quando do nascimento de seu segundo filho em São Paulo, onde a assistente social, “suspeitando” dela, disse que ela tinha que ter registro também. Então ela deve ter uns 24 anos e não 28.

(...) *“Você já comeu cuscuz com leite? Pois então eu vou fazer pra gente, se fosse só para mim eu não faria, mas já que você está aqui... quero que veja como eu fui criada. Comia isso todo dia. Minha mãe fazia duas cuscuzeiras dessas enquanto meu pai ia tirar leite da vaca”*. Eram seis filhos, disse Indaiá. Comentei que com aquela alimentação ela devia ser bem cheinha e ela disse que sim. Então enquanto Indaiá preparava o cuscuz os meninos vieram também para a mesa e estavam bem falantes, a não ser o Gustavo, o menor. O Leandro estava falante e muito engraçado. Falou, preocupado com a sua recuperação e possíveis sequelas, provavelmente, que iria pedir ao Vanderley para jogar no gol e também tentava convencer Indaiá de que podia jogar vôlei, porque era só cortar a bola, não tinha que correr. Indaiá lembrava a ele de que ele precisaria pular... Todos vieram comer o cuscuz com leite (mesmo já tendo jantado), como se também desejando compartilhar a experiência da mãe. Indaiá admoestou Luciano a não comer muito para não ter dor de barriga. Leandro observou que uma caixa de cuscuz podia ser comprada por um valor bem em conta no CEASA. O preço do pão anda muito alto – arrematei. *“Acho que eu deveria fazer um café, não é?”* – disse Indaiá olhando pra mim.

Indaiá crescendo e ficando mais moça, a “mocinha”, sedutora, compartilhando sabores e experiências de sua infância, quando era “bem nutrida”. Queixa-se por vezes, de estar se alimentando mal e atualmente, perdendo peso. Portanto, não era nada daquilo que estava pensando, de regressão, mas uma boa experiência que ela trazia em si e que generosamente compartilhava. Para que opormos: ou *cuidar dos filhos* ou *cuidar de si*? Novamente, era aquela armadilha dicotômica, do *eu versus* o *outro*. Como é difícil e é preciso desaprender a olhar assim para as relações e pensá-las em termos de interdependência. Ainda mais pensando na imagem idealizada que fazemos da mãe como aquela que se sacrifica pelos filhos e que recai, como uma sombra, no juízo que fazemos das mães pobres. O interessante é que Indaiá não se encaixa nesse estereótipo. Surpreendeu-me, certa vez, demonstrando preocupação com minhas pernas inchadas (tenho problemas circulatório e de varizes) num dia quente de verão.

[chuveiro elétrico]

Nesse cuidado mútuo, me deparei com situações que me deixaram algo perplexa, sem saber, a princípio, como entender aquilo. Mas, seguindo o conselho de Veena Das,

procurei deixar o tempo agir, sem achar que conseguiria dar inteligibilidade a tudo. Tento elaborar um pouco aqui, assim, de quando descobri o modo como Indaiá aquecia a água para o banho.

[trecho do diário de campo] Combinando o horário do almoço de sábado, Deley falou que ela deveria querer dormir até mais tarde e ela disse que não, que acordava às sete. Deley perguntou a que horas ela acordava para ir trabalhar e ela disse que acordava às quatro da manhã. Comentei: *“você tem que arrumar as coisas...”*.

E ela: *“É que tenho que esquentar a água para tomar banho”* - e acrescentou: *“Aqueço com um fio”*.

Mariana: *“Como assim, Indaiá? Mas não é perigoso?”*.

Indaiá: *“É.”* – disse – e riu.

Mariana: *“Mas por que você não aquece no fogo?”*.

Indaiá: *“Porque gasta muito gás”*.

Então eu e Deley pedimos que ela não fizesse mais isso e eu prometi lhe dar um chuveiro elétrico de presente. Deley ainda perguntou se os meninos também aqueciam a água assim e ela disse que *“apenas quando ela estava em casa”*. Depois nos mostrou os fios elétricos, com as extremidades desencapadas e uma delas conectadas a uma resistência, que ela coloca no balde d’água.

Perguntava-me então: será que ela vê aquela moradia como algo transitório? Mas um chuveiro é pequeno, dá para levar... Se fosse assim, fazia mais sentido adquirir um chuveiro, do que comprar um armário, como ela comprara. E se ela comprara móveis e eletrodomésticos grandes, como geladeira, fogão e máquina de lavar; então não se aplicava aquela explicação dos poucos pertences que carregam aqueles que se sabem em situação precária, no sentido de, a qualquer momento, sofrerem um despejo ou terem de fugir para algum outro lugar. Agora, transcrevendo e relendo este trecho do diário, tenho a sensação de que há outra trama de afetos envolvida nisso: a do “fio desencapado”. Só me dei conta disso ao reler o caderno de campo para escrever este capítulo, quando reli a conversa que tivemos, sobre o chuveiro e quem o instalaria. Indaiá contou que um primo de Roberta morrera há umas três semanas, ao instalar um chuveiro, de favor, para alguém. Então me toquei de que esta relação com a manutenção da casa passava, obviamente, por algumas das “histórias inacabadas” e que continuavam sendo escritas em seu cotidiano:

[trecho do diário de campo] Perguntei se havia alguém que pudesse instalar o chuveiro para ela e ela disse, com um risinho de canto de boca: *“sou eu mesma que faço essas coisas”*. Disse que só não o instalava ela mesma porque não possuía o aparelho para medir a voltagem: *“se for 110 o chuveiro não funciona”*. Aprendera com o ex-marido a ver a voltagem do fio com uma lâmpada: caso a lâmpada ficasse fraca, era 110, caso brilhasse bem forte, era 220. E depois, contou que o ex-marido não fazia nada dessas coisas em casa, apesar dele trabalhar com isso, porque era pedreiro. *“Acho que ele me mandava fazer essas coisas para ver se eu morria, e assim ele não seria culpado da morte. Essa coisa de colocar os fios para esquentar a água, foi com ele que comecei a fazer, porque estava sem chuveiro e ele disse ‘se vira’.* Aquela torneira lá da pia fui eu que coloquei. Trocar gás foi sempre eu que fiz. Trocar lâmpadas também. Ele instalava o chuveiro, mas na hora de encapar o fio, me mandava fazer.”

De alguma forma, por aquele fio desencapado que esquentava a água de seu banho matinal, ainda perpassava sua história e o vínculo com o ex-marido. Numa outra ocasião, presenciei um homem, que é uma espécie de “faz tudo” nas escolas em Acari e que viera consertar o vidro da porta da casa de Indaiá. Isso também despertou a paranoia nela, quando disse baixinho para mim que havia imaginado seu ex-marido chegando: *“nunca iria poder ter um homem assim dentro de casa”*. Confesso que até eu fiquei paranoide, quando, ainda por cima, ele contou que acabara de chegar da mesma região de São Paulo onde Indaiá morara (segundo ele, “para dar um tempo de Acari”); comentando vários detalhes de lá, sobre cestas básicas que eram distribuídas, sobre o toque de recolher (do PCC?), que Indaiá e as crianças logo reconheceram. O homem disse que ele achava *“lá em São Paulo”* bom, mas que aqui havia mais solidariedade entre as pessoas: *“lá a pessoa pode estar morrendo na sua frente que ninguém se mete”* – disse. A certa altura, Indaiá disse: *“é melhor esquecer o passado...”* Enquanto ia preparando a massa para colocar o vidro, os meninos curiosos em volta, ele ia falando um monte de histórias de sua vida e de suas andanças pelo mundo, sobre o orgulho que tinha e que não o deixava pedir, mas que uma vizinha lá em São Paulo havia reparado que ele andava o dia inteiro atrás de emprego e que não devia estar comendo e que ela então passara a lhe oferecer um café da manhã.

[filtro de água e abridor de latas]

Reparei ainda que ela não tinha também filtro de água, outro item que não custa tão caro e que é essencial à saúde. Ela já havia me contado que o Gustavo, tivera quando mais novo, um sério episódio de diarreia, que precisou até ser internado. E vinha me contando que ele andava tendo diarreia novamente. Eu mesma às vezes bebia água na sua casa. Então, numa intervenção a La Oswaldo Cruz, dei um filtro para ela, daqueles que se colocam acoplados à torneira da pia. Penso que, talvez, isto entre na mesma série que a do chuveiro elétrico, na manutenção de certa precariedade e improviso, não como descuido ou negligência, mas como trazendo a marca das *histórias inacabadas*.

Surpreendi-me ainda por ocasião do aniversário de Deley, quando eu e as crianças preparamos juntos os docinhos da festa. Indaiá havia deixado uma lata de brigadeiro (já pronto) e perguntou seu eu poderia enrolar com os meninos – ela estava no trabalho e

chegaria mais tarde. Falamos-nos pelo telefone e ela disse: *“Ensina a eles que eles aprendem rapidinho.”* Quando fui abrir a lata: cadê o abridor? Os meninos tentaram abrir com uma faca, como viam a mãe fazer, mas não conseguimos. Achei que podíamos nos machucar. Gustavo parecia surpreso: *“Você tem abridor?”* – perguntou. *“É tão baratinho um abridor! Por que a Indaiá não tem?”* – disse. Fui ao mercadinho próximo, mas não tinha para vender. A dona do mercado emprestou o dela. Enrolamos os docinhos, todos juntos. Um amiguinho deles ficou espiando da porta, achando graça.

6.11. Mutirão

No início de setembro, quando já nem tínhamos esperanças, fizeram contato, do hospital.

[extrato do caderno de campo] Recebi um telefonema da Roberta, na quinta de tardinha, que disse que a Indaiá estava tentando falar comigo, porque ela recebera um telefonema de alguém do hospital marcando para fazer o exame de sangue do Leandro. Ela estava surpresa, disseram-lhe que estavam tentando ligar há algum tempo, mas não conseguiram. Estavam com o número errado. Então disse que de tão emocionada nem perguntara o nome da pessoa, para termos uma referência. Disse que a Indaiá estava nervosa porque Leandro teria que ir em jejum e ele desmaiava quando em jejum. Roberta dissera que não teria problema se ele desmaiasse já que estaria no hospital.

Depois do exame de sangue, marcaram apenas no fim do mês, uma consulta com a anestesista, que foi bastante burocrática e sem empatia. (O registro de campo está na epígrafe [fragmento 2] da sessão “companheiras de luta”). Não era a médica cujo nome me disseram pelo telefone (eu havia aprendido a sempre ligar antes e perguntar por nomes, referências, porque mais de uma vez, houve o agendamento, mas chegando lá o nome não constava no sistema). A respeito da consulta, dividi com Indaiá minha indignação com aquelas perguntas absurdas, com vontade de perguntar em qual cidade aquela médica vivia. Indaiá disse que achava que os médicos precisavam passar *“por um estágio em alguma comunidade, para ver como era”*. Então achávamos que a cirurgia já estava prestes a acontecer, embora ainda não nos dessem nenhuma certeza quanto à data. No entanto, o mês de outubro ia avançando e nada. Até que recebo um telefonema de Indaiá, preocupada com a perna de Leandro. Ele estava sentindo mais dor e ela me dissera estar notando uma

coloração esverdeada-arroxeadada na ferida. Indaiá reclamara ainda que sua mãe havia brigado com ela pelo telefone:

“Ela fala como se fosse fácil. Eu disse a ela que o hospital lá não atende emergência, que tinha de esperar... que o único jeito seria eu pegar aquela bolsa preta que eu tenho, ir lá na boca de fumo e pedir uma arma, entrar lá no hospital e fazer alguém de refém. Depois que eu matasse alguém eu iria presa e só assim talvez eles operassem o Leandro”.

Essa fantasia de Indaiá não está tão distante da realidade, pois ela me contara que certa vez, quando o Gustavo teve um episódio grave de diarreia e estava com febre alta, ela só conseguira ser atendida de urgência quando ameaçara quebrar todo o hospital. *“Foi o tempo de colocá-lo na maca e ele entrou em convulsão”* – contou.

Fiquei bastante preocupada com a situação da perna do Leandro. Nesse ínterim, havia me mudado de apartamento e, coincidentemente, um vizinho que conheci no novo local de moradia, era enfermeiro e trabalhava neste hospital, mas não no setor infantil. Ele, que tinha uma tia também recém-operada no mesmo hospital, dispôs-se a ajudar. Contei todas as confusões para ele e ele contou também a história da operação da tia: ela havia esperado o período de um ano previsto pelo médico, aguardando que entrassem em contato do hospital e acabara perdendo a vez, não tendo recebido nenhuma notificação. Ele foi lá reclamar e disseram que haviam mandado carta, porém ela não recebera nenhuma. Através de sua intercessão, ela conseguira a esperada cirurgia.

Ele me esclarecera ainda que a instituição – conhecida por sua fila de espera que podia durar anos a fio – devido à pressão judicial, começara a realizar mutirões para a realização das cirurgias. O que estava ocasionando pressões dos coordenadores de setor por plantões extra e sobrecarga de trabalho, principalmente para os técnicos de enfermagem. Assim, no início de novembro combinei com esse meu vizinho de irmos no dia do seu plantão para ele tentar intermediar um atendimento para Leandro.

Chegando lá, o enfermeiro perguntou se já havíamos procurado algum médico e eu disse que não, que o médico pediatra, responsável pelo caso não estava lá naquele dia. Então ele examinou o Leandro, apalpando o local, perguntando se doía e disse que estava tudo bem, que não havia preocupação com relação à infecção. Que a questão era de dor crônica, pois qualquer movimento da perna fazia o músculo se contrair (explicação que ouviam atentos...). Então que se tivesse alguma dor mais forte, tomasse um analgésico.

Uma médica pediatra do setor dele, muito simpática, interessou-se pelo caso (ele me contou que depois, inclusive, ela fizera até pesquisas na internet sobre o problema da criança) e foi procurar o prontuário no sistema, mas não tinha nada escrito no prontuário. Ela ficou intrigada com o tipo de cirurgia de “retirada de corpo estranho” na coxa - e disse para verificarmos bem isso com o médico, pois aquela não era um tipo de cirurgia realizada ali. Disse que era bem comum acontecer de uma mãe chegar com uma expectativa de operar uma parte do corpo e na hora operarem outra. (!) Através do enfermeiro, conseguimos ainda acesso à secretária do médico responsável pelo caso de Leandro, que esclareceu a nova demora: o médico estava de férias no mês de outubro e por isso a fila de espera encontrava-se parada.

No final de novembro finalmente foi realizada a cirurgia para retirada dos fragmentos da granada da coxa de Leandro. Acompanhei presencialmente os dois até o momento da internação – novamente chegamos de manhã cedo e a internação só ocorrera no meio da tarde, passando muito frio no gélido ar condicionado. Conversei com uma auxiliar de limpeza que explicou que era assim porque os leitos eram esvaziados apenas à medida que a família aparecia para buscar os pacientes que estavam de alta e como às vezes os pacientes eram de outros locais do estado, a família demorava, após receber a notícia. Correu tudo bem na cirurgia e no dia seguinte ele já estava de alta. Em meados de dezembro já estava recuperado, liberado para brincar e jogar bola. Mostrou-me, na ocasião, a pequena cicatriz em formato de espinha de peixe.

6.12. Histórias que continuam

Em nossas conversas, Indaiá me disse que haviam indicado a ela que procurasse uma psicóloga e me contou o seguinte episódio. Que no restaurante onde trabalha, um delegado (“*ele é famoso*” - já havia visto ele na televisão) falou que iria ajudá-la. Indicou a ela uma delegacia, onde fora atendida por uma mulher. Chegando lá, surpreendeu-se com a oferta para que ela trocasse de nome, obtendo um novo documento de identidade. Respondeu que “*não era ela a criminosa, não devia nada, portanto não trocaria.*” A mulher que a atendia lhe deu um papel, dizendo que ela procurasse uma psicóloga, porque estava muito “*revoltada*”.

Indaiá disse que não lhe haviam dito que era essa a ajuda, a troca de identidade e que achara que o intuito era de localizar o ex-marido. *“Vocês tem é de ir atrás dele, ele que é o criminoso”* – teria dito. Ao longo do trabalho de campo, disse que está repensando e avaliando a possibilidade.

Certo dia, Indaiá me ligou dizendo que recebera um telefonema da delegacia para comparecer lá, levando as crianças. Disseram apenas que havia ficado uma pendência do registro de ocorrência (lesão corporal). Achei estranho pedirem para levar as crianças e aconselhei-a a ir só. Indaiá supunha que era porque o marido de Roberta, na ocasião, declarara ser pai das crianças e ela havia depois desmentido, dizendo que ele era apenas um amigo. Angústias persecutórias diversas, com a polícia e com o tráfico. Com a polícia, dentre outras coisas, porque, apesar de perseguida pelo marido, em termos legais, é ela a “errada”, por ter fugido, levando as crianças, sendo que o marido pode vir a reivindicar a guarda delas. Com o tráfico, porque a granada que provocara a lesão corporal fora fabricada por ele, fazendo com que o registro de ocorrência pudesse resvalar para uma acusação contra o tráfico e os perigos do x-9 que, como já vimos, é um dos piores temores.

Indaiá, angustiada, ligou novamente pedindo que eu escrevesse para ela a lista de todas as datas e nomes de pessoas que nos atenderam nos últimos meses nos hospitais – achando que poderia ser acusada de alguma negligência com os filhos. Contou que ligara também para a assistente social do abrigo, perguntando se poderia indicar o abrigo como uma referência. Porém, ao ligar, a assistente social teria dito que era para ela voltar para o abrigo, já que não parecia estar tendo condições de cuidar das crianças e que ela estava arriscando perder seus filhos para o Conselho Tutelar, por deixá-los sozinhos. Então eu falei a ela para dizer que isso não era verdade, que havia uma rede de pessoas lhe apoiando, e uma psicóloga acompanhando o caso. Indaiá disse que havia respondido exatamente isso a assistente social e me disse categórica que não voltaria ao abrigo.

No final das contas, o delegado estava querendo que ela fizesse exame de corpo delito nos meninos, incentivando-a a entrar com um processo contra o Estado, provando que o ocorrido fora decorrência de uma operação policial. (Recentemente, como citei em outro capítulo, foi dado ganho de causa à família de uma mulher morta em decorrência de uma bala de fuzil, num bairro vizinho à Acari, mesmo sem saber da “procedência” da bala.) Assim os meninos fizeram o exame de corpo delito, mas Indaiá não expressou desejo de entrar na justiça com pedido de indenização.

*** **

No final do ano, Indaiá veio até minha casa num intervalo do trabalho, para fazermos a pré-matrícula do Gustavo numa escola mais próxima da casa deles, a mesma escola em que os outros irmãos estudam. A matrícula na rede pública municipal no Rio de Janeiro atualmente é feita através de uma página na internet. Ela me pediu também para fazer o *download* do popular aplicativo *Whatsapp*, que ela já havia visto em meu celular, sondando “*quem tinha colocado*”. Queria instalar o aplicativo para poder mandar fotos para sua mãe – disse.

Aproveitei o ensejo e, numa intervenção agora não mais *a La* Oswaldo Cruz e sim *a La* Paulo Freire, fiz também a matrícula de Indaiá na EJA. Ela relutou, pois a EJA mais próxima fica justamente no CIEP do qual ela tinha “ódio” devido ao acesso difícil [onde o Gustavo estudava]. Mas eu falei que iria fazer e até o início das aulas, ela decidia, não tinha obrigação de frequentar. Lembrei que certamente haveria outras pessoas voltando juntas, após a aula e que ela faria muitos novos amigos por lá.

Ficamos um tempo sem nos falar, porque eu precisava terminar de escrever a tese, mas fiquei sabendo, por uma amiga que também participou da rede de solidariedade a Indaiá, que ela estava estudando. Indaiá havia mandado um *oi* pelo *Whatsapp* para ela e minha amiga respondeu com uma mensagem de texto. Indaiá então respondeu, em mensagem de voz, que havia pedido para o filho ler a mensagem, mas que isso não seria por muito tempo, porque estava estudando. Fiz contato, animada com a notícia e curiosa para que ela me contasse da escola e ela me mandou uma mensagem dizendo que tinha algo para me contar. Mas a novidade não era da escola e sim a respeito de uma nova intimação da delegacia.

Falamos pelo telefone e ela disse que recebera um documento de intimação e que pediam que comparecesse em data e hora marcadas e que caso ela não fosse “*seria considerada uma criminosa*” e a levariam presa. Perguntei: “*Mas, Indaiá, não está dizendo mais nada no papel, o motivo de você estar sendo chamada?*” Ela disse que não tinha nada especificando, mas que ela, dessa vez, “*não teria medo e iria lá ver o que eles queriam*”. Algo

me dizia, no entanto, que não era nada de mais, alguma confirmação, algum procedimento de praxe com relação ao processo anterior. Mais tarde ela me mandou, pelo *Whatsapp*, uma foto do documento e confirmamos que era isso mesmo, era sobre o mesmo processo de lesão corporal, mas não dizia o motivo de a intimarem novamente. Percebi que aquela sua interpretação de que se não comparecesse, seria considerada criminosa relacionava-se a um item, no final da intimação, dizendo que, caso não houvesse justificativa, a pessoa estaria incorrendo em crime de DESOBEDIÊNCIA (em letras garrafais). Liguei depois para saber como tinha sido e ela disse que tinha sido tranquilo, que apenas leram um relato do caso e pediram que ela fosse confirmando e que depois fora liberada.

*** **

[conversa com Indaiá pelo telefone] *“Até que tem bastante gente, viu? Eu achava que não tinha...”*. Entendi que ela se referia ao fato de haver se surpreendido com a presença, na sala da aula, de muitos jovens adultos que não sabiam ler, quando até então se achava um caso isolado. *“Mariana, você sabe onde vende uma cartilha daquelas que tem todas as letras juntas? É que estava pensando em comprar uma para estudar com os meninos, porque estou achando a professora muito ligeira”*. Pediu-me, também, para ajudá-la a entrar no *Facebook*.

Notas finais

“Mais uma noite inteira acordado de plantão pra subir computador, geladeira, etc. A enchente subiu dois palmos o galpão do Centro Cultural. Agora, uma “madorninha” e depois lavar o salão pra tirar a lama”. [Deley de Acari, publicado em 23 de março de 2015].

“Ser favelado ou favelada, preto e pobre já nos faz tão vulnerável ante ao estado e a polícia quanto qualquer morador. Ser defensor de direitos humanos e militante favelado nos faz mais vulnerável ainda. Como enfrentar e reduzir essa vulnerabilidade com traços de capa de ‘super-homem’ feita de papel crepom debaixo de chuvas balas 762 e ventania das hélices de um ‘caveirão voador’?” [Deley de Acari, publicado em 24 de julho de 2014].

Ao elegermos o ensaio como método, não pensamos em conclusões, mas em rematar o trabalho com algumas notas finais. Nesta tese procurei ensaiar o valor da compaixão de modo a refletirmos sobre os engajamentos políticos, nomeadamente em face ao que Giorgio Agamben tematizou a partir da noção de estado de exceção. Agora, há que destacarmos algumas notas. A primeira que se acentua, em meio ao emaranhado de sons, conceitos e afetos diz respeito a temas como precariedade, vulnerabilidade e interdependência; dimensões que evocam a potência do cuidado, da atenção e da presença como atitudes (Plastino, 2009, p. 53.) constitutivas de um modo de vida compassivo.

Procurou-se, por assim dizer, colocar em destaque estas dimensões enquanto modos de resistência ao biopoder, evidenciando-as, seja nas lutas das mães que foram a público clamar por justiça, ou nas lutas e ações mais ordinárias no dia-a-dia da favela – como a comemoração de um aniversário-surpresa. Num mundo em que as instituições estatais, mormente as militares e as judiciárias, estão nas mãos de indivíduos do sexo masculino e que são perpassadas por uma ideologia “masculinista”, acabou por evidenciar-se como estas lutas micropolíticas passam também por questões que dizem respeito aos “feminismos”. Neste sentido, trabalhamos com a ideia da “coragem feminina”, ideia esta atravessada pelos ditos e escritos do parresiasta Deley de Acari.

É preciso, no entanto, cuidar para não cairmos na romantização da precariedade, o que não é nossa intenção. Por isso, as epígrafes acima. A primeira é um pequeno escrito de Deley, a nos lembrar, dos riscos e perigos, do cansaço: não da precariedade, mas da

precarização, que atravessa seu cotidiano em Acari. Apontar a potência do cuidado no precário não significa deixar de ver, como nos aponta Butler, a desigual “distribuição” das condições de precarização e exposição a violências, doenças e sofrimentos vários.

Na segunda epígrafe, Deley traz expressamente o tema da vulnerabilidade que atinge os favelados, na forma de “vida matável”, de forma irônica, na imagem do super-herói com sua capa de papel crepom, capa esta que se desmancha facilmente sob o impacto da ventania provocada pelo “caveirão voador”. Esta imagem aproxima-se muito do que procuramos ensaiar na tese, apostando no valor da compaixão também como crítica a formas da militância que se colocam muito próximas ao discurso militarista e suas fantasias de invulnerabilidade, do heroísmo em sua forma de exposição à violência, numa luta tremendamente desigual (Butler, 2010).

Portanto, o foco desta tese é no engajamento enquanto aposta numa ética da compaixão na vida ordinária (Das, 2006) em que, principalmente as mulheres, encarnam estes valores na sua resistência cotidiana. Assim, distanciamo-nos de algumas leituras tão presentes nos discursos sobre o contemporâneo, como a de que estaríamos vivendo uma “era do abandono e da insensibilidade” (Kupermann, 2006, p. 158). Procuramos mostrar como a resistência ao estado de exceção e à vida “matável” intensifica modos de cuidado e cultivo de sensibilidades, silêncios, modos de dizer e calar, expressar ou não expressar a dor e o sofrimento e modos de presença para que a vida prossiga, com todos os choques e traumas que a compõem.

Reafirmamos a ideia de uma *estética da existência* enquanto aprendizado de uma arte de viver ou de conviver. E se, neste eterno aprendizado, a psicologia deve reconsiderar suas práticas de forma crítica, pretendemos, com esta tese, estar também dando nossa contribuição. Principalmente no que tange ao encontro da(o)s psicóloga(o)s com o sofrimento social das camadas mais pobres e das regiões periféricas das cidades. Entendendo a *estética* aqui também em sua acepção de “percepção sensível” (*aisthesis*) e indo contra a visão nostálgica de que haveria, na modernidade, um empobrecimento dos sentidos, sobretudo a perda da reciprocidade no olhar o outro (que corresponderia à noção de contemplação, na arte). (Gagnebin, 2008, p.21.) Na esteira de Benjamin, Gagnebin destaca que haveria um sentido “positivo” nesta perda, como crítica à modernidade, destacando a estética do gesto, do *tato* e de outros sentidos anteriores à organização do

sentido da visão, como próprias a experiência da cidade. E o mais importante, talvez, destacando modos de sensibilidade e percepção que abranjam também as perdas, choques, traumas e sobressaltos.

Retomar a ideia de uma ética do cuidado na Psicologia (Maia, 2009), é tentar trazer de volta tudo aquilo que o *cogito* – e nosso cuidado, viria, segundo o Houaiss (2014), do latim *cogitatus* - originalmente abarcava, tendo sido pouco a pouco esvaziado de seu significado original. Na psicanálise, por exemplo, significaria abrir mão de uma “leitura estrutural para o trauma”, trazendo à cena o “papel do ambiente e mesmo do contexto sociocultural”. (Kupermann, 2006, p. 158.) Assim, pensar nesta ambiência de cuidado como constituindo uma “terceira área” “que não se acha nem dentro nem fora”, (Winnicott, 1975, p. 134.) nos parece um movimento fundamental aos engajamentos políticos, incluindo neles a psicologia como prática engajada.

Finalizamos este trabalho trazendo fragmentos e passagens do diário de campo que falam destas “experiências culturais” que, mais do que da saúde, falam de um sentido de criação como relacionado ao estar vivo. Estar vivo, não apenas no sentido de integridade física do indivíduo, mas no sentido forte do termo, no sentido existencial de sentir-se vivo, sentido este que inclui, portanto, a experiência do sofrimento e da vulnerabilidade. E cito Winnicott, em suas palavras:

(...) incorremos em erro, provavelmente, se admitimos que a criatividade pode ser completamente destruída. Mas se tomamos conhecimento de indivíduos dominados no lar, prisioneiros, mortos em campo de concentração, ou vítimas de perseguição de um regime político cruel, supomos, antes de mais nada, que somente algumas dessas vítimas permanecem criativas. Estas, naturalmente, são aquelas que sofrem. (Winnicott, 1975, p. 99.)

[brincadeiras]

Parto da hipótese de que as experiências culturais estão em continuidade direta com a brincadeira: a brincadeira daqueles que ainda não ouviram falar em jogos.¹⁸⁵

D. W. Winnicott

Eu quisera viajar pela estrada que atravessa o espírito de meu filhinho e ir além de todos
os limites...
Lá onde os mensageiros correm levando recados sem motivo entre os reinos dos reis sem
história...
Lá onde a Razão faz de suas leis papagaios de papel, e os solta, e a Verdade liberta o Fato
de suas cadeias.

Rabindranath Tagore

Mario ganhou de Deley, de presente de aniversário, um carrinho [fazia então nove anos]. Ele também lhe deu uma sacola cheia de moedas, que o menino juntou com outras de suas economias, que ficava num pequeno bule de louça da Rose. (*Fiquei brincando que aquela era sua botija [potes cheio de ouro e coisas de valor, enterrados pelos cangaceiros]*). O carrinho era branco e tinha um adesivo colado escrito “resgate”. Como quase sempre, as crianças preferem inventar seus próprios brinquedos a brincar com brinquedos prontos, Mario deixou o carrinho de lado e pegou alguns copos transparentes, de plástico, descartáveis, construindo com eles uma espécie de torre, bem na ponta da mesa. No alto, equilibrou um copo com um pouco de Coca-Cola, sendo advertido por Rose. Depois o retirou, dizendo: “Mãe, não deixa cair, tá?”.

Deley pegou o carrinho para ver e deu ao menino que então começou a brincar com o carrinho, pegando também um boneco de super-herói, que foi buscar em seu quarto. Marcos, conduzindo o carrinho até a construção com os copos descartáveis, diz: “*como demorou a chegar o resgate*”.

*** **

¹⁸⁵ No original: “I am assuming that cultural experiences are in direct continuity with play, the play of those who have not yet heard of games”. (Winnicott, 1971, p.4.)

[festa de São Jorge na quadra da escola de samba Unidos do Amarelinho] *“As crianças são um mundo à parte”*, disse Deley de Acari, ao me ver, absorta na observação de suas brincadeiras. A festa era em homenagem a São Jorge, o Santo Guerreiro, talvez o único dos “santos” do assim chamado sincretismo entre orixás afro-brasileiros e santos católicos, a conseguir ainda ser festejado [num local com forte presença de neopentecostais, inclusive, entre os “meninos” do tráfico]. O santo vencedor de demandas, das guerras e batalhas. Num altar bem no alto, num pedaço de mármore, o santo com sua capa vermelha, cerveja (bebida oferecida a Ogum), flores vermelhas e brancas e uma vela. A comida, uma feijoada. Reparei ainda em imagens de Nossa Senhora Aparecida e Cosme, Damião e Doum. Penso nestes santos como emblemáticos. O guerreiro, a grande mãe negra e as crianças - sempre elas.

Em meio às atrações musicais as mais variadas, os adultos dançavam animadamente e as crianças, grupamentos de crianças, inventavam brincadeiras, dentre as quais a que mais chamava atenção era o “resgate” dos balões de gás. Deley disse que a quadra estava toda enfeitada com balões no início. Acontece que depois eles ficaram empacados no teto da quadra da escola, causando um impacto visual incrível, aquele mar de balões cintilantes no teto. Balões vermelhos resplandecentes. Os meninos vinham com um balão maior, azul, em formato de carrinho e tentavam enrolar o fio para puxar o que estava parado no teto. Lembrava a brincadeira de pescaria de festa junina. E a etnógrafa distraída, lá pelas tantas, comentou, com um dos meninos entretido na tarefa, que *“com um durex eles conseguiriam”*. Após alguns minutos, aparece um durex e tem início o retorno dos balões a terra. Mas há sempre os mais difíceis e alguns teimam em não serem salvos.

*** **

Muitas pipas no ar. Um homem passa de bicicleta e exclama: *“Guerra no céu!”*.

*** **

A diferença do “empinar de pipa” da menorzada da favela, o empinar de pipa no céu dos direitos humanos da favela, o defensor de direitos humanos não é um pipeiro, que perdendo a pipa, pode fazer outra e empiná-la. O defensor de direitos humanos favelado é a própria pipa, só que outra diferença, não o querem cortado para ser guardado como troféu, ou mesmo ser empinado pelo outro pipeiro que o cortou e aparou o recuperou no fio ou no galho de árvore.

O defensor de direitos humanos favelado é uma pipa que uma vez “voada” deve ser rasgada e suas varetas quebradas e esmagadas, como um samango do “bope” ou da “core” rasga as carnes com suas facas de campanha, e esmaga os ossos com suas botas, durante longas seções de tortura dentro dos caveirões, que hoje viraram celas de detenção ambulantes.

(Deley de Acari, escrito em 01 de fevereiro de 2013).

*** **

A brincadeira de futebol com os pregadores de roupa, que os meninos faziam, rapidamente se transformou em brincadeira de “guerra” em que o sapato preto de salto alto da mãe se transformou num carro: “*Nós vamos entrar com tudo, até mesmo com um carro. Pou! Pou! Pou! Pou!*” – imitava Leandro, os tiros que acabávamos de ouvir. “*Para com isso menino, que zoeira enjoada é essa?!*” – reprimiu a mãe. Uma folha de papel amassada virou uma bomba. A resposta já era óbvia, mas mesmo assim eu queria escutar e perguntei que guerra era aquela que eles brincavam e o Leandro disse: “*guerra entre ladrão e polícia*”. A brincadeira precisou ser interrompida para irmos ao posto de saúde. Leandro falou pro Luciano: “*mas deixa tudo aí arrumado que quando eu voltar a gente continua a guerra.*”.

*** **

[Anotações de campo feitas por Deley, sobre crianças jogando videogames nas Lan Houses em Acari, publicadas no Facebook, em texto de abril de 2013].

TZA: (sete anos de idade, aluno de um CIEP da região) jogando GTA: Manipula o boneco negro com destreza, que invade uma casa e rouba a dona. TZA: “*Vai, mata essa puta, mata! Isso. Isso!*” (O boneco quebra a cabeça da mulher com um taco, jorra sangue pela tela!) Em 10/02/2012

numa Lan Houses: Uma menina de oito anos e dois garotos de sete anos. Procuram a fase do GTA onde o boneco negro tira a roupa e estupra uma mulher negra.

*** **

Enquanto Indaiá preparava o almoço, as crianças brincavam no beco com os vizinhos. Ela ouve atenta e faz o seguinte comentário: “*Não gosto de vê-los brincando disso.*” Vou olhar e vejo as crianças com pedaços de materiais descartados, como plásticos e papelões, empunharem suas armas de brinquedo. Escondendo-se atrás das paredes das casas, nas “quebradas” do beco, surpreendiam uns aos outros: “*Pou, pou, pou, pou! Morreu!*”. Repetindo a frase freneticamente. “*Granada!*” – gritou Leandro – arremessando um copo de *guaravita* vazio.

*** **

Nossa intenção, ao trazer estes fragmentos, não é, certamente, abrir, nas páginas finais deste trabalho, outra seção interpretando uma a uma estas observações. Deixamos as interpretações e reflexões ao leitor. Tampouco caberia discutir entre as inúmeras teorias sobre jogos e brincadeiras, presentes na psicologia. Ou ainda, comentar a diferença que Winnicott faz, na epígrafe da seção, entre jogo (game) e brincadeira (play). Poderíamos ainda remeter o leitor a uma pequena discussão que fizemos nesta tese sobre a mimese e sua relação com o lado lúdico, prazeroso, das brincadeiras e aprendizagens. Mas, faremos agora este pequeno exercício de abrir mão dos comentários, acreditando que os próprios fragmentos falem por si.

O único comentário que nos permitiremos fazer diz respeito, portanto, aos arremates desta tese. Arremate que deixará ainda vários fios soltos, para continuarmos pensando no lugar- mais do que no “que fazer” do psicólogo diante destes sofrimentos todos. E então, de repente, retorna a imagem do sonho que tive em meio ao trabalho de campo. Em que uma criança me ajudava a mergulhar num rio, atravessá-lo, mas também me ajudava a encontrar um lugar as suas margens. Imagem que associo agora à epígrafe de Rabindranath Tagore utilizada por Winnicott no capítulo “A Localização da Experiência Cultural” em *O Brincar e a Realidade* (1975): “Na praia do mar de mundos sem fim, crianças brincam”. Winnicott conclui seu texto dizendo que sua esperança é que estivesse começando a responder sua própria pergunta: “*onde se localiza a experiência cultural?*” Ou ainda qual “*o lugar em que vivemos?*” (*ibidem.*) E, pensando aqui no nosso caso, pensamos estar ensaiando iniciar uma resposta a nossa pergunta de como pode a psicologia estar presente às margens? E as margens aqui são vistas tanto como o lugar da precariedade, do frágil e transitório, quanto do “*transicional*” e do *entre*.

O modelo contratual tão presente na clínica, com lugar e horário marcados, definitivamente não nos parece funcionar neste modo de vida. Desconfiamos, aliás, de que “funcione”, ou de que já tenha algum dia “funcionado” na vida de alguém. Tampouco o modelo “privativo” em que a voz de um sujeito se faria ouvir no silêncio de um *setting* que o isola do entorno. Isso não significa que a pessoa seja indiferente à exposição de suas feridas, mas que o fato de fechar-se numa sala para falar (daquilo que “deveria calar”), talvez intensifique ainda mais o medo persecutório. Sobre isso, é interessante a passagem no livro

de Fábio Araújo (2015), onde ele conta que o lugar escolhido por uma das mães, que teve um filho seu desaparecido, para lhe dar entrevista, foi num lugar público, numa Igreja neopentecostal, sendo, porém, um lugar bastante amplo e que permitia que eles fossem se deslocando à medida que alguém se aproximava demais.

Neste trabalho de compartilhamento e rememorações de sofrimentos indizíveis, o lugar de onde escutamos e falamos é este, das margens, constituídas no movimento das correntezas e marés, “das praias dos mundos sem fim”:

Porosa e vulnerável, a memória transgride ao criar infinitas possibilidades de contar o agora ou o ontem, desprezando a estabilidade dos coletivos ou das individualidades tecidas na solidão. Na contingência urbana dos encontros, nada está concluído, estável ou sereno. Como o movimento marítimo, a forma da memória é indissociável da sua força, alimentada por experiências infinitamente compartilhadas. (Baptista, 2009, p. 28).

*** **

Este tema do “lugar intermediário” surge ainda no uso que acaba sendo feito de um dos lugares para atividades culturais em Acari, o CCPR, como um lugar de convivência e cuidado. As atividades de cinema e música ocorrem à noite, mas durante o dia o espaço, que é também uma espécie de galeria, fica de portas abertas, enquanto os agitadores culturais permanecem por lá preparando suas atividades.

Certo dia, Wesley Delírio Black “desabafara” (no Facebook) sobre o grande movimento de pessoas que se achegavam ao espaço, para conversar com ele dizendo: “CCPR tá virando para-raio de maluco, puta que pariu, alguém me acode, psicólogos de plantão, help!!!”. Na realidade, era um recado para seus companheiros do CCPR virem “dar uma força”. Marquei de conversar com ele, interessada na situação.

“Não sabia que você era psicóloga, achei que você trabalhasse com educação popular (e realmente, Wesley me conhecera quando eu participava de uma cooperativa de educação popular, como já comentei anteriormente) – está aumentando muito o número de malucos aqui em Acari.” – disse Wesley, quando nos encontramos na padaria na entrada da Piracambu. “Não só em Acari”, eu complemento. Chegamos ao CCPR e Wesley e, logo ao abrir a porta de correr, já chega um menino para ajudar e pergunta “se ia ter” (alguma atividade para crianças). No dia anterior havia tido uma sessão de cinema para crianças.

Wesley me diz que Felipe vai sempre, mora com a avó ali perto, mas que acha que o menino não está bem, que está agressivo. A mãe morreu numa *overdose*. Diz que a avó tem reclamado e tenta barganhar com o menino, “*assim não vai assistir filme*”. Wesley explica ao Felipe que hoje a atividade seria apenas para os adultos, às quartas feiras tem a *Noite Faveleira*, com cantores de rap e hip hop.

Então conversamos um pouco sobre o *Cachassarau*, que estava em sua “décima primeira dose” e a próxima seria o aniversário do *Cachassarau*, a décima segunda dose. Que todo mundo tem perguntado pelo *Cachassarau* e que ele quer fazer festão e pediu um financiamento, mas teve uns entraves burocráticos, não saiu, então ele está esperando sair a verba de um edital do governo. Então quando ele começava a entrar no assunto que havíamos combinado de conversar, o assunto se atualizou encarnado, vivo, sem que se precisasse falar: chegou um homem, com hálito etílico, que chamam de *Mudinho*. Wesley havia acabado de falar dele, de como ele parecia repetir a mesma história sempre e de que parecia morar sozinho, abandonado, sem tomar banho, não sabia se ele tinha algum problema mental. Conversamos um pouco, se não dava para perguntar aos vizinhos se ele não tinha algum parente, se não havia outros surdos em Acari que pudessem ajudar na comunicação, ver se ele falava LIBRAS. Ele tentava contar uma história por meio de gestos, emitindo também alguns sons. Wesley já entendia um pouco aquela linguagem própria, e pelo pouco que eu sei, não era LIBRAS. Seus gestos pareciam evocar um evento traumático, segundo Wesley. Gestos de tiros, armas, filhos, mulher grávida... batia com os dedos cruzados nos ombros, dando a ideia de farda militar (polícia militar, exército?). Depois acho que tentou nos mostrar onde morava, escrevendo no papel alguns números que Wesley identificou como número de rua, junto ao gesto de barba (“*a rua do barbeiro*”). Foi e voltou diversas vezes, numa delas, abriu a carteira e mostrou uma certidão de nascimento, já em estado algo precária, úmida da chuva. Wesley também notou que ele fazia diversas vezes o gesto de cara rachada, o que ele me explicou ser uma gíria local de Acari, que denota sentimento de vergonha, algo como ficar com a cara no chão, cair a máscara... Reparou ainda que ele deve trabalhar concertando aparelhos eletrônicos, pois sempre portava um na mão (como naquele dia) e eu reparei que seu velho jeans surrado tinha algumas marcas de óleo, aspecto de trabalho em oficina. Wesley comentou também que ele tinha uma doença na pele e que havia levado o rapaz ao posto de saúde, porém não sabia se ele tinha dado

seguimento ao tratamento. Perguntou a ele em gestos pelo remédio, foi quando ele levantou a camisa e mostrou a barriga cheia de perebas em carne viva, fazendo gesto de *“deixa pra lá”*. Comentei com Wesley, que o chamava de *“o mudinho”*, que ele de mudinho não tinha nada, sendo até bem falante.

Wesley falou ainda, dentre outros frequentadores, de um menino que parece ter algum retardo, *“que é todo sujinho e baba”* e que adora o telefone (antigo telefone público da delegacia, agora centro cultural) que não funciona mais e agora figura como objeto artístico, tendo recebido grafite com tinta spray. Ele entra e pega o telefone e fica horas no telefone *“conversando”* e chama: *“ligação para você”*.

[rememorações e comemorações]

Seguem-se abaixo excertos de meu caderno de campo.

[fragmento do caderno de campo] *“19 anos, estou ficando velha”* – disse a cantora Li Brown, quando lhe dei os parabéns pelo dia de seu aniversário. Disse que estava chateada porque sua mãe comprara um bolo, mas o pai não foi. Mas depois alguém a chamou, dizendo que havia um problema e ela tinha que ir lá à padaria onde trabalha: os amigos também haviam feito um bolo – era uma festa surpresa. *“Aquilo mudou meu dia”* – ela disse.

*** **

[Festa de aniversário dos aniversariantes do mês da escolinha de futebol] Aniversário de Indaiá, do filho mais velho, Luciano e do Leandro, além de mais duas crianças. Preparei sanduíches de pasta de grão de bico com tahine e cenoura e beterraba raladas [sou vegana], provocando, segundo Deley, uma experiência de *“choque cultural”*. Era dia de jogo do Brasil contra o Chile, eliminatório. O Brasil ganhou nos pênaltis: a torcida já estava xingando, quase desistindo de torcer quando Julio Cesar defendeu e passou a herói nacional. Capa do jornal *O Globo*: *“Julio Cesar Salva o Brasil”*.

Encontro Rose, que comentou que Deley havia dito que o horário era cinco da tarde no Centro Social e que seus filhos foram para lá, mas não tinha ninguém. A festa fora transferida para o Amarelinho, mais perto para o Leandro, que não podia andar muito, explicou Deley. Indaiá chegou trazendo bandejas para o cachorro-quente e sorriu para mim, eu a cumprimentei e Deley comentou *“Tá vendo... achou que ela não vinha.”* Então uma de suas amigas, Roberta, perguntou quem eu era, se era professora e eu me apresentei como pesquisadora e psicóloga, pesquisando a “solidariedade”. Conversei com Rose e perguntei em qual das suas sete televisões ela havia assistido o jogo do Brasil. Ela disse: *“Na da cozinha [a grande, de tela plana]”*.

Enquanto a Indaiá estava envolvida indo buscar algumas guloseimas na vizinhança (bolos, pipocas, copinhos de gelatina colorida), fiquei por ali ajudando a servir os convidados. Alguém havia trazido um “litrão” de refrigerante Tobi e queriam distribuir às crianças presentes. Depois chegou o pai de uma das crianças, com umas quatro antárticas e me pediu para guardar na geladeira, *“sem querer abusar”*. (Era a frase que sempre repetia.) Notei que não tinha abridor, achei que ele fosse abrir na grade na qual estava encostado, porém, para minha surpresa, ele abriu a garrafa no dente e, ao me ver boquiaberta, arrematou: *“um bom cavalo se conhece pelos dentes”*. Conversamos um pouco e o assunto foi sobre o futebol, sobre o seu filho e aniversariante. Ele é *“fanático por futebol”*. Ficou alguns dias com a mãe, que mora em Vila Valqueire, sem poder treinar, e teve até febre. Acorda cedinho para treinar ao primeiro toque do despertador. A avó disse que usa isso ao seu favor. *“Na casa da outra avó ele não come, aqui come bem”* - ela disse. Eu perguntei: *“como assim?”* E ela: *“aqui eu digo que se não comer não joga futebol então ele sempre come tudo. Isso é o que eu chamo de usar as coisas a nosso favor.”* Então o pai disse que era mestre de bateria, que agora estava afastado, mas já havia sido mestre de bateria em algumas escolas de samba. E logo, começaram a “cantilena” dos pais faltosos (de alguma maneira me identificam como alguém relacionada à área de educação), que qualquer atividade que marcasse na quadra da escola de samba em que os pais precisassem comparecer trazendo documentação, não vinha ninguém e etc. Tentei intervir, mas não tinha jeito, a coisa ia num crescendo algo maníaco e ainda bem que estava na hora de cantar os parabéns.

(Durante os parabéns, o pai do menino falava: quem não cantar não vai comer bolo). Ele também comentou, quando perguntei do jogo de amanhã, dos meninos, que mesmo o filho não estando escalado para o jogo (pela idade, pois o jogo é dos “maiores”), quer vir.

Antes dos parabéns, Deley apresentou os aniversariantes e fez um pequeno discurso, agradecendo aos pais pela confiança de deixarem seus filhos passarem pelo menos três horas por semana no treino de futebol com ele e que ele sentia muito pelo que havia acontecido com os meninos. *“Como responsáveis pelas crianças fazemos de tudo para preservar a integridade física delas, mas aqui em Acari é um pouco diferente, tem estes percalços e nem sempre isto é possível”*. Conversei com o pai do menino e ele disse que o caso do Leandro havia saído na TV (provavelmente na Record) e Deley ficou preocupado com a questão da identificação da Indaiá, mas ele disse que não apareceram rostos nem nomes.

Os alunos de Deley do futebol chegaram todos juntos, havia também uma menina. Eles estavam excitados, pois amanhã iriam jogar. Perguntei a um deles qual seria o jogo. *“Do time do Vanderley, ué”*. *“Sim, mas contra quem?”*, perguntei. *“Ah... contra o ‘Fim do Mundo’.”* *“Contra o fim do mundo?”* – me surpreendi. *“E onde fica o fim do mundo?”* - perguntei. *“Fica lá perto do sintético”*. (A quadra de grama sintética.) Estavam todos em torno de Deley num determinado momento e ele estava passando sermão neles sobre como se comportar com educação no aniversário. Depois conversei com um menino que Deley dizia que queria que ficasse no gol e ele não queria. Perguntei por que e ele explicou que era porque *“goleiro não faz gol”*. Tentei desenvolver o assunto, perguntando: *“mas e o Julio Cesar hoje?”* Bem, me parece que salvar da derrota não seduz tanto quanto ser lembrado eternamente pela vitória; porque o menino não chegou a se empolgar.

Chegou ainda o grupamento dos MC's à festa, “liderado” por Wesley Delírio Black, com sua filmadora. Passou uma moça loura, maquiada e enfeitada de Brasil, com doces e copo na mão, estávamos sentados em frente ao seu portão e ela foi passando entre eles e falando: *“abre o portão aí pra mim”* e os meninos ficaram rindo do jeito dela. Depois eles conversavam sobre os rapazes do *rap*: aquele ali é MC, ele canta uma música maneira... e começou a cantarolar.

Fui falar com Wesley e os MC's e comentei da fala dos alunos do Deley sobre a "música maneira" e o Mc perguntou: *"quem falou isso? Ah... os 'menores'"*. Então o Wesley disse: *"tá vendo, é o que eu 'tava' falando 'pra tu', tu tem que voltar a ser MC"*. Eles estavam conversando sobre a questão da *"autodefesa"*. Wesley estava querendo "conscientizar" o amigo da importância de participar destes encontros sobre autodefesa (No dia seguinte, haveria um encontro numa favela próxima.). Mas o MC foi contundente: *"se vier me matar antes eu dou dois tapas na cara. Vou morrer, mas também vai levar uns tapas. Tenho sangue quente, meu irmão"*. Outro rapaz contou que certo dia *"tomou uma dura"* em Acari e que reclamou da abordagem do policial, que teria perguntado a ele o que ele estava fazendo ali. Ele respondeu: *"Por que eu não posso estar aqui? Acari não faz parte da cidade?"*. E o policial retrucou que *"ele estava muito abusadinho"*. Ao que o rapaz falara: *"Abusadinho não, você que não está sabendo 'chegar em mim'. Eu sou DJ, não tá vendo? Olha aqui o meu material"*. Disse que o policial queria que ele colocasse o seu material no chão e que ele não colocou.

A mesa da festa estava montada numa "quebrada" do beco, num canto da rua, que estava enfeitado com bandeirolas verde-amarelas tipo franjas e bandeiras do Brasil, de plástico (porém a favela como um todo não estava muito enfeitada). Na mesa, alguns quitutes e o bolo, com um arco de bolas de encher azuis e amarelas enfeitando, muito refrigerante Tobi sendo servido (de uva, laranja, cola). Crianças indo e vindo, vizinhos, brincavam de pique-pega. Reparo que Gustavo e Leandro, os meninos feridos, estão suados, correndo, talvez nestas horas se esqueçam da dor. Deley diz que seria bom tirar outro raio-x, pois não parecia que havia sido atingido o tendão e pede para Leandro mexer a articulação do pé. Nisso vem um menino e mostra um pequeno pedaço de ferro enferrujado e diz ser um fragmento da granada que achou e deixou guardado, para mostrar a Indaiá. Deley pede para guardá-lo e mostra a Indaiá, que não parece dar muita importância ao achado.

*** **

Indaiá me conta, depois, que aquela era a primeira vez que comemorava seu aniversário com um bolo e festa.

*** **

Marcos estava parecendo um pouco amuado então Rose disse que era *“porque o tio, que havia prometido um bolo, não poderia vir, porque estava trabalhando”*. *“Mas, amanhã ele lhe leva para passear no shopping”* – ela disse ao filho. Depois eu soube que tudo isso era um subterfúgio para que ele ficasse frustrado e depois recebesse a festa surpresa com alegria ainda mais intensa. Assim como a festa da vizinha, Natália, menina quase que da mesma idade, toda vestida em tons de rosa e que Tonho já sabia até como era o seu bolo - todo com chocolate *bis* preto e branco. Todo um processo para “distrair” Marcos e levá-lo para a rua até que todos estivessem a postos, com bolo (feito pela vizinha, confeitado com pasta azul e com o seu nome escrito em cima, mais um bichinho de enfeite) e refrigerantes, para então chamá-lo de volta e fazer a surpresa. O mesmo foi feito com a menina, que foi distraída, chamada a ir não sei onde para então voltar: *“sua mãe está no telefone, sua avó lhe chama...”*.

[Aniversário de Roberta]

Este aniversário foi uma das experiências mais divertidas que vivi, passamos a tarde assando as camadas dos bolos, depois inventamos coberturas com suspiro e fizemos desenhos com chocolate, com a participação de algumas das crianças do beco. Uma garotinha pediu para bater uma foto dela ao lado do bolo. Depois a Indaiá ficou tentando de todas as maneiras chamar a Roberta para vir até sua casa, dizendo que estava precisando de dinheiro (eu perguntei a ela se ela não poderia ter usado uma desculpa melhor) e nada dela vir e, nesse ponto, já havia várias crianças e adolescentes da rua envolvidas na produção da festa surpresa, arrumadas com suas melhores roupas. Deley voltou da Lan Houses, com alguns poemas impressos, para ler em homenagem a aniversariante. E nada da Roberta vir. Então, como fosse ficando muito tarde, resolvemos levar a festa até a casa de Roberta e lá se seguiu a grande comitiva de crianças, passando com um bolo no meio da movimentada favela, com meninos armados na boca de fumo, em direção à casa da aniversariante. E Roberta ficou contente e achou muita graça de todos aqueles “novos amigos” que estavam

ali comemorando com ela. Li o poema, a pedido de Deley. Uma menina quis saber o que eu fazia e disseram que eu era psicóloga. Gustavo e outro menino riram, dizendo que era mentira minha, que eu devia era ser cozinheira, pois mais cedo me viu lavando louça.

[Aniversário de Deley]

Era uma terça-feira, Leandro e eu enfeitávamos os bolos que Indaiá havia assado de véspera. Eram dois bolos, de duas camadas, confeitados com suspiro e granulados coloridos – um bolo de chocolate e outro de trigo – com morangos por cima. Os amiguinhos do beco vinham espiar, curiosos. Sobraram alguns morangos e eu falei que eles podiam comer. Rapidamente um grupamento de crianças se sentou na porta da casa e atacou-os com voracidade. Uma vizinha passou e reclamou da sujeira dos cabinhos que eles jogaram no chão. Pedi aos meninos que ajudassem a limpar depois e jogamos tudo no lixo.

Leandro comentou que sabia onde o Vanderley morava e, caso não conseguíssemos outra forma de surpreendê-lo, levaríamos o bolo até o apartamento dele. Ele foi até o campo de grama sintética e verificou que Deley estava treinando por lá.

Os meninos estavam hoje brincando de uma brincadeira diferente. Pegaram alguns saquinhos (que os vendedores de drogas usam para embalá-las) e estavam atrás de um balde de água para enchê-los. A brincadeira chamava-se “guerra de saquinhos” e era perfeita para o dia de forte calor.

Fomos encontrar amigos que vinham para a festa, na entrada da favela e acabamos dando de cara com Deley! Tentei disfarçar dizendo que havia vindo encontrar a Indaiá, porque ela estava com um problema. Deley disse que estava esperando uma amiga que não estava bem. Fomos encontrar Wesley e tomar uma cerveja juntos. Então em determinado momento falei para a gente ir para outro bar, lá perto do Amarelinho e fui na frente, inventando uma desculpa qualquer. Pegamos o bolo na casa da Indaiá e Carlos [o namorado de Indaiá] foi equilibrando-os em meio aos transeuntes, em bandejas improvisadas com formas, e fomos todos cantar o “parabéns” num bar próximo.

[Matéria de jornal sobre o sepultamento do menino Patrick, morto por um policial da UPP do Méier em janeiro de 2015. A versão da polícia, que saiu nos jornais, é de que o menino, de 11 anos, estava com uma pistola e uma mochila com drogas.] *“Toda esta gente que está aqui hoje iria jogar uma dúzia de ovos na cabeça do meu filho, para comemorar o aniversário dele. Em vez disso, meu filho está recebendo é uma pá de cal — desabafou Daniel Pinheiro de Queiroz, de 48 anos, pai de Patrick: — Revolta eu já não tenho mais. Vou entregar na mão de Deus e procurar os nossos direitos.”* [Há uma foto com a legenda: *“Parentes e amigos cantam ‘Parabéns para você’ antes do sepultamento”.*] *“Uma vizinha, que não quis se identificar, contou que moradores do Morro da Cachoeira Grande, onde Patrick foi morto, preparavam uma festa surpresa para ele: — Iríamos comprar bolo, guaraná... Essas coisas de criança”.*¹⁸⁶

Patrick, órfão de mãe, 11 anos, foi morto um dia antes de seu aniversário. Ainda houve algum de espaço na mídia para as falas dos familiares, devido a pouca idade da vítima. Segundo a família, ele estava brincando atrás de pipas e foi morto num “auto de resistência”, passando por bandido na grande mídia. Na TV, a irmã de Patrick questionava: *“Então uma criança de 11 anos vai estar com uma pistola? Quer dizer que agora ele é o ‘dono do morro’?”*. Surpreendi-me quando li no jornal que, no enterro, haviam cantado *“parabéns a você”* para Patrick e, na hora, me lembrei de um ato em que participara no ano passado, pelo fim do genocídio e em rememoração aos mortos pelo Estado.

[Ato na favela de Manguinhos (que tem UPP) realizado por mães de jovens, adolescentes e crianças mortos pelo Estado, em setembro de 2014.] O próprio ato, realizado ao lado de uma grande quadra de areia onde havia várias crianças brincando, e onde havia também uma tenda com o microfone aberto para as mães darem seus depoimentos, já lembrava um pouco festa de criança. Onde um grande contingente dos que ouviam a fala das mães eram crianças, que permaneciam altamente concentradas nos depoimentos. Havia pessoas realizando atividades de pinturas no rosto, com elas. As mães levaram ainda refrigerantes e chamaram um pipoqueiro. Quando foi a vez de Mônica Cunha, uma das fundadoras do Movimento Moleque, que teve seu filho morto por um policial militar, ela, emocionada, em lágrimas, rememorou que aquele seria o dia em que seu filho morto, faria anos. E pediu que todos cantássemos com ela, o *“parabéns a você”*.

¹⁸⁶ Em: < <http://extra.globo.com/casos-de-policia/menino-morto-pela-policia-enterrado-no-dia-em-que-faria-12-anos-15083642.html> >

Referências

- Adorno, T. (1962). Caracterización de Walter Benjamin . Em T. Adorno, *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad* (pp. 244-259). Barcelona: Ediciones Ariel.
- Adorno, T. (1995). *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Adorno, T. (2003). O ensaio como forma. Em T. Adorno, *Notas de literatura I* (J. d. Almeida, Trad., pp. 15-45). São Paulo: Ed. 34.
- Adorno, T. (2008). *Mínima Moralía: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Agamben, G. (2002). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. (H. Burigo, Trad.) Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2012). *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. (S. J. Assmann, Trad.) Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alves, M. H. (ago de 2013). UPP's são estado de exceção e ameaçam democracia, diz socióloga. (F. d. Paulo, Entrevistador) Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/08/1331602-upps-sao-estado-de-excecao-e-ameacam-democracia-diz-sociologa.shtml>
- Alves, M. H., & Evanson, P. (2013). *Vivendo no fogo cruzado: moradores de favela, traficantes de droga e violência policial no Rio de Janeiro*. São Paulo: Editora UNESP.
- Amaral, T. (Diretor). (2006). *Antônia* [Filme Cinematográfico].
- Andreoli, S. B., Silva-Manel, J., & Martin, D. (nov de 2013). Post-traumatic stress disorder and urban violence: an anthropological study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. Fonte: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3863848/>
- Anistia Internacional. (30 de set de 2014). *Anistia Internacional*. Fonte: <http://anistia.org.br/direitos-humanos/blog/a%C3%A7%C3%A3o-urgente-9-mortos-em-opera%C3%A7%C3%B5es-da-pol%C3%ADcia-em-menos-de-20-dias-na-comunidade>
- Anistia Internacional. (2015). "Você matou meu filho!": homicídios cometidos pela polícia militar no Rio de Janeiro. Disponível pra download em: <https://anistia.org.br/direitos-humanos/publicacoes/voce-matou-meu-filho/>
- Anzieu, D. (1988). *O Eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Araújo, F. A. (2007). Do Luto à Luta: a experiência das mães de Acari. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ.
- Araújo, F. A. (2015). *Das técnicas de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ.
- Arendt, H. (1981) A Condição Humana. São Paulo: Ed. Universidade.
- Arendt, H. (1988). *Da Revolução*. São Paulo: Ática.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2008). *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Assis, M. d. (1950). *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Adventure.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.

- Baptista, L. A. (2013). O cientista e o pastor entre bétulas e amoladores de facas: genocídios da diferença. (A. M. Ximendes, C. dos Reis, & R. W. de Oliveira, Eds.) *Entre Garantia de Direitos e Práticas Libertárias/Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul*. Fonte: <http://crprs.org.br/upload/edicao/arquivo60.pdf>
- Barros, Carlos César. (2009) *Fundamentos filosóficos e políticos da inclusão escolar: um estudo sobre a subjetividade docente*. Tese de Doutorado. Programa de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Barthes, R. (2003). *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barthes, R. (2003). *Como Viver Junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barthes, R. (2011). *Diário de Luto: 26 de outubro 1977 - 15 de setembro 1979*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Benjamin, W. (1979). The destructive character. Em W. Benjamin, & P. Demetz (Ed.), *Reflections: Walter Benjamin, essays, aphorisms, autobiographical writings* (E. Jephcott, Trad., pp. 301-301). New York, EUA: A Harvest/ HBJ Book.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2011). A Tarefa do Tradutor. Em W. Benjamin, & J. M. Gagnebin (Ed.), *Escritos sobre Mito e Linguagem* (S. K. Lages, Trad., pp. 101-119). São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2011. .
- Benjamin, W. (2011). Para uma crítica da violência. Em W. Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)* (E. Chaves, Trad., pp. 121-156). São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.
- Benjamin, W. (2011). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Em W. Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)* (S. K. Lages, Trad., pp. 49-73). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades.
- Benjamin, W. (2013). As Armas do Futuro. Em W. Benjamin, *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (s/d). *Selected Writings, Volume 2, Part 2, 1931-1934*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Birman, P. (2008). Favela é Comunidade? Em L. A. (org.), *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Birman, P. (2012). Cruzadas pela paz: Práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, 32, pp. 209-226.
- Birman, P., & Leite [orgs.], M. (2004). *Um Mural para a Dor: movimentos cívicos religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Botton, A. M. (jun de 2011). Notas sobre o Ensaio em Theodor W. Adorno. *Graphos, João Pessoa, Vol 13, N. 1, Jun./2011.*, 13, pp. 89-98.
- Brum, E. (05 de 08 de 2013). Onde está Amarildo? *Época*. Fonte: <http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/eliane-brum/noticia/2013/08/onde-estabamarildob.html>
- Buddhaghosa, B. (2010). *The Path of Purification. (Visuddhimagga)*. (T. f. Ñáámoli, Trad.) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bueno, Francisco da Silveira (1963). *O Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Saraiva.
- Butler, J. (2006a). *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London/New York: Verso.

- Butler, J. (2006b). The desire to live: Spinoza's Ethics under pressure. Em V. Kahn, N. Saccamano, & D. [Coli, *Politics and the Passions, 1500-1850*. Oxfordshire (U.K.)/ New Jersey (U.S.A.): Princeton University Press.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (nov/dec de 2012). Can One Lead a Good Life in a Bad Life? (Adorno Prize Lecture, 11 de setembro de 2012). *Radical Philosophy*.
- Butler, J. (2014a). *O Clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Butler, J. (2014b). Rethinking Vulnerability and Resistance. Madrid. Fonte: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf>
- Butler, J. (12 de jan de 2015). What's wrong with 'all lives matter'? *New York Times*. Fonte: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?_r=0
- Calvino, I. (1990). *Seis Propostas Para o Próximo Milênio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Campos, A. d. (2002). *Rimbaud Livre*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Caponi, S. (1998/1999). "A Lógica da Compaixão. *Trans/Form/Ação*, 21/22, pp. 91-117.
- Carvalho, D. (2014). *Vencendo as adversidades*. Rio de Janeiro.
- Carvalho, J. E. (2008). Violência e sofrimento social: a resistência feminina na obra de Veena Das. *Saúde e Sociedade*, 9-18.
- Caso Maicon - Acari. (13 de out de 2014). Fonte: Rede Contra a Violência: <http://www.redecontraviolencia.org/Casos/1996/479.html>
- Cassin, B. (Ed.). (2014). *Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon*. Princeton/Oxford, U.K.
- Castro, Alexander Soares. (2005) *O Budismo como Prática Educacional Transformadora*. Tese de Doutorado em Educação. Instituto de Educação. Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- CCARE. (2012). *standford.edu*. Fonte: The Center for Compassion and Altruism Research and Education: <http://ccare.stanford.edu/videos/business-ethics-and-compassion-a-public-dialogue/>
- Clot, Y. (2010). A Psicologia do Trabalho na França e a Perspectiva da Clínica da Atividade. Conferência e debate. Tradução de Neide Ruffeil e Claudia Osório. *Fractal: Revista de Psicologia*, 22(1), pp. 201-234.
- Cohen, N. (2000). *Dhammapada, A Senda da Virtude*. São Paulo: Palas Athena.
- Coimbra, C. (s/d). "Violência do Estado e Violência 'doméstica': o que têm em comum?". Disponível em: <
http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto74.pdf>
- Coimbra, C. (2001). *Operação Rio: o mito das classes perigosas: um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública*. Rio de Janeiro/Niterói: Oficina do Autor/Intertexto.
- Coimbra, C. M. (2011). Ética, direitos humanos e biopoder. *Verve*, 85-100.
- Coimbra, C. M., Nascimento, M. L., & Lobo, L. F. (2008). Por uma Invenção Ética para os Direitos. *Psicologia Clínica*, 89-102.

- Crotty, K. (1994). *The poetics of supplication: Homer's Iliad and Odissey*. Cornell: Cornell University Press.
- CRP/RG. (2013). Entre Garantia de Direitos e Práticas Libertárias / Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul. (A. M. Xl Mendes, C. dos Reis, & R. W. de Oliveira, Eds.) Fonte: <http://crprs.org.br/upload/edicao/arquivo60.pdf>
- Cunha, C. V. (2009). Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ/Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. Rio de Janeiro/Paris.
- D'Allones, M. R. (2009). *El Hombre Compasional*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Dalai Lama, T. G. (2001). *O Sentido da Vida*. São Paulo: Martins Fontes.
- Das, V. (jun de 1999). Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40).
- Das, V. (2007a). *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Das, V. (2007b). How the Body Speaks: Illness and Lifeworld among the Urban Poor. Em J. Biehl, B. Good, & A. Kleinman (Eds.), *Subjectivity: ethnographic investigations* (pp. 66-97). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Das, V. (July/Dec de 2011). O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu [online]*, 9-41.
- Das, V. (abril-maio-junho de 2012). Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 335-356. (P. Birman, M. Misse, A. Werneck, G. Feltran, P. Malvasi, & P. P. Pereira, Entrevistadores) Fonte: <http://revistadil.dominiotemporario.com/doc/DILEMAS-5-2-Art6.pdf>
- Das, V. (2014). Ordinary Ethics: The Perils and Pleasures of Everyday Life. Fonte: https://www.academia.edu/1241779/Das_Ordinary_Ethics
- Das, V., & Poole, D. (2004). State and its Margins: comparative ethnographies. Em V. Das, & D. Poole, *Anthropology on the Margins of the State*. Santa Fe (EUA) / Oxford (U.K.): SAR Press / James Currey.
- Das, V., & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuad. antropol. soc. [online]*, 27, 19-52. Fonte: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2008000100002&lng=es&nrm=iso
- Dejours, C. (1992). *A Loucura do Trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez - Oboré.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G. (2006). Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento. Em G. Deleuze, & D. Lapoujade (Ed.), *A Ilha Deserta* (T. Tadeu, & S. Corazza, Trans., pp. 175-187). São Paulo: Iluminuras.
- Deleuze, G. (2010). *Um manifesto a menos (sobre a obra de Carmelo Bene). Sobre teatro*. Trad. Fátima Saad. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Deleuze, G. (s/d). O Abecedário de Gilles Deleuze: transcrição do vídeo para fins didáticos. Fonte: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 4). São Paulo: Ed. 34.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.
- Deley de Acari (Vanderley da Cunha). Blog: Deley de Acari - poesia de crioulo. <http://deleydeacari.blogspot.com.br/>
- Deley de Acari (Vanderley da Cunha). Página no Facebook: <<https://www.facebook.com/vanderleydacunha.vanderley>>
- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Dias, A. (2009). Du moukhyam à la favela: une étude comparative entre um camp de refúgios palestiniens au Liban et une favela carioca. *Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/L'École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Rio de Janeiro/Paris.
- Dias, R. (2011). *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Didi-Huberman, G. (março de 2013). Cascas. *Serrote*(13).
- Didi-Huberman, G. (2014). *Sobrevivência dos Vaga-Lumes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Epele, M. (2010). *Sujetar por la herida: una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Epstein, M. (2001). *Pensamentos sem pensador: psicoterapia pela perspectiva budista*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Epstein, M. (2003). *Partir-se sem quebrar*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Facina [org.], A. (2014). *Acari Cultural: mapeamento da produção cultural em uma favela da zona norte do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ.
- Fanon, F. (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Farias, J. (2007). Estratégias de visibilidade, Política e Movimentos Sociais: reflexões sobre a luta de moradores de favelas cariocas contra a violência policial. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ.
- Farias, J. (2008). Da asfixia: reflexões sobre a atuação do tráfico de drogas nas favelas cariocas. Em L. A. Silva, *Vidas sob o cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. (pp. 173-190). Rio de Janeiro: FAPERJ.
- Feltran, G. (2007). Trabalhadores e Bandidos: categorias de nomeação, significados políticos. *Temáticas* (ano 15), 11-50.
- Fernandes, A. (2013). Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro. *Tese de Doutorado*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Fernandes, A. (mimeo). "Imagens da precariedade em ocupações de moradia: narrativas para escapar da gana das retroescavadeiras".
- Ferraz, M. C. (1994). *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Ferraz, M. C. (1999). Nietzsche: esquecimento como atividade. *Cadernos Nietzsche*, 7, pp. 27-40.
- Ferreira, M. T. (2004). As Margens da Consciência: um estudo sobre o self em William James e no Budismo. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/UERJ.
- Ferreira, M.T. (2006). A Experiência do self em William James e no Budismo. In: *Cognitio-Estudos*. São Paulo, volume 3, número 1, pp. 25-37, Texto 04/3.1, janeiro/junho. Disponível em: <http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos/cognitio_estudos.htm>
- Ferreira, M.T. (2008). A Ética Compassiva e o Espírito do Pragmatismo. In: Arruda, Bezerra Jr. e Tedesco (orgs.). *Pragmatismos, Pragmáticas e Produção de Subjetividades*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 129-164.

- Figueira, I., & Mendlowicz, M. (2003). Diagnóstico do transtorno de estresse Diagnóstico do transtorno de estresse. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 12-16.
- Folha de São Paulo. (24 de set de 2014). "Após prisões por corrupção comandante geral da PM do Rio será mantido no cargo". Fonte: folha.uol: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/09/1517376-apos-prisoas-por-corrupcao-comandante-geral-da-pm-do-rio-sera-mantido-no-cargo.shtml>
- Foucault, M. (abril de 1981). De l'amitié comme mode de vie. *jornal Gai Pied*, n. 25, 38-39. . (J. D. R. de Ceccaty, Entrevistador)
- Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1985). *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1992). A escrita de si. Em M. Foucault, *O que é um autor?* (pp. 129-160). Lisboa: Passagens.
- Foucault, M. (1994). Des Espaces Autres. Em M. Foucault, *Dits et Ecrits IV*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). O Sujeito e o Poder. Em H. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Foucault, M. (1999). *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2004). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. Entrevista com H. Becker, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984). Em M. Foucault, *Ditos & Escritos V* (pp. 265-287). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2004). Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. *Verve*(n.5), 260-277.
- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1976). *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1976). Memorandum sobre o Tratamento Elétrico dos Neuróticos de Guerra [1920]. Em S. Freud, *Obras Completas de Sigmund Freud volume XVIII* (C. M. Oiticica, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (2010a). Introdução à psicanálise das neuroses de guerra. Em S. Freud, *Obras Completas Volume 14* (P. C. Souza, Trad., pp. 382-388). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2010b). Victor Tausk. Em S. Freud, *Obras Completas volume 14* (P. C. Souza, Trad., pp. 402-405). São Paulo: Companhia das Letras.
- Gagnebin, J. M. (jul-dez de 2001). Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica. *Psicologia e Sociedade*, pp. 49-57.
- Gagnebin, J. M. (Dec de 2005). Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, 46(n. 112).
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34.
- Gagnebin, J. M. (2007). Da Escrita Filosófica em Walter Benjamin. Em M. Seligmann-Silva, *Leituras de Walter Benjamin* (pp. 83-92). São Paulo: FAPESP / Anablume.
- Good, B., Kleinman, A., & Biehl, J. (2009). Introduction: rethinking subjectivity. Em A. Kleinman, A. Biehl, & A. Kleinman (Eds.), *Subjectivity: ethnographic investigations*. Oakland, CA (U.S.A.): University of California Press Books.
- Govinda, L. A. (1975). *Fundamentos de la Mística Tibetana*. Madrid: Editorial Eyras.

- Graeff, F. G. (2003). Bases biológicas do transtorno de Bases biológicas do transtorno de estresse pós-traumático. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 21-4.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2007). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hadot, P. (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações.
- Hanh, T. N. (1968). *Flor de Lótus em Mar de Fogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hanh, T. N. (1999). *Fragrant Palm Leaves*. New York: Riverhead Books..
- Hanh, T. N. (2000). *Cultivando a Mente do Amor*. São Paulo: Palas Athena.
- Houaiss, A. (23 de jun de 2014). *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Fonte: uol: <http://houaiss.uol.com.br/>
- IBGE. (2013). Censo Demográfico de 2010: aglomerados subnormais, informações territoriais. Rio de Janeiro: IBGE. Fonte: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/552/cd_2010_agrn_if.pdf
- Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos. (2004). *Desenvolvimento Humano e condições de vida na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos.
- Jornal O Dia. (23 de set de 2014). "Cúpula da Polícia Militar vai se explicar sobre esquema de propinas". Fonte: odia.ig.com.br: <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-09-23/cupula-da-policia-militar-vai-se-explicar-sobre-esquema-de-propinas.html>
- Jornal O Dia. (14 de 01 de 2015). "Estado indeniza família de mulher morta em tiroteio".
- Justiça Global. (4 de out de 2014). "Termo auto-de-resistência surgiu na ditadura para encobrir homicídios". Fonte: global.org.br: <http://global.org.br/arquivo/noticias/termo-auto-de-resistencia-surgiu-na-ditadura-para-encobrir-homicidios/>
- Kapczinski, F., & Margis, R. (2003). Transtorno de estresse pós-traumático: critérios diagnósticos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 25, 3-7.
- Kell, D., & Nizza, C. (Diretores). (2011). *Dear Mandela* [Filme Cinematográfico].
- Không, C. (1993). *Learning True Love: how I learned & practices social change in Vietnam*. Parallax Press: Berkeley, CA.
- Không, C. (1993). *Learning True Love: How I learned and Practiced Social Change in Vietnam*. Berkeley, CA: Parallax Press.
- Lacerda, P. (jul/dez de 2014). O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de. *Horizontes Antropológicos*(ano 20, n. 42), 49-75.
- Laplanche, & Pontalis. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lapoujade, D. (2002). O corpo que não aguenta mais. Em 2002, *NIETZSCHE E DELEUZE: QUE PODE O CORPO*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Larossa, J. (jul/dez de 2003). O Ensaio e a Escrita Acadêmica. *Educação e Realidade*, pp. 101-115.
- Lawrence, D. H. (2012). *Estudos sobre a literatura clássica americana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leite, M. (2004). As Mães em Movimento. Em P. Birman, & M. Leite, *Um mural para a dor: movimentos cívicos-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- Leite, M. P. (out-nov-dez de 2014). Entre a 'guerra' e a 'paz': Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de estudo de conflitos e controle social*, 7(n.4).
- Leite, M. P., & Birman, P. [orgs.] (2004). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

- Lemos, F. C., Galindo, D., & Aguiar, K. (jul-dez de 2014). Ao coração das cidades: notas parresiasistas às práticas securitárias e ao des/arquivamento como resistências. *Revista de Ciências Humanas*, 48(2), 204-223.
- Levi, P. (2004). *Os Afogados e os Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lopes, N. (2011). Os bandidos da cidade. Formas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres. *dissertação de mestrado*. Rio de Janeiro: LOPES, Natânia. Os bandidos da cidade. Formas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura sobre o conceito de história*. (J. M. [tradutores das teses] Gagnebin, & M. L. Müller, Trans.) São Paulo: Boitempo.
- Machado da Silva [org.], L. A. (2008). *Vida sob Cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Maia, Marisa Schargel [org.]. (2009). Por uma Ética do Cuidado. Rio de Janeiro: Garamond.
- Marton, S. (15 de out de 2014). *Um século depois, ainda um extemporâneo*. Fonte: Folha de São Paulo online: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200006.htm>
- Mezan, R. (2014). *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mrozik, S. (2007). *Virtuous Bodies: the physical dimensions of morality in buddhist ethics*. New York: Oxford University Press.
- Murat, L. (Diretor). (1985). *Que bom te ver viva* [Filme Cinematográfico].
- Nietzsche, F. (1999). *Obras Incompletas, Coleção Os Pensadores*. (R. R. Filho, Trad.) São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. (P. C. Souza, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. (P. C. Souza, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2009). *Genealogia da Moral*. (P. C. Souza, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2011). *Assim Falou Zaratustra*. (P. C. Souza, Trad.) Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Nobre, C. (1994). *"Mães de Acari": uma história de luta contra a impunidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Nobre, C. (2005). *Mães de Acari: uma história de protagonismo social*. Rio de Janeiro: Pallas/Ed. Puc-Rio.
- Organização Mundial de Saúde. (2008). Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. Fonte: <http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/cid10.htm>
- Oury, J. (s/d). Le pré-pathique e le tailleur de pierre. *Chimeres*. Acesso em 09 de out de 2014, disponível em http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/40chi04.pdf
- Padilha, J. (Diretor). (2002). *Ônibus 174* [Filme Cinematográfico].
- Parnet, C., & Deleuze, G. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta.

- Piault, M.-H. (2004). Da violência, ou como se livrar dela. A propósito do seqüestro de um ônibus no Rio de Janeiro. Em M. Leite, & P. Birman, *Um mural para a dor: movimentos cívico religiosos por justiça e paz* (pp. 19-66). Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- Pignarre, P., & Stengers, I. (2007). *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: Éditions La Découverte.
- Plastino, C. A. (2009). A dimensão constitutiva do cuidar. Em M. M. (org.), *Por uma ética do cuidado* (pp. 53-88). Rio de Janeiro: Garamond Universitária/FAPERJ.
- Plastino, C. A. (2014). *Vida, criatividade e sentido no pensamento de Winnicott*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Pucci, O. B. (1998). O Caráter Assistemático dos Escritos de Adorno. *Comunicações*, 5, n. 2, pp. 40-48.
- Puño y Letra: editorialismo de base. (2013). *Soldaditos de Nadie: Jere, Mono y Patóm*. Rosario, Argentina: Puño y Letra.
- Rago, M. (2013). *A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- Rahula, W. (1961). *L'enseignement du Bouddha: d'après les textes les plus anciens, étude suivie d'un choix de textes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rede Contra a Violência. (15 de out de 2014). Fonte: <http://www.redecontraviolencia.org>
- Rocha, L. d. (2013). *Uma favela "diferente das outras?": rotina, silenciamento e ação coletiva na favela do Pereirão, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ.
- Rocha, M., & Aguiar, K. (primeiro quadrimestre de 2010). Entreatos: percursos e construções da Psicologia na rede pública de ensino. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*.
- Rosset, C. (2000). *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Sawaia, B. (2001). O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. . Em B. S. (org.), *As Artimanhas da Exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.
- Schestatsky, S., Shansis, F., Ceitlin, L., Abreu, P., & Hauck, S. (2003). A evolução histórica do conceito de estresse pós-traumático. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 8-11.
- Schmidt, M. L. (2008). Pesquisa participante e formação ética do pesquisador na área de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 391-398.
- Secretaria de Direitos Humanos. (23 de set de 2014). *sdh.org*. Fonte: Resolução número 08 de 21 de dezembro de 2012: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cddph/resolucoes/2012/resolucao-08-auto-de-resistencia>
- Seixas, V., & Chapolim (Diretores). (2010). *Atrás da Porta* [Filme Cinematográfico]. Fonte: <http://www.filmeatrasdaporta.blogspot.com.br/>
- Sekkel, M. C. (2009). O cuidado na educação contra a violência na primeira infância. *Temas em Psicologia. Dossiê "Psicologia, Violência e o Debate entre Saberes"*, 17, n. 02, pp. 371-376.
- Seligmann-Silva, M. (2006). *Palavra e Imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos.
- Silva, L. A., & Leite, M. (2008). Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? Em L. A. (org.), *Vida sob Cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Soares, B. M., Moura, T., & Afonso, C. [. (2009). *Auto de resistência: relatos de familiares vítimas da violência armada*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Sófocles. (2004). *A trilogia Tebana*. (M. d. Kury, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Souza, M. A. (2001). *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV.

- Souza, M. A. (2005). Um bicho-de-sete-cabeças. Em A. Zaluar, & M. A. Souza, *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV.
- Spinoza, B. d. (2010). *Ética*. (T. Tadeu, Trad.) Belo Horizonte: Autêntica.
- Summerfield, D. (13 de jan de 2001). The invention of posttraumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category. *British Medical Journal*, 322, 95 – 98.
Fonte: <http://www.bmj.com/thebmj>
- Sutta Pitaka. (s.d.). *Sutta Pitaka, Samyutta Nikaya, LV.1*. Fonte: Acesso ao Insight: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/SNLVI.11.php>
- Telles, V. (2009). Illegalismos urbanos e a cidade. 153-173.
- Telles, V. d. (11 de set de 2007). A face miúda da droga. *Le Monde Diplomatique*. Fonte: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=29>
- Trungpa, C. (1973). *Além do Materialismo Espiritual*. São Paulo: Cultrix.
- Valladares, L. d. (2005). *A invenção da favela: do mito ed origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- Varela, F. (1992). *Sobre a Competência Ética*. Lisboa: Edições 70.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2003). *A Mente Incorporada: ciências cognitivas e experiência humana*. Porto Alegre: Artmed.
- Verani, S. (1996). *Assassinatos em Nome da Lei Verani, Sérgio. Assassinatos em Nome da Lei [Uma Prática Ideológica do Direito Penal]*. Rio de Janeiro: Aldebarã.
- Vergne, C. d. (2010). O Olhar da Medusa e a Petrificação do Outro: uma reflexão sobre as favelas cariocas. *Polêm!ca*, v. 9(n.3), 8-21.
- Vergne, C d. (2014). *A Trama da Besta: a construção cotidiana do genocídio do negro na cidade do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-RJ.
- Vianna, A. (2014). "Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e *corpus* entrecruzados". Em Lima, Antonio Carlos de Souza; García-Acosta (orgs.). *Margens da violência - subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*; Brasília: ABA.
- Vianna, A., & Farias, J. (julho-dezembro de 2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, 79-116.
- Vital, C. (2008). "Traficantes evangélicos": novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 15, pp. 23-46.
- Wacquant, L. (2008). The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis. *International Political Sociology*, 2(1), 56–74. doi:doi: 10.1111/j.1749-5687.2008.00037.x
- Warszawskiego. (2007). *Guidebook to the Warsaw Rising Museum*. Warsaw: Warsaw Rising Museum.
- Webster's. (1994). *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. New York / Avenel: Gramercy Books.
- Winnicott, D. (1975). *O brincar & a relidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. (1991). *Holding e Interpretação*. São Paulo: Martins Fontes.
- Winnicott, D. W. (1990). *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Zamora, M. H. (out/dez, vol 13, n. 4 de 2014). Defensores de Direitos Humanos: sofrimento psíquico e atendimento psicológico. *Polêm!ca*.