

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Nóis por nóis” como luta constante:  
uma etnografia das mulheres da Ocupação Esperança**

Gabriela Moncau

São Paulo  
2021

**“Nóis por nóis” como luta constante:  
uma etnografia das mulheres da Ocupação Esperança**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa Buarque de Almeida

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M737n Moncau, Gabriela  
"Nóis por nóis" como luta constante: uma etnografia das mulheres da Ocupação Esperança / Gabriela Moncau ; orientadora Heloisa Buarque de Almeida. - São Paulo, 2021.  
209 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. gênero. 2. violência. 3. ocupação urbana. 4. marcadores sociais da diferença. 5. periferia. I. Almeida, Heloisa Buarque de, orient. II. Título.

*Pro meu pai, sempre. Que carrego dentro de mim.  
Pra minha mãe e minha irmã, que caminham junto comigo.*

MONCAU, Gabriela. *“Nóis por nóis” como luta constante: uma etnografia das mulheres da Ocupação Esperança*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – PPGAS/USP. São Paulo, 2021.

**Resumo:** Essa dissertação se debruça sobre o cotidiano, os discursos e a gramática organizativa de mulheres moradoras da periferia urbana que decidiram se engajar na construção de um território comunitário auto-organizado na região metropolitana de São Paulo. O estudo de caso é na Ocupação Esperança, que acompanho desde que surgiu em agosto de 2013, e que reúne cerca de 500 famílias em um terreno de Osasco (SP), organizadas com o movimento Luta Popular. Busco compreender de que maneira se dá, na vida diária dessas mulheres, o entrelaçamento das lutas “dos de baixo” contra “os de cima”, como dizem, com aquelas que buscam reinventar as relações humanas cotidianas. Os dados etnográficos foram colhidos durante sete anos e a partir de um momento de inflexão no cenário político brasileiro, já que a comunidade surge na esteira das mobilizações de junho de 2013. Para além do foco na maneira como diferentes formas de violências se manifestam nas tessituras das vidas de minhas interlocutoras, me interessei nas leituras que essas mulheres fazem da nossa sociedade e nas formas organizativas desenvolvidas por elas, tanto por meio de um coletivo formal quanto por uma teia de produção de parentesco que chamo de comadrio e que tem na circularidade da informação o seu trilho de irradiação. Assim, desestabilizando forças ordenadoras que, da ética do proceder das quebradas às burocracias estatais, são calcadas em formas de governo de pessoas e territórios relacionadas a uma ordem de dominação masculina, essas mulheres parecem produzir mais uma camada nas formas organizativas autônomas chamadas de “nóis por nóis”.

**Palavras-chave:** gênero; violência; ocupação urbana; marcadores sociais da diferença; periferia.

**Abstract:** This dissertation focuses on the everyday life, the discourses and the organizational forms of women that, living in the urban periphery, decided to engage in the construction of a self-organized community in the metropolitan region of São Paulo (Brazil). The case study is Ocupação Esperança, which I keep up with since it appeared in august 2013. The community gathers about 500 families in a land in Osasco (SP), organized with a social movement called Luta Popular. I seek to understand the connections, in the daily life of these women, between the struggles of “those from below” against “those from above” – as they say – and the struggles that seek to reinvent everyday human relationships. The ethnographic data were collected during seven years, starting at a moment of inflection in the Brazilian political scenario, since this land occupation appears just after the huge mobilizations of June 2013. In addition to the focus on the way in which different forms of violence manifest in the lives of my interlocutors, my interest is in the analysis these women make about our society and in the organizational forms developed by them, both through a formal collective and through a web of production of kinship that I call comadrio and that has in the circularity of information its irradiation trail. Thus, destabilizing ordering forces that, from the ethics of “proceder” of the periphery to the state bureaucracies, are based on forms of government of people and territories related to an order of male domination, these women seem to produce yet another layer in the autonomous organizational forms called “us for ourselves”.

**Key-words:** gender; violence; urban occupation; social markers of difference; periphery.

## Índice

Apresentação.....	8
<b>Capítulo 1 – A Ocupação Esperança .....</b>	<b>12</b>
Introdução.....	12
As diferentes dinâmicas cotidianas e a formação de um bairro.....	17
Pele escura, raiz nordestina e saberes da terra: “famílias das quebradas” .....	25
“Mulher de luta, mulher coragem, mulher de fé” .....	33
<b>Capítulo 2 – “O que manda é a caneta” .....</b>	<b>41</b>
<i>“Nóis por nós”, a política institucional e um paradoxo da relação com o Estado</i>	
Óleo de peroba pra ficar sensacional .....	41
“O homem vai lá e dá ordem de despejo”: dimensões generificadas, racializadas e classistas do Estado .....	51
“Não é que a gente não precisa deles, mas se deixar eles entrar, não é nós que vamos mandar aqui” .....	57
<b>Capítulo 3 – Prenderam o Preto .....</b>	<b>61</b>
<i>O atravessamento do encarceramento em massa na vida de mulheres da periferia</i>	
A lei da selva é uma guerra .....	64
Coração de mãe .....	72
As tramas burocráticas: certo tipo de loucura .....	78
A audiência .....	82
Contra a gestão da morte, a teimosia da vida .....	86

<b>Capítulo 4 – Parentes, vizinhas, comadres</b> .....	89
<i>Formas de auto-organização entre as mulheres da Esperança</i>	
O reflexo no espelho .....	90
“A gente pode fazer nossas próprias leis” .....	99
O apoio e o descompasso .....	110
O lampejo: sua potência e seu tiro curto .....	113
Sobre solidariedades entre mulheres .....	115
Comadrio: parentesco como aliança política .....	120
<b>Capítulo 5 – Alguns ordenamentos morais de gênero na quebrada</b> .....	143
<i>Sujeito homem, guerreira, pai e mãe de família</i>	
Osasco e a conformação política das franjas de São Paulo .....	144
A preservação da honra .....	151
Correr pelo certo .....	154
Contiguidade e antagonismo entre a casa e a Ocupação .....	158
“Se não for nós, ninguém vai fazer” .....	160
<b>Considerações finais: as frestas</b> .....	172
Agradecimentos .....	192
Bibliografia .....	194



## **Apresentação**

*Desigual, o mundo? Vou te falar por quê. Não era pra ter presidente, vereador, nem ninguém querendo mandar em nós. Deveria ser nós decidindo, o povo. O mundo tá assim porque não tem esperança. Mas nós mulheres, ao mesmo tempo em que sofremos, nós temos uma esperança. Não pode apagar. Tem que acender.*

Marinalva Sousa (Naná), moradora da Ocupação Esperança.

O cotidiano, os discursos, as práticas e as formas organizativas de mulheres moradoras da periferia urbana, engajadas na construção de um território auto-organizado na região metropolitana de São Paulo, são o cerne da dissertação que você começa a ler agora. Desde que surgiu em agosto de 2013, acompanho de perto a Ocupação Esperança, comunidade na região norte de Osasco onde vivem aproximadamente 500 famílias fazendo valer, na prática, seu direito à moradia. Nessa etnografia busquei compreender de que forma se dá, na vida diária das mulheres que ali vivem, a conexão entre as lutas “dos de baixo” contra “os de cima” (como é tão recorrentemente dito na Ocupação) e aquelas que buscam reinventar as relações humanas.

Para fazer isso, dediquei minha atenção à vida cotidiana nesse território, numa perspectiva similar àquela defendida pela antropóloga indiana Veena Das (2007, p. 6, 7), de que a compreensão das dinâmicas das relações requer foco nos mais comuns objetos e eventos, apesar do impulso teórico frequentemente pensar na agência em termos de escapar ao ordinário ao invés de descer até ele.

As facas que cortavam as cebolas para o almoço descansaram na tábua para que a atenção se voltasse às trocas de ideias que ali, na cozinha comunitária, impulsionaram a organização das mulheres na Ocupação. As experiências relatadas durante conversas para pensar em formas de lidar com a violência de gênero – jeitos que fossem melhores que a “lei da favela” e que a “lei dos governantes”. A maneira como foram manejados casos de violência contra a mulher quando tornados públicos na comunidade. As visitas de candidatos à Ocupação quando chegam os “tempos de política” e os comentários e as ações de moradores nessa lida com a política institucional. As formas mais e menos visíveis nas quais as mulheres, no dia a dia, articulam os cuidados de si e o combate “ao

machismo”. As empreitadas de uma das moradoras da Esperança depois que seu filho foi encarcerado. As execuções de dois jovens praticadas pela Polícia Militar dentro da Ocupação, em plena pandemia de coronavírus. São essas algumas das situações vividas ao longo dos anos de trabalho de campo e que, somadas às entrevistas e às muitas conversas com as pessoas que ali vivem, embasam as análises dessa pesquisa.

Foi assim que constatei, à medida que a etnografia foi tomando corpo, duas formas predominantes de violências atravessando a vida diária de moradoras da Esperança. O Estado – evocado principalmente na forma de governantes, juízes e policiais – é referido como perpetuador de uma delas. E essas violências estatais se referem principalmente ao constante risco de despejo e, também, às seletivas políticas de genocídio e encarceramento em massa que têm a população pobre e negra como alvo. A segunda forma constante de violência é aquela praticada pelos homens do entorno das minhas interlocutoras: maridos, parentes, ex-namorados, vizinhos, companheiros de luta. Para além do foco em por que e como essas violências – tanto as “vindas de cima” quanto as “vindas do lado”, como elas dizem – se manifestam nas tessituras das vidas dessas mulheres, me interessei também pelos conhecimentos produzidos a partir de suas experiências e pelas diferentes gramáticas organizativas desenvolvidas por elas.

Uma observação rápida e importante sobre como cito as interlocutoras dessa etnografia. Ainda que seja pouco usual na Antropologia, em vários momentos apresento seus nomes completos. São creditadas como pensadoras e fontes dessa dissertação, assim como o são Lélia Gonzalez, Pierre Clastres ou Angela Davis. Essa decisão foi tomada em conjunto com elas. Nos momentos em que o sobrenome não aparece, é porque recorri ao uso de nome fictício para a preservação de segurança ou privacidade. Foram esses os casos em que menciono conversas nas reuniões de mulheres, respeitando um combinado de confiança e sigilo, e também quando cito histórias íntimas como as que envolvem violências de gênero. Em relação a essas últimas, a única exceção foi Naná, que reiterou a importância do seu nome constar. “Em tudo! Tá bom? Pode estralar, viu fia? Na minha história!”:

Não tenha medo de colocar meu nome não, pode colocar meu nome! Porque através de mim, muitas que já passou, vai ter coragem de contar a história e vai fortalecer a mulherada. Fortalece, Gabi. Porque é uma lembrança que você não esquece. É uma lembrança que você não esquece. Mas você supera. E fica mais forte ainda passando sua história

para as outras. Com a minha história posso ajudar mulheres a dizerem o que tão sentindo e passando, se organizarem, renascerem. Vamo passar pra frente! Tamo junto. (Áudio de *whatsapp*, 29/4/2020).

Minha relação com a Esperança é anterior ao meu ingresso na pós-graduação no início de 2018. Participei da entrada no terreno e da organização da Ocupação como ativista do movimento Luta Popular, do qual fiz parte até a metade de 2014. Uma das minhas contribuições era justamente o registro: tenho centenas de fotografias, horas de filmagens e uma série de anotações, além dos materiais que passei a produzir especificamente para essa pesquisa nos últimos três anos. Assim, as fotos que ilustram alguns dos capítulos são de minha autoria – com exceção de uma imagem de satélite e de outra, que está identificada como arquivo pessoal de uma das entrevistadas. Eu abordo meu vínculo com a Ocupação Esperança com mais detalhes no capítulo 1, explicitando o lugar de onde falo e como isso interfere, obviamente, em especificidades nas situações que presenciei, nas mobilizações das quais participei e também nas histórias que a mim foram contadas.

Mas resolvi mencionar essa relação com a Esperança logo na apresentação também para salientar que, ainda que essa dissertação tenha sido estruturada entre 2018 e 2020, ela é fruto de uma pesquisa mais longa, de sete anos de duração. Os dados etnográficos sobre os quais ela se debruça foram colhidos desde a madrugada gelada em que a Ocupação Esperança surgiu e, portanto, a partir de um momento de inflexão no cenário político brasileiro, já que a comunidade nasce na esteira das mobilizações que tomaram o país em junho de 2013. Assim, busco, modestamente, contribuir para o desafio de compreender relevantes elementos da sociedade brasileira contemporânea e de refletir sobre caminhos que estão sendo construídos para transformá-la.

Como se relacionam marcadores sociais como os de gênero, raça, classe e geografia nas experiências dessas mulheres, brasileiras e moradoras da periferia de uma grande cidade, nesse momento histórico? Entendendo ação política nos termos de Das e Randeria (2015, p. 4) – como o esforço para criar um tipo diferente de cotidiano –, de que forma as moradoras da Esperança leem e organizam suas ações políticas? Como se relacionam com o atravessamento do cárcere nas suas vidas e territórios? E com os homens e o conjunto da comunidade? O que são, na prática cotidiana da Esperança, as formas autônomas de organização chamadas de “nóis por nóis”? Quais as singularidades desse “nóis por nóis” nos arranjos organizativos femininos? De que maneira se

constroem, ali, alianças entre elas? Quais ordenamentos morais atravessam esse território? Quais os efeitos da organização das mulheres nesses regimes normativos?

Essas foram algumas das principais perguntas que surgiram ao longo da pesquisa – numa tentativa de pensar a partir das práticas e dos problemas que se impunham às próprias lutas desenvolvidas nesse território – e que, assim, guiaram o que persegui e deram forma às páginas que seguem.

John Holloway descreve a abertura de fissuras como “a tentativa de romper as aparências de um mundo de coisas e forças incontroláveis para entender o mundo em termos do poder do fazer humano” (2013, p. 12). O método da fissura, na sua visão, é o da crise: o de “entender a parede não a partir de sua solidez, mas de suas fissuras”, de entender “o capitalismo não como dominação, mas a partir da perspectiva de sua crise, suas contradições, suas fraquezas” (2013, p. 13). Isso é, para Holloway, a teoria da crise, ou a teoria crítica. “É a teoria de nossa inadequação” (2013, p. 13). Não devemos romantizar essas frestas, argumenta o autor, “mas é aqui que começamos”:

a partir das fissuras, das rachaduras, dos rasgos, dos espaços de rebelde negação-e-criação. Começamos do particular, não da totalidade. Começamos (...) a partir da multiplicidade de rebeldias particulares, dignidades, fissuras, não da grande Luta unificada que simplesmente não existe, nem a partir do sistema de dominação (Holloway, 2013, p. 22, 23).

É daí, portanto, que parto: da vida diária de mulheres da Ocupação Esperança e das narrativas que quiseram, é claro, compartilhar comigo. Essa dissertação abarca temas como gênero, raça, classe, violência, Estado, autonomia, periferia, movimento social, Brasil, mas sobretudo, se propõe a pensar sobre a abertura de fissuras. E, portanto, um pouco sobre essa coisa cujo nome batiza essa Ocupação.

Muito bem, vamos ao que interessa.

# CAPÍTULO 1

## A Ocupação Esperança

### Introdução

Fazia frio e já beirava a meia-noite. Cerca de cem pessoas desceram dos ônibus que pararam no asfalto e caminharam no escuro numa estradinha de terra, no bairro Jardim Santa Fé, periferia de Osasco (SP). Com lanternas, bambus, barbantes, facões e lona, pequenos barracos foram erguidos no meio do mato de um terreno privado<sup>1</sup> abandonado já havia três décadas. De cima do morro, se vê na frente as luzes da cidade de São Paulo. Atrás, a torre do pico do Jaraguá. Com as lonas pretas já esticadas por cima dos bambus amarrados, as fogueiras foram acesas<sup>2</sup>. Naquela sexta-feira, dia 23 de agosto de 2013, nascia a Ocupação Esperança.



O fogo, dispositivo hipnotizante que costuma inaugurar ocupações de terra, além de espantar o frio e os bichos, alimentava a gente de luz e histórias madrugada adentro.

---

<sup>1</sup> O terreno está no nome da empresa falida de cosméticos KJ Kady Jacqueline Ltda.

<sup>2</sup> O Coletivo ADVP (Ação Direta de Vídeo Popular) fez um registro em vídeo da entrada no terreno e das negociações com a Polícia Militar e a Guarda Civil Metropolitana no dia seguinte. Disponível em <https://youtu.be/BIW4CCJbqPI> (acesso em 25/02/2019).

Nesse caso, para ser mais específica, principalmente de piadas: seu Waldemar, vendedor de churrasquinho no Largo de Osasco, tinha essa especialidade. Alguém comentou que até CD já chegou a gravar com suas contações. Mas bem mais engraçadas que as piadas eram suas gargalhadas que, semi-contidas no início, explodiam sempre antes do final do caso.

As famílias, todas vivendo na região periférica de Osasco e sem condições de pagar aluguel ou de viver de favor, tinham entrado em contato com o Movimento Luta Popular para organizar uma ocupação pelo direito à moradia. Naquela sexta-feira já acontecia a terceira tentativa. No mês anterior dois despejos tinham frustrado intentos de ocupação de uma área pública e abandonada da prefeitura de Osasco no Parque Bandeirantes, bairro próximo. Foi no curto tempo em que essas primeiras tentativas existiram – antes da Guarda Civil Municipal reprimir todo mundo – que, numa votação em assembleia, Esperança foi o nome escolhido para batizar a comunidade que na sequência se estruturaria de vez, no terreno do Jardim Santa Fé.

Patricia Hill Collins, em uma palestra feita na USP no fim de 2019, destacou a esperança justamente como um conceito central para o feminismo negro e os desafios contemporâneos. Uma ideia sobre a qual, segundo a socióloga estadunidense, não se fala o suficiente (COLLINS, 2019). “Qual o sentido de qualquer luta por justiça social sem o senso de esperança de que a transformação é possível?”, questionou.

Professora da Universidade de Maryland (EUA), Collins comentou, relacionando os contextos brasileiro e estadunidense sob governos de extrema direita, sobre certa melancolia que ela percebia entre seus colegas na universidade. Num tom irônico, mencionou como eles falam o tempo todo como a opressão é totalizante, hegemônica e horrível, falou como eles preparam teorias sobre “nós” – sendo ela uma mulher negra – e sobre “o quão oprimidas realmente somos”. E então contou que uma das disciplinas que ela ministrava sobre antirracismo fazia basicamente isso. “Meus alunos terminavam o semestre com ótimas análises. Mas deprimidos”, constatou. Não era esse o efeito que Collins buscava, disse, afirmando acreditar não ter o luxo de fazer esse tipo de teoria social. “Quem é privilegiado pode pensar apenas como o mundo está ruim e ficando pior. E esses pensadores podem inclusive ter razão. Mas o que precisamos é olhar para onde está a esperança”, defendeu Patricia Hill Collins. “Dizemos que mulheres negras são simplesmente estúpidas por desejarem por algo que nunca vai acontecer?”,

perguntou: “Ou dizemos que a esperança está no centro de toda a política?” (COLLINS, 2019).

Como um exemplo prático de ação política que tanto tem a esperança no seu centro que a batizou com esse nome, a ocupação cuja história aqui relato nasce como a retomada de um pedaço de terra. A ideia de retomada, tão usada pelos movimentos indígenas<sup>3</sup>, é a defesa de que as ocupações de terra que fazem nada mais são do que a reapropriação de algo que foi saqueado de seus ancestrais e deles mesmos pelo processo colonizador ainda em curso. Esse entendimento passou a ser incorporado também por famílias da Esperança a partir de encontros feitos com representantes dos Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul e, principalmente, de alianças com os vizinhos Guarani Mbya, da Terra Indígena Jaraguá<sup>4</sup>.

O contexto em que surge a Ocupação Esperança era de ebulição política em todo o país. As mobilizações de junho de 2013<sup>5</sup> romperam certo clima de paz – ou de pacificação – produzido por uma até então aparentemente bem sucedida administração dos conflitos sociais promovida pelos governos naquela década (ARANTES, 2014). Milhões de pessoas foram às ruas por reivindicações relacionadas inicialmente às tarifas dos transportes e reação à violência policial, e depois a pautas mais amplas como o

---

<sup>3</sup> Sobre as retomadas na perspectiva de diferentes povos indígenas ver, por exemplo, Benites (2020) e Pimentel (2012) sobre os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul e Alarcon (2013) e Mejia (2017) sobre os Tupinambá no sul da Bahia. “As áreas de retomada, consideradas como *tekohas* [territórios tradicionais], são uma parte do meio pelo qual recomeça a grande viagem da existência”, narra Eliel Benites (2020, p. 35). Como uma forma de ação política de reapropriação territorial, as retomadas são também a recuperação de “hábitos e práticas dos antigos” (PIMENTEL, 2012, p. 146) e fazem parte de um processo informado “tanto por razões históricas e políticas como por razões cosmológicas” (ALARCON, 2013, p. 110).

<sup>4</sup> Há muitos episódios que ilustram essas relações. A permanência, durante meses, de um cacique Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul na casa de um morador da Ocupação Esperança é um deles. Os outros que destaco são referentes à aliança com os indígenas do Jaraguá. Quando a enorme quantidade de doações de roupas depois do incêndio sofrido pela Ocupação Esperança em 2016 extrapolou as necessidades da comunidade, um caminhão de mantimentos foi enviado para os Guarani Mbya. Na ocasião em que os indígenas ocuparam a torre de transmissão de rádio e televisão do Pico do Jaraguá em 2017 contra portaria do governo que concedia parte do Parque Estadual do Jaraguá à iniciativa privada, representantes da Esperança estiveram presentes para prestar apoio. O cacique Davi Karai Popygua foi à uma assembleia da Ocupação Esperança pouco tempo depois, em outubro de 2017. Em 20 de novembro de 2019 foi organizada em conjunto a Marcha da Periferia da Zona Oeste, um dia de atividades na Esperança pela consciência negra e contra o genocídio indígena. Para finalizar os exemplos: em novembro de 2016 o movimento Luta Popular fez uma ocupação em Parelheiros, zona sul de São Paulo. Um vídeo registra o início dessa ocupação (que não durou muito tempo) e traz a fala de um morador da Esperança relacionando as lutas indígenas com as do sem teto, ao propor que aquela comunidade fosse batizada de Retomada Cacique Verón (disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=530842263776270&extid=QE9IWr9wx1ZhLvxa> – acesso em 28/09/2020).

<sup>5</sup> Sobre as jornadas de junho de 2013, ver Ortellado (2013), Harvey (2013) e Arantes (2014).

rechaço à realização da Copa do Mundo e à corrupção. Nos meses que se seguiram às chamadas “jornadas de junho”, uma onda de ocupações se espalhou pelas periferias de São Paulo<sup>6</sup>. E a Esperança foi uma delas.

Eu militava, então, no Movimento Luta Popular. Criado em 2011 em São Paulo, o movimento nasce principalmente por iniciativa de militantes que tinham saído do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), ativistas de coletivos de cultura periférica<sup>7</sup> e lideranças de bairros. Diferente das lutas sindicais ou dos movimentos com atuação específica no tema da moradia, o Luta Popular surgiu com uma perspectiva de atuação política territorial ligada às demandas locais, como saneamento básico, creche, escola, cultura e moradia. Em 2012 o Movimento Luta Popular se filia à Central Sindical e Popular Conlutas (que tem o PSTU<sup>8</sup> como principal força política) e se torna um movimento nacional.

“A cidade que vivemos é injusta, desigual, com o medo desenhado em seus muros e grades, com o genocídio estampado nos quepes e fardas, com lindas famílias estampadas em jornais de venda de imóveis que se aconchegam debaixo de mendigos friorentos nas calçadas”, descreve Helena Silvestre, uma das integrantes do Luta Popular, em artigo publicado no blog do movimento cinco dias depois do nascimento da Ocupação Esperança.

A cidade que vivemos tem mais casas vazias que pessoas a procurar abrigo – e fecha os olhos. A cidade que vivemos fez da terra - símbolo da geração da vida – a mercadoria que simboliza a escravidão dos pobres. A cidade que vivemos transformou a palavra participativo em piada, a palavra violência em cotidiano, a palavra humano em carnes enlatadas no transporte público que engorda milionários. Sim, nós

---

<sup>6</sup> Em agosto de 2013 só na região da Grajaú pelo menos vinte terrenos foram espontaneamente ocupados por famílias sem condições de arcar com o aluguel. Em cobertura jornalística o coletivo Passapalavra se refere a essa onda de ocupações como “Primavera silenciada”: “É no mínimo curioso notar que, na sequência das agitações políticas que convenciamos a chamar de ‘jornadas de junho’, tenha desencadeado um processo de luta direta por parte das camadas mais pobres dos bairros de periferia e que nem mesmo os órgãos de comunicação de esquerda venham dando a devida atenção para isso. Afinal, o fenômeno não é pouco: ao todo, milhares de famílias assumiram o risco de enfrentar diretamente a propriedade privada e darem início a ensaios coletivos de organização” (PASSAPALAVRA, 2013).

<sup>7</sup> Principalmente da zona sul de São Paulo, organizando ou participando de saraus como o Sarau da Vila Fundão, o Sarau do Binho e de ocupações culturais como o Sacolão das Artes.

<sup>8</sup> O Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU) foi fundado em julho de 1994 em um congresso que reunia majoritariamente militantes da organização trotskista Convergência Socialista, que havia sido expulsa do Partido dos Trabalhadores (PT) dois anos antes.



ocupamos! (...) E aos que nos governam – muitos dos quais já estiveram um dia também passando a noite sob lonas pretas – dizemos que a cidade que queremos, que a Reforma Urbana que necessitamos não se gera em gabinetes, reuniões e conferências; não! Se produz na luta, no embate, no confronto, na democracia direta e construção coletiva, no sonho da revolução, se produz na esperança – que nos move à luta mesmo em meio ao caos de fumaça de óleo diesel (SILVESTRE, 2013).

A Ocupação Esperança se insere em um cenário urbano de enorme déficit habitacional. A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) de 2015 aponta crescimento anual de cerca de 30% dos lares afetados pelo alto comprometimento da renda com pagamento do aluguel. Além das 3,8 milhões de moradias que têm esse problema no Brasil, o estudo mostra que entre 2013 e 2015 houve redução de quase 400 mil unidades na produção de novas habitações. Assim, sem perspectiva de que a espera resolveria o problema da falta de teto, em contexto de efervescência política no país e diante da possibilidade oferecida pelo movimento Luta Popular, as famílias da Esperança se organizaram para ocupar.

Apesar de eu ter saído do Movimento Luta Popular em junho de 2014, segui e sigo frequentando a Ocupação Esperança, participando ativamente da organização das mulheres e, desde 2016, também de um trabalho de capoeira angola com as crianças. A partir de 2018 passei a frequentar a comunidade também como antropóloga.

Assim, partindo do meu lugar de mulher, cis, branca, paulistana e de classe média, bem como da minha posição política enquanto ativista social, feminista, antiproibicionista, abolicionista penal e angoleira, me proponho a produzir neste trabalho um saber localizado, nos termos de Donna Haraway. A filósofa e bióloga, em um ensaio em que defende a vantagem da perspectiva parcial, propõe que a produção científica deve ter uma objetividade corporificada, localizada e crítica:

Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva (HARAWAY, 1995, p. 21).

Contraopondo-se a um relativismo científico que não está em lugar nenhum ao

mesmo tempo em que se apresenta como se estivesse em toda parte, Haraway usa a metáfora dos olhos para pensar sobre as formas em que é possível de fato ver bem. “A visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (1995, p. 25). Em consonância com sua proposta de visão desde um corpo – “sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo” (1995, p. 30) – que me localizo. É daqui que escuto, falo, atuo, escrevo: é daqui que vejo.

### **As diferentes dinâmicas cotidianas e a formação de um bairro**

Quem chega de carro ao bairro Jardim Santa Fé pela rodovia Anhanguera pode ter a impressão de que a região, com alta circulação de caminhões carretas, é estritamente industrial. Mas subindo a ladeira da estrada da Alpina, beirando o bairro Três Montanhas, já se chega numa estradinha de terra esburacada onde a paisagem muda. Logo se vê a Ocupação Esperança do lado direito. Antes coberto de mato, hoje o terreno de 48 mil m<sup>2</sup> com relevo de morro está preenchido por barracos de alvenaria e madeira. Vista de cima, a Esperança é rodeada do seu lado direito por indústrias e um heliponto, e do esquerdo, por área verde onde se localizam também um clube e algumas casas de alto valor.

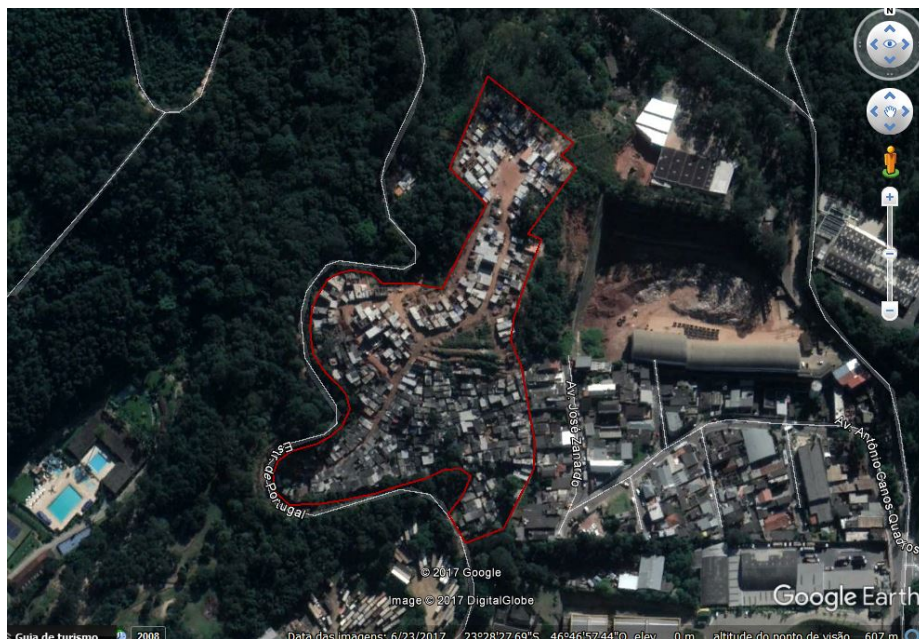


Imagem do *Google Earth* mostra a Ocupação Esperança vista de cima, circulado pelo traço vermelho (2018).

Durante seu primeiro ano de existência a Ocupação Esperança viveu uma dinâmica interna de mobilização coletiva intensa e passou por uma série de formas organizativas. Comissões, mutirões, reuniões, assembleias diárias e noites em volta da fogueira marcaram o cotidiano dos primeiros meses que são frequentemente lembrados por meus interlocutores como um tempo em que, apesar da precariedade, “era bom demais”: “um tempo em que todos eram mais unidos”.

Depois da entrada no terreno, rapidamente foram construídas cozinhas coletivas e banheiros. As cozinhas – sustentadas por doações dos próprios moradores da Ocupação, de alguns vizinhos simpatizantes à causa e de algumas entidades, em sua maioria filiadas à CSP Conlutas – funcionavam com o trabalho voluntário de mulheres<sup>9</sup>.



Mulheres trabalhando na cozinha coletiva em 2013, na entrada da Ocupação.

A notícia do surgimento da Ocupação Esperança se espalhou pela região. Não só por conta do carro com uma caixa de som no teto que passou pelos bairros convocando as pessoas a se unirem ao movimento, mas principalmente pelo boca a boca. Uma chamou a irmã, o outro o primo, as vizinhas se falaram, fulano avisou o parente que também está

---

<sup>9</sup> A divisão sexual do trabalho e das tarefas nunca foi estimulada, mas principalmente quando se trata de cozinha e de infraestrutura, se formam comissões compostas por mulheres e por homens, respectivamente.

necessitado e assim, em poucas semanas a comunidade já tinha visivelmente aumentado seu tamanho.

Uma caminhonete Chevrolet azul antiga de um dos moradores do início da Ocupação era a que mais abastecia barris de água nos postos de gasolina vizinhos e subia de ré a ladeira da entrada principal do terreno. Ali as pessoas se juntavam e, com baldes d'água na cabeça, se encaminhavam aos barracos de parede de lona e chão de terra. Cada uma das três cozinhas coletivas tinha estampada do lado de fora uma folha de caderno com os horários das três refeições diárias. “Olha o almooooooço!”, alguma das mulheres gritava por volta das 12h, e rapidamente se formava uma fila imensa – cada um carregando na mão seu prato ou “tapawer”<sup>10</sup>.

Quem caminhasse pela Esperança durante seu primeiro ano de existência escutaria o barulho de martelos, veria pequenas reuniões de pessoas, assembleias, mutirões construindo barracões coletivos ou limpando terreno, outros sentados jogando dominó, pessoas subindo a ladeira com folhas de madeirite nas costas.

Com o passar do tempo os barracos passaram a ter mais mobília, as lonas foram substituídas por madeirite. Muitas famílias, diante da incerteza da permanência no terreno, ainda não moravam definitivamente na Ocupação durante os primeiros meses: se dividiam para dormir algumas vezes por semana lá enquanto mantinham, a duras penas, o aluguel de algum imóvel ou seguiam vivendo de favor na casa de algum parente. Aos poucos esse esquema foi se tornando relativamente mais raro e famílias inteiras se mudaram para a Esperança. Depois de uma vaquinha para a compra de postes e fiação, eletricitistas moradores da Ocupação fizeram um gato e trouxeram luz às ruas e aos barracos. O mesmo aconteceu com os canos e as caixas d'água. À medida em que a organização comunitária tomou a forma de bairro e as famílias passaram a ter fogão e banheiros em suas casas, as cozinhas coletivas foram desativadas e as reuniões e assembleias deixaram de ser diárias. Surgiram bares, igrejas e um ou outro mercadinho dentro da comunidade.

Durante os primeiros anos a Ocupação se organizou a partir de uma divisão geográfica do terreno entre os setores A, B e C. Cada um deles tinha coordenadoras ou coordenadores que, além de conduzirem as assembleias gerais, organizavam também as

---

<sup>10</sup> Como uma derivação do nome da indústria de plásticos estadunidense Tupperware, a palavra “tapawer” se popularizou no Brasil para se referir a utensílios de plásticos usados para guardar comida.

reuniões locais dos seus setores. A coordenação se reunia periodicamente em encontros abertos junto com militantes do Luta Popular. Depois os setores foram extintos (apesar de até hoje muitas pessoas usarem as letras para se referir às áreas da comunidade) e a Ocupação, muito por conta de demandas vindas das negociações com órgãos governamentais, optou por se organizar por meio da Associação de Moradores, que tem CNPJ, carteirinha de associados e recebe contribuições mensais (atualmente o valor da mensalidade é de vinte reais). Muitos dos que no início formavam a coordenação são hoje membros dessa Associação, que se organiza sem presidência ou qualquer tipo de cargo hierárquico.

Depois de um incêndio de enormes proporções que destruiu quase metade da Ocupação em setembro de 2016, a reconstrução da comunidade<sup>11</sup> se deu a partir de um projeto urbanístico. Pagas com o dinheiro coletado pela Associação de Moradores, um grupo de arquitetas elaborou um projeto de bairro que aos poucos vem saindo do papel e que dividiu o terreno em lotes de 50m<sup>2</sup> para cada família.

O cenário cotidiano hoje, principalmente nos finais de semana, é de homens batendo laje e paredes de bloco subindo: os que têm condições mexendo nos seus terrenos já demarcados, com a perspectiva de uma morada definitiva. Crianças empinam pipa, correm pelas vielas. Aos domingos, famílias arrumadas se encaminham para cultos ou missas.

Em seu livro sobre o Primeiro Comando da Capital (PCC), fundamentado em duas décadas de pesquisa etnográfica nas periferias de São Paulo, Gabriel Feltran elenca três poderosas redes de influência nas quebradas de todo o país. “Essas redes são tão amplas e significativas que se tornaram mundos próprios, e pode-se viver nesses mundos praticamente sem perceber que há muitos outros possíveis para se experimentar” (2018, p. 100). O mundo do crime, o mundo estatal e o mundo religioso funcionam quase como totalidades para quem os vive em toda sua intensidade: se apresentam como se pudessem preencher por inteiro os modos de vida e fossem independentes de outras perspectivas de mundo, mesmo que na prática não o sejam. Cada um desses mundos espraia, na visão de Feltran, um “dever ser”, um ideal de conduta: são regimes normativos.

O Estado espera que, nas periferias, todos sejam trabalhadores disciplinados e cumpram suas leis, por isso combate os fora da lei. O

---

<sup>11</sup> Sobre a organização da Esperança na semana que se seguiu ao incêndio, fiz o seguinte vídeo: [https://youtu.be/wfe7f7AfK\\_Q](https://youtu.be/wfe7f7AfK_Q) (MONCAU, 2016).

mundo do crime espera que, nas periferias, todos estejam em paz entre si, mas em guerra contra o sistema estatal. O mundo religioso espera que todos aceitem Jesus e atuem segundo seus mandamentos, mas faz alianças tácitas com os outros poderes, instrumentalizando-os sempre que possível para crescer (FELTRAN, 2018, p. 100, 101).

Cada um desses mundos têm centros irradiadores de suas ideias nos territórios, como se fossem roteadores de Internet emitindo sinais, alguns mais fortes e com mais influência, outros menos. É o irmão<sup>12</sup>, o pastor ou o padre, o policial. Fato é que nenhum desses mundos, ainda que se apresentem como totalidades, é de fato fechado. Em qualquer bairro periférico vemos representantes do crime, das igrejas ou do Estado irradiando influências simultaneamente, coexistindo. A maioria das pessoas vive esses mundos parcialmente, às vezes de forma combinada, de acordo com diferentes fases da vida, ou recorre a cada um dependendo da situação em que se encontra.

Acredito ser possível acrescentar à análise de Feltran um quarto mundo, o da mobilização comunitária organizada: seja por meio da militância dentro de algum movimento social, seja, de forma mais ampla, pela participação em determinadas iniciativas de organização popular, como é o caso de uma ocupação de terra. Militantes de movimentos sociais ou lideranças comunitárias podem ser vistos também como centros irradiadores de determinados regimes normativos dentro dos territórios periféricos.

É verdade que movimentos como os de moradia não são hegemônicos na ocupação do espaço e do discurso público nas periferias em São Paulo. Nas últimas duas décadas no Brasil vemos o quanto outros atores, destacadamente as igrejas católicas e as crescentes evangélicas, bem como os setores ligados às polícias e à área da segurança têm se capilarizado nas periferias e conquistado poder político e econômico. Mas mesmo que não hegemônicas, as visões de mundo irradiadas por movimentos populares ou organizações comunitárias têm relevância não só no caso mais óbvio do território etnografado nessa pesquisa, como também no atravessamento das trajetórias de vidas nas periferias. Exemplifico.

Ana Paula Luiza Moraes chegou à Ocupação Esperança em 2015. Me contou em entrevista ter ficado sabendo por meio de uma amiga do trabalho, na época em que era

---

<sup>12</sup> Nesse caso me refiro a irmão não como alcunha religiosa ou familiar, mas à maneira como são chamados os membros do PCC. Para mais a respeito, ver Biondi (2009) e Feltran (2018).

ajudante de cozinha num hospital em Osasco. Logo que chegou, passou a frequentar a reunião de mulheres. Nascida em 1982 em São Paulo – sua mãe vinda de Pernambuco e seu pai do interior paulista – ela vive com o marido e quatro filhos.

Quando tinha cerca de 12 anos, Ana Paula, seus pais e irmãos deixaram de morar em um barraco no Jardim Aliança (bairro de Osasco próximo à Esperança) para participar de uma ocupação que, sob liderança de um vereador da época, daria origem ao bairro Terra Nossa. Como consequência da repressão policial no dia em que as famílias entraram no terreno, o pai de Ana Paula chegou a passar dois dias preso. Assembleias, manifestações, Paula me contou que cresceu “nesse meio”: “Eu ia com a minha mãe e com meu pai, acompanhava desde pequena”. No Terra Nossa ela cresceu, lá vivem seus pais até hoje e foi de lá que ela saiu, já com a própria família constituída e sem condições de morar de favor para, também por meio do engajamento em uma ocupação, lutar para ter sua própria casa.

Josefa Gonçalves Leite, a dona Zefinha, chegou de ônibus na capital paulista em abril de 1999, aos 45 anos, carregando três mudas de roupa numa mala de papelão. Se veio sozinha? Em entrevista me respondeu que não: “vim eu e Deus”. Paraibana e católica praticante, dona Zefinha disse que sim, que antes de morar na Esperança já tinha tido contato com movimento social. Além de participar durante 14 anos da Pastoral da Criança<sup>13</sup>, em 2002 ela passou a frequentar reuniões que aconteciam na Igreja Santa Luzia: “Comecei no movimento do Marcos Zerbini. Nessa época eles faziam muitas reuniões em igrejas porque quem botou ele pra esses movimentos foi um padre”, explicou. Ela participou desse movimento até 2009, quando saiu por discordâncias e sem seu “canto pra morar”.

Marcos Zerbini é do PSDB de São Paulo (já foi vereador e deputado estadual) e integra uma ala conservadora da Igreja Católica, o movimento católico Comunhão e Libertação (apoiador do papa Bento 16 e crítico da Teologia da Libertação). Já foi do PT nos primórdios. Junto com sua esposa Cleuza Zerbini, fundou em 1986 a Associação dos Trabalhadores Sem Terra de São Paulo (ATST), citada em matérias jornalísticas como o “MST tucano”. É o caso de uma reportagem da *Folha de S. Paulo* que começa dizendo que os líderes do movimento “se orgulham, em tom de brincadeira, de provavelmente

---

<sup>13</sup> Organismo de ação social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) criada em 1983 por Dom Paulo Evaristo Arns e sua irmã, a médica sanitária Zilda Arns.

serem um dos maiores latifundiários da capital paulista” (MELLO; CARIELLO, 2009). A ATST compra grandes terrenos e revende os lotes para famílias de baixa renda. A partir dos anos 2000 passou a fazer convênios com instituições de ensino superior privadas, em um projeto chamado “Educar para a vida”<sup>14</sup>.

Dorinalva Rodrigues, baiana e mãe de quatro filhos já adultos, também passou por experiências de engajamento coletivo na busca por um teto próprio antes de chegar na Esperança. No seu caso, participou de mutirões da CDHU, segundo me relatou também em entrevista. A Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU) – empresa estatal vinculada à Secretaria da Habitação – foi fundada em 1949 e tem a finalidade de executar programas habitacionais voltados para famílias com renda de 1 a 10 salários mínimos. Foi principalmente a partir da virada dos anos 1980 para os anos 1990 que a CDHU passa a firmar convênios com associações comunitárias para financiar e gerenciar mutirões habitacionais em diferentes regimes do que eles chamam de autoconstrução assistida. “Eu participei três anos desse mutirão e lutei muito, cortava ferro, carregava barro, pedra, era trabalho pesado”, atestou Dora. “Mas fui tirada do programa. E os prédios estavam saindo já! Foi porque eu tive que faltar três domingos, foi quando eu me mudei porque fui trabalhar numa casa de família em Alphaville. Aí perdi por isso. Mas lá também tinha evento, reunião, ato, eu ia”.

Moradora de Pirituba durante vinte anos, Dora também participou da Associação de Mulheres de lá, que tinha vínculo com a Igreja Católica e se reunia nos finais de semana. “Final de ano a gente saía pra arrecadar alimentos pra fazer cestas” disse, se levantando para me mostrar a foto de um dia de mobilização que participou durante a década de 1990 (como evidenciam os cortes de cabelo).

---

<sup>14</sup> Para conseguirem 65% de desconto na mensalidade das empresas de ensino superior que fazem parte do projeto, os estudantes precisam se filiar à ATST, o que implica pagar a cada mês a taxa de associado. As empresas de educação pleiteiam isenção fiscal por prestarem um serviço social e as mensalidades das dezenas de milhares de jovens em busca do diploma de ensino superior passaram a ser a maior fonte de renda da ATST, que é registrada na Receita Federal como uma instituição sem fins lucrativos (SANCHES, 2010).





Foto de um evento durante os anos 1990 que Dorinalva participou com a Associação de Mulheres de Pirituba.  
(Arquivo pessoal/Reprodução)

Essas experiências de organização comunitária, segundo Dora, lhe deram determinadas “aprendizagens” e “visões de mundo”: “Eu era uma pessoa muito inibida. Eu não sabia entrar, sair, tinha vergonha das coisas. Depois que eu comecei a participar das reuniões – não só daqui, mas mais daqui da Ocupação Esperança – aí eu...sabe? Me senti mais forte”.

Se eu tiver que entrar dentro do Palácio do Governo e falar “eu vou sentar aqui porque quero é falar com você!”, eu vou. Hoje eu me sinto mais corajosa pra falar sobre o que eu já vi, o que eu sei, o que eu participo. Você vê: eu não conhecia Brasília, a gente foi pra Brasília, a gente fecha a Anhanguera, vai pra Paulista, leva bomba de gás [risos] e a gente tá aí, pro que der e vier. Parada é que não dá pra ficar nesse mundo tão desigual. Você vê... a morte da Marielle Franco mesmo, né? Nunca aparece quem fez, quem não fez. Pois é... (Entrevista Dorinalva, 18/12/2019).

Sem entrar no mérito de quais iniciativas são mais ou menos virtuosas e sabendo também que para muitas pessoas que vivem na Esperança ali foi a primeira experiência com movimento social, o que chamo atenção aqui é para o fato de que a organização comunitária, coexistindo com outros regimes normativos, constitui também experiências

que irradiam nas periferias determinados saberes e ordenamentos. Como ilustram esses fragmentos de trajetórias dessas mulheres, os mundos descritos por Feltran com o acréscimo que propus se atravessam o tempo todo.

As iniciativas de organização comunitária nas periferias percorrem gerações e têm diferentes matizes políticas, podendo estar ligadas a igrejas, órgãos institucionais, políticos que atuam em territórios onde têm nicho eleitoral, associações de moradores, partidos políticos, movimentos sociais ou a organizações autônomas. O que as assemelha, no entanto, é determinada gramática de mobilização comunitária organizada: reuniões, assembleias, mutirões, manifestações. Em resumo, são associativismos fundamentados em certa ideia e tradição de luta coletiva por direitos sociais.

### **Pele escura, raiz nordestina e saberes da terra: “famílias das quebradas”**

Das cerca de 500 famílias que vivem atualmente na Ocupação Esperança, a maioria é composta por adultos que vieram do Nordeste para São Paulo em busca de melhores condições de vida.

Sistematizei as fichas cadastrais feitas pela Associação de Moradores, que reúnem informações a respeito de 371 famílias (as outras não preencheram o cadastro até o momento). Dessas, 44,7% são formadas por casais e 55,3% não; sendo que 62% têm crianças como dependentes. Os arranjos familiares são constituídos, em sua maioria, por casais heterossexuais e crianças. Só dois dos casais informaram ser compostos por pessoas do mesmo sexo, os dois de mulheres. Entre as 537 pessoas que constam nos cadastros da Associação, a quantidade de homens e mulheres é praticamente a mesma (50,3% e 49,7%) e a média de idade dos adultos é de 43 anos.

A maioria das pessoas que vive na Ocupação Esperança se autodefine como parda. Da amostra que eu analisei, incluí nessa categoria algumas que afirmaram ser “morenas”. Assim, do total cadastrado, 54% se autodefine como parda (sendo 138 mulheres e 151 homens); 11,5% como preta (32 mulheres e 30 homens); 28,3% como branca (78 mulheres e 74 homens) e 6,2% não respondeu (19 mulheres e 15 homens). Somando pretas e pardas, as pessoas negras correspondem a 65,5% do total.

Muitas das pessoas não têm emprego fixo e sobrevivem com bicos, empregos informais e a minoria com benefícios sociais como Bolsa Família, aposentadoria e auxílio doença. De acordo com as fichas, 52% das 537 pessoas têm emprego, das quais 47,3%

trabalham com CLT. Assim, entre essas que recebem salário fixo, a média de renda mensal por pessoa é de R\$1206 – pouco mais que um salário mínimo, que em 2020 é de R\$1045.

Os trabalhos mais comuns entre os homens são, nessa ordem, de ajudante geral, pedreiro, “autônomo”, motorista, operador (de máquina, guincho, caixa, rebobinadeira), segurança/vigilante, carregador e cozinheiro. Entre as mulheres, de auxiliar de limpeza, cozinheira/ajudante de cozinha, empregada doméstica/diarista, ajudante geral, auxiliar de produção, “do lar”, “autônoma”, manicure e vendedora.

Na ficha cadastral da Associação de Moradores, não há respostas dos cônjuges sobre o lugar onde nasceram. Esse dado se restringe, portanto, às 371 pessoas que estão com o nome como principal no cadastro. Dessas, todas brasileiras, 68% vieram do Nordeste – em especial do Piauí e depois da Bahia, Pernambuco, Ceará, Maranhão e Paraíba. Apesar de não ter ninguém que tenha nascido no Rio de Janeiro, a segunda região do Brasil da qual mais pessoas são originárias é a Sudeste (25%). Principalmente dos municípios de São Paulo e Osasco, os nascidos no estado de São Paulo são em geral mais jovens que as de outras localidades, indicando a probabilidade de serem filhos de migrantes que vieram para São Paulo em décadas anteriores.

A travessia migratória e a infância em áreas rurais permeiam as conversas corriqueiras. Os saberes adquiridos pela vivência na roça são explícitos não só nas histórias contadas, mas no conhecimento e manuseio das plantas, dos bichos, das comidas e receitas; na sabedoria da terra.

Um dia, tomando um refrigerante na casa de dona Geralda, ela me contou como era ainda adolescente quando no começo dos anos 1980 saiu de Jupi, interior de Pernambuco, e foi morar em Parelheiros, zona sul de São Paulo. Geralda do Nascimento estava presente desde a primeira noite em que entramos naquele terreno. Depois de anos na Esperança, se mudou para outro bairro. A entrada da sua casa, de frente para a rua principal da Ocupação, tinha cheiro de sabão em pó, sempre com roupas branquíssimas balançando no varal.

Nesse dia me contou de quando era criança e como seu pai trabalhava para o dono da terra. Não tinha fartura, lembrou, mas nunca lhe faltou nada. Depois de muitos anos sem voltar, Geralda disse que quando visitou Jupi estranhou tudo. “Não consigo mais me acostumar com a comida de lá, sabia? Não sei por quê, acho tão pastosa... Quando eu era

pequena, meu pai acordava às quatro horas pra ordenhar as vacas”, narrou. “Eu enchia meu copo de leite direto da teta da vaca. Fazia uma espuminha. Nossa, eu adorava. Quando eu voltei lá, só de sentir esse cheiro me deu enjoo”.

E assim que mencionou a distância que sua vida tomou em relação à vivência da roça, dona Geralda se levantou do banquinho e abriu a porta do banheiro para pegar alguma coisa. De lá saiu correndo uma galinha, que rapidamente começou a brigar com Ricky, o cachorrinho que, aliás, não tinha moral nenhuma com a ave. Contou que outro dia tinha comprado três galinhas de um caminhão que passou pelo bairro vendendo. Ia engordar, matar e comer. Foi o que de fato fez com uma. A outra roubaram. E a última deu um jeito de pular o portãozinho e passou a seguir Geralda onde quer que fosse. “Ela parece um cachorro! Agora já era, não consigo mais comer ela”, se conformou, fazendo cafuné nas penas pretas da Beth.

*Torto Arado*, o lindo romance de Itamar Vieira Junior, conta a história de uma família no sertão da Bahia no início do século 20, pouco tempo depois da abolição da escravidão no Brasil. Descreve personagens que bem poderiam ter sido antepassados de muitas das pessoas que habitam hoje as periferias das grandes cidades:

Meu povo seguiu rumando de um canto para outro, procurando trabalho. Buscando terra e morada. Um lugar onde pudesse plantar e colher. Onde tivesse uma tapera para chamar de casa. Os donos já não podiam ter mais escravos, por causa da lei, mas precisavam deles. Então, foi assim que passaram a chamar os escravos de trabalhadores e moradores. Não poderiam arriscar, fingindo que nada mudou, porque os homens da lei poderiam criar caso. Passaram a lembrar para seus trabalhadores como eram bons, porque davam abrigo aos pretos sem casa, que andavam de terra em terra procurando onde morar. Como eram bons, porque não havia mais chicote para castigar o povo. Como eram bons, por permitirem que plantassem seu próprio arroz e feijão, o quiabo e a abóbora. A batata-doce do café da manhã. “Mas vocês precisam pagar esse pedaço de chão onde plantam seu sustento, o prato que comem, porque saco vazio não fica em pé. Então, vocês trabalham nas minhas roças e, com o tempo que sobrar, cuidam do que é de vocês. Ah, mas não pode construir casa de tijolo, nem colocar telha de cerâmica. Vocês são trabalhadores, não podem ter casa igual a dono.

Podem ir embora quando quiserem, mas pensem bem, está difícil morada em outro canto” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 204).

Como os pais de Geralda, os de dona Zefinha também viviam do trabalho para o dono da terra. Foi no sertão da Paraíba, perto dos municípios de Juru e Piancó, que ela veio ao mundo, em março de 1954. “O povoado tinha esse apelido que nem de roça: Aguiada. A gente andava cinco léguas de distância pra chegar na rua, subindo ladeira e descendo ladeira numa vareda assim ó”. Cresceu ali com mais onze irmãos “de sangue”, fora os outros que os pais pegaram para criar. Seu pai trabalhava com 12 burros, vendendo algodão e outras mercadorias do patrão pelas cidades da região.

“E eu não sei fazer comida e comer sozinha”, riu ao relatar que vira e mexe está com um prato na mão, levando para a casa de alguma vizinha. “É porque fui criada assim: meus pais eram de barriga cheia”. Sua lembrança de criança é da casa lotada de vizinhos aos finais de semana, a mesa grande iluminada pelos candeeiros na parede. O recurso ao passado, idílico ou não, é feito evidentemente para oferecer um contraste com o presente. “Era comida em cima de comida”, descreve. “E a gente fazia tudo com as nossas mãos. Farinha da roça. Rapadura do mel. Aipim a gente arrancava assim”, ela faz o movimento com as mãos e suspira. “Pra hoje eu viver que nem eu vivo? Ter que comprar um pãozinho michado pra comer? É obrigada a você ter muito fé mesmo”.

“A terra era seu tesouro, parte do seu corpo, algo muito íntimo”, descreve Itamar Vieira sobre a personagem Belonísia (2019, p. 246), cujos pensamentos se assemelham com os relatos de dona Zefinha. Belonísia “não sabia como a irmã pôde morar naquela desordem de carros, casas e gente. Para ter qualquer coisa precisava de dinheiro, qualquer coisa. Na terra tinha o que colher ao alcance das mãos”, considera a personagem no romance: “Comia a farinha de mandioca que faziam ou colhia as sementes de jatobá para preparar o beiju. Na cidade não havia terra para revirar, para sentir a ventura, a umidade avisando que a chuva estava por chegar” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 246).

Seu pai pode ter sido cruel às vezes e errou de não botar os filhos nos estudos, avaliou dona Zefinha, mas “um bom coração ele tinha”. A herança que lhe deixou, contou, foi a de dividir. “Se você tem abóbora, arroz, feijão, o que for – você tem muito? Divida. Não tem muito? Parta no meio”, explica. Em termos parecidos e se referindo aos estudos de Antonio Candido sobre os caipiras paulistas (2010a), João de Pina-Cabral e Vanda da Silva escrevem sobre uma espécie de “mística coletiva” que levaria as pessoas a trabalharem “em proveito uns dos outros sem motivação determinável e, assim, a

viabilizar a existência coletiva” (2013, p. 70). Com uma pausa entre as frases, dona Zefinha repousa as mãos sobre as pernas: “Tudo nessa vida é uma partilha, Gabi... É uma partilha”. De novo, lembrei de Belonísia:

Passei a levar aipim e batata, a safra estava boa, era a minha desculpa para justificar a frequência com que a visitava toda semana. De fato, não me faziam falta, e aqui era assim desde o princípio, uma mão lavava a outra. Afinal, nossos pais e esse povo de Maria Cabocla, e tantos outros, chegaram de lugares diferentes e distantes, mas, passado tanto tempo, viviam como uma parentela de filhos de pegação, de compadre, comadre, vizinho, marido e mulher, cunhados, primos e inimigos. Muitos haviam casado entre si e eram parentes de verdade, nos laços e no sangue. Os que não, eram de consideração. Então, o coração mandava dividir o que tínhamos, e por isso sobrevivíamos às piores dificuldades (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 151).

A ideia da partilha – ainda que permeada por memórias de relações com a terra que permitiam o acesso ao alimento sem a mediação monetária, mesmo que a terra fosse do patrão (hoje é preciso pagar até para ter um pão michado para comer) – dita também, com outras particularidades, as redes de solidariedade da vida periférica nas grandes cidades.

O enorme crescimento de São Paulo, principalmente a partir da década de 1950, seguiu a lógica econômica recorrente na formação de periferias de outras cidades brasileiras. Atraídos pelas ofertas de emprego, migrantes que chegavam à cidade só podiam, com seus baixos salários, viver longe do centro. Assim foram construindo, com seus próprios braços e de forma concêntrica, suas casas e bairros.

Pensando sobre as características das periferias paulistas antes do surgimento do PCC nos anos 1990, Gabriel Feltran descreve como o racismo fundamentou as diferenças de oportunidade oferecidas às camadas mais pobres de trabalhadores em São Paulo (FELTRAN, 2018). A partir de *Saudosa maloca* de Adoniran Barbosa – música que conta o despejo e a demolição de um barraco onde viviam trabalhadores pobres no bairro do Bixiga –, Feltran expõe como, na São Paulo dos anos 1950, muitos dos brancos pobres eram filhos de imigrantes estrangeiros que vieram ao Brasil no começo do século 20. Imigrantes, aliás, que foram trazidos ao Brasil como parte de uma política de Estado pós-abolição da escravidão no intuito de estimular um processo de branqueamento – de pele,

mas também cultural e político – da população brasileira, bem como de dar às pessoas brancas – e não às negras – o lugar de mão de obra barata assalariada<sup>15</sup> (BENTO, 2002).

Assim, muitos dos trabalhadores brancos pobres de São Paulo em meados do século 20 eram descendentes de italianos (como o próprio Adoniran), espanhóis, portugueses, sírios, libaneses, entre outros. Por conta de uma concepção bastante ampla de branquitude – que é característica do Brasil – esses grupos, bem como japoneses, judeus, árabes, entre outros, são considerados brancos e tiveram chance de melhorar suas condições de vida na metrópole. Financiamentos habitacionais, acesso a boas escolas públicas, crédito para investimentos, direitos associados ao trabalho formal são exemplos dados por Feltran do apoio estatal que historicamente essas populações tiveram.

Quando progrediam na vida, os brancos pobres foram também mais bem-aceitos entre as classes médias do que quaisquer outros habitantes das periferias nas últimas décadas. Nas malocas, nos cortiços e nas favelas, por isso, foram restando principalmente os migrantes chegados depois, menos brancos, na sua maioria nordestinos pardos e pretos. Ainda que o passado tenha sido duro, esses trabalhadores de pele branca (ou parda, ou mesmo preta, mas que por sua conduta passaram a ser vistos socialmente como brancos, portanto integráveis e desracializados como somos os brancos no Brasil) não precisam hoje se colocar contra o sistema (FELTRAN, 2018, p. 132, 133).

Já para a população nordestina que chegou ao estado de São Paulo sobretudo entre as décadas de 1950 e 1980, a história foi bem diferente. Praticamente sem apoio estatal, financiamento público ou acesso a direitos restritos aos trabalhadores de carteira assinada (como seguridade social), tiveram menor acesso ao ensino público e menor estabilidade no emprego formal.

Os números apresentados por Feltran a respeito das pessoas residentes das periferias de São Paulo – de que 65% das famílias têm ascendência em estados do Nordeste e cerca de 8% vêm do Norte do país (FELTRAN, 2018, p. 135) – são muito

---

<sup>15</sup> A respeito do “medo do outro” e das raízes da branquitude brasileira, Cida Bento discorre sobre o “pânico” das classes dominantes no período próximo à abolição da escravatura. “Uma enorme massa de negros libertos invade as ruas do país, e tanto eles como a elite sabiam que a condição miserável dessa massa de negros era fruto da apropriação indébita (para sermos elegantes), da violência física e simbólica durante quase quatro séculos, por parte dessa elite” (BENTO, 2002, p. 39). Começa, então, o investimento “nas políticas de imigração europeia, na exclusão total dessa massa do processo de industrialização que nascia e no confinamento psiquiátrico e carcerário dos negros” (2002, p. 39).

parecidos com os dados de quem mora na Ocupação Esperança. Diferentemente de muitos trabalhadores brancos que conseguiram comprar casas em loteamentos legalizados, para Feltran a realidade das populações negra e nordestina que constituem as periferias paulistas é de casas sem escritura, aluguéis mais caros do que o salário pode aguentar e luta por um teto.

“A violência que explodiu a partir dos anos 1990 ameaça essas famílias, hoje já não nordestinas, mas famílias das quebradas”, caracteriza Feltran (2018, p. 136). A neoliberal década de 1990 marcou um período de iminente risco de queda social entre essas famílias. A abertura da economia nacional com a flexibilização dos mercados fez o desemprego atingir praticamente um quarto da população economicamente ativa na região metropolitana de São Paulo, e a alternativa de sobrevivência com atividades ilegais, em especial tráfico de drogas, elevou os índices de criminalidade violenta e de armamento das periferias. Por parte do Estado, repressão policial e chacinas, o encarceramento em massa começando a explodir. Guerra aberta nas quebradas, mães chorando: os Racionais buscavam *A fórmula mágica da paz*.

Na visão de Feltran, esse contexto baseia, desde então, certo sentimento em comum entre essas famílias das quebradas. “Há uma revolta, portanto, que ronda essas famílias. Revolta pela injustiça de trabalhar tanto e ver a casa em ruínas, revolta por sofrer tanto e ver o filho naquela situação; revolta pelo sentimento de impotência” (2018 p. 136). O papel das igrejas, em especial católicas e evangélicas, é destacado pelo sociólogo como uma das canalizações dessa revolta, rebatida com o apego a uma crença que pode funcionar como autoajuda, consolo, fortalecimento de laços comunitários. Mas quando a revolta é muita, é capturada também

por uma narrativa que preconiza não apenas resistir, mas *bater de frente* com o sistema. Para o miserável que não melhora de vida, o mundo do crime diz coisas inteligíveis: que já não há em quem confiar, que o progresso só pode ser obtido pela força, que a polícia está contra eles, que as autoridades instituídas estão ganhando muito dinheiro às custas do pobre. É na ideologia do crime que uma parcela muito minoritária entre os jovens de periferia, mas que faz muito barulho, encontra categorias para compreender sua condição social (FELTRAN, 2018, p. 137).



Curioso notar que, ao descrever a leitura de mundo oferecida por uma ideologia do crime e especificamente do PCC, Feltran fala de visões que são compartilhadas também por outros setores. A ideia de combater o sistema, de que a polícia atua contra o povo, de que os poderosos e governantes enchem o bolso enquanto exploram os pobres é também a perspectiva de muitos ativistas, movimentos sociais e populares que atuam politicamente nas periferias, como a Ocupação Esperança.

Uma carta que recebi de um amigo querido e morador da Esperança, jovem negro preso acusado de tráfico de drogas, reflete esse pensamento:

De uma coisa eu sei, o homem que inventou as grades não sabe a dor da saudade. É longa Gabi, mas não será perpétua. Uma hora eu saio desse lugar pra mim voltar pra quebrada e pregar o respeito e a igualdade, pois nossa luta aqui é igual a de vocês, “contra o sistema” (Caderno de campo, 21/3/2019).

Não estou querendo dizer que os princípios, o proceder e as atuações de movimentos sociais e de facções como o PCC são os mesmos. Não são. Entre as imensas diferenças, está o fato de que o crime oferece não só uma canalização dessa revolta mas uma forma de ganhar dinheiro, adrenalina, “vida loka”. Os movimentos sociais, articulados frequentemente em torno da ideia de direitos, apontam para a direção oposta, a de uma integração social por meio da atuação política.

O que ressalto, no entanto, é que são muitas as formas de atuar com e a partir dessa revolta que ronda as famílias de quebradas e que é, afinal, uma revolta contra as desigualdades de classe e de raça. Além das dimensões subjetivas, individuais e específicas que envolvem os caminhos de vida de cada pessoa e que não são capturadas em generalizações, Feltran destaca os caminhos das igrejas e do crime. Entendendo que as fronteiras entre todos esses caminhos é porosa, que podem se sobrepor e atravessar de diferentes formas a vida de cada pessoa, incluo aqui mais um dos caminhos de atuação a partir da revolta e que, em convivência com outros, é a escolha de boa parte das pessoas que residem na Ocupação Esperança. O que minhas interlocutoras e interlocutores descrevem como “entrar na luta”.

### **“Mulher de luta, mulher coragem, mulher de fé”**

Dona Zefinha não sabe ler nem escrever, mas é compositora. Guarda a letra de todas as canções que cria na afiada memória. Já quase que como tradição ela compõe músicas para as comemorações de aniversário da Ocupação Esperança e as canta como parte das apresentações que as mulheres costumam fazer para a comunidade. Quando a Ocupação completou cinco anos em 2018 ela fez uma música em homenagem às mulheres: “Mulher de luta, mulher coragem, mulher de fé”<sup>16</sup>. O título e refrão da canção sintetiza justamente dois dos elementos mais presentes nas entrevistas que fiz com pessoas que, não por coincidência, são as homenageadas da música: a “luta” e a “fé”.

Em consonância com uma pesquisa Datafolha divulgada em janeiro de 2020 que apresenta a “cara típica do evangélico brasileiro” como feminina e negra (BALLOUSSIER, 2020) – e destaca que 50% da população brasileira é católica, 31% evangélica, 10% sem religião, 3% espírita, 2% de religiões de matriz africana, 1% atea e 0,3% judaica –, a maioria das pessoas que vive na Ocupação Esperança é cristã. Praticantes ou não, as palavras e valores cristãos atravessam as conversas diárias de parte majoritária das pessoas que moram ali. No último censo feito no Brasil até o momento em que eu escrevo, o de 2010, ao cruzar os marcadores de gênero e religião já era possível perceber que as mulheres são mais frequentadoras que os homens em todas as religiões. O mesmo é demonstrado pela pesquisa do Datafolha no caso das duas religiões mais presentes na Esperança: as mulheres são maioria tanto entre evangélicos (58%) quanto entre católicos (51%).

A hegemonia da igreja católica na história brasileira construída desde a colonização até os dias atuais tem inegável peso na constituição de discursos, valores e formas organizacionais da nossa sociedade – incluindo de sujeitos e organizações que protagonizaram lutas por direitos principalmente a partir da década de 1980, ligados a já quase extinta teologia da libertação. Essa hegemonia, caracteriza Roberto Efrem, “atuou na produção da linguagem de nossa arena pública” (EFREM FILHO, 2019, p. 132).

O rápido e impactante crescimento da religião evangélica no Brasil, principalmente nas camadas pobres urbanas, tem desafiado essa hegemonia católica. A

---

<sup>16</sup> O dia 23 de agosto no ano de 2018 caiu numa quinta-feira. A festa dos cinco anos da Ocupação Esperança seria no sábado, então para a data oficial não passar em branco, foi feita uma roda de conversa em volta de uma fogueira para lembrar as histórias da meia década de resistência naquele terreno. Nesse dia dona Zefinha cantou a música que fez para as mulheres. Aqui o registro em vídeo: <https://youtu.be/EVgZa2VjI4g> (acesso em 7/4/2020).

respeito da majoritária presença feminina nos cultos, Jacqueline Teixeira argumenta que o surgimento do pentecostalismo nas cidades brasileiras permitiu “um lugar, uma fala e uma possibilidade de aparição para mulheres que foram colocadas à margem do acesso a determinados equipamentos urbanos durante o processo de urbanização” (TEIXEIRA, 2018, p. 119). Destacando o espraiamento e a influência desse setor no campo da política institucional, Efrem argumenta que o campo evangélico, mesmo que por enquanto ainda seja minoria, “empreende ações e estilos de um projeto de maioria” (GIUMBELLI apud EFREM FILHO, 2019, p. 133).

Dentro do pesadelo. Assim que o jornalista Fernando de Barros e Silva resume sua sensação em artigo que leva esse nome, publicado em maio de 2020, no qual discorre sobre a política institucional brasileira das últimas décadas até chegar na pandemia do coronavírus. A formação e expansão de uma polícia política e de uma “milícia neopentecostal” está, em sua opinião, “no centro da regressão brasileira” (2020, online). “Não me refiro aos fiéis”, pondera, escrevendo que “para não cairmos nós na intolerância obscurantista”, é preciso separar vítimas da exclusão social dos “neotubarões da fé que falam em seu nome”: “Bolsonaro os abraçou, estamos nos convertendo numa república semirreligiosa, no qual o chefe da nação ignora as recomendações médicas contra a pandemia, mas participa de rodas de oração para afastá-la do país (ou apenas deles, os eleitos de Deus)” (BARROS E SILVA, 2020, online). Esse contexto tem implicações, como seria de se supor, também nos movimentos sociais. Como afirma Efrem,

As ocupações de trabalhadores sem teto, e também as de trabalhadores sem terra, têm convivido cada vez mais frequentemente com o trânsito entre atos públicos nas ruas e cultos em igrejas pentecostais, assim como convivem com os signos morais – e estéticos – mobilizados nas “novas” práticas religiosas. Essa presença do pentecostalismo no seio de comunidades, ocupações, assentamentos e, portanto, dos movimentos sociais amplamente considerados produz efeitos políticos (EFREM FILHO, 2019, p.133).

Como um retrato do expansivo, capilarizado e descentralizado modo de funcionar do neopentecostalismo, passou pouco tempo depois que o terreno da Esperança foi ocupado para que ali fosse construída uma igreja evangélica. Atualmente existem duas. “É, a maioria do povo é evangélico ou católico, mas também tem gente que gosta do ‘burugudum’”, falou uma das moradoras do Esperança para mim, se referindo ao barulho

dos tambores das religiões de matriz africana. Aqueles – bastante minoritários – da Ocupação que se consideram do candomblé, da umbanda ou simplesmente “da macumba”, no entanto, o são muito mais na surdina do que os praticantes de outras religiões. A opressão às manifestações religiosas de matriz africana é evidente<sup>17</sup>.

Nas narrativas que as mulheres fizeram a mim sobre suas trajetórias, a fé em Deus aparece principalmente de três maneiras. Em primeiro lugar, como algo que promove desdobramentos na vida que são positivos para aquela pessoa. Algo que te salva de ter a vida tomando outro curso, um que seria pior. Em segundo, algo que dá força. Com fé em Deus, passei por tal situação difícil. E em terceiro, a fé em Deus como produtora de milagres. Atravessando a maneira como escolheram contar suas histórias, a fé, no entanto, foi mencionada pelas mulheres que entrevistei não como algo que lhes traça o destino, mas que alimenta as escolhas, ações e atitudes – que são delas. “Eu sou – eu falo pra você – eu sou uma pessoa de lutar mesmo, de guerrear mesmo, pra conseguir o que eu quero. Não tenho medo, Gabi. Sou leonina, sou batalhadora, sou vencedora graças a Deus”, me disse Dora. Uma específica ideia de “luta”, portanto, entrelaçada com essas concepções de fé, se manifestou nas narrativas de muitas das minhas interlocutoras.

A antropóloga Alana Moraes avalia que as experiências das mulheres de ocupações do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto) nas periferias de São Paulo revelam uma “ecologia política cheia de camadas que misturam elementos de fé, sofrimento, esgarçamento das relações conjugais”, bem como a produção de “relações capazes de fabricar uma vida coletiva, cura, cansaço, mas também um sentido forte da ‘luta’, que talvez seja mesmo uma síntese desses vários elementos” (MORAES, 2018a, p. 74).

“A luta” aparece nas falas das mulheres da Esperança como uma dimensão de suas vidas (mesmo antes de darem esse nome ao que faziam, como narra dona Zefinha em trecho que transcrevo mais adiante). Questionada sobre as coisas que lhe dão força nessa vida, expressão que ela tinha usado antes, Marinalva Maria de Sousa – a Naná –

---

<sup>17</sup> Em meus cadernos de campo encontro vários exemplos. “Tem coisa do demônio lá no meio da estrada”, me alertou uma senhora um dia, se referindo a uma oferenda deixada em uma encruzilhada da rua de terra da Ocupação, em agosto de 2015. Em outra ocasião, em abril de 2017, uma moradora comentou que seu irmão, missionário evangélico, orientou que ela afastasse sua criança dos treinos de capoeira já que as músicas cantadas são da macumba e, portanto, do Satanás. Numa noite de julho de 2018, eu e mais três mulheres conversávamos sobre religião na Ocupação e, depois de se dizer evangélica, uma delas escutou a outra falar “ah, pode falar que você é macumbeira que a gente sabe!”. E então ela disse que sim, “que gosta”, mas que o marido “não aprova”.

respondeu na lata e quase monossilábica: “A luta”. Ela ajeitou o banco onde estava sentada, na parte externa da sua casa, entre as plantas, e me olhou nos olhos. Ficamos em silêncio alguns segundos. “O que é a luta pra você?”, insisti, talvez quebrando uma pressuposição dela de que a palavra sozinha – não tão fácil de explicar, nem difícil de entender – já era a expressão exata da tal fonte de força. Mas acho que fiz bem, faço questão de reproduzir a resposta inteira.

Ah, a luta pra mim é tudo. Se eu não tiver na luta... é assim, eu tenho sempre que participar de alguma coisa. Capoeira, reunião das mulheres, ir pra av. Paulista, fechar avenida, puxar o povo pra ir junto, lutar pelos nossos direitos, fazer mutirão, ocupar – isso pra mim é luta: nunca desistir. Ter sempre uma esperança. Pra mim luta é vida. Enquanto eu estiver respirando, estou na luta. Que a luta é uma coisa que te fortalece, você cresce. Algumas mulheres às vezes não lutam porque ficam com medo, recuadas, e você não pode ter medo. Você tem que ir pra cima. A luta é uma coisa maravilhosa, é uma coisa que assim, eu não sei te explicar... a luta é uma coisa que nasce. Assim, da raiz, do chão. Uma coisa que brota. Quando eu tô na manifestação ali segurando uma bandeira, eu me sinto outra mulher, me sinto realizada, passa um filme assim na minha mente, vejo tantas mulheres do nordeste sofredoras e eu tô ali por elas, por nós. É isso a luta pra mim (Entrevista Naná, 11/10/2019).

Mais do que simplesmente tecnologias políticas as ocupações são também, evidentemente, elaboradoras de seus próprios conceitos filosóficos sobre a vida. E a “luta”, conceito fluido e muito presente no cotidiano, é um deles. Como a capacidade de não desistir, de ultrapassar imposições que cruzam o caminho, a “luta” diz respeito às condições em que as vidas são produzidas, inventadas, criadas. “Luta é vida”, explicou Naná. A “luta” é descrita na Ocupação Esperança como uma coisa que está em curso desde antes e na qual você *entra*. “Uma coisa que brota do chão” e que, num movimento de retroalimentação, os sujeitos que se deixam embeber lhe dão forma e também são constituídos, crescem com ela. “Entrar na luta”, mesmo não sendo fácil, “te faz crescer”, dizem. Foi porque “entrou na luta”, já ouvi Naná relatar algumas vezes, que ela aprendeu a ler e escrever.

Mariana Ferreira descreve a palavra “embeber” como uma ação que envolve dois aspectos: o ato de se introduzir, de penetrar e, em seguida, o de ali permanecer, “deixando-

se afetar por aquela atmosfera”. Embebida, nota ela, a pessoa não tem mais como ir embora: “você é constituído por essa experiência e não tem como se desprender dela” (FERREIRA, 2015, p. 163).

A experiência de “entrar na luta”, descreve Livia Nunes, outra moradora da Esperança, é a de “se sentir um pouco mais ser humano” numa sociedade cujo sistema desumaniza. Rememorando os tempos difíceis de começo de Ocupação marcados pela falta de estrutura, Livia – nascida na cidade baiana de Buritirama e com 40 anos de idade no dia em que me concedeu a entrevista – lembrou de quando havia só uma geladeira para todas as famílias. O “gato” que trouxe energia elétrica para o terreno era ainda precário e para diminuir o risco de curto-circuito, lâmpadas e eletrodomésticos só podiam ser usados em espaços coletivos. Livia era uma das que cuidava da geladeira e se certificava de que cada pessoa que pegasse dali uma garrafa de água gelada, deixasse no lugar uma de água fresca para gelar para o próximo. “A luz, a água, o esgoto foi a gente que fez”, recorda, citando também as três cozinhas comunitárias do início, sempre sustentadas por mulheres. “É um aprendizado muito grande, porque nossa sociedade não produz isso de coletividade e compartilhamento entre as pessoas”:

A gente enfrenta isso, porque na nossa sociedade preconceituosa e machista você é como se não fosse ninguém. Só um grão de areia. E aqui não. Foi uma reeducação que a comunidade Esperança proporcionou pra quem entrou na luta. A gente aprendeu isso. Se tem arroz, todo mundo vai comer; se tem mistura, todo mundo vai comer. Então acho que ajuda também a tirar de dentro aquela ruindade que é típica da nossa sociedade. Faz você ser um pouco mais ser humano. Ser uma pessoa melhor. Faz você crescer (Entrevista Livia, 18/1/2020).

Chamando a atenção para o fato de que todas as suas músicas têm a palavra amor, dona Zefinha enfatiza que, para a ela, “a luta” tem a ver com amor. Mesmo que para isso seja preciso brigar, ir para cima, ou usar da coragem. “Porque sem o amor, minha fia, não resta nada”. Na época em que era criança, diz ela, “os homens achavam que as mulheres tinham que viver debaixo dos pés deles”. Deixando explícito o amor pelo seu pai, dona Zefinha contou que um dia, aos 14 anos, resolveu que se era para seguir o que ele mesmo lhe ensinava, “que a verdade mesmo quando dói tem que ser dita”, tinha de lhe dizer uma coisa. “Quando acabar de tu falar, pai te mata”, alertaram as irmãs. As surras de chicote de couro cru dadas pelo pai ficaram na memória tanto quanto os banhos de cascas de

romã, caju e aroeira que a mãe lhes dava depois, para sarar os machucados nas costas. “Falei pra ele que só porque um homem carregava... (risos)... no meio das pernas, não podia ser acima da mulher! Que não é dizer assim: ‘de trás de um homem, existe uma mulher’. Não é detrás não, tem que ser do lado!” contou dona Zefinha. Mas nesse dia não teve surra, não. Ele ouviu, apertou o chicote entre os dedos e saiu andando.

“Eu nem sabia o que era a luta ou defender o direito das mulheres, mas já fazia desde criança. E as meninas chamavam eu de desaforada”, dá risada. Se tivesse estudado, dona Zefinha diz que gostaria de ser advogada. “E eu digo pra você: vou lutar e vou aprender a estudar. Que vai valer a pena. Enquanto eu estiver viva a minha luta vai ser meu teto e essa daí. Vou fazer minha operação, sarar dos olhos e... entendeu?”, afirmou, categórica. “Olha pra cima, baixa sua vista, e que caia todo o mal por terra”, o movimento dos seus braços acompanharam suas palavras: “É luta, minha fia. Minha vida foi assim”.

A fogueira refletia uma luz alaranjada e em movimento nos rostos de um grupo de pessoas que se aglomerava ao redor do calor. Era outubro de 2013, a Ocupação Esperança tinha só dois meses e já estava ameaçada. Na madrugada anterior dois moradores relataram ter sido abordados por um homem grande, careca, armado. Ele não ia aceitar aquela favela ali, teria dito, e dado o Dia das Crianças como prazo para que o terreno fosse desocupado. Se não, as lideranças seriam mortas.

A ameaça foi tornada pública<sup>18</sup>. Em assembleia a decisão foi de permanecer no terreno e parceiros de fora da Ocupação foram convocados a estarem ali sempre que pudessem, de preferência com câmeras em mãos. Vigílias noturnas foram organizadas, com turnos de horários.

Ali na fogueira, uma pessoa anotava os nomes da vigília daquela madrugada. “É bom que não tenham mulheres na vigília, não”, argumentou um homem, assim que os nomes femininos começaram a ser escritos na folha de caderno. “Qualquer barulhinho que elas ouvirem no meio do mato já vão sair correndo de medo”, riu. Clariane Maria, uma jovem negra e militante do Luta Popular, estava sentada num banco de madeira e se levantou. “Seu peito é de aço?”, perguntou. Todos fizeram silêncio. “O meu também

---

<sup>18</sup> O relato da ameaça de morte e o contexto dos primeiros meses da Esperança é retratado em reportagem da TV GGN, <https://youtu.be/cX4aGKcDASo>, e também em matéria do jornalista Leonardo Sakamoto: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2013/10/03/moradores-de-ocupacao-recebem-ameaca-de-morte-na-grande-sao-paulo/> (acessos em 26/02/2019).

não”, ela emendou, depois que o homem fez que não com a cabeça. “Contra a bala a gente é igual. Você não me conhece para querer dizer o que é que me faz sair correndo”. Quebrando o climão, Clari se virou para quem anotava os nomes e disse que podia botar o dela no turno da madrugada.

Incômodos como o que apareceu nesse diálogo, maridos desgostosos com as posições de destaque que algumas mulheres começavam a ter na organização da Ocupação e relatos de agressões domésticas eram alguns dos temas que, em comentários aqui e ali entre as mulheres, trouxeram a necessidade de uma conversa organizada a respeito do combate ao machismo.

Foi numa manhã daquele mesmo mês de outubro de 2013, dentro de uma das cozinhas coletivas, que a organização das mulheres da Esperança começou. Eu e Irene Maestro, também militante do Luta, pedimos um minuto de atenção para as mulheres que cortavam cebola, temperavam a mistura, botavam água no fogo. Outras que não estavam trabalhando na cozinha também tinham sido chamadas para entrar no barracão. Estava cheio. Nós duas lemos em voz alta um poema sobre maternidade. Assim que terminamos, várias mulheres sentiram vontade de falar. As responsabilidades com os cuidados da casa e dos filhos, o fato de nenhum homem estar ali nas funções da cozinha, as violências: os temas foram surgindo. Alguém deu a ideia de as mulheres se reunirem constantemente para debater essas questões, “vamo se organizar”. A partir dali, e durante cerca de três anos, as reuniões das mulheres da Esperança foram semanais. Desde o segundo semestre de 2016 acontecem com uma frequência menor e não fixa.

A ideia de mesclar o formato de roda de conversa com alguma coisa mais lúdica, que mexesse com o corpo, não demorou muito para aparecer. Desde 2014 muitos dos encontros das mulheres são feitos com a colaboração de integrantes da coletiva de teatro Vulva da Vovó, com dinâmicas teatrais e musicais.

Discutindo assuntos relacionados a desigualdades de gênero, violência, saúde e histórias de vida, muitas ações já foram organizadas a partir dessas reuniões. Entre elas, debate e campanha contra a violência às mulheres, programa de rádio, oficina de defesa pessoal, idas a manifestações como as do dia 8 de março, participação em atividades



feministas, além de uma série de apresentações de teatro e música nas festas de aniversário da comunidade<sup>19</sup>.

As reuniões das mulheres da Esperança acontecem sempre em formato de roda. A quantidade de presentes é bem variável: ao longo dos anos de existência dessa articulação a fase de auge juntou cerca de 50 mulheres (mas por pouco tempo), e não raras vezes os encontros são esvaziados, com cinco. Mas é possível dizer que cerca de 15 a 20 pessoas compõem uma espécie de núcleo do que recorrentemente é chamado de coletivo Mulheres da Esperança<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Quando a Ocupação Esperança completou 1 ano e 8 meses, em 2015, as mulheres fizeram uma dessas apresentações à comunidade. Fiz um registro em vídeo: <https://youtu.be/xp8YdBjP-V0> (MONCAU, 2015).

<sup>20</sup> Em 2014 fiz um minidocumentário sobre essa organização das Mulheres da Esperança. Está disponível em <https://youtu.be/I4K4xnCa74A> (MONCAU, 2014).

## CAPÍTULO 2

### “O que manda é a caneta”

*“Nóis por nóis”, a política institucional e um paradoxo da relação com o Estado*

*Tô morando no sapato  
Onde a fásca pode se acender  
Porque nunca bebi da bebida  
Daqueles que estão no poder  
É ver pra crer  
O despejo é um destino cruel  
Favela queimando pra construir mais um arranha-céu  
Enquanto os ratos invadem as casas  
de terno e gravata, maleta na mão  
Prometendo o que é de Deus pra quem não pode beber  
É fogo que queima e arde sem explicação  
nem sei porque  
Mas o foco de incêndio deu no rádio e na tevê*

“Desfecho Cruel”, de Toinho Melodia.

Música cantada pelas mulheres da Esperança em apresentação teatral depois do incêndio da Ocupação.

### **Óleo de peroba pra ficar sensacional**

A parte cômica da apresentação teatral feita pelas mulheres era a que o prefeito aparecia. O roteiro foi elaborado em reuniões nos meses que se seguiram ao incêndio de 13 de setembro de 2016 e contava a história do fogo. A dificuldade dos bombeiros em apagar as chamas; a polícia que chegou para reprimir ao invés de ajudar e ainda prendeu o advogado do Movimento Luta Popular; o desespero de um casal que perdeu tudo; a assembleia que decidiu que ninguém ia arrear o pé do terreno e que a comunidade iria reconstruir tudo; os mutirões e as montanhas de doações que a Ocupação recebeu apareceram nas cenas representadas pelas mulheres.

A quebra do tom emotivo da peça vinha logo na segunda cena quando, ao som de um *jingle*, as mulheres interpretaram a visita do prefeito Jorge Lapas à Esperança logo depois do incêndio, em época eleitoral. “Pra você que quer mudança radical / vote 171 no burguês cara de pau / óleo de peroba pra ficar sensacional / vote 171 no burguês cara

de pau / para atender ao chamado nacional / vote 171 no burguês cara de pau” soava na caixa de som enquanto as mulheres encenavam Lapas com cabos eleitorais e assessores distribuindo santinhos e desesperadamente tirando fotos com crianças, bradando como a prefeitura jamais deixaria “esse povo bonito na mão”.

Jorge Lapas foi prefeito de Osasco entre 2013 e 2016. Quando eleito, era do PT (Partido dos Trabalhadores). No último ano de sua gestão e em meio ao grande desgaste público do PT, que dali a alguns meses culminaria no impeachment de Dilma Rousseff, ele mudou de agremiação: foi para o PDT (Partido Democrático Trabalhista). Depois de três anos de passeatas, trancamentos da rodovia Anhanguera e reuniões de negociação, a Ocupação Esperança conseguiu que a prefeitura emitisse, no final de 2016, um decreto de desapropriação por utilidade pública<sup>21</sup>. Com validade de dois anos, o decreto foi importante para que a justiça suspendesse a iminente reintegração de posse.

Era período eleitoral e o prefeito, que tentava a reeleição, foi pessoalmente até a Ocupação Esperança anunciar a emissão do decreto. Jorge Lapas chegou com um caminhão. Assim como fizeram as mulheres na peça, assessores distribuíram adesivos e santinhos. Pendurada na lateral do caminhão e presa com adesivos de campanha, uma bandeira com o número 12, de seu partido. Assim, a assembleia da Esperança nesse dia – 10 de setembro de 2016 – foi feita excepcionalmente<sup>22</sup> com microfone e caminhão de som. Microfone que foi tirado por uma das militantes do Luta Popular da mão de um dos assessores de Lapas que, apesar de nunca antes ter pisado lá, tinha a intenção inicial de mediar a assembleia. O prefeito (e candidato) falou como estava feliz de estar ali, como desde o começo assumiu o compromisso de buscar uma solução para a situação das famílias da Esperança porque viu como era um movimento organizado e “de gente séria”.

---

<sup>21</sup> Um decreto de utilidade pública é a declaração, por parte do poder executivo, que determinado objeto (ou terreno, no caso) será necessário para que um serviço público seja prestado. Na prática é um ato administrativo que manifesta esse desejo do poder executivo e, portanto, tem peso para impedir uma decisão da Justiça por uma reintegração de posse. Mas não tem implicação direta caso não ocorra a segunda parte, que é a ação de desapropriação e que pressupõe um depósito prévio do valor a ser indenizado ao proprietário. Até o momento em que escrevo essa dissertação isso não aconteceu.

<sup>22</sup> As assembleias na Esperança, sempre ao ar livre, costumam acontecer na entrada da Ocupação (em frente ao barracão), ou no topo do morro, na parte conhecida como “campo”. Sem amplificação de som, a assembleia é conduzida “no gogó” por integrantes da Associação de Moradores e do Movimento Luta Popular, rodeados por moradoras e moradores.

Nessa ocasião Lapas não comentou sobre declarações que já tinha dado à imprensa dizendo que não atenderia a Ocupação Esperança<sup>23</sup>.

Citando repetidamente os nomes de lideranças da Esperança que estavam de pé ao seu lado (e que respondiam às menções sem qualquer sorriso), Lapas disse que a prefeitura tomou essa “atitude mais enérgica” de editar o decreto para impedir a reintegração e avançar na negociação com o proprietário do terreno. “Independente de estar em período eleitoral – claro que a gente quer ganhar a eleição para continuar construindo moradia digna para as pessoas”, falou, “eu não vim hoje para pedir votos para vocês, eu vim aqui para dar a tranquilidade que vocês precisavam”, finalizando com um “contem comigo sempre” e um “Deus abençoe”. Três dias depois, o fogo destruiu quase metade da Ocupação<sup>24</sup>.

Lapas voltou ao terreno depois do incêndio (que tinha saído nos principais jornais e canais de TV), mas não conseguiu a reeleição. Perdeu no segundo turno para Rogério Lins (Podemos). Semanas antes da posse como prefeito em 2017, Lins teve a prisão decretada junto com treze vereadores por improbidade administrativa pela contratação de funcionários fantasmas. Esse esquema teria desviado R\$21 milhões dos cofres públicos. Lins ficou foragido por três semanas em Miami e se entregou no dia do Natal. Depois de três dias preso, foi solto com pagamento de fiança e pôde assumir, tranquilamente, a gestão de Osasco.

Na laje de Elaine Noronha, eu tomava um copo de café quente e docinho enquanto a gente comentava sobre o incêndio e desabamento de um prédio no largo do Paissandu (região central de São Paulo), ocupado por 150 famílias sem teto. Naquele sábado, 5 de maio de 2018, faziam só alguns dias que a tragédia tinha acontecido e os bombeiros seguiam na busca por desaparecidos. Elaine, uma mulher que se auto-define branca e nascida em 1985 em Jundiaí (SP), mexia na pia da cozinha da casa de alvenaria onde vive com o marido, os três filhos e eventualmente uns gatos, e conversava comigo pela janela,

---

<sup>23</sup> “O prefeito de Osasco, Jorge Lapas (PT), falou agora há pouco ao *Visão Oeste* sobre a situação das famílias da ocupação Esperança, que foram até a Câmara Municipal hoje e reivindicam moradia. Lapas foi enfático ao dizer que elas não serão atendidas por programas habitacionais da Prefeitura”, expõe matéria de um dos jornais de Osasco, em setembro de 2013. Disponível em <https://www.visaoeste.com.br/lapas-diz-que-nao-pode-atender-ocupacao-esperanca/> (acesso em 28/03/2019).

<sup>24</sup> A explicação de como o fogo começou segue, até hoje, nebulosa. Uma hipótese é que tenha sido motivado pela explosão de um botijão de gás. Outras pessoas acreditam que o incêndio tenha sido proposital e criminoso.

que dá para a laje. Em seguida sentou comigo lá fora, onde dá para ver de cima a estradinha de terra que beira a Esperança. Rapidamente a prosa saiu do centro de São Paulo e voltou praquela chão onde a gente pisava, lembrando do fogo que tinha se espalhado por toda a área do topo do morro. Nesse momento chegou Vânia Cristina da Costa, também moradora da Esperança. Também originária do interior paulista, mas de Mogi Guaçu, ela se auto-define parda e nasceu em 1979. Carregando as roupas sujas do marido, vinha usar emprestada a máquina de lavar.

No período em que aconteceu o incêndio na Esperança, o das eleições de 2016, várias placas de candidatas e candidatos, e especialmente do então prefeito, estamparam postes e barracos na comunidade. Lembrei disso e perguntei para Elaine e Vânia se elas tinham colocado propaganda eleitoral em suas casas. As duas disseram que não penduraram nada do Lapas. Às vezes uma equipe é paga para sair pelos bairros pendurando e não pede permissão, “quando a gente vê já tá pendurado na porta”, explicaram.

Elaine trabalhou na campanha “de um lá” mas votou em Josi Paixão, candidata do PSTU apoiada por alguns dos militantes do Movimento Luta Popular que são também do partido. Chegou a pendurar a placa dela na porta do barraco, contou. Vânia falou que no dela botou o do “seu Barba”: “Ele ficou ajudando o pessoal no dia do fogo. Eu conheço ele faz muitos anos, ele é gente boa. Dele eu coloquei”, disse, se referindo a Wilson Rampasso, do PSDC (Partido Social Democrata Cristão). Quando ela pediu, ele doou barras de cano para trocar o encanamento ali na rua principal, relatou: “Ele não ajuda só em tempo de política”<sup>25</sup>. “Mas ele não tava com o prefeito?”, perguntou Elaine. “Verdade né, ele tava com o Lapas”, sorriu Vânia. “Então tinha a foto do Lapas ali junto com ele”, emendei. “É, tinha... E bem grandona”. Nós três rimos.

Votar e mesmo pendurar o cartaz de um candidato não têm como critério uma crença em uma mudança estrutural das condições de vida por meio da política

---

<sup>25</sup> A partir de experiências de campo em Pernambuco e no Rio Grande do Sul do fim dos anos 1980 até o início dos 2000, Moacir Palmeira e Beatriz Heredia escrevem sobre o “tempo de política”. Diferente de uma sociedade dividida em dimensões como instituições ou instâncias, perceberam que seus interlocutores a dividem em “tempos”: “Política é identificada a eleições e, sintomaticamente, o período eleitoral é chamado de tempo da política, época da política ou simplesmente política. Não se trata de mera sinonímia e muito menos de expressões de criação desse ou daquele indivíduo. Está em jogo um certo calendário, um certo recorte social do tempo, com implicações tão objetivas quanto aquelas que decorrem da delimitação do tempo do plantio e do tempo da safra ou do tempo das festas e do tempo da Quaresma” (PALMEIRA; HEREDIA, 2010, p. 16).

institucional, me explicaram as mulheres. “Não sei nem como alguém poderia pensar isso, é só olhar os políticos e olhar as nossas vidas”, opinou uma delas. Uma ajuda pontual – “porque a gente trabalha pra comer, então se a pessoa chega pra doar alguma coisa, ô, graças a Deus” – ou o fato de conhecer quem está se candidatando e considerar que é uma pessoa boa são alguns dos critérios. Mas não significa que não se saiba que “essa política é suja”, argumentaram, em consonância com a ridicularização do prefeito encenada na peça das mulheres.

Mesmo no caso de conhecerem a pessoa que está se candidatando, de saberem que ela “é da luta” ou “corre certo pela moradia” – e deram exemplos de pessoas nesse perfil que ganharam seus votos – as duas mulheres argumentaram que, do jeito que funcionam as coisas, se a pessoa está dentro do Estado, ela acaba mudando. E não é uma coisa pessoal, é o funcionamento da coisa lá dentro, ressaltou Elaine:

Se pegou um poderzinho lá em cima, é sujeira. Porque tudo envolve dinheiro. E onde tem movimento de dinheiro fia, mexe com a cabeça da pessoa. Porque um exemplo, vou falar pra você: ‘Gabi tá lado a lado com a gente, vamo apoiar, vamo votar, vamo colocar ela lá em cima’. Se você tiver uma irmã ou uma mãe do lado de fora necessitando alguma coisa, logicamente que você vai fazer uma casinha, você vai vestindo a casa da sua mãe. Agora pra nós aqui você vai fazer um churrasquinho, vai pagar uma cerveja. Muitos fazem isso. Dá um agrado. Mas o dinheiro mesmo tá correndo mais é pro lado da sua família. Funciona assim. Eu penso assim, né? Eu penso assim... (Caderno de campo, 5/5/2018).

A perspectiva de Elaine e Vânia parece se diferenciar da forma como outros movimentos de moradia veem e se relacionam com a política institucional. Filadelfo (2008) e Paterniani (2013), por exemplo, fizeram dissertações sobre a Ocupação Mauá, um prédio ocupado na região central de São Paulo, no bairro da Luz, organizado por três movimentos que têm, historicamente, proximidade com o PT: Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC), Movimento Sem Teto do Centro (MSTC) e Associação de Sem Teto da Cidade de São Paulo (ASTC-SP).

A partir da ideia de contra-imagem de Bhabha (2005, apud FILADELFO, 2008, p. 55), Filadelfo observa como a própria definição e identificação política de movimentos de moradia se dá por meio de uma contra-imagem do Estado. Mas se esse contraponto

dicotômico em relação ao que se entende genericamente por Estado aparece em sua etnografia como uma característica que conforma o MSTC, movimento por ele estudado, também a sua pesquisa aponta uma série de “nuances que permitem uma relativização dessa polarização” (FILADELFO, 2008, p. 57). As processuais relações entre Estado e movimentos, aponta, “adquirem uma contínua configuração de oposição e composição” (2008, p. 58).

Ordens judiciais, confrontos com a polícia e a criminalização dos movimentos são exemplos dados por Inácio Dias de Andrade em sua etnografia sobre a Ocupação do Pinheirinho em São José dos Campos (SP) ao ressaltar que é inegável a existência do peso e da força da lei e das instituições na relação conflituosa com os movimentos sociais, e que essa não deve ser “relativizada *ad infinitum*”. A brutal desocupação do Pinheirinho em 2012 não lhe deixa mentir<sup>26</sup>. No entanto, na mesma toada de Filadelfo, Dias demonstra que considerar os espaços institucionais como esferas lacradas e fixas pode levar à “desconsideração dos próprios esforços desses mesmos movimentos que, por meio de muito ‘luta’”, conquistaram direitos e espaço dentro e fora do aparato institucional (ANDRADE, 2010, p. 152).

No artigo *Movimento é movimento, governo é governo?: a luta por moradia e a política habitacional em São Paulo*, Paterniani cita a formulação de Filadelfo ao referir que a identificação dos movimentos como contra-imagem do Estado opera “situacional ou intermitentemente, num espaço-tempo definido, enquanto, ao mesmo tempo e de um modo geral, o movimento não está definitivamente em oposição ao governo (ou: ‘contra o Estado’)” (PATERNIANI, 2013, p. 12). Para exemplificar seu argumento, a autora descreve como os movimentos por moradia do Centro de São Paulo por ela estudados se portaram de forma opositora às gestões municipais de Paulo Maluf (1993-1996) e Celso Pitta (1997-2000), enquanto eram reconhecidamente próximos das de Luiza Erundina (1989-1992) e de Marta Suplicy (2001-2004). Durante o período em que fez sua pesquisa, Paterniani observou, entre os meses de julho a outubro de 2012, o envolvimento de moradores da Mauá e de militantes dos movimentos em campanhas eleitorais para eleger o petista Fernando Haddad. “Na noite do mês de outubro em que foi contabilizada sua vitória nas urnas, os militantes da Mauá comemoravam, enrolados em bandeiras do Partido dos Trabalhadores” (PATERNIANI, p. 10, 2013).

---

<sup>26</sup> Sobre a reintegração de posse do Pinheirinho em janeiro de 2012 ver Andrade (2013).

Já na Ocupação Esperança, ainda que a relação com as instâncias governamentais ou com políticos seja também processual e não fixa, a relativização da contra-imagem em relação ao Estado se dá, na maior parte das vezes, por meio de uma visão pragmática pontual – “a gente trabalha pra comer, então se a pessoa chega pra doar alguma coisa, ô, graças a Deus” – que não desfaz uma perspectiva (baseada na experiência) de que os governantes estão do lado dos poderosos, são interesseiros e “não correm certo pelo povo”. Diferentemente dos movimentos estudados por Filadelfo e Paterniani, não há manifestações de desejo por participar de instâncias governamentais tais como conselhos gestores ou reuniões para a construção de planos diretores, nem se vê pessoas enroladas em bandeiras de partidos políticos comemorando alguma eleição.

Entre os muitos fatores que podem ajudar a explicar essa diferença em relação a outras ocupações e movimentos de moradia, notadamente os que atuam no centro de São Paulo, destaco dois. O primeiro é o fato de a Esperança ser organizada pelo Movimento Luta Popular, cuja perspectiva é crítica não só aos partidos brasileiros tradicionalmente conservadores ou de direita, mas também ao que chamam de política de conciliação de classes implementada pelas gestões petistas. O partido político bastante próximo do Luta Popular é o PSTU (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado): alguns de seus militantes são também do partido e, além disso, o movimento é filiado à Central Sindical e Popular Conlutas, dirigida pelo PSTU. Desde que foi fundado em 1994, a partir do rompimento de uma corrente trotskista com o PT, o PSTU não esteve à frente de nenhuma gestão municipal, estadual ou federal. Não é possível analisar, portanto, como seria a relação da Ocupação Esperança com um governo que estivesse sob gestão de um partido político próximo do movimento.

O segundo fator diz respeito ao momento político em que nasce a Ocupação Esperança. As jornadas de junho de 2013, marcadas por manifestações de massa no país expressaram, entre uma série de outras insatisfações, imensa descrença na política institucional e uma ruptura com pactos sociais que haviam se constituído desde o fim da ditadura militar (SAFATLE, 2018). Não acredito ser à toa que Elaine, enquanto segurava a tampa da máquina de lavar roupas, que pulava e fazia barulho, me contava que antes de chegar na Ocupação Esperança em 2013, sua visão sobre a política institucional era outra:

Antes disso eu apoiava mesmo. O povo me pagava, eu apoiava. Tinha vereador que me pagava. Eu trabalhava pra três. Depois que eu entrei aqui dentro, mia fia... Depois que eu entrei aqui dentro, aquela luta da



gente, e vai na prefeitura, e vai isso, vai aquilo, e o prefeito se esconde da gente, né? Fui na Paulista. Vi muitas coisas bacanas na Paulista, defendendo o povo, a moradia do povo, várias outras lutas. Então eu falei gente, é tudo uma coisa só. E a gente não precisou de político nenhum pra chegar aqui aonde a gente já chegou (Caderno de campo, 5/5/2018).

De acordo com Paulo Arantes (2014), a partir dos anos 2000 passamos a viver no Brasil o que ele chama de “pacificação contrainsurgente”: um consenso entre governantes e governados – incluindo as diferentes classes sociais – num sentimento comum de crise emergencial que demanda uma drástica salvação. Trata-se, na sua visão, de uma combinação entre o *Welfare* e o *Warfare State*, uma perspectiva de guerra mas não pautada pelo intuito de vencer batalhas e sim de pacificar populações, em torno de ideias relacionadas a “boa governança”, “segurança pública” e “desenvolvimento econômico” (ARANTES, 2014, p. 367, 368).

Referindo-se a definições feitas por James Holston, Arantes caracteriza as cidadanias entrincheirada, insurgente, e regulada (2014, p. 380). A primeira é burocratizada e institucional. A segunda ganhou força na década de 1970 com a autoconstrução das periferias, produzindo experiências de construção da casa por conta própria, de julgamentos estéticos e de organização de movimentos: “uma cidadania insurgente que desestabiliza o entrincheirado” (HOLSTON, 2013, p. 29). Para Holston, as classes trabalhadoras no Brasil e no mundo se tornaram novos cidadãos urbanos não por meio de lutas trabalhistas, mas pelas lutas pela cidade. “Até que o Estado e o complexo imobiliário-financeiro entraram em campo dispostos a enfrentar, como se diz, o déficit habitacional, encerrando o ciclo épico da cidadania insurgente” (ARANTES, 2014, p. 385).

Esse modelo de cidadania insurgente teria sido, segundo o autor, suplantado por um novo regime de cidadania regulada: “totalmente administrada”. Uma “onda participativa-governativa” acabou orientando “‘a ação direta da desobediência civil’ (o ciclo das ocupações) na direção da prática responsável de quem faz estatutos e participa de conselhos (o ciclo das leis)” (ARANTES, 2014, p. 386, 387).

E então veio junho de 2013:

A novidade da conjuntura resultaria precisamente não da persistência do antigo e recorrente impulso antagonista, mas do choque, na

intensidade que se viu, entre os dois regimes de cidadania, o insurgente e o entrincheirado (Arantes, 2014, p. 387).

A insurgência de junho veio preencher o vazio da doutrina contrainsurgente da pacificação. A Ocupação Esperança, ao surgir nesse ambiente político, expressa, portanto, a relação entre a “cidadania insurgente” que se refez e foi para as ruas em junho e essa, que “caiu pra dentro” das ocupações.

Numa tarde de domingo de abril de 2017, nos reunimos em cerca de trinta pessoas na Ocupação para, a partir de fotos que revelei, conversar sobre a história da Esperança. Em dado momento, surgiu o tema da política institucional. “Eu nem voto mais. Porque é muita mentira, muita enganação. A gente vê, principalmente nós que tamo na luta, que trabalha...”, afirmou Marinalva Maria de Sousa, a Naná. “Então pra mim, minha irmãzinha, vamos tirar esses político fora, fica só nós andando pelas nossas pernas, tá bom? Livres. Nós mesmos fazemos a política”.

Pense, outro morador da Esperança que ganhou esse apelido por repetir sempre essa palavra, ressaltava que tem que ser “nóis por nóis”. Todos estavam falando ao mesmo tempo e Pense se levantou dizendo que queria dar uma palavra. Atrás dele, a mesa de sinuca do Piroka’s Bar e a parede branca onde José de Arimatea, o Ari, tinha pintado com letras azuis “Luta Popular”. Pense ajeitou o boné pro lado e começou dizendo: “Eu não sou presidente. Não sou nada. Nós somos trabalhadores. As pessoas que estão lá dentro quem vota somos nós”. Algumas pessoas concordaram, fazendo comentários indicando que a linha de raciocínio de Pense iria no sentido de que o povo não sabe votar muito bem, ou que cabe a nós cobrar dos políticos que ganharam nossos votos. Mas não era isso que ele estava falando. E continuou, gesticulando com a mão. “Mas quem pode mudar somos nós. Nós é que podemos tudo. Depende de nós, não deles. A maioria somos nós. Com nóis tudinho, a população, ninguém pode. É nóis por nóis. A população é o chefe. Só isso”. E deu um passo para trás, sorrindo em resposta às palmas.

O galo cantava e o sol ainda nascia no horizonte quando as primeiras pessoas começaram a chegar na frente do barracão da Esperança, às 5h30 daquela quinta-feira, 1 de novembro de 2018. Passando um cafezinho, acendendo as luzes, o povo se atrasou, mas chegou. As cerca de 200 pessoas (maioria de mulheres) tiveram seus nomes anotados (por mulheres) na lista de presença organizada pela Associação de Moradores e,

carregando faixas e bandeiras, caminhamos pela estradinha de terra, desviando das poças de água da chuva que tinha caído na madrugada. Em dois ônibus alugados pela Associação, fomos para a porta da prefeitura, no centro de Osasco.

O decreto de utilidade pública que Jorge Lapas assinou em 2016 já tinha vencido a validade de dois anos sem que a prefeitura avançasse em nada na regularização da área. Sem o decreto em vigor, o proprietário do terreno acionou de novo a Justiça para pedir a reintegração de posse. Por isso, com as faixas abertas na porta da prefeitura – agora sob comando de Rogério Lins – se escutava ecoar de uma pequena caixinha móvel de som gritos de ordem como os da marchinha de carnaval feita pelo bloco Unidos da Esperança para o carnaval daquele ano. “Nossa ocupação / se chama Esperança / aqui ninguém se cala e põe pra fora esses pilantra / Ô Lins, ô Lins, ô Lins, eu quero / Ô Lins eu quero / casa pra eu morar / dá o decreto / dá o decreto / dá o decreto senão nós vai lutar”.

Dez dias depois, embaixo do sol forte de um domingo de manhã, a comunidade se juntava uma vez mais em frente ao barracão, para saber como tinham sido as duas reuniões feitas entre representantes da prefeitura e uma comissão da Esperança, em decorrência da manifestação. A notícia era de vitória.

O advogado e militante do Luta Popular, em cima de um caixote de madeira, dava os informes da negociação. O governo havia se comprometido a reeditar o decreto de utilidade pública, impedindo o despejo; a entrar com uma ação na Justiça para a desapropriação do terreno para vendê-lo para as famílias em longas e baixas prestações; e a regularizar a área, fornecendo serviços básicos como saneamento, asfalto e luz.

“As famílias – os trabalhadores da Ocupação Esperança – que concordam da gente avançar nesse acordo com a prefeitura, levantem as duas mãos!”. Num coro emocionado de comemoração, todas as mãos foram para o ar. Uma senhora de saia jeans até o joelho e camisa branca estampada que estava na fileira da frente levantava os dois braços e fechava os olhos emocionados atrás das lentes dos óculos. Dobrava e esticava os braços para cima, num gesto que já não parecia mais de voto, mas de agradecimento aos céus<sup>27</sup>.

Até o momento em que eu escrevo esse texto (dezembro de 2020), a prefeitura não fez nada além de reeditar o decreto.

---

<sup>27</sup> Filmei essa cena (MONCAU, 2018), bem como da manifestação que antecedeu a assembleia: disponível em <https://youtu.be/qYLMlvkrQns> (acesso em 27 de março de 2019).

## **“O homem vai lá e dá ordem de despejo”: dimensões generificadas, racializadas e classistas do Estado**

Enquanto ajeitava de novo as roupas dentro da máquina de lavar – “acho que foi roupa demais, por isso que não tá batendo direito” – e respondia aos chamados da filha de cinco anos que corria por ali, Elaine explicou que não estava falando em nome de ninguém, que era a sua opinião o que elaalaria em seguida sobre a política institucional.

Elaine relembra a ideia – reiterada nas falas de militantes do movimento, da Associação de Moradores e nas conversas cotidianas da comunidade – de que a Ocupação não precisa de político nenhum, que tudo o que foi construído ali foi pelas mãos de quem ali mora, de que não precisamos do Estado para construir nosso bairro e o mundo que queremos. “Mas quantas vezes a gente não saiu daqui de a pé, no sol quente ou embaixo de chuva com criança no colo, até a prefeitura? Se a gente não precisa de nada da prefeitura, o que a gente vai fazer lá?”, questiona.

“Um exemplo: o homem vai lá e dá ordem de despejo, e todo mundo fala ‘não, o prefeito não pode deixar’. Então a gente precisa da prefeitura! Sabe por quê?”, Elaine analisa, lembrando de uma das frases que sempre estampam materiais do movimento Luta Popular e da Ocupação Esperança: “Tem aquela ideia, ‘organizar os de baixo para derrubar os de cima’. Eu acho maravilhoso, mas a coisa tá tão dominada que – ó, é você que vai assinar um papel pra gente poder ficar aqui dentro?”. Respondo que não.

Entendendo o Estado tanto como um complexo de instituições, agentes, práticas e tecnologias de governo quanto como um construto ideológico-representacional, Vianna e Lowenkron (2017) apontam como os processos de estatização, racialização e generificação não só nos rodeiam, mas nos produzem como sujeitos. O título que dá nome ao artigo que compõe um dossiê organizado pelas duas autoras, *Duplo fazer do gênero e do Estado*, resume justamente essa dimensão do Estado como algo processual, relacional, heterogêneo, fluido, que se faz e refaz – assim como e em relação com o gênero (mas também com outros marcadores sociais da diferença) – o tempo todo. Gênero e Estado, assim, se fazem em ato: são co-produzidos (2017, p. 19).

A respeito da dimensão de gênero do Estado, Vianna e Lowenkron fazem um apanhado histórico de três correntes feministas que se debruçam sobre o tema. A primeira é a teoria feminista-marxista, para quem o Estado é visto como ferramenta de dominação

para garantir os privilégios das classes dominantes capitalistas. Em algumas dessas abordagens, as desigualdades de gênero são, de forma reducionista, caracterizadas como um componente das necessidades do capital. A segunda corrente é a das feministas liberais, para quem o Estado pode ser influenciado ou capturado por diferentes grupos de interesses (2017, p. 9).

A terceira corrente é a feminista radical, que teoriza o Estado como masculino e, portanto, constituído pelas relações de gênero. Por um lado, explicam as autoras, essa corrente se opõe às duas primeiras ao propor uma reflexão teórica propriamente feminista a respeito do Estado, ao invés de encaixar as reflexões de gênero nas teorias marxista ou liberal. Por outro, ela se aproxima das marxistas ao entender que o Estado é constituído (em seu funcionamento, suas leis, instituições e tecnologias) pelos interesses de grupos dominantes das sociedades sexistas e capitalistas (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 10).

No ensaio *Finding the man in the State*, Wendy Brown (2006) questiona as políticas feministas que reivindicam proteção estatal. Para ela, os elementos do Estado identificáveis como masculinos não correspondem a alguma coisa que seja inerente aos homens, mas a convenções que atuam, sustentam e representam o poder masculino como forma de dominação. Assim, Brown defende que nem o poder estatal nem a dominação são unitários, e que uma teoria feminista do Estado não deveria, portanto, ter um argumento linear, mas fazer um mapeamento dessa rede intrincada de estratégias, tecnologias e discursos de poder sobrepostos e conflitantes. Exatamente o que faziam Elaine e Vânia naquele sábado à tarde, enquanto lavavam roupa.

Brown aponta, portanto, que ainda que o poder estatal e a dominação masculina sejam modalidades e tecnologias de poder heterogêneas, dispersas, articuladas e conflitantes, existe aí uma articulação entre ambas que tem como efeito colaborar para a manutenção de uma sociedade desigual em termos de gênero, assim como de raça e classe. “Em última instância, o Estado é entendido por Wendy Brown como veículo importante da dominação masculina na modernidade tardia”, sintetizam Vianna e Lowenkron (2017, p. 13).

As duas autoras citam também as reflexões de Iris Young que, a partir da análise do modelo de Estado securitário estadunidense depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, discorre sobre a lógica masculinista de proteção. A subordinação feminina nesse modelo não se constitui pela submissão a um homem autoritário e violento, mas pela

dependência, obediência e gratidão diante da proteção de um homem viril e disposto a encarar perigos para proteger e garantir a segurança da família ou da nação.

Quase inevitável relacionar esse paradigma masculinista de Estado securitário com a imagem da campanha de Jair Bolsonaro, que lhe elegeu presidente com 57,7 milhões de votos no final de 2018, com suas mãos imitando arminhas e sua boca bradando, num mono-tom militarista, como, com Deus, protegeria o Brasil (de bandidos, comunistas, vagabundos, lésbicas, gays, feministas, quilombolas, drogados e etc.). De acordo com Young, demonstram Vianna e Lowenkron, “à medida que os cidadãos de um Estado democrático permitem aos seus líderes adotarem esse papel, eles passam a ocupar um status subordinado, como o de mulheres e crianças na unidade doméstica patriarcal” (2017, p. 14).

Sentadas em roda em cadeiras brancas de plástico, as mulheres da Esperança comentavam, em uma reunião que aconteceu antes do segundo turno da eleição presidencial de 2018, sobre o assassinato do mestre de capoeira Moa do Katendê<sup>28</sup> e pérolas proferidas por Bolsonaro e seu vice, general Hamilton Mourão. Comentários feitos por Bolsonaro como os de que mulher feia não merece nem ser estuprada, que mulher tem que ganhar salário mais baixo porque engravida, que ele teve quatro filhos homens mas deu uma fraquejada e nasceu uma mulher foram alguns dos que foram lembrados logo no começo da reunião. “Como se ele não tivesse nascido de uma mulher e casado com uma mulher. Se ele tem tanta raiva de mulher devia era ter casado com homem”, falou dona Luzia, enquanto ajeitava o lenço na cabeça. E depois, enquanto alguém comentava sobre a fala de general Mourão (que tantos memes rendeu na época) de que famílias em que crianças são criadas só por mãe e avó viram uma “fábrica de elementos desajustados” que “tendem a ingressar em narco-quadrilhas”, dona Luzia levantou a mão com força: “eu queria era poder falar umas verdades pra ele!”. A conversa retrata parte da conflituosa disputa política que constitui, mutuamente, dimensões de gênero e Estado.

Não dá para reduzir a complexidade da natureza contraditória da atividade estatal às ações ou falas individuais de determinado governante. Tampouco devemos observar o

---

<sup>28</sup> Romualdo Rosário da Costa, conhecido como mestre Moa do Katendê, foi um cantor, compositor, percussionista, artesão, educador e mestre de capoeira angola. Em 1978 fundou o bloco de afoxé Badauê e, em 1995, o Amigos de Katendê. Em um bar na noite do primeiro turno das eleições de 2018, depois de uma discussão política a respeito dos presidentiáveis Fernando Haddad (PT) e Jair Bolsonaro (PSL), Moa foi morto com doze facadas pelas costas. O assassinato de mestre Moa – que nasceu e morreu em Salvador, na Bahia – suscitou diversas homenagens e manifestações.

Estado como uma unidade coerente e rígida nem só como uma ferramenta opressiva. Mas também não é um acaso que, ao se referir a quem tem o poder para determinar uma reintegração de posse, Elaine tenha falado do “homem” que “vai lá e dá a ordem de despejo”.

Stella Paterniani, a partir de fragmentos etnográficos vivenciados com movimentos de moradia, propõe o conceito de branquidade do Estado ao pensar no Brasil. É um modo de funcionamento que se atualiza no Estado e que acontece por meio da criação de uma cisão entre o eu e o outro. A branquidade é entendida como essa divisão da humanidade (feita pelo ponto de vista da própria branquidade) entre brancos e não brancos, sendo o primeiro tomado como referência padrão de humanidade e dotado de positividade e o segundo, a partir de sua negação. “Se o que é não branco não pode existir, o Estado, em sua branquidade, é um sujeito atuante nesse impedimento da existência”, caracteriza Paterniani, para quem “a atuação do Estado para esse impedimento da existência baseia-se na imputação de desigualdade à diferença” (2016, p. 3).

A ideia de cor ou raça, portanto, não vem apenas da autodeclaração, mas também de um processo de classificação atribuído por elementos exteriores a partir de critérios que atrelam raça, classe e geografia. O Estado é um desses elementos exteriores que produz com ferocidade essa heteroclassificação. Não só as pessoas mas seus territórios, portanto, são racializados. Ainda que as pessoas organizadas em movimentos de moradia se considerem “de cor branca, negra, parda, branca-moreno-claro, cor de jambo, preta, morena-pálida, cor-de-cuia, alemã, alourada, ruiva ou roxa”, argumenta Paterniani, “não é sua autodeclaração racial ou de cor que terá qualquer efeito sobre sua situação de moradia ou sobre o lugar que lhe é permitido ou outorgado na cidade” (2016, p. 9). Essa “permissão” ou a falta dela é feita pela heteroclassificação racial realizada por um Estado que atua de modo racializado e racista:

Ao expulsá-las de suas moradias; ao não as reconhecer como cidadãs portadoras de direitos; ao não reconhecer, no caso, a prevalência do direito à moradia sobre o direito à propriedade; ao não permitir que seus corpos habitem determinadas regiões da cidade; ao fazer tudo isso, proponho, o Estado as está classificando como não brancas. E, ao serem consideradas não brancas, são alvo da branquidade de Estado (PATERNIANI, 2016, p. 9, 10).

Acionado de forma posicionada, contextual e estratégica, o Estado pode ser evocado de várias formas: desagregado, condensado, como um substantivo englobante, uma materialidade institucional específica, um sistema burocrático, uma pessoa concreta, um objeto. Uma caneta. Nesse contexto etnográfico em que nós três conversávamos em uma laje na Ocupação Esperança, o Estado aparece como personagem social ativo: o prefeito, o juiz. São os que têm a caneta. Caneta, que, por sua vez, “é quem manda” no fim das contas. Como caracterizam Vianna e Lowenkron,

Em termos analíticos, partimos do pressuposto da não homogeneidade e do caráter processual tanto do gênero quanto Estado. Entretanto, como mostram os trabalhos apresentados, para compreender os processos de estatização do gênero e generificação do Estado é fundamental perseguir não só a permanente instabilidade e fluidez dessas categorias ou campos semânticos, mas também conferir a mesma atenção analítica e etnográfica aos múltiplos processos de fixação e estabilização que constituem simultânea e relacionalmente ambos. É a partir desses jogos de fluidez e fixação que aparecem flutuações e variações de atributos morais e de gênero consignados ao Estado, fazendo com que seja possível nas mesmas situações tomá-lo como agressivo, violador e entidade responsável por danos sociais e afetivos profundos e referir-se a ele como instância protetora ou arena última de reparação desses mesmos danos (2017, p. 48, 49).

Uma dimensão “protetora” ou garantidora de acesso a determinados serviços por parte do Estado também se faz presente na Esperança. Enfermeiras do posto de saúde que foram à comunidade para fazer vacinação contra a gripe, assistentes sociais da prefeitura que fazem visitas eventuais e a criação de uma turma que tem aulas noturnas no barracão com professoras do MOVA (Movimento de Alfabetização de Adultos), programa da Secretaria de Educação da Prefeitura de Osasco, são alguns exemplos dessa presença que frequentemente se materializa em corpos femininos não brancos.

Essas presenças de instâncias estatais como o caso do MOVA são comentadas como vitórias. Como passos no acesso a determinados direitos e mesmo como uma demonstração de força por parte da organização comunitária frente ao governo. Raramente, no entanto, são interpretadas como imprescindíveis para a sobrevivência diária. Parecem ser vistas mais como um acréscimo bem vindo. O imprescindível – a



água, a luz, o esgoto, a comida, a permanência no terreno, a auto-organização comunitária e a construção da casa – não pode depender de governo nenhum.

Os mutirões na Ocupação Esperança que são organizados para fazer medição do terreno, limpeza e erguer espaços comunitários (como o barracão ou o muro de pneus do que será uma creche), são exemplos práticos do que chamo aqui de autonomia cotidiana. Me refiro às diferentes estratégias organizativas do dia a dia para garantir o que se considera imprescindível, sem depender do Estado ou do mercado. O “nóis por nóis”.

Grande parte dessas iniciativas são impulsionadas pela Associação de Moradores. Veena Das e Deborah Poole organizaram um livro com ensaios sobre a antropologia feita nas margens do Estado. Nele, elas reiteram que uma perspectiva espacializada e conceitualmente dispersa sobre os efeitos e as presenças estatais na vida local permitem encontrar sinais de racionalidades administrativas e hierárquicas que fornecem relações aparentemente ordenadas com o aparato político e regulatório de uma central burocrática estatal (DAS; POOLE, 2004, p.5).

De fato, a gente pode exercitar esse olhar ao pensar na auto-organização da Esperança. A carteirinha, a arrecadação de contribuição mensal, o CNPJ que inclui a nomeação de uma diretoria, a organização para garantir serviços para a comunidade (troca de postes de luz ou distribuições de doações por exemplo): a Associação de Moradores desempenha uma função de gerir a Ocupação. Ao mesmo tempo os benefícios de compor a Associação me parecem distantes do lugar de poder de quem integra alguma gestão da política institucional. A possibilidade de se beneficiar individualmente, de conseguir uma grana, de facilitar as coisas para sua família – descrições feitas por Elaine sobre a lógica “de quem sobe lá” – não só são ínfimas no caso da Associação de Moradores da Esperança, como os relatos de seus membros dizem o oposto. Como mais uma jornada de trabalho (não remunerada), vários integrantes da Associação de Moradores relatam que as demandas de engajamento político lhes tira tempo para ficar com a família, para o trabalho e, conseqüentemente, impactam na necessidade de juntar algum dinheiro para, por exemplo, investir na construção definitiva da casa.

De qualquer forma, as tensões entre moradores não organizados e a Associação - expressas principalmente em conversas e boatos – passam muito por essa lógica das críticas às instâncias estatais. A ideia de que alguma coisa devem estar ganhando com isso. Um casal membro da Associação de Moradores foi viajar e postou no *facebook* fotos deles curtindo uma praia. Isso teve que ser assunto em assembleia, em que ele, bravo,

argumentava que era um desrespeito que tivesse corrido um boato de que sua família estivesse passeando com dinheiro da Associação de Moradores, que é inaceitável que ele não possa ter um momento de lazer sem que isso aconteça e que pelo contrário, o trabalho comunitário não só não lhe beneficiava como lhe consumia muito. Se boatos eventualmente correm nesse sentido, por outro lado muitos integrantes da Associação criticam que sejam vistos por alguns moradores como prestadores de serviço, se queixam do acúmulo de tarefas e da falta de engajamento mais amplo de outros moradores. É como se tanto as pessoas que integram a Associação quanto as que moram na Ocupação sem estarem organizadas nesse coletivo tivessem, dupla e contraditoriamente, uma aproximação e um rechaço/afastamento à reprodução das formas burocráticas estatais. E em meio a essa sutil e contínua tensão, as coisas caminham e a Esperança se consolida, sempre no “nóis por nóis”.

**“Não é que a gente não precisa deles, mas se deixar eles entrar, não é nós que vamos mandar aqui”**

Ao longo da conversa com Elaine e Vânia na laje, as mulheres destacam como seria bom que o governo garantisse serviços básicos como esgoto, luz e água, já que as gambiarras e os “gatos” trazem dificuldades. “Máquina nem pensa em arrumar. Geladeira queima. Água hoje tem, amanhã não tem”, descreve Vânia. O Estado é, a um só tempo, temido, rechaçado e desejado. Nas palavras de Vianna e Lowenkron,

Além de ter poder de instaurar obrigações públicas, o Estado em sua pluralidade de instituições, agências e normas, controla a distribuição de recursos materiais e simbólicos, atravessa o cotidiano dos sujeitos e se faz presente de diversos modos na própria produção dos desejos relacionados a gênero, sejam esses de reconhecimento, de aceitação ou mesmo de insurgência. Não falamos aqui, portanto, apenas de leis formais, mas de um sistema de valores, uma forma de institucionalização quase impossível de se esquivar (Fonseca, 1995). Daí a enorme atração pelo Estado, a tendência de se desejar o desejo do Estado ou o interesse de se tornar desejável pelo Estado (Butler, 2003a) (2017, p. 3).

Elaine e Vânia defenderam três pontos fundamentais para a análise de como elas veem a relação com o Estado. O primeiro é que os governantes não fazem o que falam.

“Todo hora quer voto de novo. E vai chegando de um a um. ‘E vou fazer isso, vou fazer aquilo’”, imitou Elaine. “Igualzinho o dia em que o Lins veio aí com aquele monte de gente dele, viu que a estrada tava toda estragada, falou que ia trazer manilhas de rede de esgoto, ia mandar a máquina, passar o asfalto”, rememorou: “E fez o quê? Mandou tampar o buraco lá e jogou umas pedrinhas. Quando vier a chuva, leva embora”. Coisa que de fato aconteceu: atualmente a estrada segue cheia de buracos e pedras, que aumentam sempre que chove por conta do trânsito de caminhões das indústrias ao redor. “Nunca a gente teve apoio de ninguém. Veio o incêndio, o bonitão veio, deu o close dele, mandou um pouquinho de funcionário pra fazer aquela limpeza, mas por quê? Política. E depois da eleição? Sumiu”, disse.

De forma parecida com a ideia de oposição entre os de baixo e os de cima, João de Pina-Cabral e Vanda da Silva destacam a ideia de “fortes” e “fracos” como um dos polos centrais da cultura local do Baixo Sul da Bahia. Os “fortes”, descrevem eles, não se sentem obrigados a cumprir promessas feitas aos “fracos”. É o que constitui, na visão dos autores, “a ameaça do cativo”.

Os escravos podiam ter passado toda a vida trabalhando para os donos, mas eles não incorriam em nenhuma dívida moral para com seus escravos. Por isso, a tradição era que, quando estes últimos se sublevavam, era perfeitamente possível prometer-lhes fosse o que fosse, porque não havia necessidade de cumprir o prometido e, sobretudo, o aparelho judicial jamais protegeria um escravo fujão da mentira do seu dono. A memória do cativo que subjaz à sociedade baiana contemporânea é a manifestação desse jogo da liberdade diante da “fraqueza” de cada um que constitui uma das tonalidades dominantes da vida das classes populares do Baixo Sul (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 120).

O segundo aspecto exposto por Elaine e Vânia é que com certeza Rogério Lins (ou qualquer outro governante) não sabe ligar a luz nem fazer o esgoto. Quem tem o conhecimento e a técnica para fazer isso são pessoas como as que moram na Esperança – aliás, muitas delas são justamente trabalhadoras de empresas como a Sabesp e a Eletropaulo, e foram quem organizaram as instalações elétrica e hidráulica na Ocupação. “Sim. Nós temos os profissionais. Eles são do povo”, afirma Elaine, mas isso parece ser insuficiente, resume, porque “hoje em dia o que manda é a caneta”.

Apesar do conforto almejado de uma rede de serviços básicos que funcione bem, ao imaginar que um dia chegue institucionalmente água, luz e esgoto, Elaine aponta que, se for um plano vindo de dentro do Estado, “é porque alguma coisa eles querem fazer aqui dentro”. “Você pode ter certeza que em alguma coisa eles vão lucrar. Seja dinheiro direto, seja por meio de votos, de se manter no poder, de estar fazendo um favor para alguém que tem dinheiro”, descreve Elaine, antes de sintetizar: “Você pode ver que eles vão estar ganhando mais do que o povo que eles estão supostamente ajudando”.

“Quando a gente fala que não quer prefeito nem político nenhum, não é que a gente não precisa deles”, opina Vânia, ao elencar o terceiro dos aspectos: “Só que se deixa eles entrar, não é nós que vamos mandar mais em nada aqui”.

Aparentemente “eles”, o Estado em forma de serviços básicos regulamentados, são necessários para alcançar a tranquilidade de uma infraestrutura que funcione bem e que se contraponha à instabilidade dos “gatos”. Ao mesmo tempo, e a frase de Vânia concentra esse dubio desejo e rechaço, essa presença significaria o esvaziamento de um poder de autogoverno comunitário.

Em outras palavras, Vânia chegava à conclusão parecida com a da cientista política Wendy Brown, ao refletir criticamente sobre os apelos de movimentos feministas por políticas de proteção e regulação do Estado. Enquanto níveis mínimos de proteção podem ser pré-requisitos essenciais para a liberdade, aponta Brown – entendendo liberdade como a participação nas condições e escolhas que moldam a vida e um mundo em comum com outros –, esses níveis estão também em profunda tensão com a proteção que vem do externo. Lidando com o Estado, com a máfia, com parentes, com o crime, com a polícia ou com os maridos. Como sintetiza Brown, o preço alto da proteção institucional é sempre medido pela dependência e pelos acordos em se respeitar as regras do protetor (BROWN, 2006, p. 189). Se “eles” entrarem, disse Vânia, as regras a serem respeitadas serão as “deles”, não a “nossa”.

A autonomia que fez nascer um bairro naquele terreno abandonado sem ajuda de órgãos estatais, demonstram Elaine e Vânia, acontece por um misto de fatores. Não só por princípios políticos ou descrença no Estado, mas também pelas condições pragmáticas de que os governantes “não fazem nada mesmo” (então não faz sentido esperá-los), somado ao fato de que são pessoas como as que ali vivem as que detêm os saberes necessários para fazer erguer um bairro. Além disso, essa autonomia é entendida como condição para que quem “mande” sejam as próprias pessoas que ali vivem.

As idas em passeata até a prefeitura e os outros mecanismos de pressão voltados aos governantes para impedir um possível despejo determinado pela Justiça revelam, como analisou Elaine, um paradoxo na relação com as instâncias estatais. Ainda que muitas pessoas que moram na Esperança tenham o desejo de que o Estado garanta ali serviços básicos que são vistos como direitos mínimos<sup>29</sup>, a tentativa de suprir essas necessidades se dá por meio da auto-organização da comunidade. Desde que a Ocupação existe, os motivos que fizeram com que a comunidade e o movimento Luta Popular voltassem seus esforços para pressões e negociações com o poder público foram relacionados a evitar o despejo. Para garantir a tranquilidade que permita que a auto-organização possa seguir.

É a repressão (ou ameaça de repressão) por parte justamente do Estado (entendido nesse caso como o judiciário, o executivo e as forças policiais) o que cria o próprio atrelamento com esse mesmo Estado. Afinal, “o que manda é a caneta”. A população que vive naquele terreno faz casas, liga a luz e o esgoto, cria uma forma própria de se autogovernar. Mas é a caneta que assina o decreto de utilidade pública, é a caneta que suspende ou que determina a reintegração de posse. A própria violência estatal (nesse caso em forma de despejo) funciona de tal modo que os mecanismos para driblá-la acontecem por meio das próprias tramas desse mesmo aparato estatal. A repressão gera, assim, um paradoxal atrelamento ao Estado.

---

<sup>29</sup> A ideia do desejo pelo desejo do Estado aparece em um ensaio de Judith Butler em que ela analisa dimensões do parentesco e reflete criticamente sobre a reivindicação pelo reconhecimento estatal de casamentos não heterossexuais. “O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento?”, questiona: “Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado” (BUTLER, 2003, p. 233).

## CAPÍTULO 3

### Prenderam o Preto

#### *O atravessamento do encarceramento em massa na vida de mulheres da periferia*

Era impossível não notar a quantidade de mulheres na fila de um Centro de Detenção Provisória (CDP), beirando a Marginal em São Paulo. Naquela manhã contei só dois homens no meio de dezenas de mulheres que, sob o calor de dezembro, esperavam horas para serem atendidas. Muitas grávidas, senhorinhas, nenês de colo.

A notícia da prisão do Preto tinha chegado para mim alguns dias antes, por *whatsapp*, acompanhada de carinhas de choro – horas depois os *emoticons* seriam substituídos por abraços e lágrimas de fato molhadas. Quando o conheci, no começo da Ocupação Esperança, era ainda uma criança gordinha. Com os anos foi espichando, emagrecendo, ficando com cara de homem, simpático e de poucas palavras, normalmente com um cigarro na boca. Filho e sobrinho de duas mulheres atuantes na organização da Esperança, Preto foi preso aos 19 anos.

Eu e sua mãe, Alcilene, que estava no quinto mês de uma gravidez de risco, fomos juntas para o CDP para que ela fizesse uma carteirinha. Era 5 de dezembro de 2018. Sendo pré-requisito para que se possa fazer visita ou enviar jumbo<sup>30</sup>, a carteirinha é a primeira coisa que a família precisa conseguir e para isso a administração penitenciária exige uma longa lista de documentação, toda autenticada em cartório.

“É a primeira vez que vocês vêm? A minha já é a quinta. Cada vez eles inventam uma coisa nova para recusar os documentos. Se tiver uma vírgula que não é do jeito que eles querem te mandam embora”, falou a última mulher da fila, logo que a gente chegou. “A minha é a terceira vez”, respondeu outra que estava do lado. Foi ali também que descobrimos que o atendimento só começava às 13h30. E encerrava às 16h. Para não correrem o risco de não serem atendidas, as mulheres chegam cedo e esperam pacientemente cinco, seis, sete horas na fila. Algumas que moram longe passam a noite ali. Quando viram que Alcilene estava grávida, elas orientaram que a gente fosse para a fila preferencial<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Jumbo é o nome dado ao pacote de mantimentos – produtos de higiene e de alimentação, basicamente – que são entregues por familiares ou amigas/os às pessoas encarceradas.

<sup>31</sup> Nesse dia tinha fila preferencial, em outros não. A existência dela depende exclusivamente de ser espontaneamente organizada pelas pessoas que estão ali aguardando.

Atrás da gente uma garota branca de 17 anos segurava um neném gordinho e suado que não tinha conhecido o pai ainda. Experiente, ela disse que era bom torcer para ser atendida pelo “policial” de óculos, “mais bonzinho”. Deu uma olhada nos nossos documentos e disse que não ia ser aceito. “Falta o comprovante de residência”. Alcilene respondeu que, por ser moradora de ocupação, havia feito uma declaração explicando isso, autenticada em cartório. “Ah, ela mora em invasão”, entendeu outra. Assim se passaram horas, o desânimo de que não aceitariam os documentos inchando tanto quanto os pés de grávida de Alcilene.

Uma mulher negra e jovem já tinha conseguido entregar os documentos e enfrentava a fila dessa vez para buscar a carteirinha pronta. Estava na expectativa de no sábado, dali a dois dias, finalmente conseguir abraçar o filho depois de dois meses da sua prisão. Réu primário. Tráfico. Ela falava que de tanto nervoso de fazer alguma coisa errada, “tipo vir com uma roupa de cor ou tecido que não pode”, não conseguia dormir há dias. “Chega que minha mão começa a suar só de pensar”, mostrou.

As cabines, parecidas com bilheterias de estádio de futebol, com uma janelinha com grade numa parede de concreto, abriram pouco antes das 14h. A da fila preferencial demorou mais porque resolveram que antes entregariam as carteirinhas prontas. Dezenas de mulheres passaram na nossa frente e quase todas choravam quando eram atendidas. Ou de emoção por finalmente estarem com a carteirinha em mãos, ou de desespero por ela ainda não estar pronta.

Dividindo a mesma parede, estavam abertas também as cabines de outra unidade do CDP. Ninguém na fila. “Sabe porque que não tem ninguém aí né?”, comentou a mãe do neném gordinho, pouco tempo depois que ajudei a trocar a fralda da criança: “É a cadeia dos ‘coisa’... São tudo tão verme que nem a família vem apoiar”<sup>32</sup>.

Quando a mulher que tinha as mãos suadas de nervoso virou para trás depois de ser atendida, deu para ver que o choro era de tristeza. A carteirinha não ficou pronta. Apesar de oito dias úteis ser o prazo informado pelos agentes de segurança penitenciária, às vezes o tempo para a carteirinha estar em mãos é maior. O atendimento não é feito às sextas-feiras, então visitar o filho naquele fim de semana estava descartado. A expressão no rosto era de desespero enquanto ela se afastava. Fui falar com ela. Uma outra moça também já tinha se aproximado. Assim como nós, elas tinham se conhecido ali na fila.

---

<sup>32</sup> *Coisa* é o nome dado para as pessoas que, para não correrem o risco de serem mortas, precisam ficar separadas do convívio com outros presos – como estupradores, caguetas, ex-policiais ou aqueles que fazem oposição aberta à facção que é hegemônica no presídio (no caso paulista, quase sempre o PCC).

“Sabe o que eu estou dizendo pra ela?”, me introduziu na conversa a mulher branca e grande, cabelo preso com uma piranha. “Que ela pode ficar tranquila porque mais cedo ou mais tarde esses portões vão se abrir e o filho dela vai sair. Ele está aí, está do outro lado do muro. Como eu queria que meu filho estivesse nessa situação... Mas não tá. A polícia matou”. Engoli seco. Percebi que a mulher que chorava também, até limpou as lágrimas. Essa que a consolava estava ali acompanhando uma amiga, a mãe do melhor amigo do seu filho. “Eles eram carne e unha. Ele tem até o nome do meu filho tatuado no braço”, se orgulhou.

Finalmente chegou nossa vez. A primeira coisa que perguntamos foi onde estava o Preto. Sem saber o raio<sup>33</sup>, a cela e o número de matrícula que cada preso recebe era impossível, por exemplo, mandar uma carta. O agente de segurança penitenciária, sentado em uma cadeira, falava baixo. Tive de ficar na ponta dos pés e aproximar o máximo que podia o meu ouvido das grades para entender suas respostas, não perder nenhum detalhe, anotar os números certos.

“Boa tarde. Queremos saber qual o número de matrícula, o raio e a cela. Está aqui o RG dele”. O agente deu uma bufada e respondeu: “O computador está desligado”. Por alguns segundos simplesmente ficamos olhando para ele. “Será que você pode por favor ligar o computador e passar pra gente essa informação?”. Como se estivesse fazendo um imenso favor, nos passou os números. Pedi para repetir, não podia anotar errado. Em seguida, Alcilene disse que queria fazer a carteirinha, que tinha trazido os documentos.

– Ah, fazer a carteirinha? Ah não, achei que vocês vinham buscar. Não, hoje a gente tá sem senha, não vai dar pra receber documento de carteirinha, não. Volta semana que vem.

– Mas ainda não são nem 15h. Vocês atendem até às 16h. Por que não podem receber os documentos?

– Hoje a gente não vai receber os documentos. Já falei pra voltar na próxima semana.

(Respira. Conta até 10).

– Tá bom, vamos então tirar uma dúvida sobre a documentação. Em relação ao comprovante de residência. Como a moradia é num lugar que é uma ocupação e ainda está em vias de regularização fundiária, não tem conta de luz, gás ou água. Por isso fiz

---

<sup>33</sup> Raios são os pavilhões dentro dos presídios, onde se localizam as celas.



essa declaração autenticada em cartório. Pode ser assim? – Alcilene passou o papel por baixo das grades.

– Não. Isso daqui não vale nada – ele disse, depois de mal ter batido os olhos no que estava escrito.

– Mas é aqui que ela mora – eu falei.

– Pega o comprovante de uma parente e faz declaração que mora lá. E tudo autenticado, viu?!

– ... Bom, tá bom... – Alcilene pegou de volta o papel e mostrou um envelope. – Eu escrevi uma carta pro meu filho. Vocês podem entregar?

Ele olhou. Pensou um pouco. E respondeu:

– Olha, manda pelo correio. E vê bem o que cê vai escrever nessa carta, viu? Nem pense em colocar o telefone celular de ninguém, em falar de amiguinho do PCC, em fulano que fuma um, senão isso nem passa daqui! Quer saber o que você escreve nessa carta? Eu vou te dizer: “Filho, mãe tá com saudade. Zézinho arranhou um emprego. Espero que você saia dessa vida. Irmã mandou lembranças. Beijos, mãe”. Ficou claro?

Silêncio. Ela engoliu. Consentiu com a cabeça.

– Vai, próxima! – o agente gesticulou com a mão.

Viramos para ir embora e ele ainda falou:

– Vocês entenderam, né?

Voltei a encostar o rosto na gradezinha, Alcilene já se afastava.

– Entendemos o quê?

– Ocupação pro governo não vale nada.

## **A lei da selva é uma guerra**

*Não sou o último  
Nem muito menos o primeiro  
A lei da selva é uma guerra  
E você é um guerreiro  
Rapaz comum  
Apenas mais um rapaz comum*  
“Rapaz comum”, Racionais MC’s.

Preto se encaixa perfeitamente nas estatísticas produzidas por um país que, tendo a “guerra às drogas”<sup>34</sup> como a principal legitimadora de uma política de Estado de extermínio e encarceramento em massa<sup>35</sup> da população pobre e negra, tem 726.354 pessoas privadas de liberdade. Como já diz seu apelido, ele é uma das 63,6% pessoas negras da população carcerária nacional. Acusado de tráfico de drogas, como são 29,26% dos homens presos e 64,48% das mulheres, ele completou 20 anos de idade estando atrás das grades. Mais da metade das pessoas privadas de liberdade no Brasil (54%) estão justamente na faixa etária de 18 até 29 anos (INFOPEN, 2017).

“E a profecia se fez como previsto”<sup>36</sup>. A partir de discursos que constroem um inimigo imaginário, hoje em dia calcado em uma estereotipada imagem de “traficante” (atrelada no senso comum a um moleque negro, violento, de chinelo no pé e arma na mão), legitimam-se formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte (MBEMBE, 2018). Encobrendo os problemas estruturais de uma sociedade desigual, a noção ficcional do inimigo, colada à revelia nos corpos de tantos rapazes comuns, impõe a eles estreitas opções, entre as quais, por vezes, a de “ir pro arrebento”<sup>37</sup>. A profecia que diz serem esses os inimigos do Estado que devem ser combatidos em nome de certa ideia vaga de segurança nacional é a própria que os coloca no lugar de inimigos e, portanto, cumpre a si mesma.

Assim como Preto não contraria as estatísticas, a sua mãe carrega similaridades com as outras mulheres das filas do CDP de Pinheiros. Na tarde de 17 de janeiro de 2019, quando voltávamos de uma visita frustrada à Defensoria Pública de Osasco onde não conseguimos informação nenhuma, Alcilene Noronha – uma mulher que se auto-define branca e nascida em 1985 em Jundiaí (SP) – olhava as fotos do filho no celular. Perguntava em voz alta (não sei bem se para mim ou para si mesma, acho que tanto fazia)

---

<sup>34</sup> Uso aspas já que, apesar do nome, a guerra não é contra substâncias mas contra, como sabemos, setores bem específicos da população.

<sup>35</sup> Durante as duas décadas que separam 1997 e 2017, o número de pessoas presas no Brasil cresceu 320% (INFOPEN, 2017).

<sup>36</sup> *Capítulo 4, versículo 3, Racionais MC's.*

<sup>37</sup> Em uma de suas acepções, “ir pro arrebento”, como explica Adalton Marques, é uma “expressão que define a atitude de se dirigir a um combate que pode ser fatal” (MARQUES, 2009, p. 50).

por que isso tinha acontecido se ela sempre “criou ele direitinho”<sup>38</sup>, “nunca deixou faltar nada”, “fez ele estudar” até terminar o Ensino Médio...

Em seguida, como se respondendo a si mesma, comentou sobre os trabalhos do marido. Durante o dia faz bicos na construção civil, à noite trabalha como vigia num posto de gasolina desativado.

– Ué, e ele dorme que horas?

– Ah, num dorme muito não. Dorme do jeito que pode enquanto tá trabalhando de vigia, sentado numa cadeira, no posto. Depois chega em casa pela manhã e descansa um pouco antes de voltar a trabalhar – ela olha para mim por uns instantes antes de se virar para o trânsito, do lado de fora da janela.

“Ouvi dizer”, continuou Alcilene, “que o Preto ganhava em uma semana muito mais do que o pai ganha num mês de trabalho suado”. “Boto fé”, respondi. O silêncio pensativo de nós duas foi interrompido por um “olha que filho da puta” raivo-carinhoso: ela me mostra uma foto do filho na frente de um caminhão de melancia. “Me mandou uma vez dizendo que o trabalho de descarregar tinha sido duro naquele dia”. Ela até riu, com ódio.

Somada à possibilidade de um trabalho duro e mal pago como o de descarregar caminhão, a ideia de que a igreja, a cadeia ou o cemitério são caminhos possíveis (ou impostos) aos filhos de mulheres como as que vivem na Ocupação Esperança aparece com frequência nas conversas cotidianas.

“É uma mentira que tem impunidade no Brasil. Se prende muito, mas prende quem é pobre, preto, mora na periferia. Têm várias companheiras aqui que estão com seus filhos presos”, disse uma das militantes do Movimento Luta Popular em uma reunião das mulheres da Esperança no dia 27 de janeiro de 2019: “E outras mulheres não estão nessa situação, mas têm muitas crianças na Ocupação que estão crescendo, e vai ficando adolescente, e mesmo se não for um filho hoje, pode ser amanhã, infelizmente”.

Enquanto a militante explicava que dali a alguns dias aconteceria no barracão uma reunião junto com a Amparar (Associação de Amigas/os e Familiares de Presos/as), uma das mulheres presentes tirava um lenço da bolsa e enxugava a tristeza que escorria dos olhos. Suellen, mulher magra e forte, jovem e já viúva, com tatuagens na pele clara e

---

<sup>38</sup> Em sua etnografia sobre Leonor, moradora de uma ocupação no Rio de Janeiro, Camila Pierobon escreve sobre os dilemas e as relações de sua interlocutora com os filhos e o envolvimento deles com o tráfico de drogas. “Sobre o corpo e subjetividade das mulheres recai um duplo fardo: ao mesmo tempo elas têm que reabitar a vida após a violência que incide sobre seus filhos e lidar com a convenção social e com a autoacusação que diz que elas não souberam ‘criar’ seus filhos”, destaca Pierobon (2018, p. 50).

cabelo vermelho, estava há duas semanas “vivendo o pesadelo”, em suas palavras, do seu filho de 17 anos ter sido preso, também por tráfico de drogas. Depois da reunião, comentou preocupada que, nas conversas em dia de visita, o menino disse que se tiver que ficar muito mais tempo na Fundação Casa<sup>39</sup> ele prefere morrer. “Dei tanto conselho pra ele, mas não adiantou”, contou Suellen, semblante sério. “‘A mãe não pode dar o que eu quero’, ele me respondia”. Seus sobrinhos têm mais ou menos a mesma idade que o filho: “Esses aí tão no caminho certinho, tudo evangélico. Mas o Léo não”, lamentou.

Para completar os exemplos etnográficos deste raciocínio, uma última cena. Eu almoçava o “macarrão preguiçoso” de Alcilene (como ela mesma batizou a receita, que leva salsicha, molho de tomate e creme de leite) junto com sua família num sábado à tarde, dia 9 de fevereiro de 2019, quando um casal passou para dar um oi. O homem procurava o marido de Alcilene para falar sobre uma possibilidade de bico. A mulher, vendedora de pacotinhos de alho, aproveitou para lhe dar um de presente. Perguntaram como ela estava com essa história da prisão do filho, falaram que é importante ter paciência, que Deus que decide, Deus que botou o Preto lá, Deus que vai tirar, é o tempo de Deus, que a gente é muito ansioso mas precisamos ter paciência. “Não murmure”, falou ele, “agradeça a Deus, porque está dando uma lição, Deus vai entrar no coração dele, às vezes a gente não sabe, que as coisas que acontecem parecem ser muito ruins mas que pode ser um livramento, ele pode ter se livrado de outra coisa que poderia acontecer”. Alcilene falou que realmente ela pensa nisso mesmo, que sabe que o destino para quem leva essa vida é morte ou prisão, então que bom que “ele está guardado na mão de Deus”. Ela comentou ainda que gosta de escutar pelo celular a devoção de Jó<sup>40</sup>, que são palavras que dão força.

Não se trata aqui de generalizar ou reiterar que de fato um trabalho precarizado, o desemprego, a igreja, a cadeia ou o cemitério sejam os destinos traçados para jovens como Preto. As vidas de pessoas que moram na Ocupação Esperança podem ser, justamente, um exemplo da variedade de crenças, escolhas e caminhos com as quais cada um se depara. O que ressalto, e a frequência desses comentários nas minhas idas a campo sugere,

---

<sup>39</sup> Antes chamada de FEBEM (Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor), a Fundação Casa (Fundação Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente) é a autarquia do Governo do Estado de São Paulo que executa as chamadas medidas socioeducativas aplicadas pelo Poder Judiciário a adolescentes que cometeram atos infracionais.

<sup>40</sup> Personagem bíblico, Jó era um homem muito rico e devoto a Deus. Satanás desconfiava que sua devoção era interesseira, só por causa das bênçãos materiais que Deus havia lhe dado. Para provar que ele estava errado, Deus permitiu que Satanás tirasse tudo de Jó (inclusive matando seus filhos), lhe deixando apenas a vida. Exemplo de fidelidade, mesmo assim Jó continuou a adorar Deus e não pecou.

é que o fato de a cadeia ou o cemitério serem possibilidades reais para seus familiares faz parte das preocupações que envolvem ser mulher e moradora da periferia em um contexto de guerra.

Não é um acaso que a guerra seja tema recorrente nos debates recentes, opina a socióloga Vera Telles em artigo publicado no *Le Monde Diplomatique Brasil*, já que longe de ser só um evento histórico de nações em combate, a guerra se constitui “como exercício permanente da gestão das populações e também da micropolítica”. Partindo dos autores Eric Alliez e Maurizio Lazzarato, Telles constata que num contexto de pós-democracia autoritária e policial, a imposição do primado dos mercados só pode se dar a partir da contenção e subjugação de

todas as populações indesejadas, potencialmente insubordinadas e insurgentes, pois vão se colocando em ação dispositivos de controle regidos pela lógica da guerra – guerra ao estrangeiro, ao imigrado, ao muçulmano, aos precários, mas também guerra contra a autonomia das mulheres, os devires minoritários da sexualidade. E vai se processando, dizem os autores, a extensão do domínio endocolonial da guerra civil – “a população é o campo de batalha no interior do qual se exercem operações contrainsurrecionais de todos os gêneros”. E guerra contra as populações é propriamente o que define a matriz colonial – matriz colonial que se atualiza, que deixa de ser exclusiva dos países do Sul para se instalar também no coração dos países do Norte (TELLES, 2019, online).

Esse ideário operacional da contrainsurgência adaptado para os dias de hoje é também debatido por Paulo Arantes a partir das reflexões do historiador militar estadunidense Andrew Bacevich. Diferentemente da contrainsurgência usada nos anos 1960 usada para combater, por exemplo, os rebeldes que lutavam pela independência da Argélia ou os “subversivos” que resistiam às ditaduras militares latino-americanas, a versão contemporânea da contrainsurgência – “uma fraude destinada a perpetuar o estado de guerra no mundo” – seria a de um “trabalho social armado”, repaginado como política pública de pacificação de populações. Esse conjunto de tecnologias de controle, voltado a “uma população (mal) assentada num território cuja matriz de percepção por analogia é um ambiente urbano saturado de conflitos”, deve se passar “como se o público-alvo, como o nome indica e assinala, de todo esse dispositivo de governo fosse potencialmente insurgente” (ARANTES, 2014, p. 367, 368).

O alvo desses dispositivos de controle são, argumenta o filósofo, aqueles moradores que viveram décadas sob o controle do tráfico e a informalidade dos serviços. É que pacificá-los “significa quebrar sua resistência – e potencial insurgência – a assumir suas novas responsabilidades perante a suposta normalização capitalista de todas as prestações econômicas e sociais” (ARANTES, 2014, p. 370). O que o autor aponta que não estava nos planos, no entanto, é que esses dispositivos pacificadores seriam irruptivamente desestabilizados pelas mobilizações de junho de 2013, como não nos deixa esquecer a aparentemente irrespondível pergunta: cadê o Amarildo?

E assim, podemos introduzir o panorama geral do atual funcionamento dessa engrenagem contrainsurgente que, embalada pelo complexo estatal-empresarial de segurança, opera simultaneamente de duas formas. Uma delas é uma pacificação empreendedora<sup>41</sup> de abalada legitimidade. A outra, o extermínio e o encarceramento – esta sim com legitimidade reafirmada.

Sobre este segundo aspecto, Lélia Gonzalez já descrevia nos anos 1980 (década que antecedeu a explosão do encarceramento brasileiro) como a “sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (...), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo” (1984, p. 233). O que se pretende, escreve a autora, “é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado” e, enquanto isso, “o discurso dominante justifica a atuação do aparelho repressivo, falando em ordem e segurança sociais” (1984, p. 233).

Apresento aqui, então, duas reflexões a esse respeito. A primeira é que os moradores das periferias, alvo dessas duas faces de tecnologias de controle, não são passíveis de serem divididos entre, por um lado, como se auto-definem recorrentemente os moradores da Esperança, “trabalhadores” ou “mães e pais de família” e, por outro, os jovens pobres<sup>42</sup> que trabalham (ou que nem mesmo trabalham, mas que tem a idade, a cor e a classe de quem poderia trabalhar) no comércio varejista de drogas ilícitas. Essa divisão não leva em conta que, ao descermos para o cotidiano (DAS, 2007), essas fronteiras se borram.

---

<sup>41</sup> Arantes define a pacificação contrainsurgente como “um dispositivo de substituição de comando na fabricação social de um produto novo no mercado de políticas públicas: a favela pacificada”, um “dispositivo destinado a incitar os moradores a se tornarem gerentes de algum empreendimento” (ARANTES, 2014, p. 371).

<sup>42</sup> Não confundir com os jovens ricos que trabalham com a venda de drogas. Para estes, de maneira geral, o problema mais grave que enfrentam é o pagamento esporádico de altas taxas de propinas.

Existe uma tensão, um embate discursivo moral, que faz essa divisão. Como notam Gabriel Feltran e Liliana Sanjurjo a respeito da realidade de São Paulo, “os militantes das periferias precisam primeiramente se forjar enquanto sujeitos, transpondo fronteiras impostas pela gestão e pela violência, para serem ouvidos”:

Os bandidos das favelas paulistas, que se reúnem para tentar impedir o aumento de homicídios de jovens nas “quebradas”, jamais terão voz pública nos debates sobre esses temas. Nem seu léxico permitiria que sua voz fosse aí compreendida como fala articulada. Por não existir como tal, a mediação entre o “mundo da favela”, cada vez mais criminalizado, e o mundo político instituído, já não pode se consolidar. A fronteiras que são demarcadas nas margens da política sustentam, assim, a restrição da legitimidade de grupos inteiros situados às margens da cidade. Moraliza-se de tal forma os espaços que se poderia politizar que os moradores desses territórios, ao invés de serem considerados cidadãos pela universalidade da noção de direitos, se esforçam de maneira permanente para provar que são pessoas de bem, honestas, trabalhadoras, confiáveis, pacíficas, que não possuem relação com “o tráfico” (SANJURJO; FELTRAN, 2015, p. 44).

Apesar de existir, portanto, uma separação moral que aparece principalmente nos discursos e que faz parte das disputas políticas por legitimidade, ela é bastante mais porosa no cotidiano. Na minha experiência em campo, pude observar que o mesmo jovem que está vendendo um pino de cocaína na esquina em outro momento pode estar bloqueando uma rodovia em uma manifestação por moradia, ou participando do projeto de uma ONG voltada ao empreendedorismo social, ou se engajando na reconstrução da sua comunidade depois de um incêndio ou “ouvindo um rádio velho no fundo de uma cela”<sup>43</sup>.

Minha segunda reflexão é que essa guerra se volta contra uma população que não se caracteriza apenas pela sua potencial insurgência, mas também pelo que esta tem de efetiva. Caso houvesse alguma dúvida, o agente de segurança penitenciária quis deixar explícito que, somados aos muitos obstáculos a serem superados para que aquela mulher pudesse entregar um sabonete ou uma carta ao seu filho preso, estava também o fato de ela estar, nas palavras de Lélia Gonzalez, engajada em uma forma de unidade e

---

<sup>43</sup> *Capítulo 4, versículo 3, Racionais MC's.*

organização que a “sistemática repressão policial” visa impedir e, por isso, teve o recado reafirmado. “Ocupação pro governo não vale nada”.

Mantendo a temática dos territórios, seguimos com Gonzalez. Desde a época colonial, segundo ela, existe uma “evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados”. De um lado, “da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’” estão espaços que, em muitos casos – como é o da Ocupação Esperança – estão comunitariamente organizados. E de outro, reservado ao “grupo branco dominante”, “moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída” (GONZALEZ, 1984, p. 232).

Nesses espaços comunitariamente organizados vivem mulheres que, além de serem periféricas, majoritariamente cristãs, negras e trabalhadoras domésticas, tem as suas vidas atravessadas pela violência do cárcere. Na Ocupação Esperança todas as pessoas com quem conversei têm, em menor ou maior grau, relação afetiva com alguém que está ou que tenha passado pelo cárcere. Quando não é a própria pessoa que em algum momento da vida já esteve presa, ela tem um irmão, padrasto, filho, tia, sobrinha, amigo, vizinho, afilhado. O cárcere, assim, atravessa o cotidiano e a vida de todas as pessoas que ali vivem.

Esse fato evidencia que, como uma série de estudos vêm demonstrando (GODOI, 2017; PADOVANI, 2017; MALLART, 2019), as prisões, em vez de funcionarem como instituições totais ou de confinamento, são dispositivos de governo porosos, por onde circulam fluxos de pessoas, objetos, informações, vidas. Ao impor um regime de absoluta escassez material que faz com que para ter acesso a uma escova de dente a pessoa presa dependa da sua família do lado de fora dos muros da prisão ou de favores do lado dentro, o Estado não se faz ausente. Ao contrário: como detalha Rafael Godoi, o Estado se faz bastante presente ao centrar “suas energias na verificação e filtragem dos fluxos que mobiliza” (2017, p. 208). Para Godoi, é preciso pensar o funcionamento prisional em tempos de encarceramento em massa menos como disciplinador de corpos individuais do que como uma forma de “gerir grandes agregados populacionais” (2017, p. 34).

Nesse sentido, a lógica prisional e a vivência nessa trama estatal punitiva se manifestam não só naquelas pessoas encarceradas e nas famílias que as visitam e mandam mantimentos. De forma capilarizada, elas incidem em amplos territórios. Os efeitos do



encarceramento são sentidos por comunidades inteiras. “Essas pessoas são mandadas para a prisão não tanto por causa dos crimes que de fato cometeram”, escreve Angela Davis, “mas principalmente porque suas comunidades foram criminalizadas” (2018a, p. 122).

Apesar desse atravessamento da prisão na vida das pessoas atingir territórios e comunidades inteiras, existem particularidades de gênero nas maneiras como ele é vivido: não só nas formas de violência, mas também na criação de estratégias de lutar para que “a liberdade cante”, em vários sentidos.

### **Coração de mãe**

A cozinha da casa de Alcilene é o cenário onde normalmente conversamos – entre desabafos, leituras de cartas<sup>44</sup>, interpretações do jurisdiquês, análise de mundo, checagem do jumbo, planos de ação e cafés – sobre a prisão do mais velho dos seus quatro filhos. Foi lá que, quando eu soube da sua prisão, nos juntamos com uma amiga que dá treinos de capoeira angola junto comigo na Ocupação e mais três moradoras para conversar, sob as fumaças que saíam dos copos e dos cigarros. Algumas semanas depois, ainda em dezembro de 2018, um porta-retrato grande de Preto passaria a enfeitar o ambiente. Alcilene troca algumas palavras com a fotografia quando tem vontade, me contou. Foi nessa cozinha que eu prestei atenção pela primeira vez na expressão “coração de mãe”.

“O pai não sente a dor que sente um coração de mãe”; “meu coração de mãe já sentia que alguma coisa ruim ia acontecer”; “meu coração de mãe diz que é melhor fazer assim”. Longe de aparecer só na fala de Alcilene, a ideia do coração de mãe como algo que diferencia o *sentir a vida* em relação ao pai ou às mulheres que não têm filhos é recorrente nas trocas de ideia na comunidade.

“Coração de mãe é tipo assim: é um pedacinho do coração dos filhos ali, um junto com o outro”, definiu Alcilene quando a gente conversava a respeito, no dia 11 de junho de 2019. Como o lugar que concentra dimensões extremas de amor e dor – “pra que rimar amor e dor”<sup>45</sup>, já lamentava a canção de Monsueto Menezes e Arnaldo Passos sobre o entrelaçamento desses dois sentimentos –, o coração de mãe aparece em algumas falas como a extensão do corpo da mulher em relação ao de seus filhos. Em uma das cartas que Alcilene me mostrou, seu filho dizia que a amava, para ela não chorar que as coisas iam

---

<sup>44</sup> Mesmo que Alcilene já tenha lido por conta própria, criamos o hábito de eu fazer a leitura em voz alta de algumas das cartas que ela recebe do filho. “Eu gosto”, diz ela. E eu também.

<sup>45</sup> *Mora na filosofia*, Monsueto Menezes e Arnaldo Passos.

ficar bem: “Eu pensava que eu que estava sofrendo por estar preso, só que hoje eu vejo a realidade, que quem sofre mais é a senhora, pois seu coração está preso aqui comigo!”.

Em um artigo em que relata uma visita que faz a uma amiga encarcerada, a antropóloga Natália Padovani também destaca a existência de certa continuidade corporal a despeito das muralhas. “Ser mãe, avó, esposo, pai, irmã, amiga significa ser a extensão do corpo condenado e não alguém que o defende, como um advogado, ou alguém que o investiga, como o antropólogo” (PADOVANI, 2017, p. 15).

Durante o *I Seminário Internacional da Amparar – Resistência das familiares: do sofrimento à luta pelo fim das prisões* que aconteceu nos dias 4 e 5 de julho de 2019 em São Paulo, uma representante da Pastoral Carcerária falava sobre as visitas que fez aos presídios de Manaus depois do massacre que deixou 55 mortos em maio de 2019. Uma das coisas que lhe chamou atenção foi justamente a dimensão corporal com a qual as mulheres e os filhos compartilhavam a violência do cárcere. Desde a chacina, as mães dos presos vivos haviam perdido muitos quilos. “Como elas comem sem saber se os filhos delas estão comendo? Como dormem não sabendo se eles estão dormindo de pé, em uma pedra?”, questionou Luiza Cytrynowicz.

Na noite de 11 de julho de 2019 eu conversava com moradores da Esperança a respeito do que explica a predominância feminina nas filas de visita de presídios quando Maria reiterou: “Quem corre de lado a lado sempre é as mães, nunca os pais”. E por quê? “Ué, como por que, Gabi? Porque não existe amor de mãe substituído. Porque coração de mãe é um, coração de pai é outro”. Carlos, que participava da prosa e que também tem filhos, concordou que existe uma diferença entre um e outro, mas para ele o que a mãe tem é “coração mole”:

– A mãe... Você pode xingar, fazer tudo, que a mãe vai tá sempre do lado. O pai não é assim. O pai não vai na cadeia porque ou o pai tá trabalhando, ou às vezes o pai falou várias vezes ‘não faz errado’, ‘não faz errado’, aí o filho vai lá e faz errado. A mãe, se o filho for morrer ali, ela prefere morrer pra não deixar o filho morrer. O pai já não é assim.

Para Carlos, a diferença se mede em ser uma pessoa “dura” ou “mole”. Já para Maria, se trata de intensidade do amor. “Você acha que uma mãe salva a vida de um filho por ter o coração mole ou pelo tamanho do seu amor?”, contestou ela, seguida de silêncio... Elaine Noronha, vizinha e irmã de Alcilene, e também mãe, entrou na discussão:

– Você acha que a mãe, se o filho vai preso, bate palma? Que ela pensa “ai, graças a Deus meu filho tá onde eu quero”?! – ironizou – Ou então ela fala “olha, eu quero que meu filho vá se fo-der porque eu não mandei ele fazer isso?” Não. Ela vai pensar “o filho é meu, eu vou ter que cuidar”. O filho é meu. Conselho tanto o pai quanto a mãe cansam de dar. “Menino, isso daí não tá certo, eu tô te avisando, você vai se enroscar e aí eu não vou te dar apoio”. Os dois falam. Mas aí de repente a casa cai. O pai pensa assim, “eu cansei de dar conselho, agora ele tá lá, ó, tô nem aí”. E a mãe? Ela vai falar “quero que ele se lasque?” Não. Ela deu conselho, mas aquelas palavras que ela disse antes já morreram. Ele ouviu, ouviu ou não. Tudo que ela falou ali, aquilo foi passado. Quando veio a notícia pra Alcilene eu pensei até que ela ia ter um treco. Levou um choque. Ela falou “eu nunca vou levar nada pra esse menino”. Mas qual mãe faz isso? Eu falei pra ela, para e respira. Não é fácil, é um choque.

A percepção do coração de mãe como algo que expressa maior intensidade de dor e de amor, e que se traduz na vida diária como alguém que vai sempre “correr lado a lado”, não é compartilhada necessariamente pelos pais, que não veem aí uma demonstração de maior amor aos filhos do que o que eles próprios sentem. Mas ela é compartilhada recorrentemente pelos filhos, como ilustram, por exemplo, muitas letras de funk e rap, estilos musicais muito consumidos nas periferias e que não só refletem como também produzem valores morais e visões de mundo.

Em *Perdoa mãe* o rapper Dexter<sup>46</sup>, com participação de Péricles, canta que “da muralha pra cá filho chora e mãe não vê” ao descrever um dia de visita dentro da cadeia: “todos reunidos no pátio externo, ansiosos esperando o carinho materno” quando “mais uma dona Maria atravessa o portão”. E continua:

Quem disse que homem não chora  
Em dia de visita qualquer hora é hora  
O sofrimento da coroa que entristece  
Isso é o pior, o verdadeiro peste  
Se desesperar não posso, não devo, não quero  
Sei que ela prefere aqui do que o cemitério  
Se ela pudesse ficaria no meu lugar  
Amor de mãe impossível de explicar, não dá  
Varrendo ruas conseguiu me criar

---

<sup>46</sup> Marcos Fernandes de Omena adotou o vulgo Dexter na década de 1990 depois de ler a autobiografia de Martin Luther King Jr. e descobrir que, além de ser esse o nome de um dos seus filhos, a palavra significaria, entre outras coisas, liberdade. Dexter passou 13 anos no sistema prisional.

Em troca eu só faço ela chorar  
Isso não é nada justo, isso não se faz  
Eu juro minha mãe não vai sofrer nunca mais

Reverência à figura materna são recorrentes nas letras de rap e funk, não raras vezes chamadas de rainhas. A mãe aparece como alguém que merece ter o cuidado retribuído de forma afetiva – “enquanto eu viver a senhora nunca mais sofre”<sup>47</sup> e também material – “um triplex pra coroa é o que malandro quer”<sup>48</sup>. Aliás, quem escuta Racionais sabe até o nome da mãe de Mano Brown, que no clássico *Negro Drama* reafirma “aí dona Ana, sem palavra, a senhora é uma rainha, rainha”. Assim, a figura da mãe é evocada como uma mulher periférica heroica que passa por violências específicas – relacionadas à gênero, à pobreza, ao racismo, aos trabalhos domésticos a ela impostos, aos estresses causados pelo filho – e que, ainda assim, nunca o abandona. Muitas vezes aparecem sentimentos mistos de culpa e gratidão pela mãe ter enfrentado, mesmo que do lado de fora, as durezas do cárcere. “Dona Maria meu perdão por ser cabeção, mas foi com sua fé / se hoje seu filho tá firmão, ajoelhou no chão contra maré”, cantam MC Joãozinho VT e MC Lele JP em *Foguete não tem ré*. Seguindo essa linha, Emicida canta *Mãe*:

Não esqueci da senhora limpando o chão desses boy cuzão  
Tanta humilhação não é vingança, hoje é redenção  
Uma vida de mal me quer, não vi fê  
Profundo ver o peso do mundo nas costa de uma mulher  
Alexandre no presídio, eu pensando em suicídio  
Aos oito anos, moça  
De onde cê tirava força?  
Orgulhosão de andar com os ladrão, trouxa!  
Recitando Malcolm X sem coragem de lavar uma louça  
(...)  
Luta diária, fio da navalha. Marcas? Várias  
Senzalas, cesáreas, cicatrizes  
Estrias, varizes, crises  
Tipo Lulu, nem sempre é so easy  
Pra nós punk é quem amamenta enquanto enfrenta a guerra  
Os tanque, as roupas suja, a vida sem amaciante

---

<sup>47</sup> Artigo 157, Racionais MCs.

<sup>48</sup> *Da ponte pra cá*, Racionais MCs.

Alcilene literalmente amamenta enquanto enfrenta a guerra: sua filhinha caçula nasceu em abril de 2019, quando completavam cinco meses da prisão de Preto – que, aliás, tem o nome da mãe com uma coroa de rainha tatuado no braço.

A partir do trabalho etnográfico de Adriana Vianna com mães que tiveram seus filhos mortos pela polícia no Rio de Janeiro, ela e Laura Lowenkron afirmam que

A trama de acusações políticas e morais que possibilita denunciar a estreita correlação entre violência e Estado e, mais ainda, qualificá-la como violência dirigida à população negra e moradora das favelas, como parte, portanto, de produção de certo tipo de Estado, só pode ser feita em estreita conexão com a gramática de gênero que se corporifica na díade mãe-filho. São elas, as “mães”, o sujeito político, moral e afetivo que pode contrapor-se ao “Estado que mata”, em uma batalha política totalmente atravessada por representações e relações de gênero (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 26).

Da mesma forma, a noção de coração de mãe é coproduzida por uma série de outras representações. Se forma tanto na relação entre mãe e filho, quanto na “luta diária, no fio da navalha”, na relação com a guerra mencionada anteriormente e que, no caso dessa análise, se materializa nos corpos encarcerados – encarcerados do lado de dentro e também, em outro nível (como corpos que se estendem), do lado de fora dos presídios. Na prisão e no “mundão”.

Com dimensões quase mágicas, a ideia do coração de mãe que aparece nessa etnografia parece carregar o poder de pressentimento; a dimensão de extensão corporal; o intenso e entrelaçado sentimento de amor e dor (“ele não sente a dor que sente um coração de mãe”); e, por último, uma maneira de transformar o “choque” em um agir.

Para além de uma constatação mais óbvia de como as construções sociais de gênero delegam à mulher a condição de cuidado com todos e de como a ideia hegemônica de maternidade carrega uma concepção de amor incondicional como se fosse inato ou biológico, aqui a análise pretende observar de que forma essas construções, dentro de um contexto de guerra aos pobres, se sedimenta nas tessituras da vida de mulheres periféricas como as que vivem na Ocupação Esperança.

Se o amor materno é visto na fala de homens como Carlos como um afeto quase acrílico e ingênuo – “a mãe você pode xingar que ela vai tá sempre do lado” –, para as mulheres da Ocupação com quem eu conversei o “correr lado a lado” não é, nem de longe,

ação afetiva desprovida de críticas. Uma das moradoras que teve o filho encarcerado comentava, sem saber se ria ou chorava, que se pudesse daria um abraço forte no menino e, em seguida, bateria com um cabo de vassoura na sua orelha, “pra ver se toma jeito”. Mas mais que isso, comentários de que se fossem famílias com dinheiro o filho nem ali estaria, das penas de privação de liberdade como completamente desproporcionais ou de como a cadeia não é nenhum espaço de ressocialização são reiterados a todo tempo. São exemplos de que o apoio que essas mulheres escolhem dar aos seus familiares presos – em forma de horas na fila; de engolir humilhações; da ativação de redes de solidariedade para lutar pela liberdade ou, ao menos, para amenizar a violência do cárcere<sup>49</sup> – não é desprovido de críticas nem às decisões dos filhos e nem, muito menos, ao funcionamento desigual da sociedade na qual estão inseridas. O amor, no entanto (ou talvez por isso mesmo), não está em negociação.

“Eu não vou suportar tanta dor”, me mandou por mensagem uma das mulheres da Esperança, depois de saber que a sentença do seu filho (“que nunca praticou nenhuma violência contra ninguém” já que vendia um produto para pessoas que o queriam comprar) superava uma década de privação de liberdade. Depois de um tempo, quando a gente se falou de novo, disse estar tentando amenizar a dor da melhor forma possível.

Como canta A Barca, “o tempo foi o meu mestre, que me ensinou a curar”<sup>50</sup>. Pois esse mestre parece ter uma maneira particular de trabalhar no refazer cotidiano de muitas mulheres depois desse ponto de inflexão que é a violência do Estado na forma daquele que encarcera seus familiares. A dor, por meio do trabalho do tempo (DAS, 2007), não deixa de existir: se transforma e se desmembra de forma subjetiva e também pragmática. Depois que “a casa cai”, as palavras dos conselhos “viram passado”, não adianta que se arrastem no presente, evidenciou Elaine. Miriam Duarte, uma das fundadoras da Amparar, dizia no seminário já mencionado: “Nós mães, quando despertamos, a gente descobre uma imensidão dentro da gente, que nos dá força e coragem”. Como resume a palavra de ordem do Movimento Mães de Maio, “do luto à luta”, a dor é trabalhada dia após dia de forma que se possa, ao mesmo tempo, suportar o insuportável e agir contra ele.

---

<sup>49</sup> Um exemplo da ativação dessa rede é o caso de Luciene, também moradora da Esperança e mãe solteira. No período em que seu filho foi preso, ela passava de porta em porta na Ocupação pedindo contribuição para comprar os mantimentos do jumbo.

<sup>50</sup> *O tempo foi o meu mestre*, A Barca.

## **As tramas burocráticas: certo tipo de loucura**

- Alô?
- Oi Alcilene, tudo bem? Então, tchô falar, sua obturação no dente é do lado direito ou esquerdo da boca?
- Oi Gabi, então, é do lado direito.
- Em cima?
- Isso.
- Tá... E o material é do quê?
- Como assim do quê?
- Tipo é uma platina metálica, uma resina?
- Ué, num sei!
- Dá uma olhada aí no espelho.
- Peraí... É... é um negocinho cinza.
- Hmm... Mas será que é o quê?
- Ô Gabi como é que eu vou saber? Não tenho a menor ideia do que é feito esse negócio! Botei esse treco no dente há mais de quinze anos!

Tá, pausa a cena. Por que eu estou colocando um diálogo sobre material de obturação dentária num capítulo sobre cárcere e marcadores sociais? Pois foi a mesma sensação que tive quando desliguei o celular depois dessa inusitada conversa, cômica se não fosse trágica. As informações que eu pedia eram para passar para uma dentista conhecida com quem eu tentava agendar uma consulta. Por mais desconexa que possa parecer uma coisa em relação à outra, um laudo que atestasse a existência daquele “negocinho” cinza no molar superior de Alcilene era necessário para que ela pudesse fazer chegar qualquer mantimento ao filho.

Rebobinemos. Na segunda vez que Alcilene voltou ao Centro de Detenção Provisória (CDP) os seus documentos foram barrados por dois motivos. O primeiro: ela seguiu a orientação do agente de segurança penitenciária e apresentou um comprovante de residência de uma amiga, além de uma declaração de que elas moram juntas, tudo autenticado em cartório. A conta de luz comprovando residência era referente ao mês de dezembro e estávamos nos primeiros dias de janeiro. Documento desatualizado, disseram: não vale. O segundo: a carteirinha só sai depois de apresentado um laudo de

dentista atestando sobre a existência ou não de obturações nos dentes – autenticado em cartório, claro.

Veena Das e Deborah Poole escrevem sobre práticas que parecem ser uma contínua refundação da lei por meio de formas de violência e autoridade. Essa refundação pode acontecer tanto a partir da produção de corpos matáveis quanto por meio de formas de poder corporificadas por figuras tais como o policial ou o patrão local (DAS; POOLE, 2004, p. 13, 14) – ou, acrescento eu, como o agente de segurança penitenciária. As habilidades dessas figuras para representar o Estado ou impor as leis são justamente a premissa para que elas possam exercer essas práticas como se estivessem fora ou acima das mesmas leis que representam. Essas figuras são, resumem as autoras, o público secreto por meio do qual as pessoas corporificam lei, burocracia e violência. Assim, elas constituem o Estado para além de algo abstrato, transformado em realidade concreta do dia a dia.

Lei, burocracia e violência tomam forma concreta e corporificada na boca do agente que, em posição de vantagem numa desigual relação de poder<sup>51</sup>, pronuncia a frase “ocupação pro governo não vale nada”. E pouco importa que não faça sentido nem que um comprovante de residência seja exigido (afinal de contas, por que uma pessoa precisa ter residência fixa para poder visitar um parente preso?). Como também pouco importa que o documento exigido (o comprovante de residência de outra pessoa) contenha uma mentira – Alcilene tinha acabado de lhe dizer onde de fato ela morava.

As normas que ditam a inescapável burocracia do cárcere – burocracia esta que recai sobre a vida diária de um setor da população bastante específico, composto quase que exclusivamente por mulheres moradoras da periferia – não têm lastro em uma lógica racional. De forma cínica, essa burocracia não parece precisar fingir que suas regras têm sentido. A imposição de um humilhante e demorado caminho a ser percorrido por familiares de pessoas presas parece unicamente se tratar da consolidação de um sádico controle estatal sobre esses sujeitos, populações, territórios e vidas.

Em uma das vezes que acompanhei Alcilene ao CDP para a entrega do jumbo (depois de ela finalmente ter a carteirinha em mãos), eu esperava do lado de fora quando, depois de fazer uma pergunta sobre a marca do cigarro que um casal carregava na sacola, eles prestativamente começaram a me dar dicas. O homem tirou o chinelo azul do pé e deu uma olhada na sola. “É bom você sempre dar uma conferida assim antes de fazer a

---

<sup>51</sup> Afinal de contas, naquele momento ele não é só a autoridade representante do Estado, como também tem em suas mãos o filho da mulher a quem se dirige.



visita, viu?”. Contou que recentemente uma conhecida dele passou no detector de metal e apitou. Mas ela não tinha nada. Voltava, passava de novo, apitava de novo. Demorou para se darem conta que tinha um preguinho fincado na sola do chinelo. Como punição por isso, ela “pegou um gancho”<sup>52</sup> de três meses. Em outra ocasião também na fila, uma mulher havia comentado comigo que teria sido punida por seis meses por ter esquecido de tirar um brinco de silicone. Nas conversas daquele dia algumas mulheres repetiam, como que para passar a informação ao mesmo tempo em que exercitavam decorá-la, as normas referentes a cores de roupa permitidas em dia de visita. Não é fácil decorar porque as cores mudam de tempos em tempos. Naquele dia foi dito que só poderia entrar quem estivesse usando laranja, azul ou verde.

“Instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade”. É assim que Achille Mbembe define tanto os regimes dos Estados escravistas quanto os dos Estados “coloniais tardo-modernos”. Descrevendo cenas que constituem o cotidiano da vida sob o regime colonial contemporâneo, Mbembe nos mostra como se trata de “certo tipo de loucura”:

Viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura (MBEMBE, 2018, p. 146).

Pois “um certo tipo de loucura” parece expressão adequada para nomear as tramas burocráticas e de controle impostas a familiares de pessoas presas. O detector de metais

---

<sup>52</sup> Castigo sob a forma de proibição de fazer visita a seu/sua familiar preso/a por um tempo aleatório que a instituição determina. Esse procedimento administrativo é desjuridicinalizado, ou seja, não tem como recorrer.

em dias de visita serviria primordialmente, seria de se supor, para identificar a tentativa de alguém entrar com algum tipo de arma ou objeto proibido dentro do presídio. Constatado um objeto que acidentalmente se espetou num chinelo, naturalmente se retiraria o preguinho e a visita seguiria normalmente. Mas esse controle dos fluxos não é, como se apresenta, simplesmente um meio para evitar a entrada de algo não permitido para dentro dos muros. Cynicamente<sup>53</sup>, sem a necessidade de sustentar seus aparentes motivos, essa engrenagem parece ter um fim em si mesma. Preguinho no chinelo? Três meses sem ver seu filho. Por quê? De novo: pouco importa.

Em um artigo chamado *A verdade da repressão*, Antonio Candido parte da análise de romances de Balzac, Dostoievski e Kafka e de um filme de Elio Petri para refletir sobre a função simbólica da polícia-justiça que, num mundo burguês e constitucional, disfarça “o arbítrio da vontade dos dirigentes por meio da simulação de legalidade” (1972, p. 1). Em *O Processo*, discorre Candido, Kafka evidenciou como a repressão, sem necessidade de motivos, adquire “um sentido transcendente, ao ponto de acabar se tornando sua própria finalidade” (1972, p. 2). Uma vez em funcionamento, ela já não pode mais parar. “Em face da importância ganha pelo processo punitivo (que acaba tendo o alvo espúrio de funcionar, pura e simplesmente, mesmo sem motivo), a materialidade da culpa perde sentido” (CANDIDO, 1972, p. 3). A força da polícia, escreveu Candido, consiste em opor o outro ao eu, “até que este seja absorvido por aquele e, deste modo, esteja pronto para o que se espera dele: colaboração, submissão, omissão, silêncio” (1972, p. 3). A polícia, então, “esculpe o outro por meio do interrogatório, o vasculhamento do passado, a exposição da fraqueza, a violência física e moral”, tudo isso com a manipulação de um ingrediente de alta dose de eficácia: o medo.

Assim, corroboro com Godoi quando, se diferenciando de hipóteses que veem as familiares de pessoas presas como vítimas colaterais do encarceramento em massa, afirma que elas “não só ocupam uma posição central no funcionamento do dispositivo carcerário em sua totalidade como também os constrangimentos e injunções dos quais

---

<sup>53</sup> O filósofo Vladimir Safatle descreveu, em 2008, o cinismo como um diagnóstico do tempo presente. Ao se debruçar sobre a política de guerra às drogas como um ordenamento no qual norma e contravenção são “executadas ou ignoradas de acordo com interesses econômicos, políticos e ou morais plasmados no Estado”, o historiador Júlio Delmanto recorre a essa ideia de Safatle para apontar como “o poder não se desnuda com sua crítica, pelo contrário, o poder pode rir de si mesmo” (2013, p. 84). Safatle expõe que a “obsolescência do mascaramento ideológico” indica que “as promessas de racionalização e de modernização da realidade social já foram realizadas pela dinâmica do capitalismo. Foram realizadas de maneira cínica; o que significa que, de uma forma ou de outra, elas foram realizadas” (SAFATLE, 2008, p. 69).

são objeto se mostram particularmente esclarecedores quanto à mecânica geral que rege o atual funcionamento da prisão” (2017, p. 20). Mais do que “as subjetividades individuais dos presos”, argumenta o autor, “é essa vasta e múltipla malha sociotécnica o alvo e o meio do governo prisional” (GODOI, 2017, p. 209).

“Agora não tem mais a revista vexatória pra humilhar a gente, então começaram com cores. Onde eu visito hoje não pode preto, cinza, marrom e nem azul. Cada hora eles inventam uma coisa”, disse Fabiana Sole, mulher que visita o marido na cadeia há 19 anos e uma das palestrantes do Seminário da Amparar. “Se você dá um passo, por exemplo reclamar de como fazem a revista, eles começam do outro lado a pressionar. É pra fazer com que a gente se sinta tão aprisionada quanto a pessoa que está presa”.

Inversamente proporcional à desinformação e à humilhação dos dispositivos de controle da prisão, no entanto, é a troca de informações e solidariedade entre as familiares nas filas. Foi ali, de fato, que eu e Alcilene conseguimos saber quais eram os obstáculos burocráticos que apareceriam na empreitada e as maneiras de superá-los. A fluida e espontânea dinâmica de transmissão de experiências fez com que já na segunda ou terceira vez que estivemos na porta do presídio, Alcilene – mesmo sendo mais calada e precavida, “eu não sou muito de ficar caçando conversa e dando opinião” – explicasse o funcionamento das coisas para as mulheres que chegavam ali pela primeira vez.

## **A audiência**

Desde que o mês de março de 2019 começou, a audiência do Preto virou o assunto principal com Alcilene. Com isso na cabeça 24 horas por dia, a barriga de oito meses e a pressão alta, ela me contou que mal conseguia dormir. Inicialmente algumas mulheres da família do Preto – a mãe, a tia e a irmã – tinham o plano de ir ao Fórum para tentar vê-lo, nem que fosse passando pelo corredor. Mas a informação dada pela Defensoria Pública foi de que não é permitida a entrada de parente nenhum, que não valeria a pena. Fomos então só eu, que tentaria entrar enquanto estudante, e uma advogada do movimento Luta Popular. A ideia era conversar com o defensor público antes da audiência, saber o resultado da sentença ao final e mostrar ao Preto que ele não estava sozinho.

Cheguei no Fórum Criminal da Barra Funda às 14h40 do dia 20 de março de 2019, em cima da hora. Entrei naquele prédio gigantesco, fui até a entrada do corredor que dá para a 2ª vara: portas fechadas e uma funcionária sentada numa mesa cheia de papéis. A funcionária conversava com uma mulher negra: “seu nome não está aqui na lista, você

não vai poder entrar”. A mulher se afastou e eu me aproximei – com minha pele branca e minha carteirinha da USP. Falei que eu era estudante e queria fazer uma consulta num processo da 2ª vara. Ela sorriu, “pode passar”.

A audiência já tinha começado, mas nem a advogada e muito menos eu pudemos entrar. Ficamos esperando no corredor. A porta se abriu e saíram o Preto, o defensor e um policial militar. Os dois primeiros conversaram por poucos minutos na frente da porta, provavelmente combinando a defesa. Como pode um advogado conversar abertamente com a pessoa que está defendendo com um policial militar no meio? A maioria das condenações por tráfico de drogas é baseada apenas na palavra do policial responsável pela abordagem e prisão<sup>54</sup>, como era o caso nessa situação. Preto estava magro, com o semblante sério, cabeça baixa e mãos algemadas. Mal levantou a cabeça, fez um gesto de que concordava com o que o defensor dizia e rapidamente entraram de volta na sala. Será que ele viu a gente?

Esperamos um pouco mais. Nesse meio tempo, passavam pelo corredor outros homens jovens com a mesma calça bege, camisa branca para dentro e postura corporal curvada, sendo levados por policiais militares. Puxados pela corrente entre os dois aros da algema, fazendo os braços ficarem desconfortavelmente quase cruzados, caminhavam sempre olhando para o chão e no ritmo ditado pelo policial que ia na frente. Um desses garotos tinha na nuca um hematoma, um calombo imenso.

Difícil não remeter a cena às pinturas que retratam os tempos de Brasil Colônia. Não à toa o abolicionismo penal leva o mesmo nome do movimento que lutou pelo fim da escravidão. Angela Davis, em *A liberdade é uma luta constante*, diz que muitos alertavam para o fato de que somente a remoção das correntes não daria conta de resolver todos os problemas criados pela instituição da escravidão. “Se não fossem desenvolvidas instituições que permitissem a incorporação das pessoas antes escravizadas em uma sociedade democrática, a escravidão não seria abolida”, aponta: “Em certo sentido, o que estamos defendendo é que a luta pelo abolicionismo prisional segue a luta pela abolição da escravatura do século XIX” (DAVIS, 2018b, p. 39). “Há mais pessoas negras

---

<sup>54</sup> Um estudo do Núcleo de Estudos de Estudos da Violência da USP (NEV-USP) verificou na cidade de São Paulo o percentual de 74% de autos de prisão em flagrante por tráfico de drogas sem a palavra de quaisquer outras testemunhas que não os policiais envolvidos (JESUS, M. G. M. *et al.*, 2011).

encarceradas e sob o controle direto de agências correcionais na segunda década do século XXI”, alerta ela, “do que pessoas escravizadas em 1850” (DAVIS, 2018b, p. 113).

No artigo de Vera Telles que citei antes, a socióloga destaca que, amparado pelo neoliberalismo, o século 21 é marcado pela planetarização dos mercados e pela privatização do mundo conjugando economia financeira, complexo militar e tecnologias digitais. Tomando Mbembe como ponto de partida, Telles descreve um cenário em que se proliferam populações despossuídas de seus ancoramentos de trabalho, proteção social e territórios de referência. “Tudo aquilo que era exclusivo do preto no primeiro capitalismo, diz o autor, passou a ser se não a norma, ao menos ‘o lote de todas as humanidades subalternas’. Trata-se, diz ele, de uma universalização da condição preta”, resume Telles, “aliada ao surgimento de práticas imperiais inéditas, que utilizam tanto lógicas escravagistas de captura e predação quanto lógicas coloniais de ocupação e extração” (TELLES, 2019). Sujeitas a variadas formas de violência que acompanham mecanismos de racialização, essas populações são objetivadas como figuras indesejáveis a serem controladas, colocadas à parte ou administradas em sistemas de contenção.

A porta da sala da audiência abriu de novo, saiu o policial na frente, puxava o Preto atrás. Passaram por nós. Bem nesse momento, por questão de segundos, ele levantou o olhar. Olhou nos nossos olhos enquanto caminhava. “Abaixa a cabeça!”, gritou o policial militar. Ele abaixou. Mas ainda ouviu o grito de novo. “Abaixa a cabeça!”.

A coisa toda, que definiu a sua vida e a de toda a sua família, demorou uns 20 minutos no total. Condenado.

Os carinhos, as saudades, as broncas e os cuidados que tecem os vínculos entre, principalmente, homens de um lado do muro e mulheres do outro, se materializam nos abraços durante as visitas, nas palavras e fotos enviadas pelas cartas, no jumbo e no enfrentamento de todos os dispositivos de controle para que isso seja possível. Se referindo às reflexões de Vianna sobre a “inseparabilidade da díade mãe-filho” (VIANNA, 2014, p. 228), que nesse capítulo ganha contornos com a ideia do “coração de mãe”, Rafael Godoi escreve sobre como o sistema penitenciário se apoia nessas relações para poder funcionar e se expandir. “São esses vínculos fortes que estão pressupostos, que são mobilizados e capitalizados num regime de processamento que funciona por provocação da parte interessada, num sistema de abastecimento que regula fluxos e bens partindo de muito além dos limites institucionais”, analisa (GODOI, 2017,

p. 231). O sofrimento imposto às famílias é, também, “a capitalização dos afetos por parte das agências estatais” (2017, p. 231).

Esse vínculos, portanto, produzem efeitos duplos e contraditórios. Regulados e usados como constitutivos do próprio funcionamento do sistema prisional, por um lado, são também a força motriz que permite que muitos resistam ao próprio sistema. Não à toa, as pessoas que passam pelo sistema carcerário e dele saem são chamadas por movimentos sociais de “sobreviventes”.

Algum tempo depois da audiência recebi uma carta do Preto, dizendo como ficou feliz por ter nos visto no Fórum. “Queria poder ter falado com vocês, mas vocês sabem como a justiça é cega né, quando a gente está na mão do sistema somos lixo pra eles, nos tratam como se não fôssemos nada”.

O sentimento de receber o tratamento de lixo aparece também nas descrições que familiares fazem sobre suas relações com as várias instâncias estatais que compõem o complexo prisional brasileiro. “Os seus valores, quando você chega lá, você não tem valor nenhum né? Porque você tem um filho preso até os seus valores você perde”, sintetiza Elaine, a tia de Preto, depois de sua irmã ter usado exatamente a expressão de que “na fila te tratam como lixo”.

Butler fala do corpo abjeto ao pensar naqueles que habitam zonas “inóspitas” da vida social. Zonas que, apesar de inóspitas ou inabitáveis, são densamente povoadas por pessoas que não gozam do status de sujeito. “Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, ‘dentro’ do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio” (BUTLER, 1999, p. 112). É por meio de uma coprodução contínua que o tratamento dado a uma parcela da população “como se fosse lixo” permite justamente produzir, em sua contraposição, aqueles que merecem ser tratados como humanos.

Essa sensação de ser tratado como lixo escancara como, em constante tensão, concepções normativas do humano operam para tentar fazer sujeitos e grupos terem sua validade de vida suspensa – “até os seus valores você perde”, narrava Elaine. Operam para tentar: jamais conseguem por completo.

## **Contra a gestão da morte, a teimosia da vida**

“Sim, minha vó conseguiu fazer sem pegar gancho. Pelo menos até agora. Passou a pomada bem passadinha na peneira e aí quando misturou com o hidratante ficou uma coisa só”. A conversa acontecia num banco gelado de concreto do lado de fora do CDP durante o inverno paulistano de 2019. Eu e Elaine esperávamos Alcilene voltar da entrega do jumbo e a menina esperava sua avó. Eu já sabia do que se tratava a história porque Alcilene tinha me contado – num tom amedrontado e repetindo como ela jamais faria isso, “misericórdia!”. Várias mulheres estavam fazendo um esquema de misturar pomada para coceira com o creme hidratante. Muitas tinham sido descobertas e pegaram gancho. A notícia tinha chegado à Alcilene por um grupo de *whatsapp* de familiares de presos, composto praticamente apenas por mulheres, em que informações relevantes sobre o CDP são trocadas.

O presídio passava por uma epidemia de sarna, que já se transformava em epidemia de furúnculo. Passando a responsabilidade de tratamento médico às famílias, a administração do CDP informou que em determinado dia de entrega de jumbo aceitariam alguns remédios específicos. Diversas mulheres saíram de lá, de novo, chorando: detalhes como a marca do medicamento ou tamanho da caixa eram suficientes para que fossem barrados. Na semana seguinte já não aceitaram mais remédios. Uma das mulheres que teve o medicamento barrado contava, em lágrimas, como na visita tinha visto feridas sangrando na pele do filho.

A pomada que, pelas mãos daquela avó, escorreu pelos finos buracos da peneira no específico pote transparente de creme hidratante de 250 ml – da mesma forma que a persistente humanidade perpassa, sem autorização, os domínios de tecnologias de controle desumanizadoras – revela uma teimosa rebeldia (que fez aquela mulher não aceitar que seu neto não tivesse a possibilidade de tratar a infecção na pele) que, de diferentes formas, ronda boa parte das mulheres que têm familiares no cárcere.

Joan Scott argumenta que é preciso substituir “a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado por alguma coisa que esteja próxima do conceito foucaultiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos ‘campos de forças’”. Assim, no seio desses processos e estruturas, diz ela,

tem espaço para um conceito de realização humana como um esforço (pelo menos parcialmente racional) de construir uma identidade, uma vida, um conjunto de relações, uma sociedade dentro de certos limites e com a linguagem – conceitual – que ao mesmo tempo coloque os limites e contenha a possibilidade de negação, de resistência e de reinterpretção, o jogo de invenção metafórica e de imaginação (SCOTT, 1990, p. 20, 21).

Nesse jogo contínuo que tensiona campos de forças, essa teimosa rebeldia das mulheres não se dá apenas em forma de desobediência como foi o caso da pomada, mas também por meio do acionamento de variadas redes de solidariedade e organização. Entre elas estão as trocas de informações nas filas, as mensagens em grupos de *whatsapp*, as contribuições coletivas para montar o jumbo, a senhora que em dia de visita convida um preso que não recebeu ninguém para compartilhar o almoço, e atividades como a que aconteceu com a Amparar no barracão da Ocupação Esperança.

Na tarde de 9 de fevereiro de 2019 em que três representantes da Associação de Amigas/os e Familiares de Presos/as foram à Esperança, a roda de conversa juntou moradoras da Ocupação e da região. Depois da leitura de um texto de apresentação da Amparar que mesclava a história da organização (cuja origem é na mobilização de mães de jovens presos na antiga FEBEM) com as perdas e violências vividas por várias de suas fundadoras, um silêncio emocionado tomou conta do ambiente. Levantando para fumar um cigarro, uma delas logo cortou: “Não chorem porque não somos ‘mãezinhas’ ou ‘coitadinhas’. Somos leoas”.

Para além da maneira como o sistema prisional interpela territórios e comunidades inteiras, esse encontro é fragmento de um dos contemporâneos efeitos colaterais desse processo: a articulação entre diferentes movimentos sociais periféricos, tais como os de ocupações por moradia e aqueles das lutas anticarcerárias. Articulações cujo protagonismo político é de mulheres periféricas e mães.

As questões da vida e da morte conformam, ao mesmo tempo, experiências políticas individuais e coletivas. Assim, “a necropolítica é atravessada por linhas de fuga que sugerem formas moleculares de resistência”, nota Telles, “que fazem do próprio corpo afetado, mas também do sofrimento e do luto dos que perderam seus familiares, um campo político de experimentação, e de luta”.



Nas filigranas dessas micro-histórias, é possível apreender as defesas da vida e das formas de vida como um campo de batalha. É isso também que está em fina sintonia com a linha de atualidade que atravessa o cenário contemporâneo, aqui e alhures, em todos os lugares. Miríades de conflitos e modos de resistência, redes de apoio e dispositivos variados de denúncia, protesto, ação e rebeldia, fazendo da defesa da vida – vidas passíveis de serem vividas – um campo político, campo de batalha. É uma aposta que será preciso assumir e em torno da qual será preciso se empenhar nos tempos turbulentos e sombrios que se descortinam à nossa frente (TELLES, 2019).

Com o celular conectado na caixa de som, eu tomava cerveja com cinco mulheres da Ocupação num sábado do mês de fevereiro de 2019 enquanto a gente conversava sobre algumas das situações que relato nesse capítulo. O assunto sobre as vivências do cárcere silenciou quando as vozes de MC Negão do Arizona e MC Menor MR ressoaram “sei que um dia a liberdade vai cantar / conheço o sistema, meu irmão, não é fácil esperar / eu fui pra chuva, fui pra me molhar / meu Deus, não me abandona, liberdade já”<sup>55</sup>. Os lábios de Alcilene silenciosamente acompanhavam a letra. Me levantei, precisava ir embora. Na despedida, o clima de tristeza repentinamente deu lugar a certo ânimo. Elaine também se levantou: “cabeça em pé, a gente se vê quarta, bora levar esse jumbo pro moleque”.

---

<sup>55</sup> *O relógio*, MC Negão do Arizona e MC Menor MR.

## CAPÍTULO 4

### Parentes, vizinhas, comadres

#### *Formas de auto-organização entre as mulheres da Esperança*

*para quem luta  
não há lugar que não possa ser  
lar.  
nem que seja.*

Audre Lorde, *Entre nós mesmas* (2020, p. 119).

A história correu rápido na Ocupação Esperança. Quem não viu, ouviu. Estávamos na metade do ano de 2014 e a comunidade não tinha completado ainda um ano de existência. Lia, que parou de frequentar as reuniões semanais das mulheres, só topou falar do assunto comigo em particular. Vinda do Piauí, a única coisa que denuncia sua idade é a quantidade de netos que brincam pelas vielas. A pele escura não camuflava o roxo contornando seu olho inchado.

Me contou que naquela noite Otoniel estava bêbado. E ela não suporta ficar perto de bafo de cachaça. Ele quis que fossem para a cama, ela não, começou a discussão e quando viu, a mão dele fechada acertou seu olho esquerdo – que já mais nada viu. Com o barulho, os vizinhos chegaram. Os homens pegaram Otoniel e desceram a porrada. Lia, desesperada, entrou no meio, gritou. Não foi ouvida por ninguém. Otoniel foi expulso na hora, sem nem pegar suas coisas de casa. Quando ela terminou de contar, ficamos em silêncio um tempo. Entre suspiros, Lia disse que não queria que ele fosse expulso. Que ele errou, é verdade, mas que, apesar de tudo, ele é seu companheiro.

Apesar do tema da violência sempre ter aparecido nas reuniões das mulheres da Esperança, foi o caso de Lia e o desastroso desfecho daquele dia, em 2014, o estopim para que o assunto fosse conversado com outro intuito: o de, ao longo de um mês, pensar em como lidar com a violência às mulheres dentro da Ocupação Esperança.

Esse capítulo descreve e analisa diferentes formas de auto-organização das mulheres dentro da Esperança. Um deles é o processo, em 2014, que culminou em uma ideia de lei local para enfrentar a violência de gênero. A partir dele reflito sobre o desenvolvimento de mecanismos de autogoverno e também sobre como são entendidas e vividas questões como vergonha, vulnerabilidade e agência. Antes disso, me debruço em

algumas narrativas de vida contadas a mim, com o intuito de pensar de que forma as violências sofridas por essas mulheres são experiências pessoais mas também coletivas e, além disso, sobre a reconstrução cotidiana que elas fazem de suas vidas, incluindo algumas das inúmeras estratégias, sabedorias e crenças que envolvem esse constante refazer. Acredito ter aí um elemento central sobre a produção de conhecimento que dá corpo, justamente, a diferentes gramáticas organizativas. Por fim, busco entender o que se passou com a tal lei e de que forma se constroem nesse território os laços de solidariedade entre as mulheres. A etnografia – defende Veena Das em uma de suas entrevistas, numa definição que inspira esse capítulo – “se torna para mim uma forma de estar atenta ao modo como o trabalho de pessoas ordinárias reformula o mundo em que vivemos” (2012, p. 344).

## O reflexo no espelho

*Nós buscamos nossas cicatrizes não pra relembrar das dores, mas pra entender os caminhos da cura. (...) É assim a lançada da flecha: só acerta mais longe quem tem a sabedoria de chegar um pouquinho pra trás.*

Célia Xakriabá<sup>56</sup>

Marinalva Maria de Sousa, ou Naná, nasceu no Piauí em 1971. Antes de vir para São Paulo viveu na Bahia e também em Brasília, em um assentamento do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Perguntada sobre o que fez com que começasse a militar com os Sem Terra anos atrás, disse que “queria conhecer o mundão”.

Mulher negra com traços indígenas, alta e grande, Naná é extrovertida, engraçada, fala alto, se emociona com facilidade e é, desde o início da Esperança, uma das pessoas mais conhecidas da parte de cima do morro da Ocupação, o antigo setor B. Têm expressões típicas de Naná que se alguém disser que tem vivência na Ocupação e não conhecer, é porque está mentindo. “Vambora, meu povo de Jacó” é a clássica. Tem seis filhos, todos homens e com mais de 20 anos, que já não vivem com ela.

---

<sup>56</sup> Essa fala de Célia Xakriabá – professora e ativista indígena do povo Xakriabá de Minas Gerais – foi feita em um painel online com Rosane Borges e Luz Ribeiro na Festa Literária das Periferias RJ em homenagem a Lélia Gonzalez (XAKRIABÁ; BORGES; RIBEIRO, 2020).

Sua casa – que divide com o namorado e uma cachorra – tinha um cheiro bom de recém faxinada no dia em que fizemos a entrevista, em 11 de outubro de 2019. O calor de rachar e as torneiras da Ocupação secas: como Naná, várias mulheres comentaram nesse dia que a roupa que precisavam lavar estava se acumulando. No caso dela, a dificuldade não implicava só no aumento da pilha de roupas sujas, afetava também o bolso. “A água faltando bem agora que eu peguei roupa de fora pra lavar”.

Aos 16 anos Naná partiu de Avelino Lopes (PI), onde nasceu, para nunca mais voltar. Tinha 15 anos quando um acontecimento fez com que passasse a desgostar da sua cidade. Relatou que seu primo a estuprou e a feriu com canivete em várias partes do corpo. “Aquilo ficou”, sintetizou. “E eu não tenho vergonha de contar”.

As cicatrizes fizeram com que, desde então, ela não tenha vontade de usar biquíni. “Toda vez que eu me olhava no espelho eu lembrava disso. Ele me retalhou”, contou. Sentimento que Naná inclusive expressou uma vez durante uma reunião de mulheres, quando comentou ter recebido por *whatsapp* o link de uma matéria com um ensaio de fotos de 15 mulheres negras e gordas em uma praia de Salvador<sup>57</sup>. “Ai, negona, adorei, mandei até pra minha irmã!”.

Naná diz ter sobrevivido, ainda, a uma tentativa de assassinato por parte desse mesmo primo tempos depois, além de um intento de estupro por outro homem, quando já vivia em Brasília. Nesses dois casos teria sido acudida por pessoas que estavam ao redor. Sobre a lida com o que definiu como as violências que mais marcaram sua vida, Naná conta que, por um tempo “botou na mente”: “Nunca mais ninguém toca no meu corpo”.

Eu era difícil de ficar com homem. Difícilmente. Não vou dizer pra você que eu não fiquei porque é mentira, tenho meus filhos né? Mas eu tinha aquele medo. E sofri muito. Apaixonei à primeira vista pelo pai dos meus filhos e aí fui tendo mais coragem. Mas sempre trabalhei, morei sozinha, desde os meus 17 anos. Não morei com os meus irmãos, não dava certo porque eu era muito danada. Sempre corri atrás dos meus objetivos: autonomia. Sempre eu gostei de ajudar e sou feliz assim mesmo. Tenho uma história pra deixar pros meus filhos né? Contar pros netos e bisnetos e bisnetos... (Entrevista Naná, 11/10/2019).

---

<sup>57</sup> A matéria, publicada pela Mídia Ninja, está disponível em [http://midianinja.org/?post\\_type=post&p=17817](http://midianinja.org/?post_type=post&p=17817) (AGUIAR, 2019).

Mais do que destacar a óbvia relação entre violência e gênero na narrativa de Naná, ênfase aqui como gênero está, também, profundamente implicado na produção de conhecimento.

“Conhecimento venenoso” é a metáfora usada pelas interlocutoras de Veena Das em referência à memória do que viveram na guerra da Partição da Índia em 1947. Quando lhes perguntava sobre o que tinham passado, Das encontrava uma zona de silêncio. Evasivas, as mulheres expressaram que essas memórias não descritas podiam ser comparadas com um veneno que, se tomado, faz seu interior se dissolver. Como uma dor que é carregada dentro e que nunca pode ser expelida. Em nenhum momento essas mulheres demonstraram para Das a vontade de falar sobre aquele conhecimento escondido: contê-lo era, por si só, a sua expressão (DAS, 2007, p.53). A agência dessas mulheres se dava, para a autora, nesse movimento da superfície para o profundo. Beberam o sofrimento para continuar vivendo. Assim, Das se debruça sobre o “conhecimento venenoso” não apenas como a inscrição de uma gramática violenta de gênero nos corpos dessas mulheres, mas como a manifestação cotidiana da reconstrução que elas faziam de suas vidas.

Trago a metáfora usada por Das para pensar numa outra: a da cicatriz. Se assemelha ao “conhecimento venenoso” no sentido de também simbolizar, na perspectiva que proponho aqui, a inscrição e sedimentação de determinadas violências (produzidas pela desigualdade de gênero) no corpo. Por outro lado, diferentemente da zona de silêncio do “conhecimento venenoso”, a cicatriz pode se fazer ver. “Eu não tenho vergonha de falar”, disse Naná, expondo que a forma de lidar com essa dor envolve, para ela, o contar. Como uma marca no corpo que uma amiga mostra para a outra: contar sobre como aquela marca se fez pode transformar a relação com ela, mas não a faz desaparecer. E aí mais uma vez as metáforas se reaproximam. Nem o veneno ingerido nem a cicatriz saem do corpo.

Como um processo contínuo de reescrita: é assim que Pedro Paulo Pereira fala sobre o “trabalho do tempo”, concepção desenvolvida por Veena Das no livro *Life and words* (2007). “As mulheres parecem se valer de um tipo específico de compreensão: o tempo também possui agência, e trabalha”, considera Pereira: “Saber lidar com o tempo significa atuar diretamente na reconstrução das relações e permite reabitar o mundo” (2010, p. 361). Assim, como a sedimentação contínua daquela experiência vivida, a

cicatriz é – seja como memória ou como marca física na pele – aquela violência sob o agir do trabalho do tempo.

Não proponho aqui uma ideia metafórica de cicatriz como fetiche ou identidade, como se ela carregasse sentidos por si só, descolada de um contexto. A história, os processos políticos e os sujeitos que fizeram a cicatriz existir, bem como os efeitos que a existência da cicatriz produz, são justamente o cerne do que me proponho a pensar aqui. Estou falando de cicatrizes, tanto metafóricas quanto cravadas na carne, que são inscritas por homens nos corpos de mulheres. Homens que, apesar de não serem o foco dessa pesquisa, estão presentes e não são em nada abstratos: falo do primo, do desconhecido que andava na mesma calçada, do marido, do médico...

A cicatriz não é o ato violento em si, não é o corpo que sangra pelo passar do canivete. É a marca, é o que carregamos conosco: é aquilo que ficou, nas palavras de Naná. Nossas cicatrizes certamente não nos definem, mas nos constituem. Qualquer uma ou um de nós, se quisermos nos olhar íntima e profundamente, vemos nossas cicatrizes. Mas se todas as pessoas carregam suas próprias cicatrizes, o que percebi no meu trabalho de campo foi um padrão: a existência de uma cicatriz bastante específica – aquela produzida pela violência de gênero – como constituinte das experiências de vida de todas as minhas interlocutoras. “Toda vez que eu me olhava no espelho”, relatou Naná, “eu lembrava disso”. Com o tempo, isso deixou de ser para ela o que mais se sobressaía no seu reflexo. Não à toa não foi essa a única vez que Naná citou espelho nas nossas conversas:

Nós mulheres, ao mesmo tempo em que sofremos, nós temos uma esperança. Não pode apagar. Tem que acender. Não importa se você não tem dente, se você é gordinha, se tem uma mancha, você tem que ser você! Amar. Se olhar no espelho de manhã cedo e perceber “caramba, eu sou linda”. Ah que o fulano, o marido fala que você tá gorda – não, *você* é que tem que se olhar (Entrevista Naná, 11/10/2019).

Eu assistia o celular, no balançar do ônibus, enquanto me questionava por qual possível motivo minha amiga tinha me enviado uma reportagem do Datena<sup>58</sup>. Quando de repente a resposta apareceu na telinha – eeeeeita, olhai, é a dona Laura!

Meu encontro com ela aconteceu cerca de um mês depois. Sendo mais próxima do seu filho, que é atuante na Associação de Moradores da Ocupação Esperança, eu conhecia dona Laura de vista. Naquele dia ela estava sentada em um banco na frente da sua casa, fazia carinho num cachorro preto que piscava os olhos devagarinho no seu colo. Era 10 de fevereiro de 2019. Foi um dos seus cinco filhos que sugeriu que eu conversasse com ela. “Ela teve depressão, toma remédio, já foi internada, fala com ela”, balbuciou. Cumprimentei dona Laura, me apresentei caso ela não se lembrasse de mim e em seguida ela já começou a contar o que tinha acontecido. A conversa foi ótima, exceto por dois dos seus filhos que, com um tanto de cachaça no corpo, interrompiam a fala da mãe para contar das pulseiras de alguém, traziam o Costela, um outro cachorrinho, e queriam completar as frases de dona Laura (com coisas que, ainda por cima, nem eram o que ela queria dizer). Ainda assim, a prosa fluiu.

No fim de 2018 Laura diz ter ido para o Largo da Batata, no bairro de Pinheiros em São Paulo, para resolver alguma coisa no INSS (Instituto Nacional do Seguro Social). Nascida em 1958, viúva, é ela quem cuida da maioria dos filhos – principalmente de um que tem necessidades especiais. Caminhava na rua, segundo me contou, quando um homem deu um soco na sua nuca, colocou o pênis para fora e tentou arrastá-la para dentro de um mato. Apesar da quantidade de pessoas caminhando na rua, ninguém teria se importado com seu pedido de socorro.

Pois dona Laura contou então que teria segurado a camisa do sujeito com toda a sua força e batido com a cara dele na parede. Sangrando, ele tentou sair correndo: teria até perdido um dente. Não satisfeita, dona Laura correu atrás e o deteve até que a polícia chegasse. Em algum momento no meio dessa luta toda, a única pessoa que teria lhe dado apoio foi uma mulher que passava. “Fiquei tão revoltada, menina, que se eu tivesse uma

---

<sup>58</sup> José Luiz Datena é um famoso jornalista e apresentador de televisão. Atualmente apresenta o *Brasil Urgente*, programa popular e sensacionalista da TV Bandeirantes focado em crimes e ações policiais. Tendo grande audiência e influência política, Datena – para quem “bandido bom é bandido morto” – já passou pelo Partido dos Trabalhadores, Progressistas, Partido Republicano Progressista, Democratas e hoje é do Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Em trecho do filme *Tropa de Elite 2* um dos personagens sintetiza de forma engraçada e certeira perfis como o de Datena: <https://youtu.be/L4mQ6ouS2Bw> (acesso em 16/4/2020).

faca eu arrancava o negócio dele fora. E olha que eu gosto sempre de andar com uma tesimalinha, mas nesse dia não tinha”, falou: “Até no Datena a história saiu”<sup>59</sup>.

Nos dias seguintes ficou dolorida, disse. Comentou que tem depressão, que em 2016 chegou a ser internada e que tem médicos que a acompanham, receitam os remédios. Aos poucos fui percebendo que meu receio de que a violência sofrida piorasse sua saúde mental aparentemente não se sustentava. “Sou cearense, filha de cigana com índio”, disse com orgulho: “Eu não vim lá do Ceará e passei tudo que passei pra ser estuprada por vagabundo no meio da praça”. Dona Laura nasceu em Viçosa, cidade do noroeste cearense, e saiu de casa aos 15 anos. “Minha mãe era ainda pior que eu”, sorriu. Concluiu que tinha feito um favor para todas as mulheres por tirar aquele sujeito da rua (o homem acabou preso e até o delegado agradeceu os serviços dela, disse).

Como a imagem da reparação de uma teia de aranha rasgada que Das toma emprestada de Wittgenstein para se referir ao entrelaçamento entre sofrimento e cura que a vida cotidiana revela (DAS, 2007, p. 15), dona Laura falou que, nos meses que se passaram à tentativa de estupro, passou a “pensar menos nessa coisa de depressão”. Feliz, comentou que tinham dito até que um dia ela podia dar uma aula de defesa pessoal para as mulheres da Ocupação. “Às vezes acontecem coisas horríveis com a gente”, afirmou, “mas que também fazem a gente lembrar a força que tem”.

Durante o trabalho de campo que fez na cidade mineira de Montes Claros em seu doutorado (2001), Heloísa Buarque de Almeida notou certa concepção geral de que as mulheres são mais fortes que os homens, o que não denota necessariamente vantagem. Por serem mais fortes, tem uma “carga maior para levar nas costas”, escreve, ao observar certa ambiguidade na ideia da “força feminina”: por um lado carrega a concepção de batalhar e, por outro, a de aguentar (ALMEIDA, 2002, p. 67).

“Uma coisa ruim de ser mulher? O machismo. E coisa boa? Ser guerreira”. A dinâmica de grupo foi proposta para começar a primeira reunião das mulheres da Ocupação Esperança do ano de 2019. Naquele domingo à tarde, fim de janeiro, cerca de vinte mulheres (e um cachorro, o saudoso Negão) se reuniram no barracão. A rodada seguiu. Entre o que remetia a algo ruim, “ser considerada sexo frágil”, “que me chamem de coitadinha”, “maridos oprimindo nos lares”, “ser desvalorizada”, “falta de respeito”,

---

<sup>59</sup> Aqui a reportagem, sob o título “Mulher de 60 anos é atacada em praça”: <https://www.youtube.com/watch?v=6x1lzJqL8jo> (acesso em 3/4/2020).



“a gente querer uma coisa e o marido não ajudar”, “discriminação”, “as pessoas acharem que por ser mulher a gente não tem capacidade”. Das coisas boas, “lutar”, “ter fé”, “ser batalhadeira”, “ter discernimento e sabedoria”, “ser corajosa”, “a gente fica firme”. O exercício, para que fosse simples e quebrasse o gelo de começo de reunião, funcionou com essa lógica binária. Ainda assim, explicitou como o gênero é relacional. O jeito que cada uma vive a experiência de ser mulher não é estático ou essencial, mas histórico: tem a ver com a relação que cada uma estabelece com o mundo que a rodeia (com o marido, com o que cria a necessidade de ter fé e lutar, com quem a considera frágil, etc). E tem a ver também, como constatei nas entrevistas que fiz, com uma memória coletiva e viva da violência de gênero: aquela que já aconteceu, a que está acontecendo e a que pode acontecer. Essa saber, que mistura memória e projeção, se imprime no cotidiano de muitas das mulheres da Ocupação Esperança de modo a alimentar o ímpeto para protegerem a si mesmas e também as que a cercam: em síntese, para lutar contra a repetição daquilo que produz essas cicatrizes.

“Eu me inspiro muito pra ajudar nessa luta, Gabi, porque já passei por isso. Não quero que aconteça nunca mais, nem comigo nem com ninguém”. No dia em que Virgínia me recebeu na sua casa para uma entrevista, uma terça-feira quente com nuvens que antecedem tempestades, a família terminava de almoçar arroz com frango. Uma de suas filhas lavou a louça e limpou o fogão enquanto a gente conversava. A outra estava trabalhando, assim como o marido, que tinha arranjado um bico na Sabesp (Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo). Seu caçula, arteiro, jogava bola ali na frente. E o filho mais velho, de 21 anos, não estava. Na época em que Virgínia viveu a violência que mencionou inspirar sua luta presente, seu menino mais velho tinha um ano, e ela 18.

Segundo Virgínia, seu marido na época “era doente, doente mesmo de ciúmes”. Inconformado com o desejo dela de se separar, a ameaçava: dizia que seus dias estavam contados. No dia em que aconteceu a agressão física, Virgínia pegou o neném e foi para a casa de seus pais.

Quando eu cheguei lá minha mãe viu uma mancha roxa em mim. “Virgínia, que foi isso?”. E eu tava tão sensível que comecei a chorar. Aí ela na hora, que é mulher, já se tocou. Começou a conversar comigo e eu me abri. Ela

falou “vamo agora pegar suas coisas em casa, eu não fiz filha pra homem nenhum bater. Você tem aonde morar com seu filho”. Aí ela foi comigo, eu peguei minhas coisas tudinho, só que ele não aceitou o final do relacionamento. Ele vivia me ameaçando, falando que ia me matar. Ele sabia aonde era a casa. Entendeu? Eu fiquei dois anos sem me relacionar com ninguém por medo. Eu mal saía, Gabi! Até que eu comecei a namorar o meu esposo atual. Só depois que ele viu que era um homem que tava comigo, por medo, ele parou. Mas ele não me matou por Deus. Aí quando eu vejo as histórias das que morrem, quando eu assisto o jornal, eu penso: Deus me livrou disso. No Datena é o que mais passa. “O ex não aceitou o fim do relacionamento e matou”. Eu me vejo nessa situação. Podia ter sido eu. (Entrevista Virgínia, 17/12/2019).

Construída não só de elementos palpáveis mas também de memórias e projeções, a densa vida diária – como relatam Naná, Laura, Virgínia e outras – inclui a manifestação do passado no presente. Não é simplesmente que o passado se faz sentir: ele atua. Quando vê uma notícia de feminicídio na tevê Virgínia revive, no presente, a sua experiência. “Eu me vejo”. “Podia ter sido eu”. Não é só uma lembrança. O passado, nesse sentido, é uma poderosa e produtiva força no presente. “Não quero que aconteça nunca mais, nem comigo nem com ninguém”. Foi Virgínia quem propôs, depois de um caso de feminicídio, que as mulheres da Esperança saíssem pelas ruas em manifestação, com cartazes (falo mais dessa história no próximo capítulo). Um dos efeitos, portanto, do carregar as cicatrizes é certo modo de atuação da memória conectada com um engajamento presente.

Pierre Clastres, quando escreve sobre rituais dos povos indígenas Mandan, Guaykuru, Guayaki e Abipones que marcam a passagem de jovens para a vida adulta, mostra como o corpo “mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo” (CLASTRES, 2017, p. 160). Carnes rasgadas, furos pelo corpo e amputações são algumas das descrições de rituais que Clastres apresenta e a partir das quais argumenta que o objetivo dessas iniciações é permitir que a sociedade imprima sua marca no corpo dos jovens. “A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória*” (2017, p. 162, grifo dele).

Começando o ensaio com a afirmação de que a lei em todas as sociedades é escrita, Clastres destaca que nas sociedades indígenas por ele citadas a lei não é aquela do rei ou do Estado, não é uma lei que impõe o poder de alguns sobre os demais, uma lei separada do corpo da sociedade. Seu argumento central é o de que a lei expressa pelos rituais iniciáticos indígenas a que ele se refere, lei que se faz conhecer na dor, afirma justamente a recusa dessas sociedades de que haja ali um poder separado dela mesma. “A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: ‘Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso’. E essa lei não separada só pode ser inscrita num espaço não separado: o próprio corpo”, reforça Clastres (2017, 165). “A lei escrita sobre o corpo”, diz ele, “é uma lembrança inesquecível”.

Clastres interpreta, portanto, que as marcas inscritas nos jovens indígenas Guayaki fazem daqueles corpos a própria memória da lei de sua sociedade. De maneira correlata, as mulheres da sociedade aqui estudada vivem sistemática e violentamente a inscrição em seus corpos de marcas que são também a escrita de uma norma social. Nesse caso, aquela que estabelece relações de poder e domínio impostas pela desigualdade de gênero. Os rituais iniciáticos dos povos Mandan, Guaykuru, Guayaki e Abipones são descritos por Clastres como almejados pelos jovens, não só por demonstrarem o valor individual ou a coragem de cada um deles perante a comunidade, mas por serem esses rituais justamente uma proclamação do pertencimento ao grupo. Se a lei indígena, nas palavras do antropólogo francês “é uma proibição da desigualdade” (CLASTRES, 2017, p. 164), a lei inscrita nos corpos das mulheres sujeitos dessa pesquisa é a explícita manifestação da desigualdade.

Substância inerente ao grupo, escreve Clastres a respeito dos Guayaki e Guaykuru, a lei se torna substância do indivíduo, que por sua vez tem vontade pessoal de cumpri-la. Já nessa pesquisa, a norma social inscrita pela marca é também substância do indivíduo (ou da mulher), é também uma “lembrança inesquecível”. Mas a vontade pessoal não se move para cumprir a norma. Se move para destruí-la.

Dona Luzia, moradora da Ocupação Esperança, me mostrou marcas em seu corpo durante nossa entrevista e afirmou: “Você tem que lembrar o sofrimento do passado, como é que você vai poder esquecer? Entendeu? E é bom que você lembre, saber que aconteceu aquilo ali. Porque aconteceu”. Ressaltando a importância de “lembrar” como é que as superfícies dos corpos (incluindo corpos de comunidades) vieram a ser feridos, Sara Ahmed defende que a dor deve ser entendida dentro da arena da ação política. Ao

estudar a cultura política das emoções, Ahmed salienta que a dor não é simplesmente o efeito de uma história de dano; é a vida corporal dessa história (AHMED, 2014, p. 34). E é assim, com esses corpos, essas marcas e essas memórias, que as mulheres da Esperança tecem suas ações políticas.

### **“A gente pode fazer nossas próprias leis”**

Era uma sexta-feira à noite, dia 27 de junho de 2014. As cerca de 30 mulheres sentadas em roda nas cadeiras escolares de um barracão (que nos meses iniciais da Ocupação foi usado como cozinha coletiva onde muitas delas trabalharam) concordaram que era preciso debater a fundo, e com propostas, o problema da violência às mulheres na Esperança. O espaço entre a parede de madeirite e as telhas deixava o frio do inverno entrar – as que menos sentiam eram as duas crianças rodopiando em torno do tronco que, bem no centro do espaço, servia de pilar.

– A gente trouxe dados sobre violência pra entrar nesse assunto. Mas tá aberto né, cada uma tem a sua experiência. É importante pra gente se localizar enquanto Ocupação já que têm acontecido várias violências contra as mulheres aqui, e descobrir juntas uma maneira de combater isso – Érica, uma das moradoras, tinha ficado de preparar a abertura da reunião<sup>60</sup>.

– Por que vocês acham que as mulheres sofrem violência por parte dos homens?  
– perguntei.

– Porque a mulher se sente indefesa – respondeu Selma.

– Se ela fica lá apanhando, fica só apanhando, é porque ela gosta de apanhar. Eu não admito – afirmou Nísia.

– Às vezes ela tem os filhos. E vai pra onde? – ponderou Sara.

– Ah, eu posso até apanhar, mas ele leva também! – Arlete se ajeitou na carteira com confiança.

Quando perguntei o que sentem as mulheres quando sofrem violência, a resposta foi unânime. Vergonha. Mas por quê? “Então, vergonha porque assim: na hora que vai desabafar com a amiga, ela já fala ‘ah, se fosse eu já largava’”, explicou Sara, enquanto

---

<sup>60</sup> Todo o caderno de campo das reuniões de 2014 sobre violência é baseado em anotações e nas filmagens que fiz dos encontros na íntegra.

todas faziam gesto de que concordavam com a cabeça. “É, a resposta é essa mesma”, falou outra. “Aí se ela tá com o olho roxo, ela disfarça e fala que caiu. Porque se falar que apanhou, ‘meeeeu, o que você tá fazendo? Cê não tem vergonha na cara? Larga desse homem! Você gosta de apanhar?’”, encenou Sara: “Então por isso a vergonha”.

Nas reuniões seguintes, o argumento de “se ela fica é porque gosta de apanhar” apareceu de novo, mas várias contestaram que é preciso entender a diferença entre opção e necessidade. “Eu tinha três filhos e fiquei sozinha”, “Minha amiga tinha dois e ninguém mais quis ela”, “É difícil mesmo, eu senti isso na pele”, “A menina tava com barriga”, “Ontem mesmo passou na reportagem uma moça que se separou do marido e ele foi lá e matou ela”. As histórias que permearam a conversa da reunião de 11 de julho de 2014 levantaram uma série de motivos que podem explicar porque uma mulher que sofre violência de seu companheiro pode optar por continuar com ele. A lista não ficou curta: ter muitos filhos e não contar com apoio para criá-los; vergonha de procurar ajuda e ser criticada; esperança de que o parceiro mude o comportamento; considerar que as partes boas do relacionamento pesam mais do que as partes ruins; receio de ser mal falada; sofrer o risco de ser vista como culpada da violência que sofreu (“ela provocou”); dependência econômica; não se sentir preparada para passar por um processo de separação; não saber que consegue se virar sem marido; estar sob ameaça; medo de sofrer retaliação física ou psicológica; e medo de perder o direito de ficar com os filhos.

Apesar de muitas das falas – como “eu não me submeto a isso” ou “se eu apanhar ele leva também” – reforçarem certa ideia de força das mulheres, as reuniões eram repletas de relatos de experiências que, trazendo a complexidade das situações de violência, se contrapunham à ideia de que a mulher que imediatamente não revida ou se separa de quem a agrediu é, necessariamente fraca, indefesa, inferior, submissa ou gosta de apanhar. Ariane, mulher extrovertida que gesticulava e falava bastante, disse que as mulheres também têm é que se dar o respeito. “Tem situações que até dá vontade de grudar em uma e descer o sebo”, falava, dando risada, de situações em que sentiu ciúme de mulheres com seu marido. Mas foi enfática: “Não dá pra falar isso, que a mulher apanha porque gosta. Eu já apanhei do meu marido. E estou com meu marido. Já apanhei. Não vou mentir. Apanhei porque ele era drogado. Cachaça. Ninguém gosta de apanhar”.



A experiência – como enfatizou Érica quando iniciou a primeira das quatro reuniões sobre violência em 2014 – é entendida como a dimensão fundante do conhecimento. “A gente trouxe dados”, disse, mas mais que isso, “cada uma tem sua experiência”. E foi a partir daí que o coletivo notou a necessidade de romper com uma perspectiva dicotômica entre rebeldia e conformismo. Os relatos nas reuniões demonstraram que o que a princípio se vê como a ação mais valorizada de resistência em situação de violência de gênero – revidar ou “largar o cara” – é atravessada por uma série de fatores complexos que não anulam a agência da mulher caso não faça essas escolhas.

O sentimento de vergonha por parte das mulheres em todas as experiências de violência doméstica contadas reforça essa perspectiva. Por que as mulheres sentem vergonha quando são agredidas por seus companheiros? Se não agir como se entende que deveria agir uma mulher forte, resistente, que sabe se defender; se por algum motivo ela optar por continuar se relacionando com o homem que a agrediu, ela é vista como fraca, submissa, não terá apoio. A compreensão da complexidade das reações das mulheres às opressões, saindo do binarismo entre a que revida e a que é passiva, se mostrou fundamental para a própria criação da solidariedade entre as mulheres. Seja para diminuir a sensação de vergonha da mulher agredida para que ela possa acionar uma rede de proteção, seja para que as que estão ao seu redor substituam pré-julgamentos por apoio. Essa visão recusava, portanto, colocar as mulheres uma vez mais em um lugar de inferioridade, dessa vez por não terem agido de acordo com o que seria o lado da resistência de um esquema dicotômico que tem a submissão como única outra alternativa.

Encaixar à força a complexa multiplicidade de experiências, vontades, ambições e estratégias dentro de uma moldura binária é se descolar do que é a vida cotidiana de cada uma das mulheres.

Em *Life and words*, Das reflete sobre como eventos violentos que irrompem na vida social se manifestam no dia a dia. De que forma as mulheres – que são em sua etnografia as protagonistas dos processos pesquisados (a Partição da Índia em 1947 e o assassinato de Indira Gandhi em 1984) – reconstroem o cotidiano como forma de resistir à violência? Com essa pergunta em mente, a antropóloga indiana argumenta que a descida ao cotidiano traz complexidade à forma como a literatura científica comumente entende as agências, a partir de um binarismo entre passividade e certo tipo heroico de resistência. Para ela, o poder e a resistência se relacionam de forma muito próxima: se entrelaçam, unidos da mesma forma em que lei e transgressão se unem. O modelo poder-resistência é cru, aponta, para entender o delicado trabalho de se auto-criar (DAS, 2007, p. 78).

Reações a situações desse complexo entrelaçamento de opressão e resistência podem ser vistas, muitas vezes, como escolhas aparentemente contraditórias. Como se a pessoa optasse por se colocar em uma posição de maior vulnerabilidade. “Como que fulana pode escolher ficar com o marido que bate nela?”. Os debates que Judith Butler têm feito a respeito do tema contribuem para essa reflexão.

A formulação de Butler de que o gênero é performativo se fez famosa desde os anos 1990 em *Problemas de gênero*. Questionando a construção cultural de uma ideia de “mulher” como o sujeito do feminino, a filósofa estadunidense afirma que a identidade “mulher” acaba por produzir o sujeito que pretende representar. De acordo com Butler, a construção de gênero não se dá como se nosso corpo fosse um significante ao qual seria inserido um significado quando nascemos. A construção de gênero acontece, em sua visão, por meio da inscrição de normas sociais no corpo. E todo gênero é uma paródia, algo fantasístico. O sujeito é, então, a consequência do discurso, não a causa dele. A performatividade é a repetição dessas normas sociais que impõem as identidades de gênero. As noções de gênero, apesar de serem naturalizadas e aparentemente fixas, são uma representação (BUTLER, 2015).

Anos depois, Butler afirma que essa sua formulação foi muitas vezes mal interpretada. A ideia de que o gênero é performativo é entendida, às vezes, como se cada um de nós radicalmente pudesse escolher nosso gênero ou, de forma oposta, como se as normas de gênero impostas pela sociedade nos determinassem totalmente. A autora

aponta que a sua perspectiva de performatividade é aquela que descreve justamente ambos os processos: aquele que age sobre a pessoa e aquele que dá as condições e possibilidades para a sua ação. Para ela, não é possível entender a performatividade sem essas duas dimensões (2016, p. 23).

Assim, Butler entende que a corporificação, ou a constituição do corpo, é performativa e relacional. A parte relacional inclui tanto as condições materiais das quais dependemos para viver (como comida ou moradia digna, por exemplo), quanto as redes de relações sociais: tudo aquilo que extrapola a fronteira do corpo de cada pessoa e que faz sua vida e suas ações possíveis (BUTLER, 2016; 2018). Apesar de aparentemente nos tornar suscetíveis ou vulneráveis, é exatamente nessa condição de sermos interdependentes e afetados pelo que nos rodeia que a quebra da repetição das normas pode acontecer. A partir dessa ideia, Butler explica sua concepção de vulnerabilidade e de resistência, que traz elementos interessantes para pensar sobre as propostas feitas pelas mulheres da Esperança.

Vulnerabilidade, para Butler, não pode ser reduzida àquilo que a gente quer ou precisa e não tem acesso. Tampouco é, na sua visão, o oposto de resistência. Ao contrário, ela afirma que vulnerabilidade – entendida como uma deliberada exposição ao poder – é uma parte significativa da resistência política enquanto uma ação do corpo (2016, p. 27).

Já se antecipando às desconfianças em relação ao seu argumento, Butler afirma que algumas pessoas podem dizer que associar feminismo com vulnerabilidade seria um tiro no pé. A partir de uma concepção de que vulnerabilidade tem a ver com pessoas fracas que precisam de proteção paternalística, a proposta da autora correria o risco de caminhar no sentido contrário aos interesses das mulheres. Essa e outras preocupações do tipo, responde ela, assumem equivocadamente que vulnerabilidade está descolada de resistência, mobilização e outras formas deliberadas de agência política.

Butler argumenta que o impulso de se opor à ideia de vulnerabilidade como um termo político pode ser explicado por um desejo que as pessoas têm de se enxergarem como agentes, ou pela crença de que as consequências políticas serão melhores caso sejam vistas dessa forma (2016, p. 28). Mas em seguida ela questiona: se a gente se opõe à vulnerabilidade em nome da agência, isso implica que preferimos nos ver como aquelas que estão apenas agindo, e que nada esteja agindo sobre nós? Se nada age sobre mim contra minha vontade ou sem o meu conhecimento prévio, então só sobra a soberania, a postura de controle sobre a propriedade que eu tenho e que eu sou, uma aparentemente



resistente e autocentrada forma de pensar o “eu”, descreve Butler (2016, p. 28). Na visão da autora, essas são justamente as características de uma visão masculinista de soberania que o pensamento e a ação feministas deveriam dismantelar. Para ela, vulnerabilidade é entendida como parte da própria prática de resistência política.

As múltiplas formas que constituem o delicado e cotidiano trabalho de se auto-criar, para usar os termos de Das, em situações que envolvem violências como essas sobre as quais as mulheres da Esperança se debruçam, parecem confirmar que a resistência política se baseia também na mobilização da vulnerabilidade. Da mesma forma, botar fogo nos pneus para trancar a rodovia Anhanguera em manifestação – como já tantas vezes fizeram as pessoas que moram na Ocupação Esperança – é uma deliberada exposição à repressão e, ao mesmo tempo, uma ação por transformação.



Ato da Ocupação Esperança tranca a rodovia Anhanguera em abril de 2014.

Assim, vulnerabilidade no sentido proposto por Judith Butler caracteriza a nossa relação com um campo de objetos, forças e paixões que nos afetam de alguma forma. Como um jeito de me relacionar com algo que não sou eu, vulnerabilidade pertence à ambígua região na qual receptividade e capacidade de resposta não são claramente separáveis, e nem são distinguíveis como momentos separados por uma sequência (Butler, 2016, p. 30). Resistência acontece, para Butler, justamente onde receptividade e capacidade de resposta se tornam a base para mobilizar vulnerabilidade.

O raciocínio é similar ao feito pelas mulheres da Ocupação. As conversas não colocaram aquelas que sofreram violência numa posição de estarem, necessariamente, sempre resistindo heroicamente, sem que suas experiências possam estar atravessadas por medo, preconceitos, escolhas que são vistas como equivocadas ou reprodução do machismo. Ainda que possam não considerar o caminho ideal, ao listar motivos que possam fazer com que uma mulher agredida (e vulnerável) não escolha naquele momento se separar de quem a agrediu, elas ressaltam a complexidade das situações cotidianas concretas e também a sua agência política.

Afinal de contas, qual seria a melhor forma de agir quando um homem agride uma mulher dentro da Esperança? A reflexão deve ser duplamente tática, e tem que encontrar um equilíbrio, Érica alertou. Por um lado, expôs, é preciso amparar aquela que sofreu a violência, entendendo que as estratégias dela para lidar com isso podem ser múltiplas. Por outro, é necessário proteger a Ocupação. “Se o casal resolve permanecer junto na Esperança e acontece uma tragédia, além do impacto nas vidas ali implicadas, qual seria o impacto no poder de pressão e negociação da Ocupação na luta por moradia? Na própria permanência da Ocupação no terreno?”, questionou. Érica falava devagar, com uma firmeza calma:

“A gente precisa pensar em todas essas coisas pra ver como que a gente faz pra encaixar isso dentro da Ocupação. É a gente que vive essa situação. A gente que é trabalhadora, que é pobre, a gente que precisa tomar conta disso pra se resolver. A gente sabe, é uma coisa evidente, por mais que fale que não: tá acontecendo muita violência contra a mulher. Já pensou se a gente passa no noticiário da televisão porque fulano matou ciclana? Precisa se criar uma revolta consciente dentro de nós. O que é uma revolta consciente? Você fica revoltada, mas tenta resolver de uma maneira coerente, pra que não prejudique a Ocupação em si. Precisa pensar direito” (Caderno de campo, 27/6/2014).

O consenso em torno da proposta a ser apresentada foi construído como se uma pedra estivesse sendo lapidada. As ideias surgiam, eram debatidas e eliminadas ou aprimoradas. Recorrer à polícia foi uma opção rapidamente descartada. A polícia nunca esteve e nem estará do nosso lado, algumas argumentaram. A Lei Maria da Penha teve sua importância ressaltada mais no campo simbólico do que institucional. As experiências pessoais relatadas variaram entre a ineficácia de medidas protetivas (como as que

determinam que o homem não se aproxime da mulher que agrediu), até humilhações vividas em delegacias, inclusive as da mulher.

As experiências que fundamentaram a crítica aos aparatos estatais nas reuniões coincidem com observações feitas por Heloisa Buarque de Almeida a partir de um trabalho de campo sobre violência doméstica no Juizado Especial Criminal de Família (JECrifam), no Fórum da Barra Funda em São Paulo entre 2004 e 2005. A maioria dos profissionais do direito, notou Almeida, “têm dificuldade de encarar tanto as mulheres, como a população de classe popular, como iguais e detentoras dos mesmos direitos que a classe média ou alta (da qual sentem ser parte)” (2008, p. 81).

Apesar de o JECrifam ter sido criado no intuito de se diferenciar dessas características que predominam em outras instâncias da justiça criminal, os discursos ali reforçavam a ideia da violência familiar como fruto de “famílias problemáticas”. Assim, muitas vezes a denúncia da mulher aparecia, aos olhos de juízes, como “um ato de revanche e de agressão (da mulher contra o homem), seja num processo de eterno conflito de uma ‘família desestruturada’, seja num conflito passageiro do casal” (ALMEIDA, 2008, p. 91). Nesse discurso moral, mostra Almeida, funcionários do judiciário recorrentemente afirmam ao homem que, ao agredir sua companheira, ele atinge não só ela, mas toda a família e os filhos. “A agressão contra a mulher deve ser evitada para não atingir a ‘harmonia familiar’, o foco não está na agressão, como ocorre em todos os crimes de lesão corporal, mas no seu contexto familiar”, destaca Almeida (2008, p. 106). A antropóloga nota, ainda, que as causas da violência cometida contra a mulher pareciam se referir sempre

às questões econômicas, de drogas, do álcool, psicológicas, etc., mas os profissionais do direito não mencionavam, em nenhum momento, a possibilidade de ser uma violência fruto de uma sociedade em que a relação de poder é estabelecida de acordo com a diferença de gênero e, nesse caso, os papéis definidos como masculinos são superiores na hierarquia e são associados a certa violência inerente à masculinidade (Almeida, 2008, p. 93).

Em outro artigo, em que discute como a percepção do que é violência é variável e está em disputa, Almeida reforça como mesmo em delegacias de defesa da mulher, os comportamentos das mulheres são avaliados para ver se elas são convincentes o suficiente para serem entendidas como vítimas. A própria noção de pessoas dignas de receber

direitos, argumenta, passa pela construção de uma vítima socialmente convincente (ALMEIDA, 2019, online).

Não é de surpreender, portanto, que a ideia de recorrer à polícia, à delegacia ou ao sistema judiciário tenha sido rapidamente desconsiderada. Outra alternativa pensada foi inspirada num documentário: Selma comentou que tinha passado recentemente na TV, era justamente sobre uma ocupação. O homem que batesse na mulher era escrachado em um lugar público. “As mulheres se juntam, põem ele no meio, falam um monte. Aí por um tempo ele não pode ficar nos espaços de convívio social da ocupação. Então ele não pode ir nos bares da ocupação, não pode ir na assembleia, a ocupação toda entra nesse acordo”, descreveu. Isso não funcionaria, Arlete logo ponderou, porque ele poderia beber dentro dos barracos dos amigos, ou ficar tranquilo passeando fora da Ocupação. Não inibiria a violência, concluíram.

Outro filme mencionado foi um sobre um povoado no norte da África, em que as mulheres pressionaram uma mudança de comportamento dos homens por meio de uma greve de sexo. “Olha lá se alguém falhar hein!”, brincou Valentina. Entre risadas, concordaram que a viabilidade era baixa.

“Eu tenho outra opinião, mas acho que ninguém concorda comigo. Dar um couro bem dado, deixar ele todo moído no chão”, sugeriu Berenice. Mas várias argumentaram que a situação ficaria pior: “Mais violência não vai ajudar”, “imagina o que ele vai fazer dentro de casa depois”.

Evocado na forma de policiais, delegados e juízes, o Estado foi descrito nas experiências compartilhadas durante as reuniões como algo que, no caso de violência contra as mulheres, não só não ajuda como atrapalha, humilha, desacredita. Como escrevem Das e Poole, a complexidade da experiência vivida modula noções de justiça e lei com imaginários diferentes daqueles disponíveis nos espaços oficiais e representativos da justiça e da lei (2004, p. 23). “É que existem as leis né, mas não são feitas pensando em nós”, resumiu Érica: “E a gente pode fazer as nossas próprias leis, pensando em nós. Isso não deixa de ser uma lei de sobrevivência. Dentro da ocupação. E as pessoas têm que respeitar isso, porque é baseado num acordo de que as coisas têm que ser dessa forma”.

Depois de um mês de reuniões, a pedra lapidada tomou seu formato. A primeira ação, consensuaram, deveria ser a rápida organização de um grupo de mulheres para amparar a agredida, perguntar o que ela sente, o que precisa. “É pra dar mais o ouvido do

que a boca”, sintetizou Érica. O homem que cometeu a agressão deve ser expulso, a não ser que a mulher – já que foram elencados tantos motivos que podem explicar essa preferência – opte por dar a ele uma chance. A chance significa que ele pode permanecer na Ocupação, mas passando por um processo que as mulheres, entre risadas, chamaram de “reciclagem”: “Tem que trazer ele pra cá”, Maia apontou para o meio da roda. “Porque o homem, machista como ele é, tende a não ver que tá cometendo um crime. Porque pra ele, ele tá aqui numa luta por uma moradia, você expulsar ele, sendo que ele nem vê isso como algo grave, acho que...”, ela gesticulou fazendo uma mão ir de encontro à outra.

Diferentemente da alternativa de escracho do documentário citado, o intuito de trazer o homem que cometeu uma agressão para uma das reuniões era, então, de conversar, explicar a gravidade da violência, mostrar porque é intolerável. “A gente precisa criar caminhos pra que ele de fato entenda, que não queira cometer aquela violência”, disse Maia. E se não der certo, defenderam todas: expulsão. “Se ficar fazendo de novo, aí já é demais”, esbravejou Araci.



O sol já estava baixando naquele sábado de 2 de agosto de 2014 e a assembleia da Ocupação Esperança estava esvaziada. Ainda assim, as mulheres que participavam das reuniões estavam em peso e mantiveram o combinado. Mesmo sem ter muita gente, a assembleia, como instância máxima de decisão da comunidade, aprovaria ou não a proposta para lidar com a violência.

A ideia de usar a assembleia como mecanismo de legitimação da proposta, aliás, foi também tema de debate entre as mulheres na semana anterior. Na opinião de algumas, o certo era simplesmente avisar que dali para frente as coisas seriam desse jeito. A decisão sobre como a comunidade deveria lidar com a violência às mulheres deveria ser das mulheres. Outras, no entanto, argumentaram que não. Que a concordância da assembleia era importante para que aquela lei local tivesse legitimidade, que a maioria das pessoas que vão às assembleias são mulheres mesmo e que na verdade dificilmente alguém teria coragem de se opor ali, publicamente, porque pegaria muito mal.

Algumas das mulheres se juntaram no centro da roda que formava a assembleia. Quem começou a fala foi Carmen, militante do movimento Luta Popular que habitualmente conduz as assembleias. Sara em seguida tomou a palavra e fez a leitura do panfleto que apontava a incoerência de alguém que luta por um mundo mais justo – onde haja moradia para todo mundo – agredir ou desrespeitar as mulheres. A luta não é contra os homens, disse: é por união, igualdade. Além de dados sobre feminicídio no Brasil, o panfleto terminava convocando as mulheres para as reuniões.

Apesar de não ter participado ativamente das reuniões, a seguinte a tomar a palavra foi Irmã Bárbara: uma das poucas que, diante da timidez da maioria, se dispôs rapidamente a pegar a função de falar na assembleia em nome das mulheres. A despeito de uma leve gagueira, a visível experiência religiosa demonstrava facilidade na oratória. Missionária evangélica, ela fez a leitura e comentários a respeito de um outro panfleto que ela tinha com ela. O conteúdo tinha um tom de autoajuda que enfatizava o valor da família e como ela só pode se sustentar com base em “amor, humildade, simplicidade, compreensão, companheirismo, união, paz e segurança”. Todos esses pontos, salientou, dependem de cada pessoa.

“Porque se não tiver o amor, é impossível mudar a cidadania. É impossível mudar a nação. A constituição é constituída por família, e da família forma uma nação. Uma nação tem que ser firme. Uma nação tem que ser segura. Mas para ser firme e segura tem que ter fé em Deus”, defendeu. A fala que tinha sido acordada entre as mulheres não era exatamente essa. Dentro da divisão de conteúdos, Irmã Bárbara tinha ficado encarregada de explicar que a ida do homem que cometeu a agressão à reunião das mulheres não seria para agredir ou humilhar ele de volta, mas para conversar.

Mas Irmã Bárbara – que de fato prendia a atenção da maioria das pessoas presentes – botou os óculos de novo e prosseguiu com a leitura de seu papel, que discorria sobre

um “kit” que tem tudo que é necessário para ter qualidade de vida. Um elástico, para lembrar de ser flexível; uma etiqueta, para lembrar de não rotular as pessoas; um clipe que tem o propósito de unir coisas semelhantes e também diferentes; uma borracha para apagar os maus entendimentos e se lembrar do perdão – e assim por diante. “Aqui na Ocupação nós precisamos de um lar, de uma casa. Mas a casa não é só as parede de tábua, as parede de bloco, alvenaria, as telhas e o chão. Ela começa aqui”, apontou enfaticamente para seu coração.

Tomando a palavra de volta, Carmen recapitulou a proposta das mulheres. “Quem está de acordo levanta as mãos para que a gente possa definir isso”. Todas as pessoas levantaram.



Quando eu contei que estava escrevendo esse texto, Alcilene, que participa desde o início das reuniões das mulheres sugeriu, enquanto se servia de café na sua cozinha: “conta que a gente aprendeu a pensar em coletivo”.

### **O apoio e o descompasso**

Regina me recebeu sem ânimo. O olho esquerdo roxo. Retribuiu o abraço, ofereceu um refrigerante, não deu muita bola para o bolo que eu levei e sentou na minha frente, na porta do seu barraco, num quintalzinho que dá para alguns dos barracos vizinhos, já na parte de dentro da viela.

Era final de 2014 e não havia passado muito tempo desde a assembleia que, em agosto, aprovou a proposta de como lidar com violência de gênero na comunidade. Já

tinham acontecido casos de agressões desde então e via de regra a situação era resolvida tentando não alardear a história, às vezes sem que ninguém metesse a colher, às vezes de acordo com quem estivesse próximo ou fosse chamado a mediar. Os casos chegavam aos ouvidos das pessoas (e dos meus) por meio de comentários aqui e ali, às vezes bastante tempo depois do acontecido. A formação de uma comissão de mulheres para conversar com quem foi agredida, a tomada de providências de acordo com o que a mulher vítima de violência decidisse, a expulsão do homem agressor a não ser que ela quisesse sua permanência e aí uma conversa com ele em reunião das mulheres – nada disso aconteceu sequer uma vez.

Regina tomou fôlego e contou a história de novo. Era noite: voltando do bar, ela e Rivaldo, um amigo e também morador, caminhavam pela viela quando ele a pegou por trás, enfiou a mão dentro da sua roupa, falou que sabia que ela queria, vem aqui. Ela gritou, empurrou, entrou, ele foi atrás, arrebentou o portão. Ela se defendeu, arranhou, enfrentou, ele deu um soco no olho, gritando que ela era uma vagabunda, que “dava pra todo mundo”, que traiu o marido com fulano, ciclano e beltrano. E foi embora.

Enquanto a gente conversava, o tom era de decepção dupla em relação a Rivaldo. Por um lado, pela violência em si. Por outro, pela aparente incoerência. Na Ocupação desde o início, ele se envolveu com a militância, era amigo próximo de várias mulheres engajadas, com quem já tinha conversado muitas vezes sobre temas como machismo, violência, liberdade, outro mundo, respeito, luta. Comigo, inclusive.

Regina estava preocupada com parentes que viriam dali a uns dias passar o fim de semana com ela e o marido. “Já passei base, maquiagem, nada adianta: vou ter que inventar alguma coisa e dizer que não vai dar mais pra eles virem”, desabafou. Assim como a maioria das pessoas adultas que moram na Esperança, Regina é nordestina, chegou jovem em São Paulo e tem filhos já crescidos. Nascida em 1975 numa cidade perto de Campina Grande, no interior da Paraíba, se autodefine como parda. Sua mãe e praticamente toda a família ainda vivem no sertão paraibano, e vira e mexe ela pensa em voltar.

Assim que chegou a notícia da agressão sofrida por Regina, algumas mensagens foram trocadas entre mulheres que, como ela, eram ativas nas reuniões. A orientação, com base nos processos de discussão que tivemos, era que quem pudesse fosse visitá-la, dar um apoio. Mas, depois de um tempo, recebi mensagens de duas mulheres relatando



que a visita tinha sido ruim. Não se sentiram bem recebidas e mal ficaram lá. Regina passou meses sem voltar para a reunião das mulheres.

Naquele dia em que a gente conversou, a dor maior narrada por Regina não estava no olho e nem na forma violenta com que as mãos dele a invadiram. O marido disse acreditar em sua versão e não estaria bravo. O que dizia lhe doer mesmo era ter sido acusada injustamente, era o falatório. Em seguida chegaram duas militantes do Luta Popular e se juntaram à conversa. Regina repetia que não traía o marido, mostrando o nível de violência que os gritos acusatórios de Rivaldo significavam para ela. Nesse momento, ficou explícito certo descompasso na conversa. Eu e as duas outras mulheres argumentávamos que mesmo se ela tivesse se relacionado com qualquer outra pessoa – decisão com a qual ninguém tem nada a ver – nada justificava a violência cometida. Sim, ela concordava, mas enfatizava que as acusações eram mentirosas. Eu demorei para entender. O olho roxo era a ponta do iceberg no corpo de Regina, como alguma coisa que escapou, um pedaço que ficou de fora de uma dor maior que era interna.

A partir de um trabalho de campo com mulheres indígenas e quilombolas da Amazônia paraense, Jane Beltrão, Camille Barata e Mariah Aleixo escrevem sobre estratégias de resistência dessas mulheres frente a violências cotidianas. Entre os sinônimos para a violência elas notaram que está a categoria de machucar. Diferentemente do uso que costuma se referir a ferimentos físicos – como um olho roxo –, ali o machucar é sobre “palavras ofensivas e duras” que “atacam a honra e o caráter das pessoas atingidas” (2017, p. 604). Assim como dizem recorrentemente as mulheres na Ocupação Esperança, as quilombolas das comunidades do arquipélago do Marajó afirmam que palavras podem machucar mais que socos. “As marcas físicas podem ser tratadas, curadas, mesmo que levem tempo, mas as marcas dos machucados ferem a alma (para além do corpo) e permanecem na memória das interlocutoras e nada nem ninguém faz desaparecer” (2017, p. 605).

O que Regina nos explicava era que uma mentira sobre ela, que Rivaldo gritou para que quem estivesse perto ouvisse, era justamente o que o fez se sentir autorizado a cometer aquela agressão. Essa ideia sobre ela era o que, nos termos das quilombolas do Marajó, feria a sua alma. Regina foi enfática ao dizer que não queria que ninguém batesse em Rivaldo e que não o expulsassem da Ocupação. O que ela queria era que ele se retratasse publicamente. Ficou combinado que ele seria chamado a fazer uma fala na

assembleia. Nos abraçamos e nós três descemos a chamada avenida Brasil, que cruza a Ocupação do topo do morro até embaixo. Já escurecia.

Dias depois, o assunto foi abordado na assembleia. Mas sem Rivaldo. Ele mesmo se expulsou: saiu da Ocupação e nunca mais voltou.

### **O lampejo: sua potência e seu tiro curto**

Foram várias as conversas, informais e em reuniões, que avaliaram os motivos pelos quais a “lei” proposta pelas mulheres não foi posta em prática da maneira que tinha sido inicialmente pensada.

Durante o período das reuniões sobre violência que descrevo no começo do capítulo, em julho de 2014, a Esperança passava por uma transição importante na sua forma organizativa. Acostumadas a uma dinâmica cotidiana do início da Ocupação – em que reuniões e comissões eram quase diárias e pessoas estavam mais disponíveis a “resolver os BO’s”<sup>61</sup> na hora em que apareciam –, talvez não tenha sido levado em conta que a proposta que estava sendo elaborada não era a mais viável para uma dinâmica coletiva menos acelerada. Essa avaliação foi feita em conjunto em uma reunião de mulheres em fevereiro de 2019.

Momentos intensos de ação direta de lutas políticas, como greves, início de ocupações ou semanas como as de junho de 2013 cuja ebulição política levou, seguidamente, milhões de pessoas às ruas, parecem romper com uma dinâmica rotineira e menos coletiva na vida das pessoas. São períodos em que o próprio tempo adquire outra dimensão. As prioridades dos afazeres diários são temporariamente deslocadas. No caso da Esperança, não à toa os primeiros meses são lembrados como um período bom, de maior união, de coletividade. “É um sentimento muito louco porque antes da Ocupação eu pensava assim, ‘como que eu vou fazer pra alimentar meus filhos’, né?”, conta Aline Borges em entrevista para o minidocumentário *Mulheres da Esperança* (MONCAU, 2014), “e depois da Ocupação a gente começou a pensar ‘como que a gente vai fazer para alimentar mil famílias?’”.

Diante da incerteza entre o despejo e a permanência no terreno, e sem a possibilidade de investir em materiais que podem ser perdidos caso haja uma repressão

---

<sup>61</sup> Termo que vem de Boletim de Ocorrência policial, mas que é usado para se referir a qualquer tipo de problema.

estatal, os inícios de ocupações de terra são geralmente marcados pela precariedade dos barracos de lona preta. Mas dessa adversidade emerge uma dinâmica coletiva de ruptura espacial e temporal: as pessoas ficam quase o tempo todo do lado de fora, as instâncias mais individuais e familiares da vida se diluem num processo coletivo de autogestão de um território compartilhado. As cozinhas coletivas se tornam o coração da ocupação.

E a sensação descrita por Aline ao narrar a experiência na cozinha voltou a ser expressa nas conversas corriqueiras nas semanas que se seguiram ao incêndio da Ocupação no fim de 2016, quando a comunidade rapidamente se organizou para fazer mutirões, receber doações, cozinha comunitária, vigílias e assembleias diárias. Mesmo mulheres que não tiveram suas casas queimadas comentavam como, diante da situação e do engajamento comunitário, já estavam há dias sem cozinhar ou limpar a casa. Apesar da tragédia e do cansaço, comentários se referiam nostalgicamente a como aqueles dias traziam aquela “sensação boa” do começo da Ocupação. Esses períodos são como lampejos em que se suspende a rotina diária voltada às questões individuais da vida, em que a dinâmica coletiva é intensa e os acontecimentos são muitos em um curto espaço de tempo. São momentos privilegiados em que se vive a abertura de uma fissura no aparentemente rígido funcionamento da sociedade no cotidiano das pessoas implicadas. Como lampejos que são, no entanto, essas experiências têm tempo de duração.

Dois dos então militantes do Movimento Passe Livre (MPL), em artigo em que avaliam as jornadas de junho de 2013 em São Paulo e os limites do que chamam de tática da revolta popular, citam “um tempo de acontecimentos imediatos” em que há um “vislumbre de um antagonismo real”: “Ao apontar para algo vivo para além do cotidiano morto de consensos e consentimentos, junho quebrou o feitiço. Era, porém, ainda uma recusa impotente: apenas *entrevimos* a possibilidade de um outro mundo” (MARTINS; CORDEIRO, 2014).

Não estou sugerindo, claro, que uma revolta popular caracterizada por manifestações de rua tenha as mesmas dinâmicas que uma ocupação de terra. O que me interessa aqui é essa característica que diferentes formas de ação direta trazem à tona e que, na falta de um nome melhor, descrevo como um lampejo de ruptura espaço-temporal. Assim como o artigo de Martins e Cordeiro destaca a necessidade da luta política ter um enraizamento cotidiano para além desse período mais imediatista, as mulheres da Esperança refletiam, nessa reunião de fevereiro de 2019, como implementar o combate à

violência em uma dinâmica de bairro que não é a mesma do início de uma ocupação de terra.

### **Sobre solidariedades entre mulheres**

Cláudia Fonseca, em uma etnografia que faz da Vila do Cachorro Sentado no início dos anos 1980, “uma vila de invasão” de 750 moradores em Porto Alegre, busca mostrar como “a honra figura como elemento simbólico chave que, ao mesmo tempo, regula o comportamento e define a identidade dos membros do grupo” (2000, p. 9). Para isso, ela parte do conceito de honra do arqueólogo e etnólogo Pitt-Rivers: “um nexos entre os ideais da sociedade e a reprodução destes ideais no indivíduo através de sua aspiração de personificá-los” (2000, p. 10). A partir daí, escreve Fonseca, em termos que parecem se relacionar com a dor descrita por Regina,

Atacar, pela fofoca, os atributos de um e de outro é atentar contra o que há de mais íntimo no indivíduo, a imagem que ele faz de si. É como se as palavras que atingem a imagem pública de uma pessoa tivessem a força mágica de feri-la fisicamente (FONSECA, 2000, p.24).

Sendo as mentiras a seu respeito grande parte de sua dor, é possível imaginar que o que Regina menos queria era que um grupo de mulheres – com quem a relação não era íntima, mas acontecia principalmente nas reuniões – batesse na sua porta. Ainda que elas estivessem ali com a intenção de dar apoio, não é de se descartar a possibilidade de que ela tenha ficado com a sensação de que as outras estivessem batendo à sua porta só para ter informações sobre o mais novo caso.

A visita feita por mim e pelas duas mulheres do Luta Popular teve caráter diferente por outro elemento, que também não levamos em conta ao elaborar a proposta das mulheres da Esperança contra a violência. A existência de uma hierarquia nas relações de poder e tomadas de decisões dentro da Ocupação. Apesar de eu já ter saído do Movimento Luta Popular quando esse caso aconteceu, eu estive presente na Ocupação desde o início enquanto militante, participando de esferas que tomavam decisões políticas, como as reuniões de coordenação da Ocupação. Ainda que as reuniões das mulheres não tenham qualquer liderança estabelecida e que a maioria opine bastante durante os encontros, muitas vezes os temas são conduzidos por uma integrante do Luta Popular ou por mim. Já aconteceram inclusive conversas a respeito dessa dinâmica que faz com que os

encontros dependam da presença de determinadas pessoas. Apesar de já termos conversado sobre os problemas disso e da busca pela horizontalidade, permanece certa visão hierárquica entre as participantes do grupo.

As duas mulheres que além de mim estavam presentes na visita à Regina são, do início da Ocupação até os dias de hoje, importantes referências do Luta Popular na organização da Esperança. Assim, tenho a hipótese de que a nossa visita e o nosso apoio à Regina foram bem recebidos não por conta de uma identificação ou de certa irmandade entre mulheres. Mas porque, na prática (e me refiro agora especificamente às militantes do movimento) eram pessoas que, dentro da Ocupação, tinham mais facilidade para tomar providências a respeito da situação. Seja dentro do movimento (que Rivaldo integrava na época), seja na comunidade, por exemplo pautando o tema na assembleia. Além disso, nenhuma de nós três somos moradoras da comunidade.

As conversas nas reuniões deixam claro que as opressões – de acúmulo de tarefas domésticas, desvalorização, xingamentos, assédios, agressões, ameaças, estupros, etc. – são comuns à condição de mulheres e que, portanto, extrapolam os problemas individuais de cada uma, sendo na realidade elementos estruturantes da nossa sociedade. É por isso que os depoimentos carregam em si a dimensão individual e também coletiva da violência. Não à toa, em dinâmicas de teatro coordenadas por uma integrante da Coletiva Vulva da Vovó, em que grupos pequenos se dividem para depois apresentar às outras cenas cotidianas “de machismo”, as situações são identificadas rapidamente pelas outras que estão assistindo, de vez em quando até de forma engraçada. Passando por violência doméstica, diálogos de ciúme, assédios no transporte, várias cenas são acompanhadas por comentários como “nossa, é assim mesmo”, “comigo outro dia aconteceu igualzinho”, “o marido da minha vizinha falava bem assim com ela”.

Essa constatação de opressões comuns às mulheres e portanto de uma desigualdade estrutural, no entanto, não traz *por si só* a solidificação de uma rede de solidariedade que possa sustentar, por exemplo, o apoio imediato vindo de qualquer grupo de mulheres depois de uma situação de violência.

A ideia da sororidade, por exemplo – cujo termo tem origem em “soror”, que significa “irmã” em latim –, se refere a uma espécie de aliança baseada na empatia e no companheirismo entre mulheres. Em contraposição à misoginia e à rivalidade, a sororidade seria a construção de laços sociais baseados numa irmandade feminina. Diversas ressalvas à essa ideia ou à construção da solidariedade a partir de uma

identificação acrítica em torno do sujeito “mulher” foram feitas, em especial por mulheres LGBTQI+, não ocidentais e/ou negras. No artigo *De mãos dadas com minha irmã*, bell hooks<sup>62</sup>, ao analisar as relações entre mulheres brancas e negras, argumenta que

O apelo feminista contemporâneo pela irmandade feminina, o apelo das brancas radicais para que as mulheres negras e todas as mulheres de cor entrem no movimento feminista, é visto por muitas negras como mais uma expressão da negação, por parte das mulheres brancas, da realidade da dominação racista, de sua cumplicidade na exploração e opressão das mulheres negras e dos negros em geral. Embora o apelo à irmandade feminina seja frequentemente motivado por um desejo sincero de transformar o presente, expressando a vontade das brancas de criar um novo contexto de vinculação, não há a tentativa de assimilar a história ou as barreiras que podem tornar essa vinculação difícil, se não impossível. Quando as negras, reagindo ao apelo pela irmandade baseada na experiência comum, chamaram a atenção tanto para o passado de dominação racial quanto para as atuais manifestações dessa dominação na estrutura da teoria e do movimento feministas, as mulheres brancas de início resistiram a essa análise (HOOKS, 2013, p.138).

Ao mesmo tempo, hooks aponta que se desistirmos tão facilmente umas das outras, então isso significaria que teremos interiorizado o pressuposto racista que cria barreiras entre mulheres brancas e negras. Se isso é verdade, diz ela, “somos cúmplices desse mal” (2013, p. 148). Para ela, se criarmos espaços femininos onde as diferenças e complexidades possam ser valorizadas, então a solidariedade política entre as mulheres vai passar a existir (2013, p.149).

Vilma Piedade criou, em um pequeno livro publicado em 2017, um novo conceito ao afirmar que sororidade parece não dar conta da “pretitude”. “Dororidade”, propõe, “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo. E essa dor é preta” (PIEADADE, 2017, p.16). O termo – que não é proposto para substituir sororidade, mas para complementá-lo – se refere à solidariedade construída a partir da dor. No caso, da dor causada pelo racismo às mulheres não brancas.

---

<sup>62</sup> bell hooks prefere que seu nome seja grafado com letras minúsculas como forma de defender que a atenção seja voltada ao conteúdo produzido por ela, e não à sua pessoa.

A empatia feminina construída a partir de uma identificação em torno da identidade “mulher” ou mesmo de uma dor compartilhada, no entanto, não parecem ser os melhores caminhos para pensar a formação das redes de solidariedade entre as mulheres da Ocupação Esperança. As identificações existem, mas não criam automaticamente empatia na realidade prática e cotidiana. Assim, as palavras de Butler fazem sentido quando ela diz que

qualquer esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida **de antemão**, produzirá necessariamente facções (...), a “identidade” como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas. Isso não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado, ou que devemos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação (1998, p. 24, 25).

Os referenciais teóricos (dos quais Butler é um importante nome) que convergem na tentativa de compreender os sistemas de dominação sobre gênero sem se centrarem na categoria “mulher” têm sido importantes para as discussões desse campo. Adriana Piscitelli, em artigo que faz uma revisão desse debate, destaca como a perspectiva desconstrutivista (de “explodir” as identidades, a partir do entendimento de que elas nos prendem e que reforçam uma ideia homogeneizadora e excludente do que é ser mulher) também despertou reações negativas, principalmente no âmbito do ativismo feminista. Essas reações assinalam a incompatibilidade entre essa abordagem teórica e a prática política: como assim falar de gênero sem usar a categoria mulheres? Inacessíveis, de difícil compreensão, distantes da prática, pouco úteis: são essas algumas das críticas que as perspectivas teóricas que buscam desessencializar o sujeito político “mulheres” recebem.

O interesse em não apagar a diversidade de vozes leva a essas feministas – que criticam as perspectivas “pós” por sua exacerbada ênfase nas diferenças –, a reconhecer a “utilidade” de uma série de trabalhos informados por essas perspectivas. E os trabalhos

positivamente considerados são reflexões centradas nas diferenças: a produção que discute a intersecção gênero/raça – uma vez que, embora desenvolvendo argumentos teóricos, tende a responder perguntas concretas – e os trabalhos sobre multiculturalismo. (PISCITELLI, 2002, p. 19).

Em meio a essa polêmica, e seguindo um pouco do que Butler propõe na citação anterior, nem gênero e nem a categoria “mulher” deixam de ser usados, mas essa segunda passa a carregar uma perspectiva distinta daquela que se supunha universal, utilizada até principalmente a década de 1980. Referindo-se aos escritos de Cláudia de Lima Costa, Piscitelli sublinha que o novo teor político dos pensamentos sobre as mulheres se faz abertamente a partir das contribuições do pós-estruturalismo à teoria feminista e dos ganhos trazidos pelo conceito de gênero. De forma historicizada, contextualizada, atenta às fluidas tecnologias de poder e aos marcadores sociais de classe, raça, geração, geografia, sexualidade, entre outros, o uso da categoria mulher buscaria se despir de essencialismos. “Seu sentido não é encontrado através da elucidação de uma característica específica, mas através da elaboração de uma complexa rede de características que não podem ser pressupostas, mas descobertas” (PISCITELLI, 2002, p. 23).

Pois bem, agora vamos trazer esse debate teórico para o chão (de terra). Nas conversas cotidianas entre as mulheres da Esperança não constam as expressões “gênero”, “cuír”, “explosão de identidades” ou “não binária”. Mesmo “feminismo” não é lá das palavras que mais aparecem. As protagonistas dessa pesquisa se entendem enquanto mulheres, se denominam assim e dão esse nome ao coletivo no qual se organizam. Ressaltam o quanto a condição de ser mulher traz a todas uma série de opressões diárias em comum pelo fato dessa condição ser compartilhada.

Ao mesmo tempo, fica evidente, tanto nas reuniões quanto nos gestos, nos hábitos, nas palavras e nas histórias de vida contadas, que as mulheres não são todas iguais. Meu caso específico é dos mais óbvios<sup>63</sup>. Mas além de mim, as conversas são recheadas por elementos que trazem as diferenças das trajetórias que, tendo em comum a condição de

---

<sup>63</sup> Comentários sobre eu estar na idade de quem normalmente já teria vários filhos, sobre eu “ser humilde”, “sabe das coisas porque é estudada”, “fulana é bonitinha branquinha que nem você”, dúvidas se eu sei mesmo cozinhar, se aguento dor ou carregar peso são alguns exemplos de como sou vista, de como são vistas de modo geral as mulheres brancas, cis, da minha classe social (seja por falas que indicam o que é regra ou o que é exceção, como no caso da humildade) e, por fim, de como as mulheres da Esperança apontam que compartilharmos a condição de mulher e sofrermos com o machismo não nos faz compartilhar de outros aspectos que nos posicionam nessa sociedade.



classe, contêm diferentes experiências referentes a cor de pele, a idade que tem, a região onde nasceram, a aparência estética, a orientação sexual e assim por diante.

A ideia do que é ser mulher que eu pude perceber no meu trabalho de campo é, portanto, complexa. Se, por um lado, se constitui a partir da ideia de “guerreira”, por outro, aponta também para a quebra de uma visão essencializante. A existência da subordinação feminina é vista como sintoma de uma construção social que é imposta como se fosse natural, mas que não é. Assim, ao mesmo tempo em que paradoxal e simultaneamente são construídas e desconstruídas essências do que se entende por mulher, é essa condição em comum que mobiliza a organização das mulheres da Esperança. É elemento motriz para as reuniões, as campanhas, as atividades; mas não, a priori, para a criação dos laços mais íntimos de solidariedade.

### **Comadrio: parentesco como aliança política**

*Temos que estar vivas. (...) E ninguém vai nos dar isso, irmãs e companheiras. Nem o Deus, nem o homem, nem o partido político, nem um salvador, nem um líder, nem uma líder, nem uma chefe. (...) Talvez quando acabe o encontro, quando voltem a seus mundos, a seus tempos, a seus modos, alguém lhes pergunte se houve algum acordo desse encontro. (...) E talvez, quando lhes perguntem qual foi o acordo, vocês digam: “decidimos viver. E como para nós viver é lutar, decidimos lutar”.*

Comunicado lido pelas zapatistas na abertura do I Encontro Internacional das Mulheres que Lutam, convocado pelas mulheres do EZLN (ENLACE ZAPATISTA, 2018).

Eu e Sol compartilhávamos a ressaca e a latinha de coca-cola num domingo de verão quando alguém passou e a cumprimentou de longe: “e aí, cumádi!”. Solange Bento Mesquita, uma mulher que se auto-define parda, é cearense, mãe de seis e avó de uns quantos. De tantas pessoas que se cumprimentam por comadre ou compadre na Esperança, eu tinha a dúvida se era uma forma carinhosa das pessoas se referirem umas às outras, mas ela me explicou que não. Comadre é realmente só quem é madrinha de seu filho ou mãe de seu afilhado. “Mas meio mundo aqui te chama assim!”, comentei, ao que

ela confirmou com um sorriso, já apoiando os braços na mesa para contar nos dedos a quantidade de afilhadas e afilhados que tem só ali na Ocupação. “Ixi, às vezes eu até perco a conta”, riu.

Comadres e compadres são alguma coisa entre amizade e família. São pessoas para as quais os filhos são confiados, não só para a garantia da continuidade de determinadas formas de criação caso os pais deixem de estar, mas também para certa partilha de cuidados com as crianças mesmo que eles ali estejam. Se o vínculo entre madrinha/padrinho e a criança é o que faz surgir a nomeação, ela só aparece como fruto de relações de intimidade, consideração e compartilhamento de valores entre os adultos desde antes do bebê chegar ao mundo. Não à toa que, para além dos títulos de madrinha, padrinho, afilhada e afilhado, existem justamente nomes específicos para o vínculo entre adultos: comadre e compadre são títulos de confiança.

No clássico *Os parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido destaca as práticas de auxílio mútuo e atividades lúdico-religiosas como fundamentais para a sociabilidade caipira do interior de São Paulo na virada da década de 1940 para 1950 (2010a, p. 76). No primeiro artigo publicado a partir dessa que foi sua tese de doutorado em Ciências Sociais, Candido esmiúça elementos relacionados à constituição da família caipira. A partir de material colhido nos municípios de Piracicaba, Tietê, Porto Feliz, Conchas, Anhembi, Botucatu e sobretudo Bofete, o autor constatou que o batizado da criança recém nascida era feito entre os seus 15 e 20 dias de vida. As obrigações das três pessoas escolhidas pelos pais da criança para batizá-la na Igreja Católica eram, de acordo com Candido (2010b, p. 282): dar a roupa do batizado; pagar a taxa para o batismo; levar e trazer a criança à vila onde era feito o batizado e, por último, oferecer pinga ou cerveja ao pai. A partir do batizado, entre padrinho ou madrinha e os pais da criança, prevalecia o tratamento de compadre e comadre.

Antonio Candido explica, então, a distinção que faz entre compadresco e compadrio. O primeiro, relacionado a uma “afinidade espiritual”, é um conjunto de relações “delimitadas por direitos e deveres prescritos, inerentes à respectiva posição, antigamente definidos e sancionados pelo Direito Canônico” (2010b, p. 282). O segundo diz respeito às “relações efetivas”, ou seja, como na prática se traduzia esse vínculo entre compadres na vida social. No caso, como “possibilidade ou disposição para intercâmbio mais intenso: convivência, prestação de serviços, assistência mútua, etc.” (2010b, p. 283).

Tendo como um dos focos do seu trabalho justamente as mudanças sentidas na vida rural paulista a partir da crescente urbanização e concentração de terras, Candido observou transformações também nas relações de compadresco e compadrio. Se o primeiro permanecia de alguma forma intacto “por força do próprio sacramento do batismo” (2010b, p. 283), o segundo parecia estar enfraquecendo. “O que decaiu foi o compadrio, o sistema dantes bem travado de obrigações recíprocas, e agora muito menos eficiente e impositivo” (CANDIDO, 2010b, p. 283).

O que observo na Ocupação Esperança é o oposto. Mais de meio século depois dos escritos de Antonio Candido e em um ambiente que, ainda que habitado por pessoas que em parte cresceram em espaços rurais, é urbano, se quisermos usar os termos dos parceiros do Rio Bonito, poderíamos dizer que o que está em baixa é o compadresco. Ainda que na comunidade haja crianças batizadas na Igreja Católica, a constituição das relações de compadrio e comadrio se dá muito menos pela mediação religiosa e um acordo de deveres baseados no direito canônico<sup>64</sup> do que pelo combinado oral entre as partes e por um vínculo de confiança e cuidado mútuo que se atualiza ou se enfraquece na prática cotidiana.

Chamou minha atenção quando um dia, numa festa de criança na Esperança, vi o cumprimento de um dos adolescentes à Solange, sua madrinha. O gesto foi o de beijar a mão da pessoa mais velha, que em seguida beija a de quem a saudou. Perguntada tempos depois, Sol me disse que significa respeito e consideração: “Vem desde a época da minha vovó”. O gesto, também notado por João de Pina-Cabral e Vanda Silva no sul da Bahia, é descrito por eles como uma forma de reconhecimento de hierarquia e respeito mútuo:

Ora, esse gesto raramente é absolutamente unívoco. Ele é, na maioria das vezes a que a ele assistimos, alterado simbolicamente por meio de um gesto subsequente e contínuo de mutualização. Quando a pessoa sênior, cuja mão acabou de ser beijada, beija logo em seguida a mão de quem a beijou e/ou puxa a mão para cima transformando o beijo num abraço, a hierarquia que faz o respeito não é negada: ela é incorporada nos dois. A pessoa sênior aceita o reconhecimento, com que se produz o respeito; logo em seguida, porém, partilha esse respeito com a pessoa júnior, mutualizando assim a consideração que a marca de respeito instituiu (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 48).

---

<sup>64</sup> Direito canônico é o conjunto de regulamentos e leis eclesiais que rege a Igreja Católica.

A consideração, termo usado por Sol para me explicar o significado do gesto, é a questão central do livro de Pina-Cabral e Silva. Foi percebida por eles como “um investimento emotivo que valida as relações”. O sentido das relações só se dá na medida em que elas forem “atualizadas no afeto” (2013, p. 26). Essa atualização é, justamente, a consideração. No sul da Bahia, assim como em Osasco, não se fala em “dar consideração”, mas em “ter consideração”. Como uma coisa impossível de ser transferida de uma pessoa para a outra, a consideração é criada e cultivada em conjunto. Nesse sentido, “consideração redundante em solidariedade, mas redundante igualmente em alimentar, por assim dizer, o cerne de valoração de cada um” (2013, p. 27).

Entendendo parentesco como “um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte” (2003, p. 221), Butler argumenta que as práticas de parentesco são, portanto, “aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte” (2003, p. 221). Nessa concepção, que desloca as relações biológicas e sexuais da sua definição central, parentesco é entendido como um fenômeno cultural de criação de laços duráveis e comunitários.

Em sentido similar, Janet Carsten argumenta como comunidades e pessoas *fazem* parentesco por meio do íntimo compartilhamento de espaço, comida e nutrição; pela troca de substâncias<sup>65</sup> (2004). Ela enfatiza o *fazer* em oposição a uma concepção que entende o parentesco como algo naturalmente dado (CARSTEN, 2004, p. 35). Em *After kinship*, livro em que a autora se propõe a pensar o que aconteceu com os estudos de parentesco na antropologia desde o começo do século 20 bem como o que acontece com diferentes experiências diárias de parentesco, Carsten afirma querer aproximar tendências tidas como “tradicionalistas” e “revisionistas” (2004, p. 23).

Para Carsten, os estudos de gênero que ganharam força nos anos 1970 e 1980 trouxeram nova luz às teorias de parentesco<sup>66</sup>, no embalo do impacto da publicação, em 1968, de *Parentesco americano* de David Schneider (2016). Até a metade daquele século

---

<sup>65</sup> Substância é referido por Carsten como um termo abrangente que pode ser usado para traçar as transformações corporais de alimento em sangue, fluidos sexuais, suor e saliva, e para analisar como estes são passados de pessoa para pessoa ao, por exemplo, comerem juntas, viverem na mesma casa, praticarem relações sexuais, ou realizarem rituais de trocas (CARSTEN, 2004, p. 109).

<sup>66</sup> Ver, por exemplo, Gayle Rubin (2017) – que, em 1975, usa o termo gênero pela primeira vez num texto de teoria antropológica – e Sherry Ortner (1979).

as principais referências nesse campo eram, por um lado, antropólogos britânicos – tais como Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Meyer Fortes – que viam a centralidade do parentesco, por meio de teorias focadas na linhagem e em grupos de descendência, como uma forma de delinear ordens políticas estáveis para compreender o funcionamento de sociedades sem Estado (CARSTEN, 2004, p. 35). E, por outro, Lévi-Strauss, que a partir da publicação em 1949 de *As estruturas elementares do parentesco*, observa o sistema de parentesco como a imposição de uma organização cultural sobre a procriação biológica. A essência dessa organização, para ele, está no tabu do incesto e na “troca de mulheres” entre os homens (LÉVI-STRAUSS, 1982; CARSTEN, 2004, p. 14).

Os estudos de gênero, na visão de Carsten, desempenharam um papel crucial na mudança gradual da atenção antropológica do funcionamento das instituições sociais para a construção simbólica de pessoas e relações. O foco nas relações de gênero levantou questões, aponta a autora, sobre poder, controle social e os processos por meio dos quais tais controles são reproduzidos (CARSTEN, 2004, p. 59). Janet Carsten defende, no entanto, que é preciso trazer o parentesco de volta para o gênero (2004, p. 59): não só ambos estão inextricavelmente ligados, argumenta, como um sem o outro tende a fazer com que análises, ao invés de relacionais e dinâmicas, se tornem presas a um conjunto abstrato, estático e árido de questões (2004, p. 82).

A sociabilidade entre a comunidade LGBTQI+ de São Francisco (EUA) nos anos 1980, estudada por Kath Weston (1991 apud CARSTEN, 2004, p. 115), é citada por Carsten ao apontar como as fronteiras entre o que se entende por natural e social podem ser borradas conscientemente. Interlocutores de Weston haviam traumáticamente rompido o vínculo com as famílias dentro das quais nasceram por conta da intolerância em relação às suas orientações sexuais. Invertendo os termos do discurso dominante sobre parentesco que o entende como formado por laços necessariamente permanentes, Carsten ilustra por meio do trabalho de Weston como, em determinados contextos, laços de amizade podem ser entendidos como o parentesco “de fato” (CARSTEN, 2004, p. 115).

Assim, entendo o comadrio como uma forma por meio da qual as mulheres da Esperança fazem parentesco. Essa sociabilidade se diferencia daquela da vida caipira estudada por Candido não apenas no contraste de um fenômeno urbano do início do século 21 em relação a um compadrio tradicional rural eminentemente católico. Mas também – e num humilde esforço de adotar a proposta de Janet Carsten de fortalecer uma perspectiva analítica que reúna parentesco, marcadores sociais da diferença e contexto

histórico (2004, p. 82) –, falo do comadrio mais do que como uma simples versão feminina do compadrio. Esmiúço, em seguida, essas particularidades.

Parentes, vizinhas e comadres. Essas três condições não são necessariamente separadas: pelo contrário, na maioria dos casos se sobrepõem e se misturam nas mesmas pessoas e relações. Com um sistema de vínculos em rede que se atualiza constantemente – e que não está ligado necessariamente à ligação sanguínea, mas a relações de confiança e consideração<sup>67</sup> –, as mulheres da Esperança compartilham cuidados e fazem circular informações.

A própria fofoca, termo frequentemente usado de forma depreciativa e relacionado a práticas ditas femininas, guarda questões mais profundas. Sem dúvida, o falar da vida alheia pode expor dolorosa e/ou injustamente a vida de alguém – como a situação vivida por Regina nos mostrou. Pode também trazer como consequência a disseminação de preconceitos, intrigas e desavenças, como não raras vezes testemunhei na Ocupação. Mas é, na prática, muito mais que isso. Sendo uma forma de comunicação horizontal, sem difusão única e que acontece fora de espaços formais, a fofoca é, na prática, uma maneira de fazer circular informações que permite, muitas vezes, que a vida seja possível mesmo em condições adversas.

Se debruçando sobre a história de palavras usadas para estereotipar ou degradar as mulheres, Silvia Federici escreve sobre a origem do termo “gossip” no nascimento da Inglaterra moderna. Tendo atualmente o mesmo significado que a fofoca no português, “gossip” deriva dos termos ingleses God (Deus) e sibb (aparentado). Assim, originalmente “gossip” significava “god parent”, que é justamente padrinho ou madrinha. Com o tempo, explica Federici, o termo passou a ser usado em sentido mais amplo, se referindo àquelas que faziam companhia no momento do parto ou mesmo às amizades entre mulheres. Foi a partir do século 16 que a posição social até então ocupada pelas mulheres na Inglaterra começa a se deteriorar com o que Federici descreve como “uma guerra contra as mulheres, especialmente das classes baixas, que se refletia em um número cada vez maior de acusações por bruxaria e de agressões contra esposas tidas como ‘rabugentas’ e dominadoras” (2019, p. 7). É nesse período que começa a se

---

<sup>67</sup> Pina-Cabral e Silva descrevem a consideração como “a cola que liga os laços de parentesco, desde os mais básicos aos mais distantes. Ela pode, pois, criar parentesco onde ele não existia antes. Essas relações são relações de parentesco”. (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 29).

construir a conotação negativa de “gossip”. No século 17, “a consolidação da família e da autoridade masculina em seu interior, representando o poder do Estado com respeito a esposas e crianças, e com a perda do acesso a antigos meios de subsistência”, afirma Federici, “tanto o poder das mulheres como as amizades femininas foram enfraquecidos” (2019, p. 8).

Ainda que a etimologia da palavra brasileira fofoca seja outra – deriva do termo “fuka” que na língua quimbundo, dos povos bantos, quer dizer revolver ou remexer (SILVA, 2010, p. 22) – a noção que insiste em relacionar essa comunicação circular a algo ruim e feminino se relaciona intimamente com a discussão feita por Federici. Da mesma maneira, a conotação positiva e original do termo em inglês derivar exatamente das relações de comadrio tem tudo a ver com as formas de circulação de informação que eu observo nessa etnografia. O filho de fulana foi preso, ciclana está grávida e precisando de doação, no tempo da minha avó se fazia assim para curar a dor que sua vizinha tem, beltrano está doente, o chá bom para isso é aquele com tais ervas, está tendo briga de marido e mulher em tal barraco. As informações entre as mulheres correm e têm como trilho principal não as reuniões e nem as assembleias, mas os ouvidos e as bocas entre parentes, vizinhas e comadres.

Para além de atualizações a respeito do entorno, troca de saberes e ações pragmáticas, essa forma pela qual as informações circulam entre as mulheres permite também que elas cumpram a função de “tecelãs da memória”: são “aquelas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, que as transmitem às futuras gerações” (FEDERICI, 2019, p. 12).

O trabalho coletivo na preparação das festas (nas decorações, nas comidas e na limpeza); os almoços compartilhados; o repasse de doações; a vaquinha para montar o jumbo; a troca de receitas e remédios são alguns exemplos práticos do funcionamento cotidiano dessa teia viva. E são ações que não acontecem em bloco entre todas as mulheres da comunidade juntas, mas simultaneamente dentro de grupos pequenos onde esses vínculos a que me refiro estão constituídos com mais força. Vou citar mais dois exemplos.

Em uma das reuniões das mulheres no início de 2019, três moradoras anunciaram que uma de suas vizinhas estava sofrendo violência doméstica e ameaças de morte. Ela teria autorizado o pedido de ajuda ao coletivo, mas tinha medo de sofrer retaliação se fosse à reunião. Como encaminhamento, dois dias depois aconteceu uma conversa na casa

da mãe de Ludimila – a mulher ameaçada. Apesar de ter se separado do marido, ele a procurava na porta do serviço, invadia sua casa durante a madrugada, a agredia e dizia que ia matá-la. Nove mulheres estavam presentes na conversa: ela, a mãe, duas primas, duas irmãs, duas vizinhas e uma militante do Luta Popular. Quase todas moradoras da Esperança. Entre desabafos e palavras de apoio, foram feitos alguns combinados de segurança: cadeado e corrente na porta, que as mulheres ali não respondessem as mensagens de *whatsapp* que ele enviava e que Ludimila evitasse frequentar lugares onde ele pudesse estar. Todas trocaram telefone e em caso de qualquer emergência, uma acionaria a outra. Para não dormir sozinha, uma vizinha se organizou para passar as noites com Ludimila durante o fim de semana. Uma das irmãs durante a semana.

O outro exemplo é no contexto da pandemia de Covid-19 em 2020. Por mensagens de *whatsapp* Naná me contava a situação da vizinhança. O marido de Simone tinha acabado de testar positivo para o coronavírus. Além dele e da sua família, algumas pessoas das casas ao redor – inclusive Naná – também tinham tido febre. “Mas Simone passou aqui em casa hoje, ela está melhor e eu também”, me tranquilizou: “Tem que ser assim, uma cuidando da outra. Aqui é principalmente eu, Simone, Telma e Marlene: nós quatro sempre conectadas”, disse Naná em mensagem de áudio no dia 25 de abril:

Porque muitas pessoas na hora da doença, ouve mas finge que não ouve né? Então a gente sabe quem é que tá do nosso lado na hora que a gente mais precisa. E a gente fica uma cuidando da outra. Se uma tem remédio e a outra não tem, a gente passa pra outra e tamo junta. A Simone deu febre, a Telma deu dor de barriga mas está melhor agora, a menininha dela também, mas agora tá ótima. E a gente fica uma cuidando da outra, mas cada uma no seu cantinho. Pra não aglomerar. É principalmente as mulheres né? Sempre é elas.

Esse arranjo de cuidado cria intimidade a partir de uma construção que se atualiza no cotidiano: ele não se dá formalmente. Não basta um grupo de mulheres ser escalado para prestar apoio a alguém para que essa pessoa se sinta acolhida. Esse tipo de criação de parentesco entre as mulheres, como uma forma de aliança, cumpre determinada função social de intimidade protetiva que a comissão de mulheres para prestar apoio depois de uma violência de gênero não conseguiu cumprir. Mais do que concepções como sororidade, dororidade, ou uma conexão constituída de antemão em torno da identidade



“mulher”, a teia de cuidado mútuo entre comadres, vizinhas e familiares parece ser a chave para entender os laços de solidariedade entre as mulheres da Ocupação Esperança.

E o uso da palavra cuidado ao descrever essa teia não foi à toa: acredito ser um elemento chave que diferencia essas relações daquelas, por exemplo, entre homens ou entre mulheres de outras classes sociais. Me explico.

Era 1981. O sol a pino indicava a hora do almoço na cidade de Central, no sertão da Bahia – mas as panelas no fogão estavam vazias. As galinhas cujo destino inicial seria o de, temperadinhas, encherem aquelas panelas, passeavam por ali tão intactas quanto ignorantes da torsão de pescoço da qual tinham se safado. Os convidados importantes estavam prestes a chegar. Não ia ter nada para servi-los.

A cena me foi descrita por dona Zefinha, ao contar de quando foi embora da casa da então patroa, deixando que ela se virasse com os tais convidados que vinham de São Paulo. Anos antes, segundo me contou em entrevista, Josefa Gonçalves Leite saiu da Paraíba enviada pela família para a Bahia para “*cuidar do irmão mais velho*”. Depois de viver com o irmão em diferentes fazendas de sisal<sup>68</sup>, onde ele trabalhava e “fincava a cara na bebida”, dona Zefinha resolveu fugir. De carona chegou a Central e um conhecido a ajudou a conseguir um trabalho como empregada doméstica. “E aí dona Maria, aceita essa menina aqui pra trabalhar com você na sua casa? Aqui é mulher e tanta. É caprichosa, viu?”, dona Zefinha encenou o diálogo que lhe rendeu o serviço. Durante três anos ela cuidou dos oito filhos dos patrões, cozinhou diariamente para toda a família, preparou o gelinho que as crianças mais velhas vendiam, ajudou a cuidar da borracharia que os patrões possuíam e limpou a casa toda que, segundo ela, era enorme. “E eu não ganhava quase nada não minha filha, cê acha?”.

Um dia a patroa ordenou que ela preparasse o almoço para “os convidados chiques”, deixasse a mesa “arrumadinha com a colher assim” e que, antes que eles chegassem, ela se trancasse no banheiro do quintal para que não fosse vista. Antes que a patroa voltasse de uma saída, dona Zefinha já estava com a mala na mão e os pés na rua. As crianças teriam pedido que ficasse, mas ela me contou ter sido enfática. “Eu disse ‘não, vou ficar mais não, fio. Eu sou pobre de condições, mas tenho que cuidar de mim. Não me rebaixo. Ficar trancada até dez horas da noite dentro do banheiro? Não vou, não”.

---

<sup>68</sup> Sisal é uma planta originária da América Central cuja fibra, muito resistente, é usada nas indústrias têxteis e de cordoaria. O território do Sisal, mais conhecido como região Sisaleira da Bahia, fica na área semiárida do nordeste do estado.

interpretou, e se virou para mim. “Porque eu sou assim, Gabi. O que eu puder aguentar, eu aguento. Mas desaforo? Aí já é demais”, disse dona Zefinha: “Gabi, esse nosso mundo... se ele pra trás, antes da minha geração, se ele foi bom? Olha, eu acho que toda a vida foi assim. Porque antigamente tinha os coronel. Entendeu? Eu cheguei a conhecer. E antes tinha a escravidão...”

Naná também trabalhou em “casa de família”. Uma de suas experiências foi no Morumbi, bairro de classe alta de São Paulo. “Quando eu cheguei na Casa Grande fui muito humilhada. Eram duas cachorras. Cachorras mesmo, tipo essa daqui”, apontou para sua cadelinha preta, que acompanhava a entrevista: “Pra mim dar banho, passar secador, passar pente nas cachorras. Ali pra mim, assim, mesmo que eu tava precisando, era muito humilhante e aí eu saí. E ela não pagou meus direitos. Me deu uma mixaria na época”, contou Naná.

Esses relatos, como muitos dos que Preta Rara<sup>69</sup> colheu no livro *Eu, empregada doméstica – a senzala moderna é o quartinho da empregada* (2019a), reforçam aquilo que Patricia Hill Collins chamou a atenção. A visão singular que mulheres negras têm da sociedade, por terem acesso aos segredos mais íntimos das famílias de elites brancas, foi destacada por Collins ao defender que trazer essa perspectiva para o centro da análise sociológica “pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas” (2016, p. 101). Essas mulheres, argumenta a autora, “viram as elites brancas, tanto as de fato como as aspirantes, a partir de perspectivas que não eram evidentes a seus esposos negros ou aos grupos dominantes” (2016, p. 99).

– Para eles, as mulheres que moram na periferia não têm valor. É aí que eles se enganam – Naná comentou, depois de descrever algumas das suas experiências de trabalho.

– Quando você diz “eles”, está falando de quem? – perguntei.

---

<sup>69</sup> Preta Rara é rapper, historiadora, professora e escritora. Idealizadora da página no *facebook* #EuEmpregadaDoméstica na qual relatou experiências suas, da mãe e da avó como empregadas domésticas, Preta Rara passou a receber uma enxurrada de mensagens de outras mulheres. Da compilação desse material nasceu o livro. Em texto de anúncio do lançamento, resumiu: “Somos impedidas de utilizar o mesmo banheiro dos patrões, temos horário pra entrar na casa deles mas, sem horário pra sair, o elevador de serviço é pra nossa chegada e saída. Somos testadas diariamente com aquela nota alta de dinheiro que surge do nada embaixo do sofá, antes de sair da casa da patroa revistam as nossas bolsas pra ver se não levamos nada da casa dela e se chegamos bem arrumada ao trabalho é porque queremos dar uma de patroa. Tudo isso regada à cordialidade colonial de que somos tratadas como se fosse da família. Esse livro contém doses diárias de existir pra resistir e gerar empatia” (RARA, 2019b).

– Quem tá no poder, os ricos. Entendeu? Os deputados, os vereadores, o presidente, a patroa, o patrão. O patrão que, aliás, não sabe fazer porra nenhuma né, que quem faz é a gente que trabalha. Se botar ele no nosso lugar ele não sabe nem pra onde vai.

Dorinalva também fez menção a “eles” considerarem que “são tudo” e que, por isso, “acham que os pobres devem ser humilhados”: “Eu conheço bem isso aí porque toda a vida eu trabalhei com patrão”, salientou: “Eu já tive patrões brancos e pardos, mas patrões pretos nunca tive”. O primeiro trabalho de Dora ao chegar da Bahia a São Paulo foi o de empregada doméstica e babá. Durante seis anos, ela tomou conta de duas meninas durante as frequentes viagens do casal que a contratou aos Estados Unidos. “Era tanto que elas me chamavam de mãe”, comentou.

Escrevendo sobre as noções de “mulata”, “doméstica” e “mãe preta” como constituintes do racismo e do sexismo da “cultura brasileira”, Lélia Gonzalez afirma que essa última, “simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra” (1984, p. 235). Gonzalez embasa seu argumento ao listar tarefas como as que Dorinalva desempenhava com as crianças da primeira família paulista que a contratou: “Quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí fora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 235). Ao exercer a função materna e em contraposição às visões de mundo da elite branca, propõe Gonzalez, essas trabalhadoras domésticas passam às crianças suas histórias e seus valores. É por aí, discorre, que elas dão uma rasteira (1984, p. 236).

Lélia Gonzalez argumenta ainda que, apesar de precisar ser tirada de cena, a figura da “mucama” está presente na “cultura brasileira” com sua “malemolência perturbadora” (1984, p. 230). Aparece de forma pontual com a “exaltação mítica da mulata” no momento do carnaval e, de forma cotidiana, na figura da doméstica. “Acontece que a mucama ‘permitida’, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida”, interpreta Gonzalez, ao elencar perguntas que fazem lembrar a situação narrada por dona Zefinha: “Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em ‘lidar com o público’? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista?” (GONZALEZ, 1984, p. 233).

O jeito, o gosto, a comida e a casa “dos ricos” foram citados por algumas das mulheres que entrevistei como algo que conhecem. Várias apontaram, ainda, a íntima conexão entre “as humilhações” e a continuidade das relações coloniais. Não à toa, Naná se referiu ao lugar onde trabalhou como “Casa Grande”.

Que vivemos em uma sociedade que delega as tarefas domésticas e de cuidado às mulheres, e principalmente às mulheres negras, não é novidade. O ponto aqui não é demonstrar simplesmente como muitas das moradoras da Esperança são parte das 6,2 milhões de pessoas ocupadas em trabalho doméstico no Brasil, das quais 92% são mulheres, fazendo dessa a ocupação feminina mais comum do país (PINHEIRO; et. al., 2019, p. 8)<sup>70</sup>. O meu interesse é na perspectiva das minhas interlocutoras sobre formas pelas quais relações de poder se manifestam na vida íntima a partir da vivência com trabalhos domésticos remunerados, mas mais que isso: busco também salientar as diferentes maneiras com as quais o cuidar constitui as formas organizativas das mulheres na Ocupação Esperança.

Assim, constatei duas diferentes dimensões de cuidado nessa etnografia, ambas praticadas fundamentalmente pelas mulheres. A primeira delas é descrita como relacionada à ideia de servir. Abarca os trabalhos remunerados em “casas de família” e também os autônomos. “A maioria das mulheres da Ocupação é desempregada. A maioria vive mais de bico, faz uma faxina fora, faz uma cocada, um bolo”, descreveu Naná: “No meu caso, eu lavo roupa aqui mesmo, pras pessoas que trabalham. Não é muito, mas vai ajuntando de pouquinho e pouquinho, no final do mês a gente chega lá”. Os trabalhos de cuidado – relacionados principalmente à limpeza e alimentação – são a principal fonte de renda das moradoras da Ocupação. Seus relatos sobre o tema mesclam a possibilidade de

---

<sup>70</sup> Esses dados, divulgados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) no final de 2019, apontam ainda fenômenos como o envelhecimento da categoria e o crescimento das diaristas. Em 2018, 14,6% das mulheres brasileiras ocupadas – um contingente de 5,7 milhões – estavam dedicadas ao trabalho doméstico remunerado. É a ocupação feminina mais comum do Brasil. Das 6,2 milhões de pessoas trabalhando com atividades domésticas no Brasil, 4 milhões são negras. Assim, as mulheres negras correspondem a 63% das trabalhadoras domésticas. “A relevância do trabalho doméstico e de cuidados exercidos de forma remunerada evidencia, no caso brasileiro, a intersecção de três características de nossa sociedade”, apontam as pesquisadoras do IPEA: “i) as heranças escravocratas de um passado muito recente no qual cabia à população negra o lugar da servidão, e às mulheres negras também a servidão no espaço da casa, ainda que não somente; ii) nossa formação enquanto uma sociedade tradicionalmente patriarcal; e iii) a expressiva desigualdade de renda que permite que trabalhadores assalariados contratem e remunerem com seus salários outros trabalhadores” (PINHEIRO; et. al., 2019, p. 8).

independência financeira com histórias nas quais tiveram de impor respeito diante de “humilhações”.

Mas para além dos trabalhos remunerados, a dimensão que conecta o cuidar com o servir é recorrentemente citada de forma crítica pelas mulheres ao se referirem às relações dentro de casa, principalmente com os maridos. “Aqui eu vejo muitas situações de machismo e eu não concordo com nenhuma. Eu não aceito certas coisas”, me disse em entrevista Jurema, uma moradora da Esperança, ao ilustrar sobre o que se referia:

Vai do vizinho falar que a mulher precisa colocar o prato pra ele, que se ela não colocar ele não come – eu já sou dessas que se você quiser comer você coloque e se não for assim você não vai comer, porque eu não vou colocar. Porque você também cansa, você trabalha, faz suas coisas, tem suas obrigações, e ainda tem que servir dentro de casa? Quando conheci meu marido, ele não lavava nem a cueca dele. Eu tive que trabalhar, tive que fazer toda essa questão de “ó, você que vai lavar sua cueca, eu não vou lavar”. A mãe dele que colocava a comida no prato pra ele, eu falei “eu não vou colocar, você tem que colocar”. Então eu tive que reeducar ele na questão dessas coisinhas assim de dentro de casa. Que os homens são criados desse jeito: criados pra ter uma pessoa servindo eles.

De modo similar, o assunto aparece nas reuniões de mulheres. Em uma delas, no início de 2019, Laudelina argumentou que a falta de respeito dos homens com as mulheres dentro de casa se dá para além do bater ou xingar. “Vá ali buscar um copo d’água. Traz aqui a minha cerveja”, encenou. “Existe uma palavrinha: por favor. Nós mulheres não podemos deixar de exigir”, seguiu Laudelina, estimulada pelos gestos de concordância das que a escutavam: “Quantas vezes não estamos conversando e uma de nós fala ‘ah, tenho que ir, tenho que fazer comida porque meu marido tá chegando?’”, questionou, já logo se complementando. “Oxe, por que ele não faz a própria comida se você tá ocupada com outra coisa? Se tamo lutando pelos direitos iguais a gente tem que se impor, gente”.

A outra dimensão do cuidado que constatei, no entanto, é uma que as experiências de ocupações trazem à superfície de forma explícita e cuja síntese está nas cozinhas comunitárias. Helena Silvestre, do movimento Luta Popular, em um artigo no qual caracteriza como “as ocupações não se mantêm sem uma unidade prática que se deve, primeiramente, à necessidade imperiosa de viver” (2020, p. 66), recorda como, ao unir pessoas sem moradia em um espaço comum, as ocupações deslocam o problema

habitacional da esfera privada para a experiência comunitária. “O que acontece é que, assim como as ocupações evidenciam o funcionamento das instituições”, analisa Silvestre, “elas também destacam a centralidade de alguns trabalhos como essenciais para a manutenção da existência, e o trabalho das cozinhas se converte no mais essencial para tod\*s” (2020, p. 67).

A antropóloga Alana Moraes, pesquisadora do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) em São Paulo, analisa o que ela chama de “comum urbano” (MORAES, 2018, p. 66). Sua abordagem “das novas resistências e lutas urbanas” é a partir do que ela descreve como um território de relações: experiências que se constituem como um comum urbano, nas quais “a interdependência torna-se aspecto incontornável das novas lutas políticas”.

Nos parece, portanto, incontornável do ponto de vista de qualquer análise sobre a nova configuração de classes na sociedade brasileira contemporânea compreender os modos de produção política, em todos os seus atravessamentos, desse sujeito que emerge de maneira incontornável na paisagem social de um dos maiores movimentos urbanos do Brasil hoje: a mulher negra, trabalhadora doméstica, periférica e evangélica. “Firme e forte que nem mulher do norte”, como muitos deles dizem (homens e mulheres) em forma de saudação em uma das ocupações do sul da região metropolitana de São Paulo (MORAES, 2018a, p.79).

A fala de Aline Borges citada anteriormente, sobre um “sentimento muito louco” que teve ao trabalhar na cozinha comunitária da Esperança, ao ter sua preocupação de alimentar os filhos deslocada para a responsabilidade de alimentar todo o coletivo, é evidência dessa segunda dimensão do cuidado. As ocupações só conseguem existir por conta dos trabalhos de cuidado historicamente feitos pelas mulheres, “exilados das zonas de importância das lutas de classes”, demonstra Moraes: “Quando não há mais nada: salário, emprego, hospitais públicos, o que fica somos nós, **mulheres**” (2018b, online, grifo dela). A antropóloga em seguida desenvolve a ideia, ao alegar que essas experiências políticas não são simplesmente reativas, não são o que sobram. “O que é resistir se não, continuamente, podermos cuidar-nos juntos, podermos produzir um corpo que se cura da paralisia, do medo, da solidão?”, questiona (MORAES, 2018b, online). Além de escancarar a importância daqueles fazeres que permitem a sobrevivência, as ocupações costumam se organizar de forma que eles aconteçam quase sempre por

mulheres e em conjunto. A valorização desses saberes e trabalhos acontece, portanto, em espaços de socialização feminina. Não à toa foi justamente dentro das cozinhas comunitárias que as mulheres da Esperança começaram a se organizar.

Mas se o exemplo das cozinhas comunitárias é a síntese mais explícita dessa dimensão do cuidado, por outro lado não significa que ela se manifesta só nas ações visivelmente coletivas. Chamo a atenção para esse aspecto porque ele justamente se conecta com as especificidades das teias de relações de solidariedade entre as mulheres da Esperança. O cuidado mútuo acontece também de forma mais sutil e subterrânea, e essa é uma característica fundamental por meio da qual as mulheres constituem esse parentesco que chamo aqui de comadrio.

Em um manifesto chamado *A teoria da mulher doente*, Johanna Hedva defende que “o protesto mais anticapitalista é cuidar de outra pessoa e cuidar de si mesma. Enfrentar a prática historicamente feminizada – e, portanto, invisível – de dar assistência, alimentar, cuidar” (2016, online). Ao argumentar que a lógica de exploração capitalista requer que “algumas de nós morramos”, Hedva defende que as noções contemporâneas de doença e bem-estar como opostos binários são também construções capitalistas, pautadas na lógica dos corpos que podem produzir. “O que torna tão destrutiva a concepção de bem-estar como forma de existência padrão, é que ela inventa a doença como temporária. Quando estar doente é uma abominação para a norma, cuidados e apoios são concebidos da mesma forma” (2016, online), expõe a artista e escritora que, aliás, possui uma série de doenças crônicas. Na contramão dessa perspectiva que entende relações de cuidado como temporárias e pontuais, as experiências de ocupações revelam a interdependência que todos nós temos para nos manter vivos e bem.

Enquanto lia *A teoria da mulher doente* me lembrei de uma imagem que de tempos em tempos circula nas redes sociais (ao menos nas minhas): a foto de um médico ao lado dos dizeres “Sentindo-se triste e depressivo? Está ansioso? Preocupado com o futuro? Sentindo-se sozinho e isolado? Você pode estar sofrendo de capitalismo”. O seu manifesto, escreve Hedva, é para aquelas que, “nas palavras de Audre Lorde, nunca lhes coube sobreviver: porque este mundo foi construído contra sua sobrevivência”, e um dos seus objetivos “é resistir à noção de que é preciso ser legitimada por uma instituição para que possam nos consertar. Vocês não precisam ser consertadas, minhas rainhas – é o mundo que precisa de conserto” (2016, online).

Partindo, portanto, da premissa de que problemas de saúde são também sociais e políticos, foi possível notar como existem doenças que afetam de maneira específica e predominante as pessoas sobre as quais essa etnografia se debruça. Entre as enfermidades mais relatadas pelas mulheres na Esperança como as que as acometem estão pressão alta e afecções ginecológicas, destacadamente mioma<sup>71</sup>. Esses relatos estão em consonância com pesquisas (WERNECK, 2016, p. 537; OLIVEIRA, 2003, p. 91) que elencam hipertensão arterial, diabetes, anemia falciforme e miomas uterinos como algumas das doenças que mais acometem a população pobre e negra no Brasil.

Acompanhando a vida diária de Leonor, moradora de uma ocupação no Rio de Janeiro, Camila Pierobon apresenta os cuidados que sua interlocutora dedica à Dona Geraldina, sua mãe idosa. “Embora as pesquisas tratem de doenças como cataratas e periodontite separadamente, ou seja, a partir de sua própria especialidade”, sugere a autora, “elas acometem os mesmos corpos, acumulando e sobrepondo camadas de doenças e precariedades” (2018, p. 109). Ao atender a demanda de Leonor de tornar públicas suas acusações ao atendimento hospitalar em uma das ocasiões em que a saúde de dona Geraldina se agravou, Pierobon observou como “a mortificação diária” torna comum que as pessoas vejam práticas médicas não necessariamente como à serviço da vida, mas como capazes de matar (2018, p. 182). Também na Esperança são recorrentes as demonstrações de desconfiança em relação às instituições de saúde.

Apesar de o Sistema Único de Saúde (SUS) do Brasil ser referência mundial do ponto de vista de gratuidade, princípios e abrangência populacional, a maneira como marcadores sociais constituem iniquidades na interlocução entre a população e as instituições de saúde é determinante na visão que, por exemplo, minhas interlocutoras têm dessas instituições e nas escolhas de quando de fato as devem procurar. Em 2017 pesquisadores da Fiocruz divulgaram o primeiro estudo sobre parto e nascimento feito com dados primários abrangendo todos os estados brasileiros. Os resultados mostram que a mortalidade materna é duas vezes e meia mais elevada em mulheres pretas em comparação às brancas (LEAL et al., 2017, p. 2). Além disso, os dados revelam que apesar de sofrerem menos episiotomias<sup>72</sup> que as brancas, as mulheres negras (pretas e

---

<sup>71</sup> Mioma é um nódulo benigno que se forma a partir do músculo que reveste a parede do útero, chamado miométrio. Em sua maioria, os miomas são múltiplos e surgem na fase reprodutiva das mulheres.

<sup>72</sup> Corte feito na região do períneo (entre a vagina e o ânus), feito para facilitar a passagem do bebê em partos vaginais. Prática bastante comum apesar de a recomendação ser apenas para casos específicos, como de risco de sofrimento fetal.



pardas) têm a chance 50% maior de não receberem anestesia durante esse procedimento<sup>73</sup>. Citando haver tido ocasiões durante a investigação em que profissionais de saúde “mencionaram uma suposta melhor adequação da pelve das mulheres pretas para parir, fato que justificaria a não utilização de analgesia” (LEAL et al, 2017, p. 10), os pesquisadores da Fiocruz destacaram a existência da racista concepção de que a resistência à dor é variável segundo grupos raciais.

Valentina, que se auto-define branca, passou poucos dias com sua bebê em casa depois de parir por cesárea em uma maternidade pública de Osasco. O parto já tinha sido muito duro, segundo me contou, porque diante de complicações que estariam colocando em risco a vida da nenê, os médicos explicaram que não daria tempo de aplicar anestesia para fazer o procedimento. Superado o parto e com a filha a salvo, ela voltou para a Ocupação. Mas uma grave infecção, que se fez visível não só por meio do seu mal estar e febre mas também de uma ferida na pele, a levou a uma internação de quase um mês e à impossibilidade de amamentar. Durante o parto, explicaram os médicos (inclusive a mim quando fui visitá-la), algum erro por parte deles desencadeou a infecção, que depois se espalhou para outras partes de seu corpo. Não responderam sobre a possibilidade de terem deixado algum objeto dentro do útero de Valentina. Enquanto ela lidava com as dores, os remédios e a escassez de informações por parte da equipe médica, a sua situação era assunto entre algumas mulheres na Ocupação. Foi assim que dona Janaína ficou sabendo. Aposentada, ela trabalhou por décadas como enfermeira naquela maternidade. Naquele mesmo dia, pegou os dois ônibus necessários para chegar ao seu antigo local de trabalho e falou pessoalmente com os funcionários para que dessem atenção à sua conhecida, que não estaria sendo bem tratada. Valentina sobreviveu e passou quase um ano se recuperando. Sua irmã lhe ajudava com os curativos e também lhe preparava uma compressa de plantas, indicada por dona Zefinha. Traumatizada com esse episódio, atualmente Valentina lida com as dores de uma pedra na vesícula mas posterga o agendamento de uma cirurgia por “pavor” de voltar a se internar.

Numa manhã no início de 2020 eu estava na casa de dona Luzia e, enquanto ela lavava a louça, conversávamos eu, ela e Mariana, sua vizinha na Ocupação. O caso que as duas me contavam tinha acontecido alguns dias antes. Dona Luzia, mulher que se auto-

---

<sup>73</sup> A pesquisa indica, ainda, que mulheres negras têm maior risco de terem um pré-natal inadequado, peregrinam mais entre maternidades e frequentemente não conseguem exercer o direito de terem um acompanhante durante o parto.

define branca e com pouco mais de 60 anos, carrega na ficha médica uma série de problemas de saúde. Ganha parte da renda vendendo deliciosas trufas caseiras que sua diabetes restringe que coma. Pediu para ser identificada aqui como “mulher sofrida, nordestina e paraibana”. Pois bem, vamos ao caso. A reação alérgica a um de seus remédios fez com que sua língua inchasse tanto que já quase não conseguia respirar. Mariana teria acudido e já logo chamado alguém com carro para levar a vizinha correndo ao posto de saúde. A impossibilidade de articular a fala não impediu que dona Luzia, por meio de gestos, expressasse que não queria ir de jeito nenhum. Tendo tido final feliz, a história era contada aos risos. Dona Luzia já estaria com o rosto vermelho de falta de ar quando se deu por vencida e, depois de tomar uma injeção no posto, melhorou. A falta de confiança “nos remédios de farmácia” e “nos médicos que acham que são os donos da verdade” davam a tônica de seus argumentos.

Já dona Zefinha, há anos está na espera para operar as cataratas. Era fim de tarde de fevereiro de 2020, nesses momentos em que as cores ficam mais opacas depois que o sol vai embora, quase como se o dia ficasse em preto e branco. Depois de uma conversa rápida entre eu, Elaine e dona Zefinha na qual eu comentei sobre uma ferida que estava na sola do pé, nos despedimos. “Tá bom então, deixa eu *cuidar*”, disseram elas, com essa típica frase de encerramento das prosas corriqueiras entre as mulheres, quando se despedem dando a entender que os afazeres domésticos precisam ser retomados. E mesmo com a minguada iluminação e a visão prejudicada pelas cataratas, dona Zefinha subiu dois degraus em direção à sua viela e se virou de volta. “Aquela plantinha ali embaixo é ‘transagem’”, apontou. Depois de contar como, com essa planta, já curou uma amiga que estava perdendo a voz e outra que teve complicações pós parto, orientou como eu deveria manusear as folhas para cicatrizar meu pé.

Dona Zefinha tem várias plantas em vasos dentro do seu “apê”, como costuma chamar sua casa. Uma delas, que é rara e ajuda até no tratamento de câncer segundo me contou, ela teve de trazer no colo durante horas de viagem de ônibus de Goiás até São Paulo. Os saberes das plantas ela diz ter aprendido desde menina com sua família, ao crescer na roça. “Lá era muito difícil de ir pra médico ou pra farmácia, ninguém gostava disso não, a gente se cuidava e se curava com os remédios que a natureza dá pra gente”, contou, lembrando que na época se chamava farmácia de botica. “Meu pai sempre dizia”, narrou dona Zefinha: “quem vai muito à botica, embotcado fica”.

A relação – por vezes complementar, por vezes de tensão – entre saberes do manuseio de ervas para fins terapêuticos com a ciência médica remonta aos tempos coloniais. Se referindo a caça às bruxas na Europa do século 16, mas sempre em relação com as colônias, Silvia Federici indica que com a perseguição a curandeiras populares, “as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração” (2017, p. 364). Para a autora, esse contexto abriu caminho para o surgimento da medicina profissional<sup>74</sup> que, “apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as ‘classes baixas’” (FEDERICI, 2017, p. 364).

Em um artigo sobre gênero, magia e medicina no Brasil dos séculos 16, 17 e 18, a historiadora Mary Del Priore destaca como as mulheres com conhecimentos sobre como o tratar o corpo eram perseguidas pela ciência médica e pela Igreja católica, que as via “como feiticeiras capazes de detectar e debelar as manifestações de Satã” (2008, p. 81). Citando um processo-crime por feitiçaria movido contra uma mulher escravizada de nome Maria em Itu, interior de São Paulo, a historiadora (2008, p. 81) destaca como “a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão [médica], a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio de drogas medicinais” e as “lamentáveis condições sanitárias e hospitalares” ajudam a entender os motivos pelos quais “as mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos” de enfermidades (2008, p. 82). A perseguição a essas mulheres, argumenta Del Priore, não era fortuita. “Desde tempos imemoriais, elas curavam mazelas, e antes do aparecimento de doutores e anatomistas praticavam enfermagem, abortos, davam conselhos sobre enfermidades, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, trocavam fórmulas e faziam partos”, narra, ao resumir: “Foram, por séculos, doutores sem título” (PRIORE, 2008, p. 89).

---

<sup>74</sup> A respeito do papel do surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo na ascensão e queda da caça às bruxas na Europa, Federici contesta a teoria de que o advento iluminista da racionalidade científica em contraposição a ideias de intervenções divinas e mágicas tenha sido determinante para por fim a essa perseguição às mulheres. Para Federici, o principal fator de incentivo para a caça às bruxas foi a necessidade das elites europeias de, no final da Baixa Idade Média, erradicar modos de existência que colocassem em risco seu poder político e econômico (2017, p. 368). Essa tarefa teria sido cumprida no século 17 “porque a classe dominante, nesse período, desfrutava de uma crescente sensação de segurança com relação ao seu poder — e não porque uma visão mais ilustrada do mundo tivesse surgido” (2017, p. 365). A partir daí a crença na bruxaria “pôde inclusive se tornar algo ridículo, desprezada como superstição e apagada rapidamente da memória” (FEDERICI, 2017, p. 368).

Atualizada para o chão das periferias urbanas do século 21, a troca de receitas a respeito das plantas é uma das formas empíricas pela qual essa dimensão do cuidado – que constatei em contraposição àquela relacionada ao servir – se manifesta na teia de relações entre comadres, vizinhas e familiares. Não só como a circulação de saberes passados por gerações, mas também como a atualização de uma histórica resistência à maneira como se firmou a concepção do saber médico como único detentor de conhecimento sobre saúde, corpo e cura.

As estratégias de mulheres da Ocupação Esperança para garantir o bem estar físico e mental de si mesmas e dos seus, portanto, se mostraram variadas. Envolvem as instituições públicas de saúde<sup>75</sup> e abrangem, também, seus próprios remédios. Diante de precariedades e iniquidades nas vivências dessas mulheres com as instituições formais de saúde, da evidente busca pelo lucro que rege a indústria farmacêutica<sup>76</sup>, e com a bagagem geracional que carregam a respeito do manuseio de plantas, as mulheres da Esperança alimentam suas redes de proteção com o compartilhamento de folhas, chás, xaropes e receitas. Além de evitarem ficar “emboticadas” e ampliarem possibilidades para lidar com adversidades relacionadas à saúde, elas mantêm vivos saberes alternativos às instituições médicas e farmacêuticas.

No dia 29 de fevereiro de 2020, na última reunião das mulheres da Esperança antes que a pandemia de Covid-19 se espalhasse pelo Brasil, não tínhamos noção do que estava por vir. Não sabíamos que a pandemia, em apenas seis meses, já faria com que o país ultrapassasse o número de mortos da bomba de Hiroshima. Também não prevíamos que o coronavírus traria à tona ao debate público questões como responsabilidades coletivas de cuidado<sup>77</sup> e a importância de trabalhos majoritariamente femininos e subvalorizados como os de enfermeiras e cuidadoras<sup>78</sup>. Apesar de não sabermos que tudo

---

<sup>75</sup> Dias antes de eu terminar esse capítulo, em outubro de 2020, uma das mulheres comentava feliz durante uma conversa de bar na Esperança sobre as melhorias no posto de saúde mais próximo, que finalmente começaria a ter ginecologista e fazer exame papanicolau.

<sup>76</sup> De acordo com dados do Ministério da Saúde (BRASIL, 2019, p.15), o Brasil é o terceiro maior consumidor mundial de medicamentos ansiolíticos benzodiazepínicos, ficando atrás só dos Estados Unidos e da Índia. Além disso, num processo de medicalização crescente, o país se tornou o maior consumidor de fenobarbital, clonazepam e midazolam.

<sup>77</sup> A facilidade com que o vírus é transmitido e o maior risco de letalidade às pessoas idosas e/ou com comorbidades tornou mais agudo que as ações individuais de cada pessoa tem implicações naquelas que as rodeiam. Sobre pandemia de coronavírus, gênero e cuidado, ver Blanc et. al (2020) e Fazzioni (2020).

<sup>78</sup> Exemplo disso foram os aplausos coletivos nas janelas em agradecimento a profissionais de saúde, organizados por meio de redes sociais durante março de 2020 em cidades espanholas, italianas, portuguesas

isso aconteceria a partir do mês seguinte, os assuntos daquela reunião foram, justamente, receitas de ervas usadas para fins terapêuticos.

Indira comentou como suas dores na perna melhoraram depois de aplicar no corpo uma receita com álcool e cravinho da índia, que aprendeu com uma senhora guarani na aldeia Tekoá Pyau da Terra Indígena do Jaraguá. “E tem também aquela folhinha da abóbora que nasce amarelinha, resolve a dor de ouvido. Você lava, coloca dentro e ó”, Indira juntou as pontas dos dedos no lábio para fazer o estalo de um beijinho, indicando a eficiência da receita. Em seguida se virou para Simone, sua vizinha, com quem dividia o sofá durante a reunião: “Não é? Eu cuido das minhas meninas!”, riu orgulhosa. “Tem o aranto também, que serve para diabetes e para aquelas feridas que não estão cicatrizando”, mencionou Berenice. Canapu, uma planta de origem amazônica, também foi citada como anti-inflamatória e boa para problemas de memória.

Durante os anos de trabalho de campo e as muitas conversas desse tipo que presenciei, as duas plantas mais citadas para fins medicinais foram transagem e mastruz. A primeira é também conhecida como tanchagem, orelha de veado ou sete nervos. De acordo com várias das minhas interlocutoras, a transagem é anti-inflamatória, ajuda na regeneração da pele, na limpeza de catarros e problemas respiratórios, em infecções na garganta, no útero e no intestino e é rica em uma vitamina que faz bem para o coração e para os ossos. O mastruz também é referido como tendo alto poder cicatrizante, especialmente bom para doenças respiratórias e fortalecimento do sistema imunológico.

Em julho de 2018, quando voltei a frequentar a Esperança depois de uma enfermidade séria que tive no pulmão, foram muitas as orientações das mulheres para que eu me cuidasse com mastruz. Perguntando se naquele dia eu tinha agasalho por conta da friagem, Tica – Francisca da Silva Liveira – se apoiou no portão de sua casa para orientar sobre o uso da erva que, segundo ela, estava na época de brotar. “Você pega as folhas, lava bem lavado, coloca dentro da geladeira e todo dia você bate uma porção com água, coa e bebe”, gesticulou. “Aquilo ali, filha, é melhor do que qualquer remédio de farmácia, qualquer remédio que esses cientistas fazem. É bom demais, Gabi”, assegurou. “Você acredita que se um boi quebrar o osso e você der pra ele beber e enrolar ele na pata do

---

e em seguida, também brasileiras. No Brasil as manifestações nas janelas, principalmente contra o presidente Jair Bolsonaro e em homenagem aos trabalhadores da saúde, foram amplamente registradas pela imprensa. Ver, por exemplo, matéria da Folha de S. Paulo “Com aplausos, brasileiros prestam homenagens a profissionais de saúde” (COM, 2020) ou do El País, “‘Ouvimos vocês’: profissionais de saúde agradecem aplausos de apoio” (OUVIMOS, 2020).

bicho, com 15 dias tá grudadinho assim o ossinho? Nem parece que quebrou”, Tica balançou a cabeça, reiterando o que dizia: “É, o mastruz tem assim... um mistério dele”.

Maria Alves Sobrinho, a Dona Maria, passava pela rua trazendo um saco com pão e cigarro *Gift*, injuriada porque o Brasil tinha sido desclassificado da Copa do Mundo pela Bélgica no dia anterior, e também entrou na conversa. “Eu vou tentar arrumar uns pezinhos novos pra você levar”, disse, olhando para o mato ao redor e emendando que tinha tido recentemente um problema grave de úlcera. “Falei prum vizinho que trabalha no Ceasa<sup>79</sup>, ‘pega esse dinheiro e traz de mastruz pra mim’. Ele disse ‘nossa, tudo isso?’ Eu digo ‘tudo isso sim’”, narrou. Dona Maria contou ter passado dois meses tomando o preparado da planta diariamente: “Eu derramei todo o remédio que o médico me deu no banheiro, tomei só mastruz. E fiquei curada!”

Esses fragmentos etnográficos revelam características singulares sobre as relações entre as mulheres da Ocupação Esperança. É claro que existem vínculos de afeto e cuidado entre diferentes gêneros e classes sociais. Sim, mulheres ricas, assim como homens de todas as classes sociais, por exemplo, têm grupos de proximidade nos quais se gostam, se cuidam. Mas as relações sobre as quais me refiro aqui são constituídas de forma singular. Sobre essas mulheres moradoras da periferia e majoritariamente não brancas recai a responsabilidade de sustentar a vida. Seja em serviços domésticos remunerados, de forma a garantir o conforto de que esses trabalhos, incumbidos às mulheres, não passem para as costas de suas patroas; seja dentro de suas próprias casas e comunidades, de maneira que cotidianamente estão em constante tensão as duas dimensões do cuidado aqui descritas. Como consequência e se somando a esse fato, essas mulheres colocam em movimento conhecimentos transmitidos por gerações a respeito dessa mesma sustentação da vida. As vivências com os trabalhos de cuidar, os ensinamentos absorvidos por meio da observação de suas mães e avós, as receitas dos usos das ervas e a maneira como se dão as trocas de informações na vida diária são exemplos de elementos que informam, de maneira particular, as relações de cuidado mútuo entre essas mulheres e que permitem, justamente, que a vida pulse mesmo em condições adversas.

---

<sup>79</sup> Ceasa é a sigla e denominação popular para grandes centrais de abastecimento e comercialização em atacado de produtos de hortifruticultura.

Essa sociabilidade interdependente evidencia o quanto os atos de cuidar – comumente invisibilizados e desvalorizados – praticados fundamentalmente por mulheres são, na prática, a defesa da vida. De uma vida digna. Um comunicado do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) de outubro de 2020 discorre como os zapatistas são um número que não conta. “Porque a vida não importa, não vende, não é notícia, não tem valor nas redes sociais, não provoca, não representa capital político, bandeira partidária, escândalo da moda” (ENLACE ZAPATISTA, 2020, online). A despeito de paramilitares, pandemias, mentiras e megaprojetos, segue o comunicado, “acontece que vivemos”: “E nisto pensamos: em seguir lutando. Ou seja, em seguir vivendo”. Elemento base da missão coletiva por sobrevivência, essa política do cuidado – que é, na prática, a própria defesa da vida – é mais uma confirmação empírica da defesa feminista de que o pessoal é político, público, coletivo.

“Sem uma ‘direção central’ na qual vejam a si mesmas e as suas necessidades efetivamente representadas”, analisa Helena Silvestre, mulheres em ocupações urbanas e favelas “forjam uma nova gramática organizativa onde o trabalho coletivo e a ajuda mútua são critérios mais importantes que o reconhecimento institucional” (2020, p. 69). É por isso, afirma, que essa auto-organização “tem sido desqualificada como despolitizada e inclusive proibida por lideranças masculinas” (SILVESTRE, 2020, p. 69). Essa maneira com que as mulheres se organizam, aponta Silvestre, “está coerentemente alinhada com o exercício de autogoverno, o questionamento do Estado, do poder judicial e da especulação que estão na base do ato de ocupar” (2020, p. 69).

É esse arranjo organizativo, constituído por uma concepção de apoio mútuo contrastante com aquela que relaciona o cuidado ao servir, que tece as relações entre comadres, vizinhas e parentes na Ocupação Esperança. Trata-se de mais uma camada, essa protagonizada fundamentalmente pelas mulheres, nas formas organizativas autônomas chamadas de “nóis por nóis”.

## CAPÍTULO 5

### Alguns ordenamentos morais de gênero na quebrada

#### *Sujeito homem, guerreira, pai e mãe de família*

Escrevo essas linhas durante a pandemia de Covid-19, em maio de 2020. No dia 5 desse mês, o Brasil contava 600 mortes por coronavírus a cada 24 horas, número diário já inacreditável e que se duplicaria nas semanas seguintes. Nesse dia a Polícia Militar de São Paulo invadiu a Ocupação Esperança e executou, com dezenas de tiros e em plena luz do dia, dois jovens negros. Depois de produzir e tirar fotografias de seus corpos com armas no chão – que estampariam a única matéria jornalística que saiu no dia<sup>80</sup>, com um texto alegando que houve troca de tiros e que “criminosos” foram mortos –, a PM retirou as roupas dos jovens e colocou fogo na jaqueta de um deles. No dia seguinte, policiais voltaram com cachorros, invadindo casas e agredindo moradores querendo saber “onde está a droga”, pergunta que ninguém soube responder mesmo sob a pressão de tapas na cara, armas na testa e ameaças de flagrantes forjados<sup>81</sup>.

Quando o sol baixou no dia 6 de maio, com praticamente todas as pessoas fechadas em suas casas – buscando se proteger do vírus e da polícia –, na rua principal da Ocupação se viam penduradas faixas grandes com os dizeres “Chega de violência policial”, “Nossas vidas importam!” e “Periferia exige respeito”.

Neste capítulo reflito sobre como as transformações políticas nos territórios periféricos de São Paulo nas últimas décadas produzem determinados ordenamentos morais de gênero. Falo aqui – e a brutalidade policial vivida na Esperança que acabo de descrever evidencia isso – sobre sociabilidades urbanas particulares que têm lógicas completamente diferentes das que regem os bairros ricos, já que são forjadas contra e a partir de uma guerra racista e classista que não tem a população endinheirada como alvo.

Reflito sobre específicas éticas normativas que obviamente não são as únicas, mas que se fazem presentes e que influem na forma como as pessoas agem em diversas

---

<sup>80</sup> A matéria saiu em um site de notícias locais, Giro S/A, chamando os jovens assassinados de “criminosos” na manchete e de “suspeitos” no texto: “Dois criminosos morrem em confronto com a PM em Osasco” (ANDRADE, 2020). Disponível em <https://www.girosa.com.br/policia/dois-criminosos-morrem-em-confronto-com-a-pm-em-osasco> (acesso em 29/5/2020).

<sup>81</sup> Fiz um vídeo com relatos de moradores sobre a ação policial (MONCAU, 2020), disponível em <https://youtu.be/cjJUPPm3T50> (acesso em 29/5/2020).



situações. Entre elas, por exemplo, quando a violência de gênero se torna assunto coletivo. Seguindo na análise sobre como se desenrolou uma situação de agressão física e verbal cometida por um homem contra uma mulher na Ocupação (que descrevi no capítulo anterior), proponho pensar sobre a forma em que a gramática de gênero opera nesses processos de subjetivação política, num cruzamento de trajetórias pessoais, história das periferias paulistas e também dos movimentos sociais. A partir daí, busco compreender se existe relação entre violências como as que tiraram a vida de Lucas e Leonardo na ação policial e aquelas praticadas por homens contra as mulheres. E, assim, me debruço sobre como as ações políticas das mulheres da Esperança incidem sobre esses regimes normativos.

### **Osasco e a conformação política das franjas de São Paulo**

Nascido e criado na periferia de Osasco, Rivaldo vivia sozinho em um barraco na Esperança. Compartilhava com a ex-companheira os cuidados com um filho pequeno (uma de suas paixões, seguida pelo Corinthians). Homem negro e jovem, Rivaldo tinha moral na quebrada e na Ocupação. Quando o terreno foi ocupado ele tinha 26 anos e logo se engajou nas atividades coletivas. Era uma das pessoas que, respeitadas, muitas vezes eram chamadas a mediar conflitos e debates. Olhava as pessoas nos olhos. Participou várias vezes de expulsões de homens da Ocupação por terem agredido mulheres.

A região que é hoje Osasco – onde Rivaldo nasceu e de onde nunca saiu – foi roubada dos povos indígenas pela colonização jesuíta no fim do século 16, quando se fundaram povoados como os de São Miguel, Pinheiros, Carapicuíba e Barueri. O território de Osasco permaneceu até o século 19 como uma região rural cujas terras foram divididas pelas sesmarias e, depois que estas foram extintas em 1822, entregues a bandeirantes e latifundiários. No começo do século 19, quando a Estrada de Itú e o rio Tietê se consolidaram como vias de acesso entre a capital paulista e o interior, o cenário de Osasco composto por grandes fazendas e chácaras – a maioria das quais mantidas com o trabalho de pessoas negras escravizadas – começa a mudar. O povoamento e a urbanização da região acontecem junto com a intensificação da imigração europeia, facilitada pelo Estado brasileiro como parte de uma política racista de branqueamento da população. A expansão da lavoura do café em São Paulo é acompanhada pela instalação das primeiras indústrias na região.

A construção da Estrada de Ferro Sorocabana em 1875 fez com que em volta da estação de trem se formasse o núcleo central da cidade. A partir do Largo de Osasco se constituem, então, uma série de outros núcleos habitacionais como Presidente Altino, Bussocaba, Jardim Piratininga, o bairro do Maneco, Vila Nossa Senhora dos Remédios (antiga comunidade de pescadores que beirava o rio Tietê) e o Jardim Mutinga, que é vizinho da Ocupação Esperança.

Perto de São Paulo, situado num vale fluvial e com uma ferrovia atravessando seu território, Osasco absorveu perfeitamente a demanda de crescimento do parque industrial paulistano a partir do século 20. Progresso, desenvolvimento e trabalho são palavras que sintetizam o imaginário construído em torno do crescimento e da industrialização do município, atraindo empresários e trabalhadores migrantes vindos principalmente de Minas Gerais e de estados do Nordeste. Ocupações, mutirões, vendas de loteamentos irregulares e autoconstruções de bairros conformaram a urbanização da região<sup>82</sup> junto com o surgimento do operário como um novo agente social. Principalmente a partir da década de 1940, as vilas operárias – que deram origem a bairros que rodeiam a Esperança – eram onde viviam as pessoas que trabalhavam em empresas como Brown Boveri (material elétrico pesado), Cobrasma (material ferroviário), Eternit (produtos de fibrocimento), Cimaf (artefatos de ferro), Hoechst Brasil (química farmacêutica), Osram do Brasil (lâmpadas elétricas) e Brasiexos Rockwell (eixos mecânicos) (COSTA, 2017). Essas mesmas pessoas protagonizaram lutas secundaristas e principalmente sindicais, como a greve do sindicato dos Metalúrgicos de Osasco em 1968 que foi duramente reprimida (BRITO, 2009, p. 124, 125).

Dos anos 1940 até os 1970, portanto, a população que constituiu suas vidas nas margens da cidade de São Paulo tinha majoritariamente seu projeto de mobilidade social baseado na perspectiva de um trabalho estável oferecido pela indústria. A projeção de melhoria das condições de vida se assentava numa teologia católica e na moral do trabalho que se adequava à figuração do “trabalhador” como horizonte moral. “O que são os movimentos sociais que pipocaram nas periferias de São Paulo, naquele período, senão a manifestação pública, depois política, desse projeto de integração social?”, reflete Gabriel

---

<sup>82</sup> Osasco foi um subdistrito de São Paulo até 1958, quando depois de praticamente duas décadas de mobilizações feitas principalmente por setores de uma classe média em ascensão, a Assembleia Legislativa de São Paulo acatou o resultado de um plebiscito e aprovou a lei que tornou Osasco um município. Autonomistas, nome de uma das avenidas mais importantes da cidade, foi como se convencionou chamar os que defendiam o desmembramento de Osasco em relação ao município de São Paulo.

Feltran, em artigo no qual argumenta que o conflito que funda esses territórios periféricos mudou de estatuto durante as últimas décadas (FELTRAN, 2010, p. 583). Ainda sobre os anos 1970 ele destaca como não foi à toa

que os sindicatos apareceram como atores centrais desses movimentos; não foi à toa que a Teologia da Libertação se difundiu pautando o trabalho e a família como algo que dignificava essa gente; não foi à toa que a figura pública de Lula – nordestino migrante, operário e morador das periferias – ganhou tamanha legitimidade popular. Lula, os sindicatos e os movimentos de base simbolizavam a entrada dessa população no rol daqueles que poderiam participar do “novo” Brasil, em construção. O principal ator político programático que surge desse universo, também não por acaso, se chama Partido *dos Trabalhadores* (FELTRAN, 2010, p. 583).

Reestruturações econômicas a partir da década de 1980, no entanto, esvaziaram as concentrações industriais dando lugar ao desenvolvimento do setor terciário e gerando, evidentemente, imenso impacto nos mercados de trabalho populares. “De ‘cidade trabalho’, uma vez que na década de 1960 mais de 90% da renda bruta do município era proveniente do setor industrial, Osasco pode ser considerada hoje a ‘cidade shopping’”, descreve Costa (2017, p. 95).

Lélia Gonzalez já escrevia em 1979 sobre o fechamento de inúmeras fábricas – entre as quais as da indústria têxtil que empregava majoritariamente mulheres – e como, assim, “a mulher negra perdeu praticamente seu lugar na classe operária”. As alternativas de emprego para as mulheres da classe trabalhadora, principalmente em áreas relacionadas à burocracia administrativa de baixa remuneração ou prestação de serviços, tinham a expressão do seu filtro racista de acesso nos anúncios de jornais que se liam na época. As expressões “educação” e “boa aparência”, denuncia Lélia, “constituem um código cujo sentido indica que não há lugar para a mulher negra” (GONZALEZ, 2018, p. 72). Se alguns setores da população mais pobre ascenderam para a classe média entre os anos 1950 e 1980, neles não só não estão suficientemente incluídas as populações negras como esse processo “significou a deterioração de suas possibilidades quanto ao mercado de trabalho”: “Excluída da participação no processo de desenvolvimento, [a população negra] ficou relegada à condição de massa marginal, mergulhada na pobreza, na fome crônica, no desamparo” (GONZALEZ, 2018, p. 73).

Em 1994, para dar um exemplo, a Cobrasma – empresa de material ferroviário que chegou a empregar 12 mil pessoas – fechava as portas em Osasco. Como ela, uma série de outras, deixando imensos terrenos vazios para a especulação imobiliária. A chamada reestruturação produtiva, a ampliação do desemprego, a produção por demanda, a desindustrialização do país que passa a se tornar produtor de commodities, a robotização de atividades antes manuais e a exigência por maior qualificação da classe operária são aspectos que modificaram intensamente a vida das pessoas nas periferias de São Paulo.

Essas transformações, como ressalta Feltran, produzem deslocamentos não só nos ambientes familiar e de trabalho mas também no conjunto das dinâmicas sociais e no complexo das moralidades em disputa nos territórios: “desde o plano mais privado da organização das vidas até os modos de conformação dos discursos públicos e das ações políticas” (2010, p. 587). A população das periferias de São Paulo e da sua região metropolitana, marcadamente constituída por migrantes nordestinos, é atualmente composta também por gerações de pessoas que, como Rivaldo, nasceram e cresceram na periferia. Eles escutam sobre as experiências rurais e de travessia migratória das gerações mais velhas, mas têm suas vivências inteiramente formadas “num território urbano consolidado, bastante conectado a outros bairros e regiões da cidade e, sobretudo, à esfera do consumo global” (2010, p. 590).

A expansão pentecostal e neopentecostal das últimas décadas com tamanha adesão de uma população que era antes quase integralmente católica sugere um reflexo, no plano religioso, dessas mesmas mudanças que colocaram em crise o projeto operário. Se antes a perspectiva era uma lenta mas estável ascensão social familiar ao longo de gerações, o tempo agora é curto e tende à maior individualização. “A teologia pentecostal é, então, muito melhor situada: a *conversão* encerra uma vida e inicia outra, a prosperidade se obtém na terra, os valores e narrativas se conectam mais adequadamente a essas transformações”, observa Feltran (FELTRAN, 2010, p. 588).

A avaliação de Gabriel Feltran é de que, com as transformações que aconteceram nas periferias paulistas durante as décadas que nos separam dos anos 1970, aspectos como religião, família, trabalho e representação política passam a se relacionar diretamente com uma esfera de sociabilidade antes construída como totalmente oposta à figura coesa do “trabalhador”. Uma esfera que ao longo do tempo passa a conviver com e tensionar esses sujeitos e instâncias legítimas nos territórios periféricos: a sociabilidade conhecida como “mundo do crime”.

Tensiona o mundo do trabalho, porque gera muita renda para os jovens, e simbolicamente é muito mais atrativo para eles do que descarregar caminhão o dia todo, ou entregar panfletos de farol em farol; tensiona a religiosidade, porque é indutor de uma moralidade estrita, em que códigos de conduta são prezados e regras de honra são sagradas; tensiona a família, porque não se sabe bem o que fazer com um filho “na droga”, ou com outro que traz R\$ 500 por semana para casa, obtidos “da droga”; tensiona a escola, porque os meninos “do crime” são mal vistos pelos professores, mas muito bem vistos pelas alunas mais bonitas da turma; tensiona demais a justiça legal, porque estabelece outras dinâmicas de punição e reparação; tensiona o Estado em seu cerne, porque reivindica para si o monopólio do uso da violência (legítima entre a população) em alguns territórios (FELTRAN, 2010, p. 592).

Essa expansão do “mundo do crime” em São Paulo – intimamente relacionada com a consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC), que consegue instrumentalizar as políticas de massacre e encarceramento em massa feitas pelo Estado – não tem a ver, como se poderia pensar, com o aumento de atividades ilegais. E esse ponto é central para o argumento desse capítulo que, garanto, tem tudo a ver com as relações de gênero. O que está em questão aqui é a paulatina construção de uma nova instância normativa nas periferias.

Não se trata, portanto, de uma imensa adesão a atividades criminais e nem de um domínio autoritário desse “mundo do crime” sobre os territórios periféricos. Mas da constituição cotidiana, em grande parte legitimada pela própria população, de uma nova subjetivação que se maneja por normas de convivência e comportamentos, de “atitude”, “justeza”, formas específicas de debate na resolução de conflitos, interrupção das vinganças privadas que faziam subir os índices de homicídios nas quebradas, conceitos de certo e errado. Falo aqui do proceder<sup>83</sup>.

A etnografia na Ocupação Esperança revela diversas situações em que se misturam elementos dessa ética do proceder e também daquela vinculada a noções que foram tensionadas ao longo das últimas décadas mas que seguem também bastante presentes, relacionadas a direitos sociais e às figuras do “trabalhador” e “trabalhadora”.

---

<sup>83</sup> Para ler mais sobre o proceder, ver Adalton Marques (2009).

Ambas as éticas normativas se inscrevem cotidianamente nas interações das pessoas construindo concepções de feminilidades e masculinidades. Vou dar alguns exemplos mais adiante para que a ideia fique palpável. Mas antes vale pensar na maneira específica com a qual essas ideias relacionadas à classe operária como agente social permanecem e se modificam.

A figura do trabalhador e da trabalhadora, exaltada nos materiais do Movimento Luta Popular, da CSP-Conlutas e nas assembleias da Ocupação Esperança<sup>84</sup> expressa a junção de vários elementos. Como herança dos movimentos sociais das décadas anteriores, essa figura – abarcando por vezes todas as classes oprimidas em oposição “aos de cima” e, por outras, aqueles que vivem de acordo com os ideais de “ganhar a vida honestamente” – carrega dois aspectos fundamentais que se influenciam mutuamente. O primeiro é o de que são essas pessoas as que de fato constroem diariamente as condições para que todos nós vivamos: ruas, casas, prédios, roupas, energia elétrica, alimentos, mercados, tudo. Essa perspectiva já traz, evidentemente, uma valoração moral. É motivo de orgulho ser trabalhador ou trabalhadora. São as pessoas que sustentam a própria vida. E o segundo aspecto, proveniente de uma concepção marxista básica, é o de que é da exploração da mão de obra dessas pessoas que se extrai a desigualdade que fundamenta a sociedade de classes.

Diferentemente, no entanto, dos setores políticos que seguiram um caminho gestado nos anos 1980 no Brasil e que tem no PT seu mais explícito expoente de burocratização, institucionalização e atuação com/no aparato estatal, o movimento popular que atua na Esperança se diz crítico a esse processo. E apresenta também, mesmo que mantendo uma relação absolutamente próxima do Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (que não por acaso também tem “trabalhadores” no nome), elementos do “nóis por nóis”, numa mistura de influências da experiência de autoconstrução das periferias bem como de outros setores do ativismo, como os da chamada cultura periférica e também de outros que ganharam corpo no Brasil principalmente a partir dos anos 2000<sup>85</sup>, traçando seus caminhos com o princípio da autonomia.

---

<sup>84</sup> Muitas vezes, por exemplo, na condução das votações das assembleias se diz “levantem as mãos os trabalhadores e trabalhadoras a favor” de determinada decisão.

<sup>85</sup> Nós do Coletivo DAR fizemos uma entrevista com Pablo Ortellado a respeito dessa história pouco tempo depois dos acontecimentos de junho de 2013 (COLETIVO DAR; DESINFORMÉMONOS, 2013).

A expressão “mães e pais de família”, muito corrente nas conversas na Esperança, aparece também numa concepção similar a ideia de trabalhadores e trabalhadoras. Ela evoca, por um lado, o imaginário de uma família heterossexual composta por mãe, pai e crianças, colada à tradicional divisão sexual do trabalho que, ainda que possa contar com a mulher e o homem trabalhando fora de casa, carrega também, muitas vezes, a imagem de um homem provedor e de uma mulher encarregada do cuidado com filhos e a casa. Traz em si, primordialmente, a ideia de pessoas honestas que constroem, por meio da batalha diária para “conseguir o pão de cada dia”, uma família nos termos tradicionais cristãos.

Por outro lado, “mães e pais de família” evoca uma diferenciação em relação a “vagabundos” ou “bandidos” – algo que pode ser lido também como uma estratégia política diante da histórica criminalização dos movimentos sociais e da também histórica guerra do Estado contra a população pobre, que encontra sua justificativa atualmente na “guerra às drogas”. Essa diferenciação, constatada em muitas etnografias feitas nas periferias e também em ocupações de terra como a do Pinheirinho analisada por Inácio Dias de Andrade (2019), busca expressar que “pais e mães de família” merecem respeito, têm “direito a ter direitos” (ANDRADE, 2010, p. 12, 13) e que não são, portanto, vidas matáveis. O que acaba por dar margem a interpretações, em contraposição, de que a vida de outras pessoas, e o imaginário do traficante parece sintetizá-las, pode ser legitimamente suprimida pelo Estado.

Esses diferentes discursos que aparecem nas dinâmicas diárias da Esperança, no entanto, não são sempre correlatos às práticas. Daí a importância de observar como esses códigos morais – que não são atributos e essências individuais de cada pessoa, mas sim contextuais – se manifestam nas situações em que são requisitados pela interação. Se de fato as pessoas moradoras da Esperança sobrevivem a partir da venda de sua força de trabalho em mercados formais ou informais e são, evidentemente, da classe trabalhadora, a relação com aqueles que trabalham no mercado ilícito é de convivência. Existem acordos. E, para ser bem direta, ninguém é bobo.

Quero dizer com isso que de forma inteligente e instrumental as pessoas acionam, de acordo com as situações que estiverem enfrentando, as instâncias e as categorias que

---

Disponível em <http://coletivodar.org/pablo-ortellado-experiencia-do-mpl-e-aprendizado-para-o-movimento-autonomo-nao-so-do-brasil-como-do-mundo/> (acesso em 13/5/2020).

lhe fizerem sentido e lhe forem mais úteis. Se a Polícia Militar entra na comunidade arrebatando os barracos com pastores alemães, batendo nas pessoas e querendo saber onde está “a droga” como aconteceu em 6 de maio de 2020, o fato de não atuar com atividades criminosas, de ser honesto, “pai e mãe de família” e de não saber nada de droga nenhuma é acionado. Se alguém for coagido por alguém na quebrada e se sentir injustiçado e em perigo, não é improvável que se recorra à noção de certo e errado da ética do proceder, por vezes acionando autoridades locais que tenham relação com o “mundo do crime”. Da mesma forma, a partir da leitura das injustiças que organizam nossa sociedade e que dão para alguns o direito de ter um teto e para a grande maioria não, acionam a organização política de movimento social e exigem, travando a rodovia Anhanguera, que a reintegração de posse da Ocupação seja anulada. Bem como, se identificando como integrantes da classe trabalhadora, gravam vídeos contra investidas dos governos que os prejudicam nas já precárias condições de trabalho, como as recentes reformas trabalhista e da previdência.

As normativas morais na quebrada, portanto, se constroem dentro dessas lógicas entrelaçadas e produzem também, evidentemente, éticas normativas de gênero. Observando então as situações e não os indivíduos, vamos voltar àquela vivida por Rivaldo e Regina.

### **A preservação da honra**

Rivaldo, um cara considerado, depois do episódio em que assediou e agrediu Regina, expulsou a si mesmo da Ocupação Esperança e não voltou mais. “Não aguentou de vergonha”, me disse um morador.

Em um artigo sobre a forma em que o sociólogo e antropólogo Erving Goffman interpreta o sentimento de embaraço, Martins destaca como o autor se interessava fundamentalmente em entender os processos que acontecem na interação em pequenas situações sociais cotidianas concretas. Para ele, a vida social e a maneira como acontecem as relações face a face estão submetidas a determinadas regulações, que por sua vez são construídas a partir de um conjunto prévio de experiências culturais, de expectativas e de impressões que as pessoas transmitem a respeito de si mesmas (MARTINS, 2008).

A definição do que está acontecendo em cada situação e, a partir daí, de como cada pessoa decide agir, não é simplesmente uma prerrogativa individual. Essa definição



está permeada por relações de poder. Édison Gastaldo, também num artigo sobre o pensamento goffmaniano, ilustra essa questão com um exemplo dado pelo sociólogo Howard Becker sobre maconha, que eu vou tomar a licença de adaptar para termos paulistas. Existem muitos jeitos linguísticos para se referir à planta. Seus usuários podem falar “chá”, “ganja”, “beque”, “verdim”, “erva”, etc. Já médicos, advogados e juízes terão outras palavras para dizer a mesma coisa, como “cannabis” ou “maconha”, ou poderão chamar usuários de “adictos”. O jeito que as coisas são chamadas refletem essas relações de poder. “As pessoas no poder chamam as coisas do que quiserem, e as outras têm que se ajustar a isso, talvez usando suas próprias palavras em privado, mas aceitando aquilo de que não podem escapar”, explica Becker (2004, p. 102 apud GASTALDO, 2008, p. 150). Atreladas, portanto, às relações de poder que definem a leitura que se faz das situações cotidianas, é que as pessoas constroem também uma ideia sobre si mesmas e que tentam preservar o que Goffman chama de face.

Na vida cotidiana, não necessitamos de soldados armados ou fiscais com talões de multa para irmos a lugares onde não queremos, conversarmos com pessoas de quem não gostamos ou falarmos coisas que não acreditamos. Por que agimos assim? Porque do contrário poderíamos “pagar um mico”, dar vexame, passar vergonha, “perder a face” (Goffman, 1967). Goffman chama de “face” algo mais do que o rosto, toda a fachada que sustenta um indivíduo. O trabalho de face é o esforço que cada um de nós faz para manter-se à altura da dignidade que projetamos sobre nós mesmos, à altura do tratamento que acreditamos merecer por parte dos outros (GASTALDO, 2008, p. 151).

É nesse sentido que Goffman afirma que a face<sup>86</sup>, apesar de ser extremamente pessoal, é de fato um empréstimo da sociedade, já que pode ser retirada se a pessoa não se comportar de forma que a sustente. A introjeção desse controle, afirma Goffman, faz da vida social uma prisão na qual cada pessoa é sua própria carcereira, ainda que algumas possam gostar das suas celas (GOFFMAN, 2011, p. 18).

O sentimento de vergonha ou de embaraço ganhou tanta atenção nos estudos de Goffman porque para ele esse imenso desconforto, ou principalmente a possibilidade dele acontecer, desempenha um papel fundamental na organização social das condutas do dia a dia. O embaraço acontece quando o desenrolar de alguma situação acaba por contradizer

---

<sup>86</sup> Em algumas traduções “face” aparece também como “fachada”. Vou manter a primeira como forma de padronização do texto.

a projeção que aquela pessoa fazia de si mesma e que, até então, era confirmada por seu entorno social.

Ao esquematizar as formas como as pessoas tentam preservar suas faces, Goffman desenhou uma espécie de jogo. Entre os tipos básicos de preservação da face que ele elenca, nos interessa aqui o que ele chama de processo corretivo. É quando acontece uma situação incompatível com os juízos de valor social existentes, quando o evento é do tipo que não pode ser ignorado e que, então, as pessoas se veem implicadas a fazer alguma coisa para corrigir seus efeitos. O caso, por exemplo, da violência cometida por Rivaldo contra Regina. As pessoas ouviram, viram, contaram: o assunto de alguma forma se tornou, ainda que os envolvidos não quisessem, um tema coletivo na Ocupação.

O processo corretivo é descrito por Goffman com jogadas. O desafio, a primeira jogada, consiste no entendimento de que o evento ameaça o equilíbrio social, as faces, e deve ser resolvido. A oferta é a segunda jogada: quando um dos participantes – nos termos escritos por Goffman “normalmente o ofensor” (2011, p. 26) – recebe uma chance de corrigir o que fez. Uma das possibilidades é tentar mostrar que o evento foi insignificante, um ato não intencional, uma piada que não deve ser levada a sério. Outra é argumentar que a pessoa que criou a situação estava “sob influência de algo, e que não era dono de si, ou que ele estava seguindo as ordens de outra pessoa e não agindo por vontade própria” (GOFFMAN, 2011, p.27).

No dia seguinte do episódio, Rivaldo conversou com Regina que, com o olho roxo, escutou o que ele dizia sem esboçar qualquer perdão. Ela me contou que ele disse que estava “muito louco” e que tinha incorporado a Pomba-gira<sup>87</sup>. Essa justificativa de que tinha sido tomado por uma força externa negativa – seja por meio da fetichização de alguma substância psicoativa como se ela tivesse vida própria, seja reforçando uma visão pejorativa em relação a entidades de religiões de matriz africana – não pareceu se sustentar nem mesmo para ele, já que pouco insistiu nisso. A responsabilidade pelo ato de violência foi, em seguida, assumida por ele. Mas não da forma como Regina propôs: de que ele se desculpasse publicamente na assembleia, desmentindo as coisas que gritou

---

<sup>87</sup> Pomba-gira é uma entidade espiritual da umbanda, religião de matriz africana. As giras de esquerda, rituais da umbanda nos quais médiuns incorporam as entidades de Exu e Pomba-gira, são realizadas normalmente à noite, a luz de velas ou fogueiras, com paramentos específicos para cada entidade. Esses rituais costumam envolver roupas pretas e vermelhas, cigarros/charutos e álcool. Acredita-se que o cigarro faz a ligação com o divino pela fumaça e o álcool tem função de limpeza espiritual. Setores evangélicos consideram Exu e Pomba-gira – entidades associadas a temas como sexualidade e drogas – como manifestações do demônio.

a respeito dela. Ao invés disso, Rivaldo aplica a si mesmo a própria penitência e, assim, mantém em algum nível a honra que sustentava até então a sua face, baseada numa ética masculina valorizada na quebrada: a de “correr pelo certo”. Manteve a coerência. Não pôde mais ficar.

Sem conseguir provar sua inocência, discorre Goffman, as outras jogadas do “ofensor” podem consistir em fornecer compensação “aos feridos” ou mesmo punição para si mesmo. Ele pode mostrar, assim, que está “preparado a pagar um preço por sua ação” sem que isso constitua “sinal de fraqueza” (2011, p. 28). Recorrendo a uma autopunição, propõe Goffman, ele mostra que está consciente do que fez e que “as regras de conduta que ele parece ter quebrado ainda são sagradas, reais, e não foram enfraquecidas” (2011, p. 28).

### **Correr pelo certo**

Quem tem proceder merece respeito na quebrada. Essa ética, como um regime normativo nas periferias, se inscreve nas dinâmicas de todos os gêneros. Mas tem uma íntima relação com certa masculinidade ordenadora desses territórios: faz parte de uma noção de “sujeito homem”. A reputação e a honra de uma pessoa é construída por meio de sua atitude, sua postura, sua caminhada, a forma como atua em cada situação. “Age com cautela quando o bicho pega / bate no peito, eu resolvo / é tudo no meu nome / é nessas horas que você quem é / sujeito homem”, canta o rap da Tribo da Periferia com A Junção. A pessoa tem que ser merecedora dessa consideração. Nas periferias paulistas o proceder é reiterado como um código esperado de conduta do homem. “Essa masculinidade contraditória”, escreve Feltran, “é a principal fonte de poder” nesses territórios:

Ou seja, não se espera que o Estado regule as relações cotidianas entre as pessoas, mas que essa ética masculina dê conta delas. É dessa masculinidade que emana a ordem local, e por isso tanto o Estado por meio das polícias, como as igrejas, por meio de seus pastores e padres, depositam nos homens, no masculino, a responsabilidade pela ordem. Não a masculinidade em geral, mas essa em específico, é o fundamento da força ordenadora de qualquer quebrada. Os homens do crime, das igrejas e das polícias, nas últimas décadas, foram se tornando progressivamente mais influentes (e temidos) nas periferias de todo o

país. Só tem a voz respeitada, e daí pode partilhar a tomada de decisões sobre a ordem, aquele que demonstrar diariamente aos seus pares merecer esse direito (FELTRAN, 2018, p. 274).

Paulo Victor Lopes, num estudo sobre formas de governo estabelecidas em torno de homens autores de violência doméstica, fez uma etnografia em uma instância administrativa do Rio de Janeiro que faz rodas de conversa com homens para lá encaminhados por determinações judiciais. Ele se propõe a analisar as narrativas desses homens como geradoras de moralidades específicas. As elaborações que os participantes desses grupos de homens fazem ao contar suas histórias, “seja como queixas (exaltando as suas virtudes), ou ainda como justificações (redesenhando a ordem das grandezas), constituem formas de escapar da definição de agressor de mulher, com todos os significados que ela carrega”, analisa (LOPES, 2016, p. 195). “Sem poderem justificar a violência em si ou, em razões das transformações históricas, construir elaborações conservadoras em torno de gênero que outrora eram reivindicadas para essas situações”, identifica Lopes, “os homens estariam impelidos a construir outros argumentos: ela provocou, para me defender, perdi a cabeça, perdi a razão”.

Se a etnografia de Lopes analisa uma instância estatal e se propõe a apreender as formas de governo ali gestadas, aqui fica evidente que apesar de também a violência de gênero por si só não ser vista como justificável, por outro lado, quando o assunto se torna público, esses argumentos de “perdi a cabeça” – como se mostrou a pouco insistida tentativa de transferir a responsabilidade à Pomba-gira – não dão conta. A honra que Rivaldo buscou preservar tem como base um regime de ordenamento social contra o Estado. E nesse regime a caminhada tem que ser irretocável. Se não agiu pelo certo, então está errado. O “perdi a cabeça” ou o pedido público de desculpas na assembleia, como quis Regina, seriam uma demonstração de fraqueza na lógica desse idealizado “sujeito homem” cuja masculinidade foi forjada na guerra. “Mantém o proceder, quem não conter tá fudido”<sup>88</sup>, cantou Sabotage<sup>89</sup>.

Antes desse episódio acontecer, lembro de uma noite em que conversava com Rivaldo em um bar na Esperança, nós dois apoiados na mesa de sinuca, quando ele me

---

<sup>88</sup> *Na zona sul*, Sabotage.

<sup>89</sup> Um dos maiores nomes do rap brasileiro, Sabotage nasceu na zona sul de São Paulo em 1973. Mauro Mateus dos Santos, o Sabotage, atuou nos filmes *O invasor* e *Carandiru*. Lançou um único álbum solo, o *Rap é compromisso*, antes de ser assassinado em 2003.

mostrou um presente que tinha acabado de ganhar. Era o *Manual do guerrilheiro urbano*, de Carlos Marighella. Me contou, com um sorriso no rosto, que não tinha o hábito de ler mas que estava animado com o livro e querendo retomar os estudos.

Não muito tempo antes, em 2012, os Racionais MC's lançavam o videoclipe da música *Mil faces de um homem leal*<sup>90</sup>. Na primeira cena Mano Brown, Ice Blue, Edi Rock, KL Jay e o convidado Dexter são guerrilheiros da Ação Libertadora Nacional (ALN)<sup>91</sup> em 1969 e recriam – com o famoso fusca azul onde Marighella seria assassinado e roupas da época como boinas e jaquetas de couro – o episódio em que o baiano comandou a tomada armada da Rádio Nacional, em São Paulo. As declarações radiofônicas do próprio Marighella que foram transmitidas nessa ação, convocando os operários a se armarem contra a ditadura militar, começam a música ao som da batida de rap. O clipe mescla essas imagens com registros reais de passeatas, ocupações de terra e repressão dos anos 1960 e 1970, fotos de Marighella, Malcom X e Angela Davis, a cena de um homem negro encarcerado lendo o *Manual do guerrilheiro urbano* e, também, uma ocupação de moradia atual onde os Racionais fizeram boa parte da gravação.

Já na segunda metade do clipe, situado nos dias atuais, os rappers – igualmente armados – se movimentam pelas vielas de uma quebrada. No som, Brown canta “nos trevos e cancelas / becos e vielas / guetos e favelas / quero ver você trocar de igual / subir os degraus, precipício / é vida difícil, ô povo feliz / chegou, salve geral das mansão dos bamba / não se faz revolução sem um fura na mão / sem justiça não há paz, é escravidão”. O clipe termina com imagens de lutas políticas atuais: ocupações rurais e urbanas, manifestações, repressão policial e travamento de rodovia com fogo no pneu, antes de uma cena que reproduz o assassinato de Marighella pelas forças do Estado.

A convocatória guerrilheira direcionada aos operários do Brasil, o cenário contemporâneo de uma ocupação de moradia, as imagens de ações diretas de movimentos sociais tanto das décadas passadas quanto atuais e as cenas dramatizadas pelos rappers –

---

<sup>90</sup> Disponível em <https://youtu.be/5Os1zJQALz8> (acesso em 11/6/2020).

<sup>91</sup> Fundada em 1968 por Carlos Marighella, Joaquim Câmara Ferreira e Virgílio Gomes da Silva, todos dissidentes do Partido Comunista Brasileiro (PCB), a ALN foi um grupo de luta armada contra a ditadura militar no Brasil. Inspirada na teoria da instalação de focos guerrilheiros revolucionários de Che Guevara e Régis Debray, a ALN foi um grupo de guerrilha urbana. Entre suas ações mais famosas estão o assalto ao trem pagador da linha Jundiaí-São Paulo e a participação no sequestro do embaixador estadunidense Charles Elbrick.

todos homens, negros e da periferia de São Paulo – sempre ligeiros, justos, numa ação que dá adrenalina e com arma na mão (tanto na rádio de 1969 quanto na quebrada de 2012), parecem sintetizar certa conjunção de elementos dessa ideia de hombridade que procuro descrever e que se manifesta em ocupações como a Esperança. Aquele homem que bate de frente com o sistema, “bandido da minha cor”, “defensor dos fracos”, carrega herança dos movimentos sociais mas também do proceder, é aquele que honra os seus. “Coisas do Brasil, super-herói, mulato / defensor dos fracos, assaltante nato / que ousou lutar, honrou a raça / honrou a causa que adotou / aplauso é pra poucos / revolução no Brasil tem um nome / vejam o homem”.

Fazendo trabalho de campo numa aldeia do sul de Portugal nos anos 1990, com o objetivo de dar corpo às pesquisas das masculinidades dentro dos estudos de gênero, Miguel Vale de Almeida defendeu que é no nível da negociação cotidiana e das interações carregadas de poder “que o gênero como processo e prática pode ser apreendido” (1996, p. 164). Se apoiando nos escritos de Marilyn Strathern, Almeida enfatiza a importância de nos perguntarmos sobre a forma como as pessoas são constituídas com um gênero por meio da interação (ALMEIDA, 1996, p. 184). O antropólogo português entende, assim, que noções de feminilidades e masculinidades são características de agência e poder e fazem parte de um sistema de produção de diferença, mas que não são inerentes a homens ou mulheres, como algo colado a seus corpos. “Daí o uso da noção do ‘dividual’” escreve Almeida sobre conceito proposto por Strathern: “que aborda os seres humanos como tendo fronteiras permeáveis, experimentado um movimento constante entre diferentes aspectos da vida social. O gênero seria então um desses movimentos” (1996, p. 186).

Da mesma forma, se escrevo aqui da ética do proceder como um ordenamento social que forja determinado tipo de masculinidade na quebrada, não é verdade que essa lógica se inscreve apenas em pessoas que se entendem masculinas. Ao contrário: é fluida, se manifesta nas relações, como um regime que produz comunidades morais. Durante uma tarde na Ocupação Esperança, ainda não tinha completado um ano da entrada no terreno, uma gritaria na rua principal atraiu várias pessoas. Duas mulheres rolavam no chão se batendo – uma delas apanhava bem mais, teve até um tufo de cabelo arrancado. O povo se juntou ao redor. Eu e uma amiga fizemos menção corporal de tentar separar a briga e uma mulher que compunha o círculo de observadores rapidamente esticou o braço na nossa frente. “Não entra, não. A outra ficou com o marido dela. Ela tá certa”.

Na situação que envolveu Rivaldo e Regina os dois perderam a face, nos termos de Goffman. A frustrada investida sexual seguida de agressão física também contou com violência verbal em alto e bom som, com ele a acusando de ter traído o marido com vizinhos. As moralidades específicas de gênero que misturam noções recentes e antigas valorizam (em confluência ou tensão), do ponto de vista da imagem masculina, tanto o homem trabalhador e provedor, “pai de família”, quanto aquele que corre pelo certo, que não cagueta, que não é “talarico”<sup>92</sup>, que tem humildade e atitude. Do ponto de vista da imagem feminina, também aquela que tem atitude, “guerreira”, que não deixa barato e sabe se defender, que não trai o marido e nem fica com marido da outra, “mãe de família”, que protege os filhos. Ambos devem ter proceder. A partir dessas idealizações morais, a honra dos dois foi desestabilizada.

### **Contiguidade e antagonismo entre a casa e a Ocupação**

Tenho insistido que estou pensando aqui sobre situações de violência de gênero que de alguma forma se tornam assunto coletivo. Quando a violência acontece entre quatro paredes e ali permanece, o desenrolar é bastante diferente. Mas nos casos como o que discuto aqui as pessoas implicadas têm, mesmo que implicitamente, determinadas audiências às quais de alguma forma são compelidas a prestar contas.

Audiências que podem englobar vizinhos e vizinhas, o próprio movimento popular e a Associação de Moradores, ou mesmo pares do mesmo gênero. No caso dos homens, a violência contra a mulher é vista como covardia e denota sinal de fraqueza diante de uma imagem de “hombridade” que deve ser legitimada pelos pares que compartilham desse mesmo código. Não à toa houve situações em que o desenrolar do conflito se deu apenas entre homens, fato duramente criticado pelas mulheres organizadas que, inclusive em reação a isso, procuraram elaborar uma proposta própria de como lidar com isso na comunidade. E no caso das mulheres o caldo das audiências também fica denso, principalmente quando a pessoa envolvida é engajada no coletivo, ambiente que reitera a figura da “guerreira” que não abaixa a cabeça e não se submete a situações de machismo.

---

<sup>92</sup> “Talarico nunca fui e é o seguinte, ando certo pelo certo como 10 e 10 é 20” (*Vida loka*, Racionais MCs). “Talarico” é um homem que se envolve com mulher casada. Mal visto, muitas vezes, em termos de desrespeito de um homem em relação ao outro, como se mexesse na propriedade alheia.

Dentro de uma mobilização política comunitária pela moradia como é a Esperança, a ideia de casa não é delimitada simplesmente pelas paredes e o teto, mas como uma confluência de dimensões pessoais e coletivas. Em uma entrevista com Lívia Nunes, moradora da Esperança, ela descreve sua casa como “meu pedacinho de chão”, “um conforto pras crianças”, “uma conquista”, “um sonho”. E, ao mesmo tempo, como expressão concreta da possibilidade de alcançar algo por meio da luta política organizada. “A casa, além de um sonho da família, é você sentir que é possível você ter um canto com a luta. Porque o governo não vai dar uma brecha pra que você, que é menos favorecido, compre algo pra você com o salário que você tem”, constata. Esse lar expressa, para Lívia, “o aprendizado de tudo que a gente viveu aqui dentro: tudo que agregou nos nossos pensamentos: o que mudou do que a gente era para o que a gente é hoje”.

A experiência de lutar por uma casa em uma Ocupação faz você enxergar o mundo de uma maneira diferente. Tudo o que a gente passou aqui nesse comunidade – meu coração até... A gente começou no matagal, sem água, sem energia, sem nada. E aquele pedacinho de chão se transformar na sua casa... Minhas filhas falando assim ‘como vai ser meu quarto?’, ‘que tipo de chão a gente vai por aqui, mãe?’, ‘o que a senhora vai querer na sala?’. Isso está sendo uma experiência que me fogem palavras para expressar, me enche de um orgulho tremendo (Entrevista Lívia, 18/1/2020).

Fazendo uma relação de continuidade entre questões íntimas como as decisões da família sobre o piso que vão colocar na sala e questões coletivas como a casa ser expressão de uma trajetória comunitária, Lívia expõe linhas de contiguidade entre as instâncias da casa e da Ocupação.

Nesse mesmo sentido, a ideia do coletivo de mulheres da Esperança de que naquele território está sendo feito um experimento de outro mundo no qual a violência de gênero não cabe, é também algo que conecta a casa e a Ocupação numa linha de contiguidade a partir de uma proposta de determinada harmonia. Ao se deparar com situações de violência, essa ideia de harmonia, ao mesmo tempo em que reforça a sua urgência, se vê diante de uma realidade oposta àquela que propõe. Quando esse desequilíbrio se torna público, a Ocupação é compelida a fazer algo a respeito. A vida cotidiana, então, abarca uma constante tensão entre o equilíbrio e o desequilíbrio – contiguidade e antagonismo – das linhas que conectam casa e Ocupação.



Pesquisando espaços do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Renata Gonçalves caracteriza os acampamentos como lugares em que, com a participação de mulheres em atividades definidas como pertencentes ao espaço público e em geral feitas por homens, “o espaço ‘privado’ e espaço público” ali se “(com)fundem” (2005, p. 157).

Além disso, neste espaço demarcado os barracos têm de ser construídos muito perto uns dos outros, gerando um grande desconforto por causa da perda de intimidade. No que diz respeito às desigualdades de gênero, a fase do acampamento fornece uma aprendizagem nova: este mesmo desconforto causado pela perda de intimidade acaba sendo compensado pela impossibilidade da conhecida violência doméstica de que são vítimas principalmente as mulheres (GONÇALVES, 2005, p.157).

No caso da Esperança entendo essa “perda de intimidade” que Gonçalves menciona como decorrente não só da proximidade das casas, mas também da dinâmica coletiva da organização da Ocupação. Como evidencia a situação analisada aqui, essa característica, ainda que possa inibir, não impossibilita a violência de gênero. Mas é um elemento fundamental para entender de que forma os ordenamentos morais de gênero influenciam a maneira como situações de violência são manejadas. Poder mobilizar os recursos coletivos da Ocupação (o grupo de mulheres, a assembleia, etc.) é uma ferramenta fundamental para as mulheres contra a violência, e o próprio fato delas terem a possibilidade de mobilizá-los pode ser algo que iniba agressões de acontecerem. Mas isso carrega também outra dimensão: a de que é preciso lidar com esses recursos coletivos. É preciso prestar contas.

O conteúdo que as mulheres da Esperança expressam – seja na forma da proposta de acordos, dos cartazes, vídeos, cartilhas e no próprio fato de se organizarem enquanto coletivo, seja na forma menos visível pelas quais se comunicam e se cuidam numa teia de comadrio – não só tensiona os regimes normativos que descrevi até agora, como constrói e propõe outra forma de se relacionar em comunidade.

### **“Se não for nós, ninguém vai fazer”**

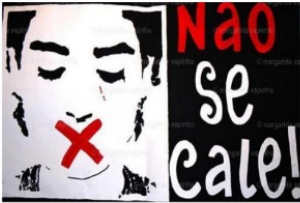
De início eu queria tentar entender porque a proposta de lei das mulheres não funcionou. Mas depois, a partir de conversas em reuniões e também de reflexões sugeridas na minha banca de qualificação, me dei conta que a chave não deveria ser essa,

se deu ou não deu certo. Mais interessante seria me ater aos efeitos produzidos pelas ações e formas organizativas dessas mulheres.

Voltando à ideia das audiências, Rivaldo agiu dentro de certo quadro de “hombridade” a ser demonstrada para seus pares. Mas também não conseguiu olhar nos olhos das mulheres engajadas “na luta contra o machismo” na Esperança. O fato de ele ter se afastado pode ser sintoma de efeitos não só de certos códigos de conduta entre os homens, mas também de impactos da organização das mulheres sobre a comunidade.

## **NÃO PODEMOS ACEITAR VIOLÊNCIA, MACHISMO E DESRESPEITO COM AS MULHERES!**

Na Ocupação Esperança a nossa luta nunca foi só por moradia. É por moradia, mas também é pela escola, pelo posto de saúde, por empregos, por água, por cultura e lazer, e também a luta contra todas as formas de opressão e preconceito. **Se a gente vive sendo humilhado e explorado lá fora e acha ruim, porque é que a gente vai humilhar e explorar nossas companheiras mulheres?**



Infelizmente, vivemos numa sociedade em que a mulher ainda é considerada inferior, ainda é muito desrespeitada e é vista como alguém que tem que obedecer e calar, enquanto os homens são os “donos da situação”. Por conta disso, **12 mulheres são assassinadas todos os dias no Brasil!!!! 5 mulheres são espancadas a cada 2 minutos!**

Não podemos achar as situações de violência como algo “normal”. É muito grave e precisamos combater isso!


O tema da violência é muito difícil de se abordar porque, na maioria das vezes, acontece entre pessoas muito próximas, o que faz com que exista uma grande dificuldade em denunciar e reagir. Além disso a pessoa se sente muito humilhada, com vergonha, sem forças, e muito machucada. Fora que na maioria vezes as mulheres não têm condição financeira de deixar a casa. E ainda tem os filhos!!!

A violência contra a mulher está em todos os lugares onde convivem homens e mulheres: na rua, no trabalho, na fábrica, nas escolas mas acontece com muito mais frequência dentro de casa. Portanto, também é um problema da Ocupação Esperança. As mulheres estão se unindo pra conscientizar a comunidade! Não podemos nos calar! Nenhuma mulher merece passar situação! Não estarão sozinhas!


**PRÓXIMA REUNIÃO DAS MULHERES**  
DA ESPERANÇA  
**DOMINGO, DIA 10 DE FEVEREIRO,**  
**ÀS 15:00 NO BARRACÃO!**

**DIA 09 DE FEVEREIRO, ÀS 14:00 NO BARRACÃO REUNIÃO COM A AMPARAR**  
PARA ACOLHER MÃES, PAIS, IRMÃOS, PARENTES, AMIGOS DE PESSOAS PRESAS  
FAZER ATENDIMENTO E ACOMPANHAMENTO JURÍDICO DO PROCESSO, PRESTAR APOIO EMOCIONAL, DAR ORIENTAÇÕES E AJUDA NESSE MOMENTO DIFÍCIL E QUE A GENTE FICA SEM SABER O QUE FAZER E ONDE PROCURAR!  
**CHAMEM TODO MUNDO QUE PUDER TER INTERESSE E PRECISAR!**

**MULHERES**



**DA ESPERANÇA**



Panfleto feito como encaminhamento da reunião das mulheres da Esperança de 27 de janeiro de 2019 e distribuído pela Ocupação nos dias seguintes.

O sol da manhã do feriado de 15 de novembro de 2019 batia no bar da Solange enquanto aos poucos as mulheres chegavam e se acomodavam. O assunto que convocava o encontro era devastador. “Mataram uma das nossas”. A frase se repetia.

Stephanie Neves da Silva tinha se mudado de Ceilândia (Distrito Federal) para a Ocupação Esperança havia poucos meses. Aos 19 anos foi morta pelo namorado. Genário de Andrade, de 21 anos, disse aos vizinhos que ela tinha se matado (com um tiro na nuca?) e fugiu antes que a ambulância, chamada por uma vizinha, chegasse. A notícia passou nos principais canais de TV. Alguns dias depois ele foi preso.

Por que isso acontece? Por que aconteceu? Por que está acontecendo? As perguntas abriram a reunião depois dos abraços. “Às vezes acaba entrando gente estranha aqui dentro que nem sabe nada da história de muita batalha e como as coisas funcionam aqui”, opinou uma das mulheres. As outras discordaram. “Não é isso não. É falta de amor. Ao próximo mas principalmente às mulheres. Falta de respeito. E o Bolsonaro, o próprio presidente do Brasil, alimenta isso: dá até armas pros homens fazerem isso”, afirmou Indira: “Acho que a gente tem que se unir, divulgar o nosso trabalho e não ter medo de nada não, seja o que Deus quiser. A gente não pode abaixar a cabeça pro fato que aconteceu”. Concordando, Glória mencionou: “Nossa luta não é só pelas mulheres daqui né? É por todas”. E então Virgínia propôs a organização de um ato público na Ocupação. “Todo mundo tem que ver que, mesmo que tenha acontecido aqui dentro, é uma coisa que a comunidade não aceita”.

Entre outras ideias, surgiu também a de que as mulheres divulgassem um número de telefone pela Ocupação, para que quem estivesse em situação de violência de gênero pudesse entrar em contato, mesmo que anonimamente. “Essa menina que morreu, será que antes ela não tinha sofrido outra violência ou ameaça e optou por ficar calada? Será que poderia ter sido evitado se ela tivesse falado para alguém?”, se perguntou Glória.

“Eu já apanhei”, falou Tatiana, que estava pela primeira vez na reunião das mulheres. Se ajoelhou no banco e explicou, antes que alguém pedisse, que não poderia falar mais a respeito porque os filhos pequenos estavam ali – e em seguida fez exatamente o contrário. Nessa época, narrou, ela quis se separar do homem com o qual morava. Sem aceitar – “se não for ficar comigo não fica com ninguém” – ele deu uma paulada na sua cabeça às 5h da manhã num dia das mães. Tatiana acordou no hospital, teve de raspar o

cabelo por conta dos pontos. “E olha que eu já tinha dado uma queixa antes. Porque tem essa coisa de medida protetiva né, mas não adianta não. Eu acho que o telefone seria bom. Porque antes de acontecer a gente poderia tomar uma providência”, disse. “A gente que passa por isso, se a gente não tem uma pessoa que possa se abrir pra contar né? Você fica sem chão, não tem vontade de falar pra ninguém porque acha que se você falar vão te julgar”, considerou.

“Tem que ser antes porque o agressor nunca vai deixar a mulher com telefone na hora”, ponderou Zila, moradora de uma ocupação próxima, também organizada pelo movimento Luta Popular. Questões relativas à segurança da dona do *chip* e aos níveis de anonimato e sigilo da iniciativa fizeram com que, sem conclusões definitivas, a ideia ficasse para ser aprimorada em reuniões futuras.

“É bom a gente lembrar que os homens sentem o impacto de quando a gente vai pra cima, quando veem que tem algum tipo de reação”, atestou Nísia. Outro dia, contou, escutando que uma vizinha apanhava do marido ela pegou um pedaço grande de madeira e jogou em cima do barraco. “Ele gritou ‘Quê, maluco?!’. E nessa hora parou de bater na mulher. Viu que tinha audiência e sabe que ninguém acha que tá certo uma coisa dessa. Depois de uns dias eles se mudaram”.

Celina comentou que viu na TV uma reportagem sobre um aplicativo de celular que mulheres desenvolveram em uma cidade pequena. “Quando a colega estava sofrendo a agressão não sei como faziam lá mas a outra do outro lado já tava sabendo e então clicavam e já chamavam a autoridade”, mencionou. Berenice achou legal a ideia, mas ponderou que era preciso pensar qual a autoridade que queremos acionar. “Imagina a polícia aqui? Só vem pra atrapalhar”, opinou: “A autoridade tem que ser nós mesmas”.

A defesa feita por Berenice vai de acordo com os escritos de Wendy Brown quando reflete sobre a dimensão generificada do Estado. Se as pessoas ligadas ao valor político da liberdade como autogoverno ou democracia direta têm motivos para desconfiarem das políticas de proteção, aponta Brown, mulheres têm motivos particulares para lidar com essas políticas com precaução (2006, p. 189). A autora destaca como historicamente o argumento de que é necessário receber proteção por parte dos homens tem sido fundamental para a exclusão das mulheres de algumas esferas e de confinamento em outras. Assumindo que dominação, dependência, disciplina e proteção são termos que marcam o itinerário da subordinação feminina em diferentes e vastas culturas e épocas e que são também efeitos característicos do poder do Estado, Brown coloca as políticas

feministas centradas no Estado sob extrema suspeita por possivelmente reiterarem ao invés de transformarem as condições de desigualdade de gênero (BROWN, 2006, p. 191).

A conversa na reunião das mulheres da Esperança se ampliou, então, para uma análise de como o aumento da violência contra as mulheres no Brasil<sup>93</sup> estava relacionado ao contexto político que levou ao poder um presidente misógino como Bolsonaro. Elas relataram como nas redes sociais, em especial no *whatsapp*, estavam recebendo mais mensagens desrespeitosas em relação às mulheres. Comentários sobre o desserviço à luta feminista que representa a pastora evangélica Damares Alves à frente de um ministério voltado a questões de gênero, cujo nome foi mudado para Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, também permearam a conversa. “Ou seja, a mulher só pode ser pensada como dentro da família. Ela falou inclusive que o papel da mulher é ser submissa ao seu marido”, criticou Carmen. “Então assim, é uma pessoa que está na contramão de tudo o que a gente avançou na luta pra defender que as mulheres são sujeito, têm direitos, que as mulheres não podem ser só a costela de Adão, entendeu?”, complementou a militante do Luta Popular.

“É difícil sair de um relacionamento abusivo porque a mulher precisa ter uma estratégia. No meu caso eu demorei um bom tempo para pensar num plano. Tive que ficar um tempo escondida sem nem pisar na rua”, lembrou Zila. “Tem que pensar como sair, para onde você vai, como faz para que ele não te encontre, o que fazer se tiver filhos, se vai poder continuar no trabalho já que ele sabe onde você trabalha, se vai ter dinheiro, em quem você pode confiar: é grande o planejamento e sua vida é que está em jogo”, detalha Zila. “Porque a lei”, complementa, “a lei não ajuda você em nada!”. Quem ajudou no seu caso, segundo contou, foi sua mãe.

Nesse dia, depois da reunião as mulheres se dividiram: algumas duplas se espalharam pelas vielas colando cartazes contra a violência, outras pintaram e penduraram, perto de onde Stephanie foi assassinada, uma faixa grande com um lema feminista sempre repetido no grupo: “Mexeu com uma, mexeu com todas”.

---

<sup>93</sup> Levantamento feito pela Folha de S. Paulo divulgado em fevereiro de 2020 aponta aumento em 7,2% do número de feminicídios no Brasil durante 2019, o primeiro ano do governo de Jair Bolsonaro. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/02/feminicidio-crece-no-brasil-e-explode-em-alguns-estados.shtml> (acesso em 22/5/2020).

O ato feito pelas mulheres<sup>94</sup> aconteceu alguns dias depois e teve seu formato inspirado em uma intervenção criada pelo coletivo feminista chileno Las Tesis durante a onda de protestos (e de brutal repressão) que tomou conta do Chile por meses a partir de outubro de 2019. O vídeo da performance chilena viralizou e a intervenção foi replicada em muitas partes do mundo. Enfileiradas com os olhos vendados as mulheres declamam, sincronizadas, a fala que tem como título original “Un violador en tu camino”. Relacionando a violência de gênero com a do Estado, da polícia, do presidente e de “você”, as mulheres cantam “a culpa não era minha, nem onde estava, nem do que vestia” e que “o Estado opressor é um macho estuprador”. A intervenção terminou com o grito, várias vezes, de “Stephanie presente!”.

Perguntada sobre a violência de gênero durante nossa entrevista, Livia pôs a mão na testa, expressando certo cansaço. “Eu acho que o homem se sente muito dono ainda da mulher. E ela não pode dizer não. É por isso que acontece a violência: o homem achar que ela é propriedade dele”, disse, opinando que “teria que mudar muito o pensamento masculino”. Rapidamente lembrou de Stephanie. “Aqui mesmo existe. Ela não quis mais. E aí? Ela não tem o direito de ir embora? Não pode optar por seguir o rumo dela?”, questionou. “Ninguém é propriedade de ninguém. Ninguém é um terreno que você passa pro seu nome. Mas infelizmente o machismo ainda é muito forte. Tem muitos homens que tem a cabeça muito pequenininha, que tem a mente fraca”.

Dona Zefinha tem opinião parecida. “Essa ideia vem desde antigamente, quando as mulheres eram escravas. Mas elas têm o direito da liberdade”, defendeu em uma das entrevistas que fizemos. “Liberdade não é ‘ah, pega um, pega outro, sexo’. Não: liberdade é ter saúde, é fazer o que a gente bem quer, ir a uma visita com uma amiga, ir a um passeio com outra pessoa, sem ser só pendurada nas cuecas deles”, enfatiza. “Eles acham que têm poder, que a mulher é posse deles”, define dona Zefinha: “Não: ninguém é posse. Nem a terra tinha que ter posse, nem nada”.

A transformação da “mente fraca” de alguns homens, para Livia, só poderia acontecer por meio de “muita conversa”. No entanto, aponta, os homens não parecem ter interesse em participar de atividades com esse tema. “Como que você vai passar para uma

---

<sup>94</sup> Editei um vídeo dessa intervenção (MONCAU, 2019). Disponível em [https://youtu.be/yf\\_M10AUi4Y](https://youtu.be/yf_M10AUi4Y) (acesso em 22/5/2020).

pessoa que o mundo pode ser diferente, se ela não tem interesse nesse outro mundo? É bem complicado, né? Tão acostumados e acomodados com o mundo deles, machista”.

Na entrevista que fiz com Dorinalva Rodrigues, ela me contava como outro dia conversava com seu Domingos, morador da Ocupação como ela, quando ele lhe disse que “os homens são esquecidos”. Na ocasião ele teria comentado que sente falta de conversar sobre alguns assuntos entre os homens, como fazem as mulheres. “Eu concordei com ele” disse Dora. “Isso da Stephanie, como pode ter acontecido isso? Se a gente batalha tanto? Quando a gente vê esses casos de violência aqui parece que os homens se esquecem de tudo. Parece que se esquecem da luta que a gente faz, que se esquecem de que lado estão”, observou.

Para Dorinalva, assim como as mulheres, os homens da Ocupação deveriam também organizar suas próprias reuniões. “Acho que seria bom. Poderia incentivar eles. Tem muita coisa que nós mulheres chegamos à conclusão que não está certo e que deixamos de lado. Os homens também podem deixar”, analisa, ao dizer que “não é só a gente jogar pedra: ‘ah, fulano faz isso e tá errado’. Mas se os homens conseguissem ver essas mudanças como uma coisa boa, de dar força pra eles... Talvez a violência diminuísse”. Uma reunião dos homens poderia “abrir os olhos de cada um”, opina Dora: “Tudo tem um começo. Sim... Tudo tem um começo. Então eles deveriam criar o começo deles”.

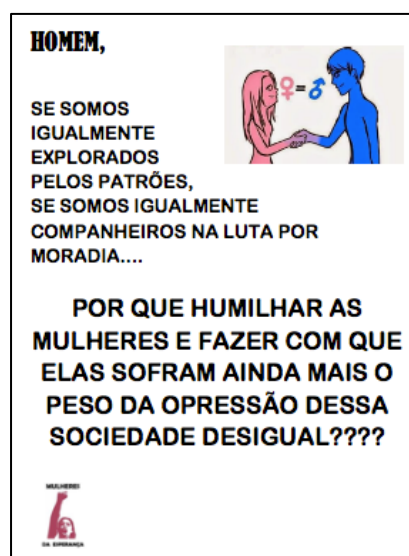
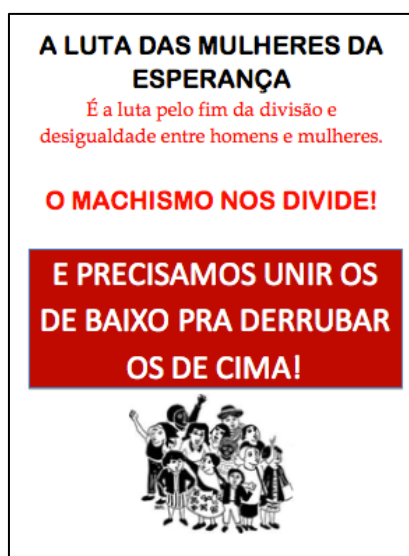
Esses fragmentos etnográficos de reuniões, materiais escritos, ações e entrevistas evidenciam uma série de fundamentos políticos das proposições feitas pelas mulheres da Esperança. A “luta contra o machismo” envolve a ruptura do entendimento de que algumas coisas são “normais”. Não existe uma normalidade na maneira como funciona a sociedade, como se essa maneira fosse descolada das ações e relações construídas e reconstruídas por cada uma das pessoas todos os dias. “Não podemos achar as situações de violência como algo ‘normal’”, diz o panfleto. “Não se acostume com aquilo que te machuca”, estampa um dos cartazes pendurados pelas vielas. Se as dinâmicas sociais não são “normais” mas sim construídas, elas podem ser também desconstruídas.

A auto-organização das mulheres é vista como necessária para “aprender a se defender”, “ficar mais segura”, “ter mais força”, criar “intimidade”. A autodefesa aqui é entendida como necessariamente coletiva: se todas as presentes na reunião, mesmo se considerando “fortes” e “guerreiras”, já sofreram algum tipo de violência pelo fato de serem mulheres, então essa força por si só não é suficiente para evitar abusos. Tampouco

é possível depender dos homens, muitos dos quais têm a “mente fraca” e estão acomodados “no mundo machista” deles. Não é possível depender deles, nem da polícia, nem da lei. “A autoridade tem que ser nós mesmas”: “Se não for nós, ninguém vai fazer”.

A explicação mais recorrente para a violência de gênero é a de que os homens entendem as mulheres como sua propriedade. Curioso notar que tanto Lívia quanto dona Zefinha fazem analogias com a posse da terra. Diferente do que muitos homens parecem achar, diz Lívia, as mulheres não são como um terreno que alguém pode passar para o seu nome. Dona Zefinha segue na metáfora. Além de absurda a concepção, vista como antiquada porém presente, de que os homens são donos das mulheres da mesma forma que se é dono de um pedaço de terra, para ela a lógica da posse e da mercadoria não deveria constituir nem as relações humanas e nem com a terra.

Assim, as mulheres parecem esperar um duplo efeito da sua luta na comunidade. “Mexeu com uma, mexeu com todas”: homens que praticarem violência de gênero dentro da Ocupação não estão agredindo apenas sua esposa, mas o coletivo e, principalmente, o coletivo de mulheres. E terão que responder a elas. O impacto da “reação” das mulheres frente a violência – seja individual jogando um pedaço de madeira no barraco de onde se escuta uma agressão, seja coletivo como um ato público pelas ruas da Ocupação – é visto como efetivo na imposição de respeito. Um respeito calcado num entendimento geral de que aquilo não é certo, mas arrancado na marra por meio da pressão exercida por uma audiência. Mas esse não parece ser o único impacto almejado.



Alguns dos cartazes pendurados pelas mulheres da Esperança pela Ocupação em campanha pelo fim da violência.



A ideia de que é preciso unir os “de baixo” para derrubar “os de cima” e que a violência praticada pelos homens é um obstáculo, seja para a conquista da moradia, para a própria manutenção da Ocupação ou para lutas mais amplas, é recorrente nos conteúdos produzidos pelas mulheres da Esperança. É possível dizer que esse argumento traz, em certo nível, uma hierarquização das lutas. Parece tentar convencer os homens de que a violência é ruim por atrapalhar uma outra luta e não por ser, em si, inaceitável. Por outro lado, pode ser visto também como a expressão do esforço de uma conversa com um companheiro. Como se lhe perguntasse: olha o mundo em que a gente vive e você vem e faz isso? Se estamos na mesma trincheira, que merda é essa que você está fazendo?

As proposições expostas por Livia e Dora falam da necessidade de muita conversa, da importância de mostrar ao conjunto da comunidade a necessidade de outro mundo, diferente desse “mundo machista”. De pensar em mecanismos de transformação não só por meio do arrancar na marra ou do “jogar pedra” para usar as palavras de Dora, mas também do “abrir os olhos”, do convencimento de que as mudanças são “uma coisa boa”. Da necessidade da busca de uma coerência, já que tanto se diz que ali a luta é por igualdade.

Voltemos à cena descrita no começo desse capítulo. A ação brutal que culminou no assassinato, por parte da polícia, de dois jovens na Esperança. Um dos quais, aliás, não pôde conhecer um dos filhos que sua companheira carregava na barriga. Ao pensarem em propostas descoladas do sistema penal para resolver conflitos como os da violência de gênero, ao se organizarem em um coletivo formal mas também em constelações de teias de cuidado que buscam, por exemplo, dar apoio às mães de Lucas e Leonardo ou dormir na casa da vizinha para protegê-la do ex-marido, as mulheres da Ocupação Esperança produzem uma série de desarranjos nos regimes normativos que descrevi ao longo dessas páginas.

O que há de relacionável entre o “sujeito homem” que se expulsa depois de agredir sua vizinha, policiais militares que apertam o gatilho contra jovens negros periféricos e o homem que chega em casa bravo e dá um soco no olho da sua companheira? Mais do que ações protagonizadas por homens, são situações específicas geradas por concepções que ordenam territórios dentro de regimes de dominação masculina. As ações e formas organizativas das mulheres, ao apontarem para outras maneiras da comunidade se relacionar, buscam a desestabilização desses regimes normativos ao mesmo tempo em que apontam para a necessidade de que as dinâmicas hierárquicas punitivas nas relações

cotidianas deixem de se reproduzir. Não por fidelidade a algum programa abolicionista penal. Simplesmente porque, de acordo com o que disseram várias das minhas interlocutoras, ao mesmo tempo em que não se pode depender dos homens para agir contra a violência, até que eles deixem de ser “acomodados” e de ter “a mente fraca”, até que consigam “ver essas mudanças como uma coisa boa” e necessária, que parem de “esquecer” de “que lado estão”, as transformações almejadas não estarão completas.

“O pessoal é político”. Essa velha máxima dos movimentos feministas desde os anos 1960 é lembrada por Angela Davis quando chama a atenção para a relação de complementação entre violências praticadas pelo Estado (tais como a do complexo industrial prisional contemporâneo) e violências de gênero nos espaços domésticos. “Há uma profunda força relacional que liga as lutas contra as instituições e as lutas para reinventar nossa vida pessoal e nos remodelarmos”, destaca (DAVIS, 2018b, p. 100). O exemplo dado por Davis é o de como quando alguém nos ataca, frequentemente nossa resposta imediata se dá na mesma lógica da justiça retributiva, ou seja, de tentar infringir na pessoa que nos causou dano uma espécie de sofrimento em troca do que sofremos. “‘O pessoal é político’ não significa apenas que aquilo que vivenciamos no nível pessoal tenha profundas implicações políticas, mas que nossa vida interior, nossa vida emocional, são em grande medida informadas pela ideologia” defende, ao argumentar como muitas vezes “fazemos o trabalho do Estado em nossa vida interior e por meio dela” (DAVIS, 2018b, p.128).

“Os impulsos retributivos do Estado estão inscritos em nossas próprias reações emocionais. O político se reproduz por meio do pessoal”, reafirma Angela Davis, lembrando que essa é uma descoberta feminista. “É uma descoberta feminista que diz respeito à reprodução das relações que permitem a existência de algo como o complexo industrial-prisional” (DAVIS, 2018b, p.101). E diz respeito também, ousou aqui complementá-la, à criação de experiências que justamente não reproduzem essas relações. Nem a lei pensada pelas mulheres nem os caminhos que Regina propôs tinham como objetivo, como ditaria a lógica da justiça penal retributiva, impor aos homens que praticaram agressões algum tipo de dor como vingança pela dor causada.

No Primeiro Encontro Internacional das Mulheres que Lutam, convocado pelas mulheres do Exército Zapatista de Libertação de Libertação Nacional (EZLN) e realizado em março de 2018, a Ocupação Esperança não saía dos meus pensamentos enquanto, tentando ignorar o calor de Chiapas, eu me amontoava no meio de outras mulheres para

ouvir as palavras baixinhas de uma indígena da Guatemala. Naquela atividade ela apresentava seu coletivo: *Actoras en Cambio*. Há décadas elas atuam com vítimas da violência sexual usada como arma de guerra contra a população maia da Guatemala na década de 1980. Se propõem a pensar outra justiça. “Cadeia não é justiça pra mim porque o cara vai para a prisão mas eu sigo doente”, disse ela, que foi estuprada em 1982. “Mas então o que é justiça pra você?”, alguém perguntou. “Justiça pra mim é alguém que me escute. Justiça é alguém que me ajude a me curar. Justiça é criar condições de não repetição”.

A proposta feita por Regina de que Rivaldo se responsabilizasse e se desculpasse publicamente fazia parte de seu processo de cura, não da tentativa de puni-lo. Ele não topou e nunca mais voltou à Esperança. Passaram-se alguns anos e eu conversava com um amigo, integrante da Associação de Moradores, sobre o trabalho da divisão do terreno em lotes<sup>95</sup>. Regina me procurou outro dia, me contou ele, dizendo que se depender dela, Rivaldo deveria ter direito a um cantinho dele na Esperança.

A relação entre a luta pelo fim da violência de gênero e a dos “de baixo” contra os “de cima” evocada pelas mulheres da Esperança aparece, em termos similares, na convocatória feita pelas mulheres do EZLN ao Segundo Encontro das Mulheres que Lutam. Fazendo referência à letra da música chilena que foi reproduzida também pelas mulheres da Esperança no ato depois do assassinato de Stephanie, as zapatistas afirmam que “tanto nos atacam que até parece que é um negócio do sistema”. Talvez por isso, sugerem, que “não se detém essa guerra contra as mulheres. Porque já não se pode crer que a cada dia são desaparecidas e assassinadas mulheres em todas as partes e o sistema segue tranquilo, contente, só preocupado com seu lucro. De repente pode ser que, se seguimos vivas, se não somos violentadas, então se arruína o negócio” (ENLACE ZAPATISTA, 2019, online).

E de tantas dores que se unem, não sai apenas uma dor muito grande: sai também uma raiva que é como uma semente. E se essa semente cresce em organização, então a dor e a raiva se fazem resistência e rebeldia, como dizemos aqui, e deixamos de esperar a que nos chegue ou não chegue a desgraça, e nos colocamos a fazer algo, primeiro para deter essa violência contra nós, e em seguida para conquistar nossa

---

<sup>95</sup> A opção feita pela comunidade por dividir a Ocupação em lotes definitivos aconteceu como parte do processo de reconstrução da Esperança depois de um grande incêndio no fim de 2016.

liberdade como mulheres que somos (ENLACE ZAPATISTA, 2019, online).

“É assim que nós vemos, companheira e irmã”, dizem as zapatistas, em análise que parece confluir com a das mulheres da Ocupação Esperança: “que é ou o sistema ou nós”.



## Considerações finais: as frestas

*Gosto de pensar na insistência  
desafiadora em agir como se já fosse livre.*

*Vamos tentar criar as estruturas que  
poderiam existir sem coerção agora.*

David Graeber (2014)

Estamos em uma sala mobiliada sem portas nem janelas. As paredes gradualmente avançam para dentro: às vezes mais devagar, às vezes mais rápido, mas explicitando o iminente esmagamento. O pesadelo, descrito por Edgar Allan Poe no conto *O poço e o pêndulo*, é a inspiração da metáfora proposta por John Holloway. Na sala alguns de nós estão sentados confortavelmente. A maioria não. As discussões sobre o que fazer acontecem, mas se centram na maioria das vezes no jeito de dispor os móveis. De tempos em tempos, inclusive, acontecem votações sobre a disposição deles. “Estas votações não são sem importância: elas fazem com que algumas pessoas tenham mais conforto, outras menos, elas podem até mesmo afetar a velocidade com que as paredes se movem, mas nada fazem para parar o seu inexorável avanço”, descreve Holloway (2013, p. 12). As reações das pessoas são variadas. Um se recusa a ver o avanço das paredes, se fecha num mundo de fantasia e foca seus esforços em defender as poltronas onde estão sentadas. Tem também aquelas que denunciam o movimento das paredes, “constroem um partido com um programa radical e anseiam por um dia no futuro no qual não haverá paredes” (2013, p. 12). Outras se atiram desesperadamente contra as paredes, as golpeiam e tentam encontrar ou criar fissuras, falhas, frestas. Essa busca e criação de frestas, defende Holloway, é uma “atividade prático-teórica”: “um lançamento de nós mesmos contra as paredes, mas também um afastamento para tentar enxergar fissuras ou falhas na superfície” (2013, p. 12).

Talvez sejamos mesmo loucos, pondera Holloway, talvez não haja saída. “A velha certeza revolucionária não mais se mantém. Não há absolutamente nenhuma garantia de final feliz” (2013, p. 12). Mas a abertura de frestas é a abertura, em suas palavras, “de um mundo que se apresenta como fechado”. A Ocupação Esperança é, no meu entendimento, uma experiência de fresta em uma parede aparentemente intransponível.

O que procurei fazer nessa dissertação foi pensar sobre algumas formas pelas quais o avanço dessas paredes opera e, principalmente, para além de descrever a parede

(mostrar e analisar como ela é dura, firme e sufocante), direcionar o olhar para as suas rachaduras. As narrativas, experiências, estratégias e o cotidiano de mulheres da Ocupação Esperança revelam sofisticadas leituras sobre o funcionamento da nossa sociedade e, num movimento complexo, contraditório e potente, também as experiências contrárias e mais além desse próprio funcionamento.

Cada protagonista dessa pesquisa tem, obviamente, a sua história única. Mas elas carregam também muitas semelhanças, além de serem vizinhas entre si. Em sua maioria não brancas, mães, nordestinas ou de ascendência nordestina, cristãs, com ocupações (remuneradas ou não) relacionadas ao cuidado, essas mulheres moradoras da periferia urbana escolheram se engajar em uma luta que envolve a construção de um território comunitário auto-organizado na região metropolitana de São Paulo.

Território regido por uma série de regimes normativos que coexistem, se atravessam e que são também constituintes de grande parte das periferias urbanas brasileiras. Um deles é o da ética do proceder: apesar de ter a ver com a consolidação do PCC a partir dos anos 1990 em São Paulo, não diz respeito a atividades criminais, mas à valorização de determinadas condutas e atitudes: o correr pelo certo. Outro é propagado pelas igrejas católicas e as crescentes evangélicas. O terceiro é aquele da lógica estatal, produzido pelas leis, as políticas públicas, as tramas burocráticas, a repressão. E a revolta com as desigualdades de classe e raça combinada com a luta para sobreviver na adversidade dá origem ao quarto desses regimes normativos que irradiam nas periferias: aquele baseado nas experiências de organização comunitária.

Se esses quatro tipos de irradiadores de visões de mundo e ordenamentos sociais são comuns a muitas das quebradas Brasil afora e facilmente corporificados nas figuras do irmão do corre, do pastor, do policial e do líder comunitário, no território da Esperança existe outro que também entra nesse jogo. E faz frente a esses regimes normativos anteriores na medida em que se propõe a romper, justamente, com aspectos dessas forças ordenadoras que são calcados, em grande parte, em formas masculinas de governo de pessoas e territórios. A figura que podemos imaginar para corporificar essa irradiação é a de uma mulher. Mas ela não está, na maioria das vezes, com o microfone na mão. Está em reuniões, em conversas durante aquele cafezinho, colando cartazes, cozinhando almoço comunitário, distribuindo panfletos, falando com a vizinha, com a irmã, com a comadre. Esse conjunto de concepções sobre formas de se relacionar, agir e viver é aquele produzido pelas mulheres da Esperança, organizadas tanto no coletivo formal que se

estruturou desde os primeiros meses da Ocupação quanto por meio de uma teia de produção de parentesco que chamo aqui de comadrio e que tem na circularidade da informação o seu trilho de irradiação. Assim, elas questionam as construções desiguais de gênero que autorizam a violência contra as mulheres e, a partir daí, desestabilizam também relações de poder calcadas em determinadas masculinidades que ditam as formas organizativas da sociedade de modo geral e, principalmente, das próprias relações ali na comunidade.

Esses regimes, é claro, não se manifestam de forma separada como foram descritos, mais para que eu me faça entender, nos parágrafos anteriores. Eles se sobrepõem, se influenciam, se chocam e assim produzem determinados saberes, normas sociais e concepções de feminilidades e masculinidades. Por vezes em confluência e por vezes em tensão, essas moralidades de gênero se manifestam na Esperança de forma a valorizar, do ponto de vista da imagem masculina, tanto o homem trabalhador e provedor, “pai de família”, quanto aquele que corre pelo certo, que não cagueta, que não é “talarico”, que é humilde e tem atitude, o “sujeito homem”, mas também aquele que tem respeito pelas mulheres, que não as trata como posse. Do ponto de vista da imagem feminina, a “mãe de família”, que protege os filhos, que não trai o marido e nem fica com marido da outra, que tem fé e também aquela que tem atitude, que não deixa barato e sabe se defender, a “guerreira”.

Longe de serem atributos ou essências individuais, essas categorias são contextuais. As mulheres, por exemplo, mobilizam a noção de que são guerreiras nas reuniões entre si e nas narrativas que fazem publicamente, como no programa de rádio *Mulheres de luta* gravado durante alguns meses da pandemia do coronavírus<sup>96</sup>. Acionam a ideia de que vivem sob uma guerra (seja por parte dos patrões, dos governos ou dos homens) e, ao mesmo tempo, fazem lembrar e reconhecer a força que carregam, reafirmando que não aceitam esse estado de coisas, que lutam: são guerreiras. Em outro momento mobilizam a ideia de “mães de família” e trabalhadoras quando a Polícia Militar invade a Ocupação com cachorros querendo saber “onde está a droga”, ou quando, com suas crianças no colo e carregando cartazes, se manifestam na frente da prefeitura exigindo providências para evitar uma reintegração de posse. As dinâmicas diárias na

---

<sup>96</sup> Os onze episódios do programa, que circularam principalmente por grupos de *whatsapp* durante os meses de julho e agosto de 2020, estão disponíveis no *Soundcloud*: <https://soundcloud.com/user-62757493> (acesso em 1/9/2020).

Esperança explicitam como as pessoas acionam, de forma inteligente, instrumental e de acordo com as situações em que estiverem, as instâncias e categorias que lhe fizerem sentido e forem mais úteis.

Assim a etnografia é fundamental para observar como que, para além da existência dos discursos, esse cruzamento de ordenamentos gera situações cotidianas bastante específicas. Digo específicas me referindo à experiência particular dessa comunidade, mas não só. São específicas também por estarem relacionadas à história da formação das periferias paulistas, dos movimentos sociais, do atual momento do capitalismo e da guerra racista contra os pobres, dos avanços e retrocessos na luta contra as desigualdades de gênero e... enfim, para resumir, são específicas porque relacionadas ao contexto brasileiro do período sobre o qual se debruça essa pesquisa, de 2013 até o momento em que escrevo essas palavras, no fim de 2020 – tempo em que respirar não tem sido tarefa fácil (expressão que a pandemia do coronavírus arranca de qualquer abstração metafórica).

Da madrugada de 23 de agosto de 2013 – quando o primeiro pedaço de bambu fincado no mato inaugurou a Ocupação Esperança – até hoje, o Brasil parece ter seguido um roteiro político que se fosse lido com antecedência, alguns custariam a acreditar. De lá para cá, o mesmo tempo que testemunhou a transformação dos barracos de lona em casas de alvenaria, as chamas que reduziram a pó metade das casas e em seguida a reconstrução de tudo, a forma como as mulheres resolveram se organizar e conduziram suas lutas contra a violência – esse mesmo tempo foi preenchido por outras importantes transformações políticas. Das jornadas de junho de 2013 passamos por Copa do Mundo e Olimpíadas; imensos atos de rua de direita; impeachment de Dilma Rousseff e a derrubada, com ela, da era petista no poder; ocupações secundaristas; operações militares usando a Garantia da Lei e da Ordem; crescimento do neopentecostalismo; expansão dos mercados de proteção privada; manifestações feministas de grandes proporções; fortalecimento do antirracismo no debate público; disseminação massiva e profissional de informações falsas; a ascensão de um movimento totalitário de massas; a eleição de Jair Bolsonaro e, como se não bastasse, uma pandemia.

O sistema de pactos e conciliações que fundou a Nova República, numa espécie de superação da ditadura civil-militar ao mesmo tempo em que absorvia setores fundamentais de sua política, garantiu que a desengonçada e sangrenta democracia das décadas que se seguiram não fosse marcada por grandes transformações sociais. Esse



sistema de pactos parece ter ruído em 2013, exatamente quando nasce a Ocupação Esperança.

As jornadas de junho, que aconteceram quando fazia pouco mais de uma década que os governos petistas combinavam políticas sociais com desenvolvimentismo e lucros aos bancos, escancararam a frustração de parte da população com a política institucional e com expectativas não alcançadas de integração social. Nos anos que se seguiram, a abertura para uma radicalização política foi ocupada, em grande parte, por uma singular indignação anticorrupção-antipetista, por ideias de bem contra o mal, rechaço às mediações partidárias e midiáticas, uma honra masculina inflada, um patriotismo reacionário e o próprio esvaziamento da força de debates, argumentos e evidências científicas (do qual não escapou nem a esfericidade da terra). Os conflitos sociais do Brasil, ao invés de relacionados às nossas profundas desigualdades, passaram a ser descritos como a ação de inimigos internos que precisam ser varridos.

Muito mais que Bolsonaro – que aparece no momento certo para se apresentar de forma quase caricatural como a síntese desses valores no pleito de 2018 –, as forças concretas desse movimento totalitário estão capilarizadas e se gestavam há anos, desde bem antes das eleições que o levaram à Brasília. E não dependem dele para seguir. No chão de quebradas como a Esperança, grupos religiosos e policiais – nas ruas, igrejas, batalhões, grupos de *whatsapp* e espaços institucionais – agiam politicamente e cresciam em legitimidade, bem como em poder territorial, político e econômico (do dízimo aos orçamentos estatais). É “a luta dos jagunços como guerra justa”, resume Feltran (2020, online).

Uma série de exemplos etnográficos são fragmentos desse processo mais amplo. A rapidez com que se ergueu a primeira igreja evangélica na Ocupação, o lugar central que a religiosidade popular cristã ocupa para as pessoas que ali vivem, bem como comentários preconceituosos aqui e ali em relação a manifestações religiosas de matriz africana são algumas dessas amostras. Assim como a brutal ação policial que, em plena pandemia, executou dois jovens com dezenas de tiros na Esperança. A ostensiva presença policial se arrastou durante dias. A partir de um ofício da Ouvidoria da Polícia do Estado de São Paulo<sup>97</sup> no qual constam os nomes dos oito integrantes da Força Tática da Polícia Militar envolvidos na ação, uma pesquisa na internet revela postagens em redes sociais

---

<sup>97</sup> Ofício nº 4810/2020, protocolo nº 1702/2020, expedido em 7 de maio de 2020.

de três deles. Entre fotos expondo músculos, fardas ou armas num reforço do estereótipo do orgulho masculino beligerante tão em voga, uma delas mostra uma tatuagem de um trecho do hino nacional. Outra, do policial fardado ao lado da viatura, estampa os dizeres “faço parte do exército Bolsonaro”. Nas reuniões das mulheres a partir de 2018, não raras vezes em conversas sobre o contexto político brasileiro, elas comentavam como estavam sendo bombardeadas no *whatsapp* por notícias falsas, propagandas bolsonaristas e convocatórias para manifestações de direita.

Mas há mais nessa história e a experiência da Ocupação Esperança mostra também isso. A “luta” é descrita por minhas interlocutoras como algo que vem desde antes, está em curso e na qual você *entra*. Me faz lembrar a frase que, fazendo referência à ancestralidade<sup>98</sup> como fundamento das culturas de matriz africana e da luta antirracista no Brasil, ganhou visibilidade com os escritos de Jurema Werneck (2009, p. 151) e se tornou lema dos movimentos negros: “nossos passos vêm de longe”. E então, ao “entrar na luta” – que já estava sendo travada antes de você e que chega no tempo presente como algo que “brota da raiz, do chão” – você dá forma à luta e ela dá forma a você. Mesmo não sendo fácil, a luta “te faz crescer”, te ensina a ver o mundo de outro jeito, dá uma capacidade de não desistir, te torna uma pessoa mais humana em uma sociedade desumanizadora, definiu Lívia. “Luta é vida”, disse Naná. Essas concepções posicionam os embates políticos da sociedade, diferentemente da chave do bem contra o mau, na “dos de baixo” contra “os de cima”.

Assim, a desilusão – com a democracia representativa e com a prometida e insuficiente ascensão social – que engordava mais ou menos quieta e que junho de 2013 fez emergir, tomou várias formas. A de um capilarizado movimento moral e reacionário tem sido uma delas, a de maior impacto. Mas outras formas também são relevantes e se evidenciam em experiências como a da Esperança. Materializando essa ideia de “luta” numa perspectiva que mescla heranças dos movimentos sociais das décadas anteriores, a experiência de autoconstrução das periferias e a defesa da autonomia (presente tanto em movimentos culturais das quebradas quanto nos que constroem suas lutas por fora da disputa estatal), a Esperança se organiza na base do “nóis por nóis”. O autogoverno comunitário da Ocupação – não como uma bolha, mas como uma força política em meio

---

<sup>98</sup> Em um lindo vídeo de menos de dois minutos, mestra Janja diz que ancestralidade, para ela, é “uma construção que a gente faz do ponto de vista político para nos reconhecermos enquanto sujeitos coletivos apontando para a continuidade de algo que teve sua construção começada antes que eu aqui chegasse”. Disponível em <https://youtu.be/OsgoJZFtf-k> (acesso em 28/8/2020).

a tantas outras – se diferencia não só da ultra direita, mas também da esquerda legalista institucional que por meio de notas de repúdio e candidatos tenta se organizar para defender a mesma democracia da qual historicamente essa população pobre tenta também se defender.

A vida diária das mulheres da Ocupação Esperança revela, ainda, outras dimensões dessa organização autônoma definida como “nóis por nóis”. Não só porque as violências observadas nessa etnografia – vindas “de cima”, do Estado, ou “do lado”, de seus companheiros – estão intrinsecamente conectadas com convenções de poder constitutivas do gênero em uma ordem de domínio masculina. Mas porque as estratégias desenvolvidas por essas mulheres buscam desnaturalizar essas violências de maneira que, ao mesmo tempo, questionam e também constroem alternativas às hierarquias e concentrações de poder inerentes a essas formas de governo que vão das instituições estatais às relações machistas, como elas dizem, na própria comunidade.

Essas construções de alternativas são fruto de uma singular produção de conhecimento. Chamei de cicatrizes – tanto metafóricas quanto explicitamente cravadas na carne – as marcas geradas nas mulheres especificamente por conta de violências de gênero e que, constituintes de vivências pessoais e coletivas, são também produtoras de conhecimento. A cicatriz é, assim como Veena Das (2007, p. 53) se refere ao “conhecimento venenoso” das sobreviventes da guerra da partição na Índia, não só a inscrição de uma gramática violenta de gênero no corpo, mas também a manifestação cotidiana de como as vidas são reconstruídas. Diferente do corpo que sangra pelo passar do canivete, para ilustrar concretamente com a história de Naná, a cicatriz é o que carregamos, é a sedimentação da violência no corpo a partir da ação do tempo: “é aquilo que ficou”. E esse saber coletivo, o conhecimento produzido pela dor das cicatrizes mas também pelas formas pelas quais a vida persistiu mesmo as carregando, se manifesta como ação política. A violência que já aconteceu, a que está acontecendo e a que pode acontecer se imprimem no cotidiano de modo a produzir formas de ação política tanto menos visíveis quanto públicas.

E apesar da ideia de guerreiras ser talvez a síntese de como as mulheres da Esperança se entendem e se apresentam, foi justamente a insuficiência dessa categoria uma das primeiras descobertas feitas nas reuniões. O que sente uma mulher depois de ser agredida por seu marido? A resposta a essa pergunta, feita em uma noite fria de junho de 2014 em roda num barracão que antes tinha sido a cozinha coletiva, foi unânime.

Vergonha. E foi justamente o debate sobre os motivos que trazem esse sentimento que revelou a importância de não reduzir a agência apenas ao que se espera de uma “guerreira”. Aquela que não agir como deveria se portar uma mulher forte e por algum motivo optar por continuar se relacionando com o homem que a agrediu, costuma ser vista como fraca e submissa. “Se ela ficou com ele é porque gosta de apanhar”. “Se fosse comigo eu não admitia”. “Eu posso até apanhar, mas ele leva também!”. Essas frases, ditas com frequência quando o tema da violência começou a ser discutido, foram problematizadas em seguida como uma das razões que podem fazer com que a vergonha exista e seja um obstáculo para o desabafo ou o pedido de ajuda. E então, a partir do levantamento de uma série de motivos que podem fazer uma mulher seguir no relacionamento – dependência financeira, emocional, filhos, ameaças, entre tantos outros –, evidenciou-se que aquela que não “larga o cara” não é necessariamente passiva nas suas escolhas. A compreensão da complexidade das reações às opressões diárias, saindo da dicotomia guerreira-submissa, se mostrou fundamental tanto para exercitar que pré-julgamentos sejam substituídos por apoio, quanto para que aquela que sofreu violência dentro de casa tenha diminuída sua sensação de vergonha e possa, assim, acionar outras pessoas.

Nas várias reuniões sobre formas de combater a violência de gênero as experiências pessoais fundamentaram a opinião consensual de que polícia, delegacia (inclusive as da mulher), medidas protetivas e justiça penal não só são ineficazes como são recursos que, quando acionados, atrapalham, humilham e desacreditam. A Lei Maria da Penha é citada como algo que é bom que exista por criar a certeza no senso comum de que violência doméstica é crime, mas que não cumpre mais funções para além da simbólica.

Tendo como base as próprias vivências, as conversas sobre o que fazer, portanto, sempre descartaram as vias das instituições estatais e reafirmaram que o caminho teria de passar, necessariamente, por mudanças impulsionadas desde dentro da comunidade, com o protagonismo das próprias mulheres. “É que existem as leis né, mas não são feitas pensando em nós”, resumiu Érica. Daí a conclusão: devemos fazer nós mesmas nossas leis. Na mesma toada, anos depois e respondendo à sugestão de criar algum aplicativo de celular que alertasse pessoas e autoridades quando a violência contra alguma mulher estivesse acontecendo, Berenice rapidamente ponderou: “mas que autoridade?”. A

discussão acontecia depois do caso de feminicídio na Esperança, em novembro de 2019. “A autoridade tem que ser nós mesmas”, opinou.

A desconfiança em relação ao Estado é recorrente não só no que concerne a luta contra violência de gênero. Os cartazes ou adesivos de candidatos que se veem espalhados pelas vielas nos “tempos de política”, me explicaram Elaine Noronha e Vânia Cristina, são pendurados por critérios que não têm a ver com a crença em uma mudança das condições de vida caso a pessoa “pegue um poderzinho lá em cima”. Os critérios para votar ou mesmo fazer propaganda são bastante mais pragmáticos e pontuais: por exemplo se a pessoa já fez doações ou se ela é conhecida e se sabe que é uma “pessoa boa”, que “corre pelo certo”. Isso não se contrapõe à ideia, argumentaram, de que “essa política é suja”, que mesmo se a pessoa for íntegra, o próprio Estado funciona beneficiando alguns poucos com poder e dinheiro. Não se toma o Estado, o Estado que te toma. Essa visão de Elaine e Vânia não pode ser generalizada, como evidencia o próprio fato de pessoas da comunidade terem se candidatado pelo PSTU, partido de vários integrantes do movimento Luta Popular. Ela é, no entanto, a que predomina nas conversas cotidianas. Não à toa, o próprio panfleto que anunciou a candidatura a vereador de um membro da Associação de Moradores em abril de 2018 tinha seu primeiro parágrafo quase que se justificando, se contrapondo à ideia de que as eleições são, como querem fazer acreditar “os de cima”, “a solução para todos os nossos males”.

São três os pontos fundamentais da análise de Elaine e Vânia sobre a relação com a política institucional e que sintetizam um sentimento geral apreendido por essa etnografia. O primeiro é o de que os governantes não fazem o que falam. O segundo é que eles não têm o conhecimento para, na prática, fazer o trabalho que assegura as condições necessárias para a vida na cidade. “Sim. Nós temos os profissionais. Eles são do povo”, disse Elaine, mas isso parece ser insuficiente porque “o que manda é a caneta”. O terceiro ponto, que concentra um dúbio desejo e rechaço em relação a atuação estatal, é que se por um lado “eles” – o Estado em forma de serviços básicos regulamentados – são necessários, essa presença põe em risco o autogoverno comunitário. “Quando a gente fala que não quer prefeito nem político nenhum, não é que a gente não precisa deles”, opinou Vânia, “só que se deixa eles entrar, não é nós que vamos mandar mais em nada aqui”.

A autonomia que fez nascer um bairro naquele terreno abandonado sem ajuda de político nenhum, como orgulhosamente moradores da Esperança sempre lembram<sup>99</sup>, acontece portanto por um misto de fatores. Não só pela descrença no Estado como um princípio político, mas principalmente pela realidade pragmática de que, por um lado, os saberes necessários para erguer um bairro a comunidade já tem e, por outro, que não adianta esperar os governantes já que, a despeito das promessas, eles “não fazem nada mesmo”. Além disso, o “nóis por nós”, com todas as dificuldades que traz, é entendido como condição para que quem “mande” sejam as próprias pessoas que ali vivem.

O mato alto que cobria esse pedaço de terra era típico de uma área que há trinta anos servia só para a especulação imobiliária. A permanente tensão com proprietário, Justiça e prefeitura que envolve o litígio do território é também reveladora das relações entre instâncias governamentais e a população pobre urbana. Todas as vezes que a reintegração de posse aparece como ameaça real – e ao longo desses sete anos essa situação se mostrou cíclica – as reivindicações se voltam aos órgãos estatais.

É a repressão (ou a ameaça dela, nesse caso em forma de despejo) por parte justamente do Estado, entendido nessas conversas como o Executivo, o Judiciário e as forças policiais, o que cria o próprio atrelamento a esse mesmo aparato. Afinal, “o que manda é a caneta”. A população que vive naquele terreno ergue um bairro e cria formas próprias de autogoverno. Mas é a caneta que assina o decreto de utilidade pública, é a caneta que suspende ou que determina a reintegração de posse. A própria violência estatal funciona, portanto, de tal modo que os mecanismos para driblá-la aparentemente só podem acontecer por meio das tramas desse mesmo aparato estatal. A repressão gera, assim, um paradoxal atrelamento ao Estado.

As idas em manifestação até a prefeitura, ainda que levem pautas como a implementação de saneamento básico, são impulsionadas sempre pela necessidade de evidenciar que a negociação com o Executivo está em curso e, assim, impedir o despejo. Menos pela crença de que as promessas serão cumpridas do que para apresentar à Justiça os papéis nos quais elas foram feitas. Aos olhos do juiz ou juíza, a assinatura que diz que a prefeitura vai constituir um bairro ali significa mais do que o fato do bairro estar efetivamente já sendo constituído pela própria comunidade. Impedido temporariamente o despejo dentro dessa lógica, o bairro avança de forma a tentar dar conta, na prática e no

---

<sup>99</sup> Esse discurso aparece, por exemplo, em vários depoimentos gravados no vídeo comemorativo dos 7 anos da Ocupação, em agosto de 2020. Disponível em <https://youtu.be/IKwbpUKOEbs> (acesso em 2/9/2020).

perrengue, das necessidades cujas soluções voaram como pó das palavras dos prefeitos Jorge Lapas e Rogério Lins. O chapéu passa, os canos são comprados, o mutirão é feito e o saneamento aos poucos se implementa. Não se desprendendo da parede que se aproxima, a fresta tem de ser aberta dentro dos seus próprios mecanismos de avanço.

Esse paradoxo do atrelamento ao Estado que a repressão impõe – que quem formulou comigo foi justamente a Elaine durante essa conversa na laje da sua casa – é mais explícito ainda quando o assunto é o sistema prisional. Eu não tinha pensado, a princípio, em tratar desse tema na pesquisa, mas ele se mostrou incontornável. Nada mais evidente de que existe no Brasil uma guerra interna contra a população pobre do que o número de presos políticos dessa guerra estar prestes a atingir a marca de 800 mil pessoas<sup>100</sup>. Uma série de trabalhos (GODOI, 2017; PADOVANI, 2017; MALLART, 2019) vêm mostrando como as prisões não são instituições totais fechadas ou simplesmente disciplinadoras de corpos individuais, mas dispositivos porosos pelos quais circulam fluxos de pessoas, objetos, informações e vidas numa engrenagem de gestão de grandes agregados populacionais. As pessoas que lotam as celas dos presídios, como aponta Angela Davis (2018a, p. 122), estão lá menos pelos crimes que cometeram do que pelo fato de suas comunidades serem criminalizadas. Na Ocupação Esperança – uma dessas comunidades criminalizadas como as que Davis se referia – todas as pessoas têm, em menor ou maior grau, relação com alguém que tenha passado pelo cárcere. A prisão atravessa a vida de todas as pessoas que ali vivem.

Com a modesta intenção de engrossar as reflexões dos estudos que acabo de citar, essa pesquisa joga luz não só ao fato da lógica prisional incidir sobre amplos territórios, mas a como o gênero constitui a maneira como o encarceramento em massa se imprime no cotidiano e, além disso, nas estratégias diárias desenvolvidas por mulheres para lidar com esse atravessamento de suas vidas. Para fazer isso, minhas análises partiram das conversas e opiniões de moradores da Esperança a respeito do sistema prisional e das diferentes relações que as pessoas, de acordo com seu gênero, estabelecem com familiares encarcerados. E partiram, principalmente, de ter acompanhado de perto Alcilene, uma das mulheres da Esperança que teve seu filho, um jovem negro, preso acusado de tráfico de drogas. Como demonstram as conversas corriqueiras na Ocupação, o fato de “a cadeia ou

---

<sup>100</sup> De acordo com dados do Departamento Penitenciário Nacional do Ministério da Justiça divulgado em fevereiro de 2020 e referente ao ano de 2019, a população carcerária no Brasil é de 773.151 pessoas.

o cemitério” serem possibilidades reais para seus filhos é parte das preocupações que envolvem ser mulher e moradora da periferia em um contexto de guerra.

Uma das cenas mais significantes que presenciei foi a frase dita por um agente de segurança penitenciária na primeira das muitas idas ao Centro de Detenção Provisória (CDP) com Alcilene. Do lado de dentro de um guichê gradeado, depois de dizer que não receberia os documentos para que ela pudesse fazer sua carteirinha de visita, já nos afastávamos quando ele chamou para deixar clara uma última coisa. “Ocupação pro governo não vale nada”.

Essa frase evidencia algo para além do entendimento de que o sistema penal, seletivo como não poderia deixar de ser, opera como uma forma *preventiva* contemporânea de contrainsurgência, na medida em que tem como alvo justamente aquela população cujos motivos para se rebelar contra uma sociedade que constantemente a viola não faltam. Escritos de Lélia Gonzalez (1984, p. 233), Paulo Arantes (2014, p. 368) e Vera Telles (2019, online), por exemplo, ressaltam essa característica. Mas acrescento que as pessoas cujas vidas são atravessadas pelo encarceramento em massa – e que nessa cena era Alcilene mas que muito bem poderia ser qualquer outra moradora da Esperança – são alvo dessa guerra não só por sua potencial insurgência. O agente de segurança penitenciária, do topo da vantagem daquela relação de poder, ao não aceitar o comprovante de residência e expelir sua frase, ao não reconhecer o lugar de moradia dessa mulher, buscou invalidar não só a sua existência, mas a de toda a sua comunidade. “Não vale nada”. A frase foi ouvida, a vontade de responder engolida, o papel desprezado colocado de volta na bolsa de Alcilene e depois, provavelmente, jogado no lixo. Mas a despeito disso, a Ocupação existe. O sistema penal não age apenas contra potenciais insurgentes: age contra aqueles que efetivamente já se insurgiram.

O alto nível de violência das inescapáveis normas burocráticas do cárcere revela como esse controle dos fluxos não é, como se poderia supor, simplesmente um meio para evitar, por exemplo, a entrada de algo não permitido dentro das prisões. Cynicamente sem a necessidade de fingir que suas regras têm sentido, essa engrenagem parece ter um fim em si mesma. A imposição de um humilhante e demorado caminho a ser percorrido por familiares de pessoas presas parece unicamente se tratar da consolidação do controle estatal sobre esses sujeitos, populações, territórios e vidas. E do lado de fora do muro, essas normas recaem quase que inteiramente sobre mulheres moradoras da periferia. São mães, avós, esposas ou irmãs de homens aprisionados.



Assim, não parece ser à toa que a ideia do “coração de mãe” se fez tão presente ao longo do meu trabalho de campo, como algo que diferencia o *sentir a vida* em relação ao pai ou às mulheres que não têm filhos. Com dimensões quase mágicas, a ideia do “coração de mãe” parece carregar o poder de pressentimento; a dimensão de extensão corporal; o intenso e entrelaçado sentimento de amor e dor; e, por último, certa maneira de transformar o “choque” em um agir.

O “coração de mãe” é relacional. Das cartas do filho de Alcilene<sup>101</sup> e da tatuagem que leva no braço às inúmeras letras de rap ou funk, a figura da mãe aparece reverenciada como uma “rainha”, heroica, que merece ter o cuidado retribuído, que passa por durezas que não merecia, mas que não abandona. Esses vínculos – do filho da “rainha” com a mulher que tem “coração de mãe” – produzem efeitos duplos e contraditórios. Por um lado são regulados e usados como constitutivos do próprio funcionamento do sistema prisional. A epidemia de sarna e furúnculo que tomou conta do CDP de Pinheiros em junho de 2019 só pôde ser amenizada pelo fato de as mulheres, com tanto esforço quanto humilhações, terem feito chegar remédios aos seus familiares. A instituição prisional conta com isso. E administra esse fato, ainda, de forma perversa. Requisita que os remédios sejam entregues, mas também não tanto: só naquele determinado dia e seguindo tais especificidades. Por outro lado, esses mesmos vínculos são também a força motriz que permite a muitos resistir com vida e sanidade ao próprio sistema prisional.

As mensagens no grupo de *whatsapp* de familiares dos presos no CDP alertava para a quantidade delas que foram punidas com restrição de visita por terem tentado fazer entrar pelo jumbo pomadas anti-sarna. A despeito disso, uma garota me contava, do lado de fora do presídio, como a sua avó tinha conseguido fazer entrar o remédio sem ser descoberta. Ela peneirou cuidadosamente a pomada dentro do específico pote transparente de 250 ml de creme hidratante permitido na lista de mantimentos. Pelas mãos daquela avó que não aceitou a impossibilidade do seu neto tratar da infecção na pele, a pomada escorreu pelos finos buracos da peneira assim como a persistente humanidade perpassa, sem autorização, os domínios de tecnologias de controle desumanizadoras. Essa teimosa rebeldia – que se gesta diariamente por meio de desobediências e táticas como a da peneira, trocas de informação nas filas e grupos de *whatsapp*, orientações sobre o funcionamento das burocracias ou contribuições coletivas para montar o jumbo – é

---

<sup>101</sup> “Eu pensava que eu estava sofrendo por estar preso”, escreveu ele uma vez à mãe, “só que hoje eu vejo a realidade, que quem sofre mais é a senhora, pois seu coração está preso aqui comigo!”.

elemento motriz do acionamento de variadas redes de solidariedade. Destaco, entre essas tantas, a articulação entre a Ocupação Esperança e a Associação de Amigos/as e Familiares de Presos/as (Amparar).

O encontro entre integrantes da Amparar e da Esperança que aconteceu num sábado de calor no barracão da Ocupação reflete não só a maneira como a prisão interpela territórios periféricos, mas como atualmente ela tem sido um vetor de vínculo entre organizações políticas de luta anticarcerária e por moradia. “Efeito colateral que seu sistema fez”<sup>102</sup>.

A conversa naquela tarde – nessa articulação protagonizada majoritariamente por mulheres periféricas – ressaltou como as famílias não podem se sentir responsáveis pela situação que estão passando e que não é a ausência do Estado mas a sua presença, por meio de uma estrutura racista e classista, a que impõe o encarceramento. Por fim, apesar do acompanhamento dos processos individuais ser importante, argumentou um integrante da Amparar, “não é no Judiciário que encontraremos nossas respostas”.

Seja nos candidatos que aparecem no “tempo de política”, nas delegacias e medidas protetivas contra a violência de gênero, na interlocução com o agente penitenciário e o juiz ou nas negociações com os governos em relação ao litígio do terreno, existe um sentimento geral de que no Estado não se confia. Se esse sentimento parece ser compartilhado por boa parte das pessoas que vivem na Esperança, são as formas de organização e atuação entre as mulheres as que escapam tanto dos convencionais modelos das grandes estruturas políticas quanto da hierárquica ética masculina de governo de territórios.

Me dei conta da teia do comadrio como uma forma de criação política de parentesco ao pensar sobre situações que aconteceram depois de casos de violência de gênero dentro da Ocupação. Logo em 2014, depois de várias reuniões sobre o tema, foi aprovada em assembleia uma proposta de como lidar com violência dentro da comunidade. A ideia era que se alguma mulher fosse agredida, um grupo feminino seria rapidamente formado para apoiar, escutar e saber das suas necessidades. Caso o homem que a agrediu fosse seu companheiro e ela quisesse a sua permanência na comunidade, ele teria essa chance de não ser expulso, desde que comparecesse à reunião das mulheres para conversar. Mesmo depois de aprovadas, essas medidas nunca foram implementadas

---

<sup>102</sup> *Capítulo 4, versículo 3, Racionais MC's.*

desse jeito. Refletindo sobre um caso específico de violência de gênero na Ocupação e como essa primeira medida – a de um grupo de mulheres para visitá-la – não funcionou, me aprofundei na análise das diferentes formas em que se constroem nesse território os laços de solidariedade entre as moradoras.

A interpretação de que vivemos numa sociedade constituída por desiguais relações de poder com base no gênero e que é preciso lutar contra isso fomenta a organização pública das mulheres na Ocupação. Impulsiona reuniões, campanhas, manifestações e produção de materiais. Mas não cria, a priori, laços íntimos de solidariedade e confiança. Não basta um grupo de mulheres ser escalado para prestar apoio a alguém para que essa pessoa se sinta acolhida.

A empatia construída a partir da identificação em torno do se entende por ser “mulher”, a sororidade (criação de certa irmandade feminina) ou a dororidade (solidariedade a partir do compartilhamento da dor) não parecem dar conta de entender as dinâmicas afetivas e de confiança entre as mulheres da Ocupação. O desenho que proponho para imaginar essas conexões não é o de um círculo (que ligaria todas com todas) e nem de um ponto no meio do qual sairiam todas as linhas (que ligaria todas em torno de uma liderança), mas o de uma teia. Longe de ser algo homogêneo entre todas as mulheres do território – existem, obviamente, afetos e desafetos – as relações de cuidado mútuo acontecem entre pequenos grupos. Me refiro a alianças que não se dão de maneira formal e nem são constituídas a priori por sangue: são relações entre comadres, parentes e vizinhas. Esse tipo de criação de parentesco<sup>103</sup> entre as mulheres se atualiza cotidianamente e cumpre determinada intimidade protetiva que a comissão de mulheres para prestar apoio depois de uma violência não conseguiu cumprir.

E assim, por meio desses laços íntimos e menos visíveis que aqueles das organizações políticas formais é que as mulheres da Esperança compartilham cuidados e fazem circular informações não por meio de assembleias, mas de maneira horizontal pelos ouvidos e bocas de parentes, vizinhas e comadres. Assim acontece tanto a atualização do que está acontecendo no entorno quanto o compartilhamento de táticas para driblar adversidades, a transmissão de saberes e a manutenção de memória.

---

<sup>103</sup> Diferente de concepções que colocam relações biológicas e sexuais como centrais para a definição de parentesco, parto do entendimento mais amplo que vê parentesco como um fenômeno cultural de criação de relacionalidades, de laços duráveis e comunitários.

Essa gramática de organização se estrutura como uma resposta às principais formas de violências que essa etnografia observou no cotidiano das mulheres: as do Estado e as dos companheiros. Ambas se manifestam como violências estruturantes da forma como as relações de gênero constituem nossa sociedade. Não só porque os socos, as canetadas, as grades e as balas são dados, assinadas, trancadas e disparadas majoritariamente por homens. Não se trata aqui de alguma coisa que os homens contêm. Mas porque são a manifestação de formas de domínio relacionadas a convenções constitutivas do gênero dentro de uma ordem de poder masculino.

Quando eu pensava sobre as prisões, ressaltai o fato de que elas visam punir não só as pessoas com potencial para se insurgir contra uma sociedade que as viola, como aquelas que já se insurgiram. Da mesma forma, a lógica punitiva em forma de castigo corporal é imposta às mulheres que não querem se enquadrar naquilo que lhes é reservado pelas desiguais relações de gênero. Para um caso ou para o outro, a pessoa que ousar sair do lugar que lhe é imposto (ou que poderia querer sair dele), pode ser agredida, aprisionada ou morta.

“O caráter profundamente influenciado pelo gênero da punição ao mesmo tempo reflete e consolida ainda mais a estrutura de gênero na sociedade como um todo”, nota Angela Davis (2018a, p. 66). Para ela, é necessário que se reconheça a conexão entre o disciplinamento corporal das formas de punição estatal e aquele infligido a mulheres “de forma rotineira no contexto de relacionamentos íntimos” (2018a, p. 74).

Os dados etnográficos dessa pesquisa e as lutas encampadas pelas mulheres que a protagonizam evidenciam a estreita relação entre as violências praticadas pelo Estado e aquelas praticadas contra elas pelos homens do seu entorno. Essas violências, mais do que simplesmente relacionáveis, são peças da mesma engrenagem. “O estado opressor é um macho estuprador” cantaram as mulheres da Esperança, inspiradas na intervenção feminista chilena, em um ato que percorreu as ruas da Ocupação em memória de Stephanie, assassinada ali por seu companheiro pouco tempo antes.

Apesar das amplas e históricas reflexões trazidas por ativistas, movimentos sociais, estudos interseccionais e dos marcadores sociais da diferença, esse debate se mostra reatualizado e relevante, tanto para a compreensão dos nossos tempos quanto, me parece, para a criação de tempos melhores. Fato é que enquanto escrevo essas linhas vivemos no Brasil, por um lado, uma expansão política de setores milicianos e evangélicos que se fortalecem com discursos de guerra misóginos e racistas contra a

chamada “ideologia de gênero”<sup>104</sup>, feministas, LGBTQI+, pessoas negras, indígenas, quilombolas, sem terra, comunistas, maconheiros, macumbeiros e etc. Por outro lado, num momento em que expressões como “pautas identitárias” e “lugar de fala” se tornaram moda, parte dos setores progressistas estão, de novo, dando corpo a críticas às chamadas “lutas identitárias”. Seus argumentos mais recorrentes são de que elas têm tendências individualizantes e de fragmentação, cultivam discursos biologizantes, se prendem a assuntos subjetivos em contraposição à materialidade e centralidade da exploração do trabalho e da luta de classes ou de que defendem a identidade como critério único para fazer alianças políticas. Acredito que essa pesquisa, ao focar na complexidade da vida social e das lutas no cotidiano dessas mulheres, contribui para essa discussão.

Em primeiro lugar, a ideia de que essas lutas tendem à fragmentação pressupõe que algo – cujo despedaçamento não é interessante – está coeso. Essa unidade, no entanto, não existe. E não estou falando da inexistência de uma romântica unidade revolucionária, mas da inexistência de uma unidade do tecido social. A fragmentação já é o que vivemos, não foram esses movimentos que a inventaram. Eles, ao contrário, a evidenciam.

Isso nos leva ao segundo ponto. As lutas que tratam de questões relacionadas a gênero, raça ou outro desses temas chamados de “identitários” não se debruçam apenas sobre assuntos subjetivos, abstratos ou filosóficos. Tão material, palpável e determinante da vida das pessoas quanto o magro ou gordo salário, a mais-valia que é roubada pelos patrões e as precárias ou confortáveis condições de trabalho (que por sua vez são condicionadas não só por classe mas também por outros marcadores sociais), são o olho roxo de Lia; o jumbo que Alcilene precisa montar todos os meses; as balas que atravessaram o corpo de Lucas e Leonardo; as cicatrizes de canivete no corpo de Naná; a vizinha que dorme na casa da outra para enfrentarem juntas o ex-marido quando ele arrebentar o cadeado no meio da noite para tentar concretizar a ameaça que fez; ou o dente que dona Laura fez sair voando da boca do homem que ela contra-atacou quando ele tentou arrastá-la para o mato.

---

<sup>104</sup> “A falácia da ‘ideologia de gênero’ responde a uma estratégia política de conferir o estatuto de crença religiosa ou de posicionamento moral particular ao conhecimento científico, produzido a partir de seus singulares métodos”, escrevem Sergio Carrara, Isadora França e Júlio Simões (2018, p. 77) em artigo que responde a ataques feitos às ciências humanas e em especial à antropologia no campo dos estudos de gênero e sexualidade. “Trata-se, como se vê, de mal disfarçada estratégia de inversão pela qual se acusa o conhecimento de ser ‘ideológico’ apenas para impor a todos uma única e bem conhecida ideologia, cujos fundamentos se encontram na moralidade cristã!” (2018, p. 77, 78).

Além disso, e entramos no terceiro ponto, é curioso que se chamem de biologizantes lutas que expõem justamente a falácia de construções sociais que, com base em aspectos biológicos tais como fenótipo ou sexo, criam marcadores sociais que dão significado às relações de poder que estruturam nossa sociedade. É verdade que existe aí um paradoxo. As certas críticas, por exemplo, ao supostamente universal sujeito mulher que o feminismo branco se propunha a representar já vieram há séculos, como não nos deixa esquecer a pergunta da ativista Sojourner Truth no seu memorável discurso em 1851. Na Ocupação Esperança a ideia do que é ser mulher é reforçada e desconstruída num movimento contínuo. As protagonistas dessa pesquisa se denominam mulheres, consideram que sofrem opressões motivadas por essa condição e dão esse nome ao coletivo onde se organizam. Relacionam, de forma contextualizada, a ideia de ser mulher com características tais como ser “guerreira”, “batalhadeira” ou “ter fé”, ao mesmo tempo em que apontam que as situações que dão forma às relações de gênero não são naturais e a-históricas, mas fruto de determinadas construções sociais. “A gente tem que acreditar nisso negona, que a gente pode ser o que a gente quiser”, disse Naná, ilustrando a busca justamente por desconstruir ideias de que seres humanos têm essências que lhes são intrínsecas ou determinadas biologicamente – ideias que, mesmo que falaciosas, se tornam materialmente real nos corpos e vidas das pessoas.

Me questiono, portanto, por que usamos esse nome – “identitarismo” ou coisa parecida – para nos referirmos a lutas como feminismo, antirracismo ou LGBTQI+ como se essas fossem específicas, falassem de um pedaço da sociedade, enquanto outras são as nevrálgicas e universais? Trabalhador, então, não seria também uma identidade? Mais do que identidades, acredito estarmos falando de relações e estruturas de poder.

Lélia Gonzalez dizia no fim dos anos 1980 que a América Latina vivia um “capitalismo patriarcal racista dependente” (1988, p. 17). Bell hooks afirma que no ocidente estamos sob um “patriarcado supremacista branco capitalista” (2019, p. 66). Essas longas expressões não parecem ser daquelas que vamos usar de um jeito rotineiro em alguma conversa de bar, mas o que elas têm de pouco práticas me parece que têm também de didáticas, na medida em que buscam evidenciar que se trata de uma coisa só e não de uma soma de partes. Na experiência vivida fica inequívoco como não se trata de somar ou juntar aspectos das relações e estruturas de poder que, na realidade, nunca estiveram separados.

Nesse sentido, o efeito que as mulheres da Esperança esperam que suas lutas tenham sobre os homens da comunidade parece ser duplo. Por um lado, uma espécie de respeito exigido na marra, com base na pressão e na reação às violências. Assim se influencia a criação de um ordenamento social no qual a violência às mulheres é inaceitável, “não está certa” e, portanto, aqueles que a cometerem terão uma audiência a quem prestar contas. Por outro, existe um esforço para pensar em mecanismos de transformação que não foquem só no “jogar pedra”, como argumentou Dorinalva Rodrigues, mas também no “abrir os olhos” dos homens: em apontar a necessidade de “criar um mundo diferente desse mundo machista”. Mais que isso, é destacada a impossibilidade de que dentro da Ocupação haja coerência na busca por igualdade caso as violências contra as mulheres prossigam.

Esse esforço aparece, por exemplo, na ideia batizada entre risos de “reciclagem”, que seria uma conversa na reunião das mulheres com o homem que agredisse sua companheira. Aparece também nos conteúdos de materiais espalhados pelas vielas, como cartazes que dizem “homem, o machismo também te aprisiona” ou “se somos igualmente companheiros na luta por moradia, por que fazer com que as mulheres sofram ainda mais o peso da opressão dessa sociedade desigual?”. Durante nossa entrevista, Dora opinou que os homens deveriam também fazer reuniões entre eles: “Tudo tem um começo. Então eles deveriam criar o começo deles”. A busca por alternativas não punitivas para a supressão da violência de gênero se manifesta menos por princípios ditos como abolicionistas penais do que pela constatação de que, se não forem feitas, as transformações almejadas não vão ser alcançadas.

A vida diária, os discursos e a gramática organizativa das mulheres da Esperança portanto entrelaçam profundamente as lutas “contra os de cima” com aquelas que visam reinventar as relações humanas cotidianas. Tanto nas tentativas de desestruturar as desigualdades das relações entre pessoas de gêneros diferentes dentro da comunidade, quanto nas características singulares com as quais se constituem as alianças entre as mulheres. Por meio dessas teias de comadrio, pude perceber uma inversão da dimensão que relaciona os trabalhos de cuidado com aqueles de servir, revelando não só a interdependência humana como a potência emancipatória de arranjos organizativos de cuidado mútuo. Essa gramática organizativa se gesta de forma pouco visível, horizontal, autônoma a instituições hierárquicas e é, na prática, a própria defesa da vida. As mulheres abrem, assim, mais uma camada nas frestas chamadas de “nóis por nóis”.

Em volta de uma fogueira como aquela que inaugurou a comunidade, uma roda de conversa comemorava um dos aniversários da entrada no terreno. Os comentários giravam em torno de como a Esperança seria uma escola contínua de “des-re-educação”, já que cotidianamente se “desaprende aquilo que o sistema planta na gente” para criar outra coisa. E então Darcy pediu a palavra. Mulher baiana, negra e lésbica, chegou na Ocupação ainda em 2013 e atualmente divide o espaço de sua moradia com um salão de cabelereiro que montou. “Aqui aprendi a me valorizar. Tô aprendendo até minha profissão, que pra alguns pode não ser nada mas pra mim é muita coisa”, contou. “Eu sou ex-presidiária, mas aqui eu fui bem acolhida. Cheguei aqui eu era bravona, mano. Pra mim a coisa era agressão. A Ocupação Esperança me acolheu, entendeu mano? E tô aprendendo muita coisa, tô aprendendo junto com vocês”, disse, mirando o fogo antes de levantar o olhar e abrir um sorriso. “Nóis se vê na vitória, certo mano?”



## **Tamo junto!**

Começo agradecendo, como não poderia deixar de ser, toda a Ocupação Esperança. As pessoas que ali vivem, as que passaram e as que já se foram, muito obrigada pela confiança, por me permitirem contar essas histórias, pelo tanto que me ensinam, pela amizade e por fazerem existir, nesses tempos lokos, uma experiência que faz jus ao nome que carrega. A vocês, meu máximo respeito e admiração. Agradeço toda a comunidade nos nomes de Alcilene Noronha, Aline Borges, Ana Alves, Ana Paula Moraes, Andréa Venâncio, Ângela Nascimento, Antonieta Maria de Sousa, Beatriz Araújo, Bruna Cristina, Cida Oliveira, Daya Amorim, Elaine Noronha, Eliane Teixeira, Fernanda Modesto, Geralda Nascimento, Jeni Araújo, dona Josefa Gonçalves Leite, Julia Victória Venâncio, Lívia Nunes, Lúcia Oliveira, Lurdes Barbosa, Mara Sales, Maria Alves, Manu Silva, Maura Lopes, Michele Gomes, Mila Estael, Naná de Sousa, Neide Ferreira, dona Rosa da Silva, Solange Mesquita, Tacionete da Silva, Tica Liveira e Vânia Cristina da Costa.

Agradeço a minha orientadora, Heloisa Buarque de Almeida, e todas as pessoas que fazem parte do nosso grupo de orientação. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa que tornou possível essa pesquisa. Jacqueline Teixeira e Renata Mourão Macedo, valeu demais pelas mensagens e as ótimas dicas. Abraço desses beem longos em Shisleni de Oliveira Macedo, parça de travessia nessa história de ser antropóloga, sempre a primeira a ler as paradas que eu ia tentando formular, trocas de altíssimo nível. Muito importante ter você por perto.

Às professoras e professores com quem tive aula e também aos funcionários do PPGAS/USP – agradeço em especial Juciele Borges, que tantas vezes me salvou nas minhas dificuldades com as burocracias. Às professoras Adriana Vianna e Silvana Nascimento, pelos preciosos direcionamentos feitos na banca de qualificação. Pelos diálogos e sugestões, muitíssimo grata a Gabriel Feltran, Rafael Godoi, Teresa Tiburcio, Camila Pierobon, Fernando Baldraia e Eugenia Brage. Um salve também a toda a turma do mestrado ingressante em 2018, valeu PPGATXS!

A todas as pessoas com quem tenho a imensa alegria de partilhar, no ativismo, o sonho de fazer desse mundo um lugar melhor. Àquelas que fazem parte do movimento Luta Popular, da Marcha da Maconha SP e da Frente pelo Desencarceramento de São Paulo. Às gigantes Railda Alves, Débora Silva e Zilda Maria. À Irene, milianos de

parceria, ciladas e aventuras, com você partilhei das experiências mais lindas descritas nessa dissertação – uma das irmãs que a vida me deu na caminhada. Falando nelas, aquele abraço apertado em Tassi, Talula e Robertinha, minha cumádi. Júlia, tão pertim a despeito da distância geográfica, Lina, Deda, Rê, Ma O e Ma Freitas. Salve Ju Machado, Dri Sumi, Flávia, Carol, Pedrão, Guga, Zazá, Fábio, Tiago e Renan. Compas do Coletivo DAR: Day, Malou, Petty, Jotapê, Prix, Meka, Vinagre, Jean, Gustavo, Gabriel, Baba, Ana Lia, Presto, Érica, Ilana, Thiago. Ao Júlio, muito mais do que pela cuidadosa revisão de toda a dissertação, os comentários, as críticas e as ideias geniais. Foi a primeira pessoa que, há anos atrás, sugeriu que eu escrevesse sobre esse tema. Obrigada por tudo e por tanto, sempre. À Juliana Paula, homenageada eterna dos nossos brindes e marchas: por você estamos.

Agradeço a todas as pessoas do Grupo Nzinga de Capoeira Angola, comunidade de contínua formação, em especial minhas mestras Janja Araújo, Paula Barreto e Manô Zigiatti e meus mestres Poloca Barreto e Tião Carvalho. Obrigada por seguirem fazendo da capoeira o jogo infinito da liberdade.

Ao Adrián, meu companheiro, que esteve ao meu lado nesse processo todo. Alegando os dias de escrita em meio a loucura dos tempos pandêmicos. Pela parceria e a cumplicidade, as tantas trocas de ideias e carinhos.

À toda minha família. Joana, minha mana linda, meu cunhado Spensy, meus sobrinhos de quem sou fã: Tiê, Rosa e João. Meu pai, minha luz. Tania, minha mãe, porto seguro e parceira, minha primeira mestra.

Agradeço a todas as pessoas que amo do fundo do meu coração. Tamo junto e misturado (– e arrochado, como sempre completa a Sol).

## **Bibliografia:**

AHMED, Sara. *The cultural politics of emotion*. Second edition. Edinburgh, Great Britain: Edinburgh University Press, 2014.

ALARCON, Daniela Fernandes. *A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro*. Ruris, vol. 7, n. 1. Março, 2013.

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. *“Muitas mais coisas”: telenovela, consumo e gênero*. 2001. Tese de doutorado em Ciências Sociais do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP, Campinas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica*. In: ALMEIDA, Heloisa et. al. (ORG). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002.

\_\_\_\_\_. *“Problemas de família”: a violência doméstica e o Juizado Especial Criminal de Família (JECrifam)*. In: DEBERT, Guita; OLIVEIRA, Marcella Beraldo; GREGORIA, Maria Filomena (orgs). *Gênero, famílias e gerações: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri*. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Violence sexuelle et de genre à l’université : du secret à la bataille pour la reconnaissance*. Disponível em <https://journals.openedition.org/bresils/5348>. Brésil(s): Sciences Humaines et Sociales, n. 16, 2019.

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal*. Anuário Antropológico n. 95, Instituto Superior de Ciências do trabalho e da Empresa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

ANDRADE, Inácio de Carvalho Dias de. *Movimento social, cotidiano e política: uma etnografia da questão identitária dos sem-teto*. 2010. Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. USP, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *“A gente já nasce lutando”*: a desocupação do Pinheirinho, a política entre o formal e o informal. *Revista de Antropologia*, vol. 56, n° 1, USP. São Paulo: 2013.

\_\_\_\_\_. *Do bairro à cidade: espaços morais e disputa urbana no Pinheirinho, São José dos Campos*. In: *Práticas, conflitos, espaços – pesquisas em Antropologia da Cidade*. FRÚGOLI, Heitor; SPAGGIARI, Enrico; ADERALDO, Guilherme (org.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2019.

ARANTES, Paulo. *Depois de junho a paz será total*. In: *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

BENITES, Eliel. *Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta*. *Revista NERA*, v. 23, n. 52, p. 19-38, dossiê. 2020

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.) Vozes. Petrópolis (RJ), 2002.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: imanência e transcendência no PCC*. Dissertação de mestrado na Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. UFSCar, São Carlos (SP), 2009.

BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. *O preço do invisível: As mulheres na pandemia*. Tradução de Juliana de Souza. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. Reflexões na Pandemia 2020. Rio de Janeiro: 2020.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Uso de medicamentos e medicalização da vida: recomendações e estratégias*. Comitê Nacional para Promoção do Uso Racional de Medicamentos. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos Departamento de Assistência Farmacêutica e Insumos Estratégicos. Brasília: Ministério da Saúde, Governo Federal, 2019.

BRITO, Celso Roberto de. *Contribuição ao estudo do poder local em Osasco. Um estudo geográfico-político*. Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Geografia Política da Universidade de São Paulo. FFLCH/USP, São Paulo, 2009.

BROWN, Wendy. *Finding the man in the state*. In: SHARMA, Ardhana; GUPTA, Akhil (ed.). *The Anthropology of the State: a reader*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. [tradução da introdução de BUTLER, Judith: *Bodies that Matter*. New York, Routledge, 1993] In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1999.

\_\_\_\_\_. *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* Cadernos Pagu, n.21, Campinas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero – Feminismo e subversão da identidade*. [1990]. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. *Rethinking vulnerability and resistance*. In: BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia (orgs). *Vulnerability in resistance*. Durham and London: Duke University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas – Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018.

CANDIDO, Antonio. *A verdade da repressão*. Disponível em [http://resistir.info/livros/a\\_verdade\\_da\\_repressao.pdf?fbclid=IwAR0sgkn\\_sfO2-g6ZA-zy4D-oE3D\\_53iNX3B8rdcBdF-wQeMiepZin2a7BIM](http://resistir.info/livros/a_verdade_da_repressao.pdf?fbclid=IwAR0sgkn_sfO2-g6ZA-zy4D-oE3D_53iNX3B8rdcBdF-wQeMiepZin2a7BIM) (acesso em 15/7/2020). Rio de Janeiro: Jornal Opinião, 1972.

\_\_\_\_\_. *Os parceiros do Rio Bonito – estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. [1964]. 11ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010a.

\_\_\_\_\_. *A vida familiar do caipira*. [1954]. In: *Os parceiros do Rio Bonito – estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. [1964] 11ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010b.

CARRARA, Sérgio; FRANÇA, Isadora Lins; SIMÕES, Júlio Assis. *Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade*. Revista de Antropologia, USP, v. 61, n. 1. São Paulo, 2018.

CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2004.

CLASTRES, Pierre. *Da tortura nas sociedades primitivas*. In: *A sociedade contra o Estado*. [1974]. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COLETIVO DAR; DESINFORMÉMONOS. *Pablo Ortellado: experiência do MPL é “aprendizado para o movimento autônomo não só do Brasil como do mundo”*. Disponível em <http://coletivodar.org/pablo-ortellado-experiencia-do-mpl-e-aprendizado-para-o-movimento-autonomo-nao-so-do-brasil-como-do-mundo/> (acesso em 13/5/2020). São Paulo: Coletivo DAR, setembro de 2013.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro* [1986]. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1. Brasília: Janeiro/Abril, 2016.

COSTA, Leonardo Araujo Cardeal da. *Vila Leonor – Osasco/SP: uma vila ferroviária industrial em meio aos novos processos urbanos na metrópole*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Geografia Humana, FFLCH/USP. São Paulo, 2017.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2004.

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

\_\_\_\_\_. “Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos”. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Vol. 5 – n. 2, Abril-Junho, pp. 335-356. Entrevista concedida a Michel Misse, Alexandre Werneck, Patricia Birman, Pedro Paulo Pereira, Gabriel Feltran e Paulo Malvasi. Rio de Janeiro, 2012.

DAS, Veena; RANDERIA, Shalini. *Politics of the Urban Poor: Aesthetics, Ethics, Volatility, Precarity: An Introduction to Supplement 11*. Current Anthropology, Vol. 56, Supplement 11. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* São Paulo: Bertrand Brasil, 2018a.

\_\_\_\_\_. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018b.

DELMANTO, Júlio. *Camaradas caretas: drogas e esquerda no Brasil após 1961*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

EFREM FILHO, Roberto. “Os evangélicos” como nossos “outros”: sobre religião, direitos e democracia. *Religião e Sociedade*, v. 39, n. 3. Rio de Janeiro, dezembro de 2019.

ENLACE ZAPATISTA. *Palavras a nome das mulheres zapatistas no início do Primeiro Encontro Internacional, Político, Artístico, Esportivo e Cultural de Mulheres que Lutam*. Disponível em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/22/palavras-a-nome-das-mulheres-zapatistas-no-inicio-do-primeiro-encontro-internacional-politico-artistico-eportivo-e-cultural-de-mulheres-que-lutam/> (acesso em 21/10/2020). Caracol de Zona Tzots Choj, México: Enlace Zapatista, 8 de março de 2018.

ENLACE ZAPATISTA. *Sexta parte: uma montanha em alto-mar*. Disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/06/sexta-parte-uma-montanha-em-alto-mar/> (acesso em 20/10/2020). Montanhas do sudeste mexicano: Enlace Zapatista, 5 de outubro de 2020.

FAZZIONI, Natália. *O que podemos aprender sobre “cuidado” com a epidemia de coronavírus*. Blog Leic UFRJ. Disponível em <https://leicufrj.wordpress.com/2020/04/05/o-que-podemos-aprender-sobre-cuidado-com-a-epidemia-de-corona-virus-por-natalia-fazzioni/> (acesso em 4/12/2020). Laboratório de Etnografias e Interfaces do Conhecimento (LEIC/UFRJ). Rio de Janeiro: 5 de abril de 2020.

FEDERICI, Silvia. *O calibã e a bruxa – mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

\_\_\_\_\_. *A história oculta da fofoca – mulheres, caça às bruxas e resistência ao patriarcado*. Livreto cortesia. São Paulo: Boitempo Editorial, julho de 2019.

FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unicamp. Campinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana*. Revista de Antropologia, vol. 53, n. 2. São Paulo: USP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Irmãos – uma história do PCC*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. *Formas elementares da vida política: sobre o movimento totalitário no Brasil (2013- )*. Revista Novos Estudos Cebrap. Disponível em <http://novosestudos.uol.com.br/formas-elementares-da-vida-politica-sobre-o-movimento-totalitario-no-brasil-2013/> (acesso em 15/6/2020). São Paulo, junho de 2020.

FERREIRA, Mariana Tavares. *Ensaio da Compaixão: sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

FILADELFO, Carlos Roberto. *A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto no Centro (MSTC)*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. FFLCH/USP, São Paulo, 2008.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre (RS): UFRGS Editora, 2000.

GASTALDO, Édison. *Goffman e as relações de poder na vida cotidiana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 23, no. 68. São Paulo, outubro de 2008.

GODOI, Rafael. *Fluxos em cadeia – as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Boitempo Editorial – Coleção Estado de Sítio, 2017.

GONÇALVES, Renata. *Acampamentos – novas relações de gênero (com)fundidas na luta pela terra*. Revista Lutas Sociais, n. 13/14, PUC-SP. São Paulo, 2005.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.



\_\_\_\_\_. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Revista Isis Internacional 9. 1988.

\_\_\_\_\_. *Cultura, etnicidade e trabalho – efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. [1979]. In: *Lélia Gonzalez – Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Africana - Editora Filhos da África, 2018.

GOFFMAN, Erving. *Sobre a preservação da fachada – Uma análise dos elementos rituais na interação social*. In: *Ritual de interação – Ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011.

GRAEBER, David. “*Capitalismo é só um jeito ruim de organizar o comunismo*”. Entrevista concedida a Silio Boccanera para o programa Milênio. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2014-fev-28/ideias-milenio-david-graeber-antropologo-americano> (acesso em 15/9/2020). CONJUR, online, fevereiro de 2014.

HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. [1988] Cadernos Pagu n5, pp. 07-41. Campinas, 1995.

HARVEY, David; MARICATO, Ermínia; ZIZEK, Slavoj Et. al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. Boitempo Editorial. São Paulo, 2013.

HEDVA, Johanna. *A teoria da mulher doente*. [2015] Disponível em <https://cochabambahotel.noblogs.org/post/2016/05/19/a-teoria-da-mulher-doente/> (acesso em 8/10/2020). Cochabamba Hotel Blogue, 2016.

HOLLOWAY, John. *Fissurar o capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

HOLSTON, James. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOOKS, bell. *Intelectuais Negras*. Revista Estudos Feministas, v.3, n. 2, 1995.

\_\_\_\_\_. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

INFOPEN. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Brasília, DF: Junho de 2017.

INFOPEN MULHERES. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – Mulheres*. Justiça e Segurança Pública. Brasília, DF: Junho de 2017. Brasília, DF, 2018.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). *Atlas da Violência 2019*. Rio de Janeiro: Ipea; FBSP, 2019.

JESUS, Maria Gorete Marques; LAGATTA, Pedro; OI, Amanda; ROCHA, Thiago Thadeu. *Prisão Provisória e Lei de Drogas – Um estudo sobre os flagrantes de tráfico de drogas na cidade de São Paulo*. São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência (NEV/USP), 2011.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; PACHECO, Vanessa Eufrazino; CARMO, Cleber Nascimento do; SANTOS, Ricardo Ventura. *A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil*. Cadernos de Saúde Pública, n. 33, Sup. 1. Rio de Janeiro: 2017.

LÉVI-STRAUSS, Jean-Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. [1949]. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1982.

LOPES, Paulo Victor Leite. *“Homens autores de violência doméstica”: relações de gênero, formas cotidianas de governo e processos de formação de Estado*. Tese de doutorado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

LORDE, Audre. *Entre nós mesmas – poemas reunidos*. Tradução: Tatiana Nascimento e Valéria Lima. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

MALLART, Fábio. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Tese de doutorado do Programa de Pós Graduação em Sociologia - USP. São Paulo, 2019.

MARQUES, Adalton. *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - PPGAS-USP. São Paulo, 2009.

MARTINS, Caio; CORDEIRO, Leonardo. *Revolta popular: o limite da tática*. Passapalavra. São Paulo, 25 de maio de 2014.

MARTINS, Carlos Benedito de Campos. *Notas sobre o sentimento de embaraço em Erving Goffman*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 23, no. 68. São Paulo: outubro de 2008.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEJÍA, Ernenek. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas y culturas en comparación desde los movimientos Nahua (Jalisco, México) y Tupinambá (Bahía, Brasil)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas (SP), 2017.

MORAES, Alana. *Não existe 'outro mundo para se construir'. Existem outras relações e modos de vida a se construir nesse mesmo mundo*. Entrevista concedida a Patricia Fachin. Revista IHU On-line. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/572943-nao-existe-outro-mundo-para-se-construir-existem-outras-relacoes-e-modos-de-vida-a-se-construir-nesse-mesmo-mundo-entrevista-especial-com-alana-moraes> (acesso em 22/10/2020). 24 de outubro de 2017.

\_\_\_\_\_. *Antes e depois das paredes: o comum urbano entre mulheres sem-teto na periferia de São Paulo*. usjt – arq.urb, número 23. Disponível em <https://www.usjt.br/arq.urb/numero-23/4-alana-moraes.pdf> (acesso em 2/8/2019). Setembro-dezembro de 2018a.

\_\_\_\_\_. *Uma guerra de fronteiras*. Artigo da exposição feita no Ciclo de debates Cenários para o Brasil contemporâneo, realizado pelo CEPAT, em parceria com Núcleo de Direitos Humanos da PUC-PR, Cáritas - Regional Paraná, Comunidades de Vida Cristã (CVX) - Regional Sul e Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Setembro de 2018b.

OLIVEIRA, Fátima. *Saúde da população negra: Brasil, ano 2001*. Organização Pan-americana da Saúde. Brasília, 2003.

ORTELLADO, Pablo; JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; POMAR, Marcelo. *Vinte centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo, Editora Veneta, 2013.

ORTNER, Sherry. *Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura?* [1974]. In: *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PADOVANI, Natália Corazza. *Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”*. Dossiê Gênero e Estado: formas de gestão, práticas e representações. Campinas: Cadernos Pagu, 2017.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. *Política ambígua*. Coleção Antropologia da Política. Relume Dumará. Rio de Janeiro, 2010.

PATERNIANI, Stella Zagatto. *Movimento é movimento, governo é governo?: a luta por moradia e a política habitacional em São Paulo*. Cabo dos Trabalhos, v. 10, p. 1-18, 2013.

\_\_\_\_\_. *Da branquidade do Estado na ocupação da cidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 31, n. 91. Junho de 2016.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Violência, gênero e cotidiano: o trabalho de Veena Das*. Cadernos Pagu, nº 35. Campinas, 2010.

PIEROBON, Camila. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate*. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

PIMENTEL, Spensy K. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio*. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 4, n. 2. Julho – Dezembro, 2012.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente livre – Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

PINHEIRO, Luana; LIRA, Fernanda; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2019.

PISCITELLI, Adriana. *Recriando a (categoria) mulher?* In: ALGRANTI, L. (org.). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Textos Didáticos, n. 48, IFCH/Unicamp, pp.7-42. Campinas, 2002.

PRIORE, Mary Del. *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*. In: PRIORE, Mary Del (org.); BASSANEZI, Carla (coordenação de textos). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

RARA, Preta. *Eu, empregada doméstica – a senzala moderna é o quartinho da empregada*. São Paulo: Letramento Editora e Livraria, 2019a.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SANJURJO, Liliana; FELTRAN, Gabriel. *Sobre lutos e lutas: violência de Estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos*. Cienc. Cult. vol. 67. São Paulo: junho de 2015.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. Porto Alegre: julho-dezembro, 1990.

SILVA, Paula Francinetti da. *A coluna social como gênero de fofoca*. Tese de Doutorado em Literatura – Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2010.

SILVESTRE, Helena. *Ocupação Esperança: A Reforma Urbana e a Cidade que Queremos não cabem no “Minha Casa, Minha Vida”*. Disponível em <https://lutapopularsp.blogspot.com/2013/09/ocupacao-esperanca.html> (Acesso em 25/02/2019). São Paulo, 27 de agosto, 2013.

\_\_\_\_\_. *Del punto cero al futuro: luchas por vivienda y apuntes para una gramática feminista de organización*. In: *La Internacional Feminista - Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*. Buenos Aires: Tinta limón ediciones, 2020.

SCHNEIDER, David. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. [1968]. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

TELLES, Vera. *A violência como forma de governo*. Dossiê Estado de choque. Le Monde Diplomatique Brasil. Edição 139. São Paulo: Janeiro de 2019.

TRUTH, Sojourner. *Ain't I a woman?*. Discurso proferido na Women's Rights Convention, Old Stone Church, Akron. Ohio: 1851.

VIANNA, Adriana. *Violência, Estado e gênero: considerações sobre corpos e corpos entrecruzados*. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; GARCÍA-ACOSTA,

Virginia (orgs.). *Margens da violência – subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicanos e brasileiras*. Brasília: ABA, 2014.

\_\_\_\_\_; LOWENKRON, Laura. *O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens*. Cadernos Pagu, n. 51. Campinas: Unicamp, 2017.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto Arado*. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

VIVEROS, Mara. *As cores da masculinidade – Experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2018.

WERNECK, Jurema. *Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminisms anticoloniaux*. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

\_\_\_\_\_. *Racismo institucional e saúde da população negra*. Saúde Soc., v. 25, n. 3, p. 535-549. São Paulo: setembro de 2016.

### Referências jornalísticas:

AGUIAR, Driade. *Pretas, gorda, na praia!* Disponível em [http://midianinja.org/?post\\_type=post&p=17817](http://midianinja.org/?post_type=post&p=17817) (acesso em 01/03/2019). Mídia Ninja, 18 de fevereiro de 2019.

ANDRADE, Rodolfo. *Dois criminosos morrem em confronto com a PM em Osasco*. Disponível em <https://www.girosa.com.br/policia/dois-criminosos-morrem-em-confronto-com-a-pm-em-osasco> (acesso em 29/5/2020). Giro S/A. Osasco, 5 de maio de 2020.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. *Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha*. Disponível em: <https://folha.com/yt24ezr7> (acesso em 8/4/2020). Folha de S. Paulo, 13 de janeiro de 2020.

BARROS E SILVA, Fernando de. *Dentro do pesadelo*. Disponível em (acesso em 29/7/2020) [https://piaui.folha.uol.com.br/materia/dentro-do-pesadelo-2/#\\_ftn1](https://piaui.folha.uol.com.br/materia/dentro-do-pesadelo-2/#_ftn1) (acesso em 29/7/2020). Revista Piauí, Edição 164, maio de 2020.

BRAGON, Ranier; MATTOSO, Camila. *Feminicídio cresce no Brasil e explode em alguns estados*. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/02/feminicidio-cresce-no-brasil-e-explode-em-alguns-estados.shtml> (acesso em 22/5/2020). Folha de S. Paulo. Brasília, 22 de fevereiro de 2020.

CAESAR, Gabriela. *Perfil médio do deputado federal eleito é homem, branco, casado e com ensino superior*. G1, 21 de outubro, 2018.

COM aplausos, brasileiros prestam homenagens a profissionais de saúde. Folha de S. Paulo. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/03/com-aplausos-brasileiros-prestam-homenagens-a-profissionais-de-saude.shtml> (acesso em 12/10/2020). São Paulo, 20 de março de 2020.

MELLO, Fernando Barros de; CARIELLO, Rafael. *Pragmático, “MST tucano” compra lote e cita mercado*. Folha de S. Paulo. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1502200917.htm> (acesso em 24/6/2020). São Paulo, 15 de fevereiro de 2009.

OESTE, Visão. *Lapas diz que não pode atender Ocupação Esperança*. Disponível em <https://www.visaooeste.com.br/lapas-diz-que-nao-pode-atender-ocupacao-esperanca/> (acesso em 28/03/2019). Osasco, Visão Oeste (da redação), 10 de setembro, 2013.

“OUVIMOS vocês”: profissionais de saúde agradecem aplausos de apoio. El País. Disponível em <https://brasil.elpais.com/verne/2020-03-18/ouvimos-voces-profissionais-de-saude-agradecem-aplausos-de-apoio.html> (acesso em 12/10/2020). Madri, 18 de março de 2020.

PASSAPALAVRA. *Ocupações do Grajaú protestam por moradia no centro de São Paulo*. Disponível em <http://passapalavra.info/2013/08/82681/> (Acesso em 25/02/2013). Passapalavra. São Paulo, 19 de agosto de 2013.

RARA, Preta. *É chegada a hora do nosso levante!* Mídia Ninja. São Paulo, 2019b.

SAKAMOTO, Leonardo. *Moradores de ocupação recebem ameaça de morte na grande São Paulo*. Blog do Sakamoto – UOL. Disponível em <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2013/10/03/moradores-de-ocupacao->

[recebem-ameaca-de-morte-na-grande-sao-paulo/](#) (acesso em 8/12/2020). São Paulo, 3 de outubro de 2013.

SANCHES, Mariana. *Virei sem-terra e entrei na faculdade*. Revista Época. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI117460-15228-1,00-VIREI+SEMTERRA+E+ENTREI+NA+FACULDADE.html> (acesso em 24/6/2020). São Paulo, 24 de janeiro de 2010.

### **Vídeos:**

ADVP. *Ocupação Esperança – Movimento Luta Popular – Por uma cidade onde caibam todas as cidades*. Disponível em <https://youtu.be/BIW4CCJbqPI> (acesso em 25/02/2019). São Paulo, Youtube, 28 de agosto, 2013.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Ancestralidade por Mestra Janja*. Entrevista concedida a Cled Pereira, Lucas Felix, Juciele Fonseca e Tâmara Jacinto. Disponível em <https://youtu.be/OsgoJZFtf-k> (acesso em 28/8/2020). Agô – Música e Ancestralidade. Youtube, Dezembro de 2017.

COLLINS, Patricia Hill. *O pensamento feminista negro: desafios contemporâneos e novas perspectivas*. Palestra realizada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Disponível em <https://youtu.be/rZtl4yxAJ8> (acesso em 23/6/2020). Youtube, São Paulo, 29 de outubro de 2019.

MONCAU, Gabriela. *Lata d'água na cabeça – 1 ano e 8 meses de Ocupação Esperança*. Disponível em <https://youtu.be/xp8YdBjP-V0> (acesso em 01/03/2019). Osasco (SP), 3'13'', Youtube, 2015.

\_\_\_\_\_. *Mulheres da Esperança*. Disponível em <https://youtu.be/I4K4xnCa74A> (acesso em 06/03/2019). Osasco (SP), 16''12'', Youtube, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ocupação Esperança – o que o fogo não queima*. Disponível em [https://youtu.be/wfe7f7AfK\\_Q](https://youtu.be/wfe7f7AfK_Q) (acesso em 06/03/2019). São Paulo, Youtube, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ocupação Esperança arranca vitória da prefeitura*. Disponível em <https://youtu.be/qYLMlvkrQns> (acesso em 28/03/2019). São Paulo: Youtube, 2018.



\_\_\_\_\_. *Stephanie presente: mulheres da Ocupação Esperança contra a violência*. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=yf\\_M10AUi4Y](https://www.youtube.com/watch?v=yf_M10AUi4Y) (acesso em 22/5/2020). Osasco (SP): Youtube, 2019.

\_\_\_\_\_. *PM mata dois jovens na Ocupação Esperança – veja relato de moradores*. Disponível em <https://youtu.be/cjJUPPm3T50> (acesso em 29/5/2020). Osasco (SP): Youtube, 2020.

MORAES, Alana; PANKARÁ, Chirley; TEIXEIRA, Jacqueline. *Antropologia em tempos de catástrofe*. Disponível em <https://youtu.be/vtgh8UE9Tsw> (acesso em 2/6/2020). Sexta do mês: evento realizado pelos discentes do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da USP. São Paulo: Youtube, Julho de 2019.

RACIONAIS MC's. *Mil faces de um homem leal*. Disponível em <https://youtu.be/5Os1zJQALz8> (acesso em 11/6/2020). São Paulo: Preta Portê Filmes. Youtube, agosto de 2013.

RIBEIRO, Mônica Ribeiro e; LEMUS, Nacho. *Ocupação Esperança reforça segurança após ameaças de desconhecidos*. TV GGN. Disponível em <https://youtu.be/cX4aGKcDAso> (acesso em 26/02/2019). São Paulo, Youtube, 4 de novembro, 2013.

SAFATLE, Vladimir. *Há um golpe militar em marcha no Brasil hoje*. Intervenção no debate *O fim da era dos pactos: violência política e novas estratégias* (coordenação Ruy Braga). Disponível em <https://youtu.be/BwLg13hSkRk> (acesso em 21/05/2019). São Paulo: TV Boitempo, Youtube, 2018.

URGENTE, Brasil. *Mulher de 60 anos é atacada em praça*. TV Bandeirantes. Disponível em <https://youtu.be/6x1lzJqL8jo> (acesso em 10/12/2020). Programa Brasil Urgente. São Paulo, Youtube, 4 de janeiro de 2019.

XAKRIABÁ, Célia; BORGES, Rosana; RIBEIRO, Luz. *Ciclo de debates "Lélia Gonzalez, uma intelectual amefricana"*. Painel on-line: *"O que temos em comum além de nossas cicatrizes? Quais são os outros diálogos possíveis entre nós?"*. FLUP RJ 2020. Disponível em <https://youtu.be/dr4trJSEz6M> (acesso em 17/10/2020). Rio de Janeiro, Youtube, outubro de 2020.

**Entrevistas:**

Josefa Gonçalves Leite, em 3 de setembro e 14 de outubro de 2019.

Marinalva Maria de Sousa, em 11 de outubro de 2019.

Tacionete Nascimento da Silva, em 24 de outubro de 2019.

Ana Paula Luiza Moraes, em 17 de dezembro de 2019.

Dorinalva Rodrigues, em 18 de dezembro de 2019.

Lívia Nunes, em 18 de janeiro de 2020.