

As biotecnologias e as tecnologias da informação colocam em xeque as respostas tradicionalmente oferecidas às questões cruciais da experiência humana. Quando podemos dizer com segurança que uma nova vida teve início e que a família e a sociedade contam com um novo membro? É a morte cerebral o ponto final e a garantia de que um órgão vital pode ser transplantado? Nossa capacidade de armazenar informações atingiu proporções inusitadas e ao mesmo tempo a perda da memória, com a doença de Alzheimer, é transformada no mal do século.

Apresentando resultados de pesquisas realizadas em diferentes países, cientistas sociais renomados oferecem reflexões instigantes sobre as etapas do envelhecimento, as políticas do corpo e os direitos de cidadania, num contexto marcado pelo prolongamento da vida e por novas formas de solidariedade entre gerações.

POLÍTICAS DO CORPO E O CURSO DA VIDA

Guita Grin Debert e

Donna M. Goldstein (orgs.)

ISBN 85-85408-34-0



9 788585 1408343

Copyright 2000 Editora Sumaré

POLÍTICAS DO CORPO E O CURSO DA VIDA

EDITORA SUMARÉ
IDESP – Instituto de Estudos Econômicos Sociais e Políticos
Rua Desembargador Guimarães, 21 – Água Branca
Telefone: 36733259
Fax: 36731605
Cep: 05002-050

Capa: Germana Monte-Mór
Projeto Gráfico: Ana Novais
Edição Eletrônica: Ana Novais
Editoração de Texto: Heloisa Pontes e Tereza Cecília de Oliveira Ramos

Guita Grin Debert e
Donna M. Goldstein (orgs.)

Esta obra contou com o apoio do Programa de Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

P769

Políticas do Corpo e o Curso da Vida/Guita Grin Debert,
Donna M. Goldstein (orgs.) – São Paulo: Editora Sumaré, 2000.
320 pp.

ISBN: 85-85408-34-0

1. Corpo humano – Aspectos Sociais. 2. Corpo humano
(Filosofia). 3. Imagem corporal. I. Debert, Guita Grin. II.
Goldstein, Donna M.

CDD-306



SUMÁRIO

<i>Guia Crin Debert e Donna M. Goldstein – Apresentação</i>	9	
PRIMEIRA PARTE: Fronteiras do Corpo e Cidadania		15
1. <i>Donna M. Goldstein – Por que os Homens Não Envelhecem? Violência, Morte, Conversão Religiosa e Vida Cotidiana nas Favelas do Rio de Janeiro</i>	17	
2. <i>Nancy Scheper-Hughes e João Guilherme Biehl – O Fim do Corpo: Comércio de Órgãos para Transplantes Cirúrgicos</i>	49	
3. <i>Vera Schattan P. Coelho – Doação Presumida e Sistema de Transplante no Brasil</i>	83	
4. <i>Onádia Fachel Leal – Corpo, Sexualidade e Aborto</i>	89	
5. <i>Mike Featherstone e Mike Hepworth – Envelhecimento, Tecnologia e o Curso da Vida Incorporado</i>	109	
6. <i>Annette Leibing – Velhice, Doença de Alzheimer e Cultura: Reflexões sobre a Interação entre os Campos da Antropologia e da Psiquiatria</i>	133	
SEGUNDA PARTE: Memória e Histórias de Vida		151
7. <i>Cornelia Eckert – Tempo e Memória: Da Duração Contínua à Dialética da Duração</i>	153	
8. <i>Amita Lalwale Neri – Reminiscência e Revisão de Vida na Vida Adulta e na Velhice</i>	167	
9. <i>Teresinha Bernardo – Mulher Negra: Tempo e Lembrança</i>	187	
10. <i>Mariana K. Leal Ferreira – De Puro-Sangue, Meia-Raça a Lixo-Branco: Os Internatos para Índios e o Sistema Penal nos Estados Unidos</i>	199	

11. <i>Ana Zahira Basit</i> – O Curso de Vida como Perspectiva de Análise do Envelhecimento na Pós-Modernidade.....	217
12. <i>Kathleen Woodward</i> – Além da Identificação e da Família: Modelos Culturais e Visões Literárias.....	235
TERCEIRA PARTE: Políticas da Aposentadoria e Imagens da Velhice.....	
13. <i>Gilberto Hochman</i> – Políticas de Previdência Social no Brasil: Gênese, História e Possibilidades.....	251
14. <i>Júlio Assis Simões</i> – Solidariedade em Xequê: As Mudanças na Seguridade Social e o Movimento de Aposentados e Pensionistas no Brasil.....	267
15. <i>Annette Langvain</i> – O Papel Estruturante da Tecnocência ou a Reformulação Desigual dos Limites de Idade ao Longo da Vida.....	287
16. <i>Clarice Ehlers Paxoto</i> – Histórias de Mulheres, de Envelhecimento e Sexualidade.....	293
17. <i>Caitia Grim Debert</i> – Terceira Idade e Solidariedade entre Gerações.....	301
Sobre os Autores.....	319

APRESENTAÇÃO

Caitia Grim Debert e Donna M. Goldstein

As políticas do corpo e as mudanças no curso da vida são temas que, de maneira paralela, vêm ganhando um interesse cada vez maior nas reflexões e nas agendas de pesquisa voltadas para a compreensão da experiência contemporânea. Esta coletânea nasceu da nossa convicção de que aproximar os debates desenvolvidos em torno de cada uma dessas temáticas poderia renovar o nosso olhar para as transformações que caracterizam a vida social nos diferentes contextos estudados.

Assistimos a um verdadeiro boom de trabalhos sobre grupos etários em que a preocupação centrada de início na criança e nos movimentos juvenis se amplia para outros segmentos, fazendo com que a vida adulta e particularmente a velhice ganhem um novo destaque. O caráter relacional e performativo das experiências etárias que esses trabalhos revelam coloca a reflexão sobre o curso da vida no centro da discussão, uma vez que a compreensão das mudanças identificadas em cada uma de suas etapas requer uma avaliação do modo como se refazem os períodos em que a vida se desdobra e da sensibilidade que passa a ser investida em cada um deles.

Que sentido esses estudos ganhariam se confrontados com o dossiê de pesquisas sobre corpo e os processos de incorporação? Falar de políticas do corpo é definitivamente desafiar a concepção de que as ciências sociais terminam onde a dimensão corporal começa. Se a expressão tem servido sobretudo para caracterizar os estudos dos discursos biomédicos e de seus dispositivos de poder, nossa intenção aqui é ampliar também sua abrangência especialmente em duas direções. Interessa, por um lado, abarcar o leque variado de tradições teóricas cuja atualização, na última década, transforma o corpo e os processos de incorporação num objeto privilegiado da reflexão sobre a vida social e a condição humana,¹ e, por outro

1. Para um balanço da literatura sobre o tema, ver especialmente Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology*

lado, pretende-se trazer à discussão um conjunto de temas que tem marcado o debate contemporâneo, como a preocupação com as leis que orientam o transplante de órgãos humanos, os novos discursos que criminalizam o aborto, a habilidade do Estado e de suas instituições em controlar a violência que caracteriza a experiência cotidiana nos grandes centros urbanos e também as práticas envolvidas no uso das novas tecnologias do corpo.

Partindo do pressuposto de que essas políticas afetam de maneira específica os diferentes grupos sociais e que seu impacto varia em função das etapas da vida em que as populações se encontram, esta coletânea apresenta artigos que são fruto de pesquisas sobre assuntos distintos, orientadas por enfoques teóricos diversos e que foram realizadas em lugares muito distantes. Foi sobretudo a disposição de discutir a particularidade da forma pela qual os processos globais de redefinição das políticas do corpo e do curso da vida são rearticulados em contextos locais que permitiu reunir acadêmicos brasileiros e autores trabalhando em universidades de outros países.

Por que no Brasil o fato de determinadas populações atingirem trinta anos pode ser socialmente significativo? Como o prolongamento da vida humana reconfigura a solidariedade entre gerações na família e redefine as políticas públicas voltadas para a apóstatória, para a população idosa e para outros segmentos etários? Pensar o tempo e o corpo humano é refletir sobre as transformações e os novos significados que questões cruciais para todas as sociedades humanas adquirem contemporaneamente – por exemplo, quando a vida começa ou quando podemos dizer com segurança que a família ou a sociedade contam com um novo membro? Da mesma forma, quando a vida termina? É a morte cerebral a garantia de que um órgão vital possa ser retirado de um corpo humano? Essas questões perdem a obviedade com que são tratadas em outras sociedades ou em outros períodos históricos, passando a ser tema de polémicas acirradas que envolvem atores sociais muito distintos, como os cientistas, as entidades religiosas e os representantes de movimentos sociais, que se colocam em posições antagônicas.

Centrar o debate na questão do tempo é ainda discutir sobre a maneira como ele é feito pela memória. Essa é uma dimensão fundamental na construção das identidades, e cada sociedade define o que vale a pena ser lembrado e o que merece ser esquecido. Num contexto em que a perda da memória, com a doença de Alzheimer, passou a ser caracterizada como o mal do século, é preciso compreender o caráter da conexão entre a consciência do tempo e os processos de incorporação, as configurações específicas que, nessa conexão, as relações entre gerações adquirem e o modo como hierarquias sociais são reproduzidas ou transformadas por meio desses processos.

São essas as questões centrais que – ao recusar um conceito unificado de políticas do corpo e rompendo com a visão do curso da vida como uma dimensão secundária da estruturação social, das relações de gênero ou interétnicas – presidiram a organização deste livro.

Quarterly, 1 (1):16-14, 1987; Margaret Lock, "Cultivating the Body: anthropology and epistemologies of body practice and knowledge", *Annual Review of Anthropology* 22:133-155, 1993; Miguel Vale Almeida, "Corpo Presente, Antropologia do Corpo e da Incorporação": in M. V. Almeida (org.), *Corpo Presente*, Celta, Oeiras, 1996; Mike Featherstone e Bryan S. Turner, "Body and Society: an introduction", *Body and Society*, 1 (1):1-12, 1995.

A primeira parte, intitulada "Fronteiras do Corpo e Cidadania", começa com o artigo de Donna M. Goldstein, "Por que os Homens não Envelhecem? Violência, Morte, Conversão Religiosa e a Vida Cotidiana nas Favelas do Rio de Janeiro". Descrevendo a produção das políticas do corpo que envolvem as forças policiais e as gangues locais, e o modo como elas refazem e intensificam as regras de vingança, a autora sugere que a conversão religiosa e as práticas a ela associadas criam uma barreira que separa os moradores das favelas, garantindo a proteção e a defesa do corpo dos convertidos contra a incerteza crescente envolvida na definição de quem são os alvos privilegiados da vingança.

No segundo capítulo, "O Fim do Corpo: Comércio de Órgãos para Transplantes Cirúrgicos", Nancy Scheper-Hughes e João Guilherme Biehl retomam a reflexão sobre o corpo tendo como ponto focal o comércio internacional de órgãos humanos. Com dados de pesquisas realizadas na África do Sul, na Índia e no Brasil, os autores mostram que o comércio de órgãos para transplante tem uma direção precisa: dos países pobres para os ricos, dos corpos pobres para os abastados, dos corpos negros e mulatos para os brancos, dos corpos jovens para os idosos, dos corpos femininos para os masculinos. Denunciam as injustiças envolvidas nesse comércio é criticar a idéia de que nas políticas que presidem os transplantes estão envolvidos recursos escassos. É para essa questão que se volta o artigo de Vera Schattan, "Doação Presumida e Sistema de Transplante no Brasil". Tratando do modo pelo qual o resgate e a distribuição de órgãos estão organizados no país, o artigo aborda os dilemas presentes nessas escolhas, mesmo quando o objetivo central das políticas é garantir a justiça na sua distribuição.

Se esses dois capítulos dirigem nossa atenção para as polémicas envolvidas no significado da morte e na construção da morte cerebral como o fim derradeiro da vida, o artigo de Ondina F. Leal, "Corpo, Sexualidade e Aborto", recoloca a temática em seu começo. Trabalhar as representações de grupos de classes populares a respeito da concepção e da contracepção é enfrentar visões distintas de quando a vida tem o seu início. Analisando as diferentes nuances do significado de "estar grávida", a autora conclui que existe uma intensa negociação social entre o casal e as suas famílias antes do reconhecimento da gravidez. A partir dessa negociação, abortos induzidos podem ser percebidos de modos diferentes, quer como um procedimento para a normalização dos fluxos mensurais – "fazer baixar as regras" –, quer como uma prática contraceptiva.

O artigo de Mike Featherstone e Mike Hepworth, "Envelhecimento, Tecnologia e o Curso da Vida Incorporado", desafia-nos a refletir sobre as mudanças num mundo em que as tecnologias de informação ganham centralidade e os nossos corpos passam cada vez mais a ser representados, monitorados e consentidos por meio desses sistemas tecnológicos. Argumentando que a quebra das fronteiras entre o orgânico, o mecânico e o humano exige uma revisão do caráter das políticas do corpo, o capítulo discute a maneira como o envelhecimento e a vida humana se situam no tempo e no espaço num contexto em que estão em jogo cyborgs e cyberspaces.

Essas novas tecnologias da informação, com sua capacidade de armazenar e simular memórias, ganham centralidade num contexto em que a doença de Alzheimer, síndrome cujo signo central é a ausência da memória, emerge como o mal do século. O artigo de Annette Leibing, "Velhice, Doença de Alzheimer e Cultura: Reflexões sobre a Interação en-

tre os Campos da Antropologia e da Psiquiatria", traça um histórico dessa doença e comenta os resultados da pesquisa realizada com sessenta pessoas que cuidam de doentes de Alzheimer. Identificando uma congruência nas histórias de vida dos doentes, tal como foram narradas pelos seus cuidadores, a autora aponta a importância de refletirmos sobre o valor que cada cultura atribui à memória, sugerindo que formas particulares de memórias se inscrevem no corpo das pessoas portadoras dessa doença.

Refletindo sobre a relação entre tempo e memória, Cornelia Eckert, em "Tempo e Memória: Da Duração Contínua à Dialética da Duração", abre a segunda parte desta coletânea, "Memória e Histórias de Vida". Num trabalho rigoroso de síntese e sistematização de obras seminais sobre o tempo e a memória, a autora propõe o estudo da dialética temporal, das superposições temporais e do apoio recíproco dos ritmos temporais, a partir do qual sugere uma etnografia da lembrança da duração.

Na mesma direção, Anita L. Neri, em "Reminiscência e Revisão de Vida na Vida Adulta e na Velhice", considera que pesquisadores que trabalham com questões relacionadas à memória convivem com uma terminologia muito variada que confunde e complica seus estudos, especialmente quando se interessam pela relação entre memória e velhice. A autora procura assim oferecer diretrizes para trabalhos mais refinados, estabelecendo diferenças entre conceitos como reminiscência, revisão de vida, narrativa pessoal, história oral e autobiografia.

Esses dois artigos recolocam a questão de qual é a natureza e quais são as funções da memória dos idosos não apenas como indivíduos, mas como membros de grupos sociais. Os dois artigos seguintes procuram fazer a ponte entre a memória individual e a memória coletiva, dando ênfase à história de vidas marcadas por processos de opressão e exploração.

Terезinha Bernardo, em "Mulher Negra: Tempo e Lembrança", analisa a singularidade de das lembranças de filhas e netas de escravos, apontando a relação intersubjetiva criada na situação de entrevista e o modo pelo qual, a partir dela, as experiências são refeitas num processo contínuo de interlocução. Essas mulheres não viveram apenas uma história de discriminação e opressão, mas foram condenadas a um presente em que o passado deve ser contido e silenciado. O artigo contrasta, assim, as políticas da memória e do esquecimento com o prazer investido na possibilidade aberta para a construção de relatos das lembranças dos tempos vividos.

Mariana K. Leal Ferreira, em "De Puro-Sangue, Meia-Raça a Lixo-Branco: Os Internatos para Índios e o Sistema Penal nos Estados Unidos", tomando como base a história de vida de uma mulher Yuroq, descreve os mecanismos disciplinares das instituições norte-americanas voltadas para a população indígena. Iluminando a importância que a corporalidade assume nesses contextos, o artigo mostra como sensações corporais podem conferir inteligibilidade à rede dessas instituições, que são ativas na produção da perda de controle dessas populações sobre seu próprio corpo.

Ana Zahira Bassit, em "O Curso de Vida como Perspectiva de Análise do Envelhecimento na Pós-Modernidade", oferece uma leitura crítica da bibliografia sobre o curso da vida e velhice, apresentando os desafios envolvidos na compreensão de suas mudanças, especialmente quando o foco é o envelhecimento. Contrapondo o que tem sido considerado o modelo moderno e pós-moderno do curso da vida, a autora afirma que elementos tidos

como próprios de cada um deles convivem, dando uma configuração específica à vida adulta no mundo contemporâneo.

Em "Além da Identificação e da Família: Modelos Culturais e Visões Literárias", Kathleen Woodward retoma os significados de envelhecer nas sociedades ocidentais do ponto de vista da literatura feminista. Revendo as obras de autoras feministas dos anos 70 - Simone de Beauvoir, Margaret Mead e Barbara Myerhoff -, a autora desafia-nos a ultrapassar a visão da velhice que elas expressaram. Por meio de sugestões alternativas, inspiradas pela leitura de outros textos literários, Woodward considera que é preciso expandir nossas possibilidades de compreensão e de invenção do nosso futuro como mulheres velhas.

Na terceira parte desta coletânea, "Políticas da Aposentadoria e Imagens da Velhice", os dois primeiros artigos apresentam reflexões sobre os debates em torno dos direitos de aposentadoria no Brasil. O capítulo de Gilberto Hochman, "Políticas de Previdência Social no Brasil: Gênese, História e Possibilidades", ao tratar das mudanças nas políticas previdenciárias a partir dos anos 30, argumenta que pudemos presentear, ao longo desse período, uma combinação virtuosa de dois modelos da gestão estatal do sistema de seguridade: o corporativismo populista e a administração científica, que criaram as condições para uma gestão burocrática e autônoma da previdência. Apesar do interesse que os discursos antiestatistas ganham na atualidade brasileira, o autor enfatiza que, no que diz respeito à previdência, há uma adesão razoável à gestão estatal do sistema. Essa adesão estaria vinculada à memória coletiva, própria de um país desigual no qual, em razão do número imenso de destituídos, a rede pública acaba por oferecer uma segurança que não tem paralelo em associações privadas regidas pelas leis do mercado.

O debate contemporâneo sobre as questões relacionadas com a aposentadoria e o modo como ele redefine a solidariedade entre gerações são os temas do capítulo de Júlio Assis Simões, "Solidariedade em Xequê: As Mudanças na Seguridade Social e o Movimento de Aposentados e Pensionistas no Brasil". Demonstrando que as políticas de aposentadoria foram um dos pilares em que se assentaram os Estados Modernos, o autor descreve o modo como elas passam a ser percebidas como fonte de risco à sobrevivência dos Estados e ameaça à reprodução da vida social. A problematização dos dilemas enfrentados pelo movimento dos aposentados e suas associações revela como na construção dos riscos e dos perigos estão envolvidas formas de exclusão e de criação de obstáculos à solidariedade entre gerações.

De 1995 a 1997 vários concursos foram abertos na França para pesquisas sobre o impacto da evolução tecnológica no envelhecimento. Em "O Papel Estruturante da Tecnologia ou a Reformulação Desigual dos Limites de Idade ao Longo da Vida", Annette Langevin analisa os editais desses concursos e os temas contemplados para as pesquisas, ressaltando a indeterminação do recorte etário que recobre a velhice e que está presente nesse material. O avanço da idade tem sido trabalhado de maneira contraditória em função da racionalidade técnica dos campos abordados (proteção social, medicina, demografia, economia, sociologia da família). Essa contradição é indicadora de uma ruptura da coerência interna de cada uma das etapas da vida e de uma imprecisão das fronteiras que as separam. Chamando a atenção para o processo de difusão e apropriação dessas novas tecnologias, a autora afirma que as tecnologias de ponta possibilitam um domínio mais efetivo do corpo e uma capacidade inédita de substituição de suas falhas. Contudo, o custo individual e coletivo do acesso aos recur-

tos oferecidos pelos avanços da tecnologia – como mostra Langevin com base em um estudo com mulheres assalariadas na faixa dos 45 aos cinquenta anos – opera uma reestruturação social dos calendários da vida, acirrando hierarquias e criando novas clivagens entre os indivíduos na mesma faixa etária.

Seria a velhice uma questão mais feminina do que masculina? Esse é o argumento do artigo de Clarice Ehlers Peixoto, "História de Mulheres, de Envelhecimento e Sexualidade". A idade é uma questão que aflige mais as mulheres do que os homens e boa parte dos problemas relacionados com a velhice estão intrinsecamente ligados ao modo como o sexo feminino é construído no contexto brasileiro, em que sedução e sensualidade são elementos fundamentais na construção da identidade feminina. Especialmente no que diz respeito às representações das mulheres de gerações mais velhas, conclui a autora, a saída do circuito da sedução e da reprodução é uma forma de negação da própria condição feminina.

O capítulo de encerramento, "Terceira Idade e Solidariedade entre Gerações", de Guita Grim Debert, aborda a invenção da terceira idade no contexto brasileiro, mostrando que essa expressão envolve uma negação da velhice e dos limites físicos e emocionais associados ao avanço da idade. Apontando as transformações por que passa o discurso gerontológico brasileiro, considera que os gerontólogos foram ativos na transformação da velhice numa questão social e num problema a ser enfrentado pelo Estado, mas nos anos 90 – dados o sucesso mobilizador dos programas para a terceira idade e o interesse pelas tecnologias de rejuvenescimento – eles se tornaram gradualmente divulgadores de receitas sobre como os que não querem envelhecer devem agir. A velhice passa a ser então uma questão de responsabilidade de cidadãos que falharam porque não souberam adotar formas de consumo e estilos de vida adequados.

Os artigos que compõem esta coletânea foram apresentados em dois eventos realizados no Unicamp, em 1998 – "Corpo e Cidadania" e "Curso da Vida, Imagens do Envelhecimento e Novas Tecnologias do Corpo" –, como parte do programa "Rockefeller Fellowship in the Humanities at Unicamp: Building Democracy – Citizenship, Nation and Contemporary Urban Experience". Esses eventos contaram com o apoio das seguintes unidades da Unicamp: Departamento de Antropologia, Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós-Graduação em Gerontologia da Faculdade de Educação e PACU – Núcleo de Estudos de Gênero. Daniela do Carmo e Marcos Inácio Mendes acompanharam todos os passos necessários para a organização desses eventos.

Finalmente, merecem um agradecimento especial Angelina Cheibub Figueredo, do Departamento de Ciência Política da Unicamp e do Cebrap, pela participação nos debates de "Corpo e Cidadania"; e Elizabeth Mercadante, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Ana Maria de Niemeyer, do Departamento de Antropologia da Unicamp e diretora do Programa Rockefeller Fellowship in the Humanities at Unicamp, na ocasião do seminário "Curso da Vida, Imagens do Envelhecimento e Novas Tecnologias do Corpo". Ambas coordenaram sessões e contribuíram ativamente para os debates ao longo deste segundo evento.

Com este livro, em que uma parte dos trabalhos apresentados nos dois encontros foi transformada em capítulos, esperamos suscitar discussões estimulantes e inspirar propostas inovadoras de pesquisa na área.

PRIMEIRA PARTE

FRONTEIRAS DO CORPO E CIDADANIA

POR QUE OS HOMENS NÃO ENVELHECEM?

Violência, Morte, Conversão Religiosa e a Vida Cotidiana nas Favelas do Rio de Janeiro

*Donna Goldstein
Tradução Giselle Greco Ferreira
Revisão da tradução Heloisa Pontes

ABERTURA

Jorge me telefonou do orelhão para avisar que não havia motivos para temer a volta à favela Felicidade Eterna. "Só tivemos um pequeno acidente aqui, Danni. Limpei todo o sangue e coloquei telhas sobre as áreas manchadas. *Tá limpinho, tá limpinho*. Você pode vir agora". Ele então deu risada, sabendo que o que acabara de dizer me pareceria absurdo e que não ajudaria muito para me acalmar. No dia anterior, havia estado na favela e tudo parecia bem - nada fora do comum. Todos os conhecidos ainda estavam vivos. Mas naquela noite, Danilson, genro da minha principal informante, Graça, fora baleado oito vezes na nuca. Após o assassinato, Jorge, amigo e compadre de Danilson, se recompôs e limpou as áreas manchadas de sangue antes da chegada das autoridades. Ele e todo mundo sabiam que a gangue local havia matado Danilson, mas que não havia nada a fazer a respeito, a não ser manter a boca fechada. A "lei de silêncio" da favela foi mantida após o assassinato. Falar sobre sua morte poderia, facilmente, provocar outra morte.

A cena descrita acima aconteceu em junho de 1998, durante uma visita de pesquisa à Felicidade Eterna, uma favela plana na periferia do Rio de Janeiro. Comecei a trabalhar em

Costaria de agradecer profundamente às seguintes pessoas por suas opiniões criativas e vivazes e pela ajuda editorial nas versões anteriores deste ensaio: Richard Camp, Guida Debert, Susan Erikson, Deborah Houy, Joan Kruckewitt, Pierre LaRamee, Joanna Mishal, Rui Murrrieta, Jim Schechter, Robin Sheriff, Ivette Visbal. O trabalho de campo no qual se baseou este artigo foi patrocinado pela UC-Berkeley (*Center for Latin American Studies, Louis-Olsen Travel Funds; FLAS; Regents, Chancellor's Dissertation Award; Fulbright-Hays DORA; International Center for Research on Women, CU-Boulder (Junior Faculty Development Award, 20th Century Humanities Grant, CRCW); e Rockefeller Fellowship in the Humanities at UNICAMP*). Preparei este manuscrito com o generoso apoio do *National Endowment for the Humanities*.

Felicidade Eterna no final de 1991¹ e, até 1998, testemunhei períodos de violência e de calma que afetariam o comportamento dos seus habitantes, suas relações interpessoais e poderiam provocar possíveis mudanças temporárias para outras comunidades, na expectativa de que as coisas se acalmassem. Na última visita à Felicidade Eterna, registrei histórias e comentários dos moradores sobre a violência e suas interações cotidianas com as gangues e a polícia – comentários frequentemente feitos clandestinamente e de forma hesitante.² Ao descrever as experiências de uma rede de pessoas de uma favela em particular, não posso afirmar que o que parece estar acontecendo seja “representativo” de todas as comunidades da área metropolitana do Rio, nem de todas as áreas urbanas do Brasil. Contudo, através destas observações, posso sugerir alguns modelos e explicações internas da violência cotidiana, aqueles que são, paradoxalmente, “lógicos” e “caóticos”. Os discursos sobre a violência produzidos entre os mais pobres parecem, de fato, paradoxais para uma pessoa de fora, pois qualquer morte é explicada em termos locais. No entanto, parece generalizada a opinião de que certos tipos de violência não são tão previsíveis como costumavam ser; que, de fato, há menos imunidade do que havia antes para aqueles que não estão, de alguma forma, envolvidos nos conflitos.

Começo este ensaio, inspirado pela morte de Danilson, um jovem que conhecia há anos. Foi, no entanto, uma entre muitas mortes violentas que tive conhecimento ou das quais ouvi falar através da minha rede de amigos (a maioria mulheres) que moravam em Felicidade Eterna. Perguntei-me então, da mesma forma que aquelas mulheres, “Por que os rapazes das favelas do Rio têm uma morte violenta?” A fim de responder esta pergunta, tive que me apoiar em várias fontes diferentes: o trabalho escrito de outros estudiosos sobre a violência no Brasil, estatísticas sobre a violência e, por fim, evidências etnográficas fragmentadas que coletei ao longo de oito anos de visitas à Felicidade Eterna.

Os argumentos expostos dialogam com os trabalhos de alguns estudiosos contemporâneos sobre a violência no Brasil, principalmente aqueles de Caldera, Leeds, Pereira e Zahar. Ao voltar-me para os motivos da alta mortalidade dos rapazes de classe baixa no Rio de Janeiro, começo pelo fato óbvio, às vezes atenuado, de que a classe (frequentemente determinada pelo bairro) ainda é um determinante das chances de sobrevivência de um homem até os 29 anos. De acordo com estudos de risco e violência na cidade do Rio de Janeiro, as taxas de homicídios diferem drasticamente entre bairros. Em bairros onde as taxas de homicídio são altas, há também falta de serviços sociais básicos de responsabilidade estatal. A polícia pode, de fato, estar presente algumas vezes, mas, como argumentarei aqui, é vista como corrupta e opressora, envolvida em esquemas de propinas e no maltrato físico dos pobres. As gangues locais e dos arredores estão fortemente presentes e suas atividades no tráfico são estimuladas pelo consumo de drogas da classe média e da elite. Os próprios moradores da favela frequentemente se responsabilizam pelo vazio deixado pelo Estado nos espaços sociais definidos como injustiças “particulares” – violência doméstica, abuso sexual e infidelidade. Na ausência

1. Em 1991, comecei a visitar Felicidade Eterna frequentemente e a passar algumas noites seguidas lá. Então me mudei para a casa de uma família por um período de seis meses em 1992 e regresssei para fazer visitas em 1995 (dois meses) e 1998 (seis semanas).

2. Desde 1991, venho registrando comentários sobre a violência que, entretanto, não havia analisado.

cia do Estado e na presença das gangues e da violência policial, nos deparamos com uma verdadeira espiral de vingança. Sem possibilidades de escapar da violência, os indivíduos (principalmente as mulheres) procuram, cada vez mais, abrigo – para eles e seus entes queridos – no comportamento razoável e disciplinado de várias religiões protestantes (evangélicas e pentecostais), cuja presença é crescente nestes bairros.

INTRODUÇÃO GERAL AO CRIME E À VIOLÊNCIA NO RIO DE JANEIRO

O Rio de Janeiro contemporâneo é uma cidade de extremos e oferece dicas visuais em abundância do antagonismo racial e de classe. Trata-se de uma das cidades mais desiguais no mundo e, em suas diversas formas, o crime e a violência são vividos e comentados por seus diferentes grupos sociais. A Zona Sul é caracterizada por prédios de apartamentos elegantes com seguranças e uma população de classe média e alta, cada vez mais preocupada com o crime e a violência. As grandes favelas são visíveis de quase todas as partes da Zona Sul e têm fama, entre as classes média e alta, de abrigar “tombadinhas” e criminosos de todos os tipos, inclusive aqueles que participam do tráfico de droga. Elas também são conhecidas por serem lares de trabalhadores, incluindo as empregadas domésticas, cozinheiras, faxineiras e babás que prestam serviços para as classes mais altas. Além disto, as vastas Zonas Norte e Oeste se expandem com o crescimento dos bairros de classe média e baixa, projetos habitacionais de baixa renda e assentamento de posseiros que incluem novas favelas. Estes assentamentos nas Zonas Norte e Oeste são caracterizados por significativas diferenças de classe, mas, da perspectiva das elites da Zona Sul, a área é perigosa e dominada pela criminalidade.

Embora a discussão sobre violência e crime seja crescente em todas as classes sociais, o sofrimento, as formas e os níveis de violência cotidiana são experimentados de formas diferentes, de acordo com a classe, raça, gênero e localidade. Isto porque, conforme Anthony Pereira (1997), o estado de direito – medida corrente de uma democracia consolidada – está presente de formas diferenciadas.³ Um dos motivos da existência de uma distância tão grande entre o universalismo da legalidade formal e a verdadeira extensão dos direitos da cidadania deve-se à economia de um país imensamente desigual, representada estatisticamente no coeficiente extraordinariamente alto do índice Gini (0,63), ultrapassando os de países como a África do Sul ou a Índia.

Pereira (1997: 9) se apóia no trabalho de Kant de Lima (1995), que argumenta que as regras são aplicadas de maneiras diferentes dependendo da classe, e define esta aplicação diferencial do estado de direito como “liberalismo elitista”, um termo extremamente

3. Utilizo aqui a definição de Pereira de estado de direito: “o ideal do estado de direito não é simplesmente que as ações daqueles que controlam o Estado sejam legais [...]. Mas sim que a lei forme uma pirâmide de princípios complexos que se entrosam, aos quais se submete o próprio Estado, onde a constituição seja a autoridade máxima à qual estejam subordinados os estatutos, regulamentos, regras administrativas, e as sentenças judiciais sejam cumpridas. O poder estatal é exercido dentro desta pirâmide de princípios, de onde obtém sua legitimidade. As leis são claras, disponíveis ao público e aplicadas com consistência, refletindo um certo grau de fidelidade e obediência popular consensual e normativa ao Estado. Ao invés de ser simplesmente a racionalização das prerrogativas daqueles que governam, o estado de direito representa a fusão e o compromisso entre as leis das ‘pessoas’ e do ‘Estado’”. (Pereira, 1997: 2).

útil para a compreensão quer do "debate" sobre a violência entre as classes média e alta, quer do "fato" da violência entre as classes pobres. O mesmo autor descreve o liberalismo elitista como "a concessão do direito às liberdades civis com uma base diferencial dependendo de algum aspecto do *status* social e da identidade da pessoa (bairro, profissão, cor da pele, gênero etc.)."

Na pesquisa inovadora de Teresa Caldeira sobre a violência e os discursos sobre ela, na cidade de São Paulo, percebe-se que as narrativas sobre a violência são semelhantes num vasto espectro de classes sociais. O "crime", segundo Caldeira, "oferece um código simplificado para lidar com outras mudanças sociais e uma linguagem para expressar outras experiências como a inflação e a decadência social" (Caldeira, 1999: 34). Para Caldeira, o debate sobre o crime engendra seus próprios significados: "mais do que manter um sistema de distinções, as narrativas sobre o crime criam estereótipos e preconceitos, separam e reforçam as desigualdades" (Caldeira, 1999: 48). O seu trabalho explora, enfim, as maneiras através das quais o crime é associado às favelas, difamando-se os favelados, por meio de ilustrações verbais que parecem ser uma forma do "liberalismo elitista". As pessoas são evasivas, demonstrando uma certa simpatia pelos indivíduos que conhecem pessoalmente, geralmente como trabalhadores domésticos, que podem ser vistos, ao mesmo tempo, como "pessoas boas".

O trabalho de Caldeira explora a circulação de uma "conversa sobre crime" sofisticada entre as classes média e alta, onde a experiência se apresenta geralmente sob a forma de um trauma pessoal relacionado a confrontos com um criminoso, tipicamente representado pelo "ladão". Exemplos deste tipo de conversa são ouvidos em todos os lugares, e qualquer visitante no Rio de Janeiro acaba por se acostumar com os avisos sobre violência e crime pronunciados por aqueles que gostam da cidade. "Não use jóias"; "ande com duas carteiras – uma para entregar aos ladrões e a outra para guardar o seu dinheiro"; "não dirija com a janela do seu carro aberta"; e "não páre nos semáforos à noite quando a luz estiver vermelha" são conselhos oferecidos aos inexperientes. Da mesma forma, certos bairros do centro são conhecidos por serem mais perigosos do que outros, assim como as favelas e a periferia do Rio em geral, lugares que não devem ser visitados casualmente (embora agências de turismo venham recentemente organizando *tour*s e oferecem aos turistas a oportunidade de visitá-los).

Várias pesquisas estatísticas recentes parecem corroborar a impressão generalizada da violência. Em 1997, o "Mapa de Risco da Violência – Cidade do Rio de Janeiro", publicado pelo Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC),⁴ revelava que o risco de ser uma vítima de homicídio no Rio de Janeiro era baixo durante a infância, aumentava durante a adolescência e alcançava seu pico entre os 20 e 24 anos. A partir desta idade, o risco de morte por homicídio doloso diminuía com a idade. No total, os pesquisadores estimaram que a taxa de homicídio no Rio de Janeiro era de aproximadamente 52 para cada 100.000 habitantes, estando a maioria concentrada na faixa de idade de 20 a 24 anos. Em Nova York, entre 1991 e 1994, o equivalente é de aproximadamente 57,4 para 100.000 habitantes (Lopes, 1999: 4). No caso do Rio de Janeiro e em números absolutos, Alba Zaluar (1995) calcula que a taxa de homicídio triplicou nos últimos quinze anos, subindo de 2.826 assassinatos em 1980

4. Os pesquisadores usaram atestados de óbito do Ministério da Saúde, autos policiais de 38 delegacias de polícia e os dados do censo de 1991.

para 8.408 em 1994. Cardia (1997), citando um estudo de Vermelho e Mello Jorge (1996), afirma que o homicídio é a principal causa da mortalidade dos jovens com idades de 15 a 24 anos. Conforme previsão das tendências mais gerais no Brasil, a epidemia de violência parece afetar, de forma diferenciada, homens e mulheres jovens, pois aproximadamente 22 rapazes morreram para cada moça nesta faixa de idade.

Não é surpresa que os estudos estatísticos mostrem que a violência é experimentada de forma diferente conforme o bairro ou classe, pois se observa um imenso contraste entre as áreas ricas e pobres quando temos em conta o grau de exposição à violência. Se olharmos para Padre Miguel, bairro da periferia carioca, deparamos com mais de 50 homicídios de pessoas na faixa etária entre 15 e 34 anos dentro de uma população total de 21.745 pessoas, o que faz a taxa de homicídio passar para 229,9 para cada 100.000 habitantes; em Bangu, temos 92 homicídios numa população total de 76.133, resultando numa taxa de homicídio de, aproximadamente, 120,8 para cada 100.000 habitantes. É significativo o contraste com os bairros nobres do Rio de Janeiro: na Gávea, por exemplo, temos um homicídio numa população de 23.228 pessoas, resultando numa taxa de 4,3 para cada 100.000 habitantes; em Copacabana, 9 homicídios numa população de 46.117 pessoas, resultando numa taxa de 19,5 para cada 100.000 habitantes.⁵ Estes números indicam o quão assustadoras são as taxas de homicídio nos subúrbios cariocas.

Usando outro indicador de violência, os pesquisadores compilaram os números dos homicídios e lesões dolosas⁶ em cada uma das 38 delegacias de polícia no município do Rio de Janeiro. Não é de se surpreender que, em 1995, Bangu tivesse o terceiro número mais alto de homicídios dolosos (276) e o segundo de lesões dolosas (904). Novamente, o número eram muito mais baixos na Zona Sul e no centro da cidade. Os autores desse estudo enfatizam que o risco de ser vítima de violência em sua forma extrema – homicídio – é até sete vezes mais alto para residentes de certas áreas em comparação com outras e que os residentes da Zona Sul são – pelo menos relativamente – poupados desta forma de violência cotidiana.

A partir das "conversas sobre o crime" entre indivíduos de classe média e alta, seria fácil deduzir a experiência de formas extremas de crime e violência. Apesar do seu próprio senso de vulnerabilidade, no entanto, as classes média e alta têm relativamente pouca experiência com o tipo de violência sofrido pelos mais pobres. O seu medo do crime é real, mas a estrutura cotidiana não é a mesma. São, na verdade, as classes mais pobres que sofrem as consequências das atividades tanto da polícia como das gangues. Um número desesperadamente alto de rapazes de classe baixa na faixa etária entre 15 e 29 anos está, enfim, se matando dentro das operações das gangues – ou, de outra forma, sendo mortos pelas ações da polícia.

5. Veja a Tabela 1. Mapa de Risco da Violência – Rio de Janeiro, CEDEC, 1997.

6. Os dois são definidos pelos autores do mapa da seguinte maneira: "Homicídio doloso, que é a categoria legal correspondente aos homicídios intencionais. Foi registrado o número de vítimas que sofreram este crime. Os homicídios acidentais são denominados "homicídios culposos" e não foram levados em conta; lesões dolosas, isto é, causadas intencionalmente na vítima. Registramos o número de pessoas que sofreram este crime. De novo, deixamos fora as lesões não intencionais ou "culposas" (atropelamentos, colisões, etc.)." (Mapa de Risco da Violência – Rio de Janeiro, CEDEC, 1997: 8).

Retomemos o argumento de Teresa Caldeira que sugere que, em todos os discursos sobre crime e violência, os pobres são interpretados como criminosos. Sugere, ainda, uma desarticulação destas categorias e defende uma análise apoiada não apenas nas variáveis socioeconômicas/urbanização para explicar a pobreza e o crime, como na combinação de fatores que tornam o sistema judiciário mediador de conflitos ilegítimos e encorajam a privatização dos processos de vingança (Caldeira, 1999: 175). Como resultado desta revolução analítica, Caldeira concentra-se nas forças policiais e no seu lugar no ciclo de violência.

Caldeira revela que, nas narrativas sobre a violência, "os dois personagens principais do universo do crime – o criminoso e o policial – não estão em lados opostos, mas, pelo contrário, têm muitas características em comum" (Caldeira, 1999: 242) e que as classes média e baixa permanecem num estado de confusão constante com relação às suas avaliações da polícia (Caldeira, 1999: 246). Observam-se, segundo a autora, duas alternativas para as classes trabalhadoras: reagir e fazer justiça com as próprias mãos ou agüentar o uso excessivo da força contra os pretensos criminosos (Caldeira, 1999: 248). No entanto, ela retrocede rapidamente na sua observação sobre a vingança particular, afirmando ser "importante observar que se trata de uma alternativa usada mais no nível do discurso do que no da prática" (idem). Este sentimento criaria uma situação paradoxal, pois, ao apoiar as ações violentas da polícia, as pessoas vêem aumentar suas próprias chances de se tornarem vítimas. O respeito pela lei pode ser visto como uma forma de injustiça adicional pelas classes operárias. Poucos entrevistados, segundo Caldeira, fizeram distinções entre os sentimentos particulares de vingança, lei e defesa do cumprimento da lei – os que assim procederam eram uma minoria, quase todos das classes média e alta. O seu argumento nos permite enxergar como as reações de todos os grupos sociais podem levar a deslegitimação do estado de direito. Mas, enquanto os ricos podem ignorar a lei, conforme Pereira deixa claro, as classes trabalhadoras acabam sentindo-se, segundo Caldeira, como se não tivessem nenhuma alternativa dentro desse sistema. Da perspectiva do pobre, o rico não tem que cumprir as regras, podendo simplesmente ignorá-las.

Gostaria de expandir o argumento de Caldeira às camadas mais pobres da população – provavelmente mais pobres que seus entrevistados das classes trabalhadoras de São Paulo. Parece-me que este contingente populacional encontrou alternativas poderosas ao sistema que encurralou a classe trabalhadora, como as gangues. Com a finalidade de expandir a compreensão de como as classes mais pobres lidam com a perda da legitimidade do estado de direito, apresento um caso etnográfico representativo de uma alternativa cada vez mais generalizada. É, portanto, da maior importância que vejamos a ascensão das gangues de tráfico de drogas e a rejeição continuada da polícia num contexto em que o estado de direito não tem legitimidade. Estas gangues acabam por oferecer uma alternativa – quase que um Estado "paralelo" – aos mais pobres, que rejeitam o poder corrupto da polícia e procuram alguma organização capaz de aplicar a "justiça" na arena local.

AS GANGUES DE TRÁFICO DE DROGAS NO CONTEXTO DO RIO DE JANEIRO

A presença, nas favelas cariocas, das gangues de tráfico de drogas com diferentes es-

truturas organizacionais e dimensões é ampla, embora a maioria dos moradores não esteja, necessariamente, envolvida no tráfico nem em outras atividades ilegais. Os moradores das favelas, no entanto, têm que lidar com sua presença e com a ausência do Estado de direito. Trata-se de um processo cíclico: a presença das gangues tem justificado, legal e moralmente, o governo no uso da força excessiva nas favelas e, intermitentemente, durante as décadas de 80 e 90, algumas das maiores favelas do Rio foram caracterizadas como "zonas de guerra". Lá, a polícia militar, na condição de representante do Estado, era chamada a demonstrar seu poder e força de forma mais coerente do que os "chefes" (como os líderes do tráfico de drogas são chamados) que controlam as "bocas de fumo", pontos de venda para distribuição de maconha e cocaína. O uso da força pelo Estado, no sentido de controlar o que parece ser um estado de emergência, foi normalizado nos discursos cotidianos e as favelas e bairros do subúrbio são vistos como áreas de alto índice de criminalidade controladas pelos traficantes de drogas. O governo, apoiado pelo sentimento popular, tenta capturar os traficantes e devolver estes bairros ao Estado. Da perspectiva dos moradores, entretanto, estar entregue novamente ao Estado não é necessariamente mais atraente do que permanecer sob o controle dos traficantes de droga.

O POLÍCIAMENTO NO BRASIL COMO CONTROLE SOCIAL DAS CLASSES BAIXAS

As relações sociais brasileiras são marcadas por uma extrema desigualdade. A estrutura de desigualdade estende-se para a força policial, onde incidentes de brutalidade documentados alcançam proporções absurdas e são observados com grande extensão e alto grau de impunidade quando temos em conta as classes baixas.⁷ Aqueles que falam em defesa dos direitos humanos e contra o envolvimento da polícia em atividades ilegais – incluindo os esquadrões da morte – são vistos como se estivessem "dando privilégios aos bandidos" (Caldeira, 1991). O controle social do pobre pela polícia é exercido de várias formas rotineiras, incluindo tortura, confissão forçada, extorsão e outros castigos físicos, tais como a execução (Mingardi, 1992 e Kant de Lima, 1986).

Pelo fato de serem criminalizados, os pobres podem agüentar o fardo dos acordos corruptos com a polícia. O medo das classes baixas e a descrença tanto da polícia civil como militar não têm medida, uma descoberta facilmente detectável tanto em pesquisas como nas maneiras como os moradores de bairros de baixa renda pensam, falam e lidam com os oficiais de polícia nos seus contextos cotidianos. As interações entre a polícia civil e/ou militar e as classes baixas são de natureza completamente diferente das estabelecidas com as classes altas.

Em agosto de 1996, uma pesquisa feita pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) e pelo ISER revelou níveis de confiança surpreendentemente baixos dos moradores do Rio de Janeiro na sua força policial. Entre 1994 e 1996, apenas 12% daqueles que foram roubados deram queixa do crime à polícia. Entre os que deram queixa, 33% eram de classe média e alta. Nas classes baixas, a proporção de vítimas de roubo que procuraram a ajuda da polícia

7. Foi chocante para o público brasileiro, por exemplo, quando recentemente um motorista de classe média foi baleado por um policial que estava tentando extorquir dinheiro sem nenhum motivo aparente. Isto foi casualmente gravado em vídeo e causou um alvoroço. Veja, *The New York Times*, 2 de abril de 1997, p. A3.

alcançou apenas 11%. No total, embora 8% dos entrevistados já tivessem sido vítimas de algum tipo de roubo nos últimos dois anos antes da entrevista ter sido feita, apenas 15% daquele subgrupo havia dado queixa desses roubos à polícia (Watch/Americas, 1994: 47).

Roberto Shirley, antropólogo que trabalha num assentamento de grileiros em Porto Alegre, sugere que há um nível de coesão comunitária nos bairros de baixa renda construído a partir da desconfiança e antipatia comuns à polícia, sentimento que verifiquei em Felicidade de Eterna. Os moradores desta favela, em sua maioria, eram trabalhadores honestos, mas a simpatia deles em relação às gangues comparada às forças da polícia civil e militar era palpável. Talvez isto se deva, parcialmente, ao fato dos pobres aceitarem o banditismo como uma opção diante da extrema pobreza (Goldstein, 1998). Embora, por motivos analíticos, possa ser útil rejeitar a relação entre criminalidade e pobreza, a trajetória dos rapazes rumo à criminalidade como forma de sabedoria local (e meio de progresso) ainda é um fator poderoso entre os pobres para explicar o porquê da atração e popularidade das gangues. Lembrou-me ainda quando me disseram que um conhecido havia se tornado membro de uma gangue "pra comer". A música popular, que descreve um inocente transformado num bandido só para ele "poder comer um pedaço de pão todo foido", expressa, muito bem, parte da explicação popular a respeito dos fundamentos sociais do banditismo.⁸ Conforme afirmei numa publicação anterior sobre o "amor duro" numa favela do Rio (Goldstein, 1998), os chefes das drogas, como personagens locais importantes, frequentemente nativos, estão baseados localmente e provêm suas comunidades de serviços – casa e dinheiro em situações de emergência – e um tipo de emprego para jovens. É relativamente fácil explicar porque as gangues têm um perfil mais simpático do que a polícia.

O DESPREZO PELA POLÍCIA

O motivo subjacente ao desprezo nutrido pelas classes baixas em relação às forças policiais civis e militares encontra sua explicação na história e no período contemporâneo. A leitura de Thomas Holloway (1993) da institucionalização do sistema policial no Rio de Janeiro, no século XIX, chama a atenção para as possíveis conexões entre o seu desenvolvimento e seu papel repressivo sobre as classes baixas do Rio contemporâneo. Seu argumento salienta que as instituições policiais foram desenvolvidas para lidar com a desordem nas ruas vivida pela elite brasileira no final da escravidão, quando um número maior de "libertos" passou a ocupar os lugares públicos. Para Holloway, as instituições policiais modernas foram desenvolvidas exatamente para garantir a continuidade das relações sociais hierárquicas tradicionais dentro do espaço público impessoal (Holloway, 1993: 5-6) e as elites políticas criaram instituições que iriam impor suas próprias medidas de comportamento aceitável e não aceitável. Conseqüentemente, a polícia do Rio de Janeiro não "é uma adaptação neocolonial, nem um modelo importado", mas sim uma ilustração da "evolução das instituições e práticas locais e *sui generis*" (Holloway, 1993: 278). A polícia era encorajada a usar "força" contra

8. Conhecia a música, mas encontrei-a no ensaio de Pereira (1997: 30). "Em cada morto uma história diferente; Que a polícia mata gente inocente; E quem era inocente hoje já virou bandido; Pra poder comer um pedaço de pão todo foido." Chico Science, "Banditismo por Uma Questão de Classe".

aqueles agressores que o Estado definia como problemáticos e sua brutalidade se desenvolveu como parte normal dos poderes de policiamento.

Não foi só a violência que se tornou normalizada nas táticas de policiamento. Suborno e corrupção também se tornaram e continuam sendo parte do policiamento institucionalizado no Brasil. Num retrato etnográfico das forças policiais no Rio de Janeiro, Kant de Lima (1987) relata o caso de um deputado do Rio que se recusou a aceitar dinheiro do jogo do bicho e a maneira como ele, conseqüentemente, foi rebaixado em sua carreira. Mingardi (1998), examinando a situação em São Paulo, sugere, em concordância com a tese de Holloway, que a corrupção, além da violência comum, está institucionalizada por todo o sistema policial.

Dada a relação anômala entre o Estado e os seus cidadãos mais pobres, as gangues recorrem, em última análise, a versões mais ritualizadas do Crime Organizado. A meu ver, elas atuam como "protetoras" ao fornecerem um sistema alternativo de cumprimento da lei, que, concedendo favores pessoais, protege a comunidade dos forasteiros e outros rivais. Dando esta interpretação das gangues, porque ela ajuda a explicar a sua necessidade estrutural, para além do seu lugar no tráfico de drogas.

"ESTADOS PARALELOS"

A tese de Holloway a respeito da institucionalização do suborno, corrupção e repressão, como parte do policiamento normal no Brasil, pressupõe, para que eu possa aceitá-la, a idéia de que as comunidades locais carentes tiveram que desenvolver algum tipo de força para se protegerem das injustiças diárias. Elizabeth Leeds (1996), induzida por teorias de *stamachinge* banditismo social, analisa o papel do Estado brasileiro contemporâneo como de "protetor" e a sua dinâmica com as gangues de tráfico de drogas, que, entre outras coisas, servem como "protetoras em nível local". Na falta da presença de uma polícia fidedigna e não corrupta, os bandidos locais e os bandidos de outras gangues maiores nas grandes favelas fazem a segurança interna e desempenham funções de controle. Eles julgam e punem os ladrões e outros delinquentes, impondo sentenças que podem incluir surras, tiroteios não fatais e execuções. Cada vez mais as grandes gangues, tais como Comando Vermelho (também conhecida como Falange) e Terceiro Comando, parecem estar melhor armadas do que as forças policiais civis e militares.

É interessante retomar aqui o argumento de Eric Hobsbawm relativo ao banditismo social na Europa Meridional, especialmente a *Máfia* da Sicília, onde a relação entre as gangues, populações locais e o Estado pode ser percebida de forma produtiva. Hobsbawm apresenta uma definição ampla da *Máfia* como um fenômeno rural, mas que pode também ter paralelos no centro urbano de Palermo. A seu ver, a *Máfia*, em todos os seus sentidos,

[...] estabeleceu uma máquina legal paralela e organizou o poder; de fato, no que diz respeito ao cidadão que estivesse na área sob sua influência, ela era a única lei e poder em vigor. Numa sociedade como a Sicília, na qual o governo oficial não podia ou não queria exercer um poder efetivo, o surgimento de tal sistema era tão inevitável como o surgimento do regime de gangue, ou sua alternativa,

forças civis particulares em certas partes do *laissez-faire* americano. O que diferencia a Sicília são a extensão do território e a coesão do seu sistema de poder particular e paralelo (Hobsbawm, 1959: 35).

Leeds, recorrendo à relevância das teorias mencionadas acima sobre as relações entre o Estado, o banditismo social e o fenómeno da gangue urbana brasileira, descreve o vácuo de poder – o Estado ausente no contexto da favela local – que as gangues de narcotráfico e seus líderes preenchem. Leeds descreve coerentemente as redes das maiores gangues e suas alianças com as gangues locais menores – uma estrutura sobre a qual, por limitações de pesquisa óbvias, ainda não se escreveu o suficiente. Leeds igualou as gangues locais do Rio de Janeiro e seu papel na imposição da justiça local a uma forma de estrutura de “Estado paralelo”. Ela compreende tal estrutura como um processo através do qual outros agentes do poder tornam-se necessários para preencher a lacuna de uma autoridade estatal ausente, concordando, assim, com os argumentos de Blok e Hobsbawm – o banditismo social torna-se uma forma de auto-ajuda no contexto de crise econômica e tensão social. Os banditos sociais surgem e prosperam na ausência de um Estado de confiança (ver também Blok, 1974).

Se tentarmos combinar nossa compreensão da ascensão do tráfico de drogas nas favelas do Rio com uma análise do desenvolvimento histórico e da institucionalização de uma força policial corrupta e violenta, poderemos analisar a natureza das relações entre polícia-bandido ou Estado-bandido no Rio de Janeiro no final dos anos 90. Da perspectiva dos moradores locais nas favelas mais pobres, tanto a polícia como os bandidos são violentos. Ambos expressam seu poder na forma de vingança, e suas moedas são os corpos mortos.

O ESTADO E OS BANDIDOS COMO PERPETRADORES DA VIOLÊNCIA

O argumento desenvolvido até agora é que, na falta de um Estado de direito, as gangues de tráfico de drogas fazem mais do que meramente ganhar seu sustento com atividades ilegais: “protegem” contra uma força policial violenta e corrupta (podem ser, inclusive, mediadoras) e contra outras gangues. Isto é importante, pois significa que se o suprimento de drogas for interditado ou se os líderes principais forem capturados, a demanda por uma gangue forte a nível local não será, necessariamente, afetada.

A polícia é vista como violenta e corrupta, merecendo as reclamações da população local. Numa pesquisa feita no começo dos anos 90 e apresentada ao presidente Itamar Franco pouco antes do fim do seu mandato, estimou-se que 70% dos 11.500 membros da força policial civil e 20% dos 30.000 membros da força policial militar do Rio de Janeiro eram corruptos.⁹ Parece que a polícia tem sido não apenas institucionalmente corrupta como, também, tem sido acusada de ingressar no tráfico. Guaracy Mingardi (1998), por exemplo, mostra a existência de muitos casos documentados nos quais a polícia militar ora é usada pelos traficantes, ora elimina-nos, para que ela mesma possa ficar com o produto.

Outra tendência comum crescente é a de que a polícia não está executando prisões ou desempenhando suas funções, mas está sim dando fim aos oponentes quando está fora de

9. Veja “Brazil: Country Explodes Over Military Anti-Crime Operations in Rio Slums”, Latin American Institute, University of New Mexico, Noti-Sur-Latin American Political Affairs, 2 de dezembro de 1994.

serviço. Os esquadrões da morte no Brasil sobre os quais tem se escrito desde o começo dos anos 70 são uma manifestação disto, mas há exemplos mais recentes. Um artigo da *Folha de São Paulo* apoia esta observação, mencionando uma pesquisa de 1992 que revelou que mais de um quarto dos cabos e soldados homens da Polícia Militar de São Paulo (27,08%) não vão de uniforme ao trabalho porque se sentem inseguros. Eles não querem ser identificados, pois temem serem alvo de vingança.¹⁰

Mingardi argumenta que, no Brasil, existe crime organizado e que este só pode existir se tiver o apoio do Estado.

Minha hipótese central é de que o crime organizado não pode existir em larga escala se não tiver algum tipo de acordo, ou conluio, com setores do Estado Nacional. A pesquisa permitiu identificar pelo menos dois tipos diferentes de relacionamento entre o CO e o Estado. No primeiro, o acordo é meramente financeiro, levando à corrupção de membros do aparelho repressivo, administrativo e de alguns políticos profissionais. No segundo, existe algo além da relação corrupto-corrupor. O crime organizado exerce influência política através do controle de uma série de clientes (Mingardi, 1998: 18).

Muitos dos seus exemplos enfocam a natureza corrupta da polícia militar. Embora a sua pesquisa tenha sido feita São Paulo, o Rio é um importante parâmetro de comparação ao longo do livro. Mingardi resume dois aspectos das peculiaridades do tráfico de drogas no Rio, que parecem dar crédito ao modelo de crime organizado sugerido: a existência das bocas de fumo, que funcionam, há décadas, nos mesmos locais, e a hegemonia de grandes organizações de tráfico de drogas, tais como o Comando Vermelho e o Terceiro Comando. Estas duas organizações se auto-representam como vítimas da sociedade, amigas dos pobres e protetoras de uma região particular (Mingardi, 1992: 131-132), atributos que sugerem um modelo de crime organizado.

Ao invés de tentar explicar a corrupção, concentro-me aqui nas maneiras como a violência passou a dominar certas localidades – principalmente as favelas mais pobres – confundindo os limites entre o Estado e os bandidos. A fim de examinar esta violência, volto-me para as descrições e percepções da violência cotidiana expressas por residentes para oferecer algumas interpretações possíveis sobre o que parece estar acontecendo.

Antes de entrarmos na etnografia, quero discutir, brevemente, o importante trabalho da antropóloga Alba Zaluar.¹¹ Sua pesquisa foi feita entre 1980-1981 no conjunto habitacional Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, e muitas de suas conclusões foram confirmadas pelas pesquisas que venho realizando desde 1990. Um dos seus principais argumentos refere-se à ambigüidade presente na relação entre os moradores e bandidos, o que acaba por revelar, de forma nuançada, que os moradores vêm os bandidos não só como mais respeitáveis do que a polícia, mas também como mais problemáticos por escolherem carregar uma arma e se esquivarem do trabalho comum. São vistos, simultaneamente, como pobres (“como nós”) e como aqueles que são “atraídos pelo dinheiro fácil” ou que “não querem trabalhar”.

10. Ver Aureliano Biancarelli, “27% dos policiais evitam sair de farda”, *Folha de São Paulo*, 6 de abril de 1997, Seção 3, p. 5.

11. Ver Zaluar, Alba, *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza* (2a. ed., 1994 e *Condomínio do Diabo* (1994)).

O conflito parece ser, assim, entre uma ética de trabalho ainda valorizada, e que permite ao trabalhador sentir-se e aparecer publicamente como moralmente superior aos bandidos, e a contestação dos que a associam à escravidão (Zaluar, 1994: 23).

Zaluar faz uma interessante comparação entre os bandidos do Rio e os "mafiosi Italiani", alegando que a cultura de gangue do Rio é uma forma de crime organizado não centralizado e, portanto, sem a conexão com o Estado que a *Máfia* siciliana obteve. A diferença baseia-se numa série de fatores, como o fato de cada quadrilha regional ter que manter sua própria base de proteção local, sem garantia de proteção dos traficantes maiores e mais ricos (Zaluar, 1994: 32).

A autora observa, ainda, que, enquanto a polícia vê os pobres como criminosos, o pobre trabalhador vê a polícia *tramando* com os criminosos. Este modelo parece ter se radicalizado nos anos 90, quando o termo mais comumente ouvido para descrever a polícia era o de "polícia-bandido". Tal termo captura a sensação de confusão que envolve as ações e a própria identidade da polícia: é cada vez mais obscuro para os moradores se as ações violentas durante um incidente partem da polícia, dos bandidos ou da "polícia-bandido". É bem documentado pelas organizações de direitos humanos que, durante suas horas de folga, muitos policiais trabalham como membros dos esquadrões da morte, resolvendo vendetas pessoais ou terminando serviços iniciados nas suas horas de trabalho. O *Human Rights Watch/Americas* (Watch/Americas, 1997: 17-18) refere-se a cinco tipos de brutalidade policial numa de suas publicações recentes. "Polícia-bandido" parece equivocar a uma quarta forma, aquela que envolve matanças por parte dos policiais durante as horas vagas, "seja para resolver vendetas pessoais ou em resposta a alguma inconveniência ou provação menor".¹² No vernáculo local, o termo "polícia-bandido" revela o colapso do estado de direito nos bairros mais pobres, deixando claro a natureza corrupta da polícia e dando crédito à idéia de Mingardi sobre a grande interpenetração entre a polícia e os bandidos.

"OS MORADORES NÃO TÊM NADA QUE VER COM ISTO"

Zaluar observa que, durante os anos 80, uma das explicações elaboradas pelos homens para se tornarem bandidos era a habilidade de atrair, manter e proteger as mulheres. Tal afirmação foi confirmada pelo que me foi descrito no começo dos anos 90 sobre um passado distante, onde o "crime" era definido como assalto à mulher grávida, senhora idosa ou mulher jovem (Zaluar, 1994: 80). De fato, outra regra tácita no começo dos anos 90 era que um indivíduo tinha que pagar por seus próprios crimes que, entretanto, não afetariam os amigos

12. A publicação do *Human Rights Watch/Americas* sob o título "*Pólice Brutality in Urban Brazil*" distingue cinco tipos de brutalidade policial. O que localmente se chama de "polícia-bandido" correlaciona-se exatamente com o que é descrito nas suas publicações como o quarto tipo e que é, por motivos óbvios, o mais difícil de documentar uma vez que os eventos acontecem "nas horas vagas". O primeiro corresponde ao emprego de força letal pela polícia durante grandes batidas nas favelas. O segundo envolve situações individuais de matanças que sugerem o uso de força letal, frequentemente justificado pela "resistência à prisão", e o terceiro pressupõe execuções extrajudiciais em situações que não apresentam risco de vida. A quinta forma envolve os casos de criminosos suspeitos que "desaparecem" (1997: 17-18).

ou a família. Uma das frases tranquilizadoras frequentemente pronunciada após um assassinato era: "os moradores não têm nada que ver com isto". De fato, a violência das gangues parecia limitar-se aos homens e rapazes, e os não envolvidos diretamente eram, geralmente, deixados em paz.

Sugiro que, durante os anos 90, houve um tipo de "deslizamento" das regras de violência das gangues, pois os moradores não podiam mais estar certos da segurança de seus corpos se um amigo ou familiar estivesse envolvido em algum tipo de atividade criminosa. Por exemplo, em 1998, um dos vizinhos de Graça, Marilise, sugeriu que não passássemos perto da feira onde normalmente fazíamos compras, porque recentemente eles (até) "mataram uma mulher crente com bariça". Em outras palavras, as regras da violência e vingança eram, às vezes, tão duras que mesmo as mulheres, grávidas e crentes - um triunvirato sagrado, se é que já houve algum - não estavam a salvo. O que mais escutei durante os últimos anos foram relatos sobre a incerteza que os moradores comuns tinham a respeito do futuro. Em 1998, meu gênero não era mais um passe de segurança para andar em território desconhecido/neutro conforme havia sido em 1991: tem havido uma crescente flexibilidade e incerteza sobre quem pode ser transformado num alvo legítimo num ciclo de vingança.

ETNOGRAFIA

Nas seções seguintes, estabeleço uma ligação entre a discussão precedente sobre a violência da polícia e das gangues, e as perspectivas dos moradores de uma favela na periferia do Rio de Janeiro. Exploro, em especial, a natureza da relação entre as gangues locais e os moradores das favelas; em outras palavras, examino de perto o "Estado paralelo", insinuado nas pesquisas supramencionadas.

O perigo de se escrever sobre gangues locais é que tal trabalho poderia, embora sem a intenção, alimentar a posição típica das classes média e alta cariocas que consideram as favelas como uma zona de reprodução de todas as atividades criminais. Em resposta a tal crença, gostaria de começar afirmando o que a maioria dos moradores das favelas já sabe - é o consumo de drogas das classes média e alta e o comércio internacional que, em última análise, alimentam as atividades das gangues. Isto não significa que as atividades das gangues desapareceriam caso o comércio de drogas se estancasse - provavelmente, outra atividade surgiria.

No atual contexto, os traficantes de drogas oferecem trabalho para os jovens rapazes desempregados, seduzindo-os para suas gangues com a oferta de "salários" comparativamente decentes. Oferecem também um espaço dentro do qual um *ethos* de masculinidade (Zaluar, 1994: 101) pode ser detectado espacialmente. As gangues protegem, ainda, a favela dos invasores externos e da polícia corrupta. Enfatizo que, embora apenas uma minoria dos rapazes se envolva em atividades criminais, sua presença é forte e tem um impacto poderoso na vida dos outros moradores. Da mesma forma, um chefe particular pode tanto melhorar a vida dos que vivem em território sob sua influência como torná-la insustentável.

Saliente-se que o significado do consumo de drogas é diferente nas classes baixas e altas. Para os mais pobres, todos os tipos de drogas são vistos como problemáticos, pois o

seu uso geralmente sinaliza uma conexão com os traficantes pela gratidão ou pelo vício. O uso de drogas tende a ser visto como um vício e, devido às suas poucas rendas, o risco de envolvimento com uma gangue, através de dinheiro ou ações, é real. Os simplesmente viciados podem se envolver em atividades das gangues a fim de se proverem. As drogas parecem, assim, mais perigosas para esta população, perdendo o significado recreativo que têm para as classes média e alta. Entre os mais pobres, alguém que gasta dinheiro ou se endivida em função do vício é automaticamente visto como 'metido' em drogas, arriscando-se e colocando em risco sua família.

A HISTÓRIA DAS GANGUES LOCAIS EM FELICIDADE ETERNA

Os moradores de Felicidade Eterna experimentaram várias mudanças entre 1992 e 1998; a favela, cuja origem remonta a terras invadidas no final dos anos 70, oscilou entre períodos de violência e períodos de relativa calma. Afirma-se que foi montada uma segurança local no sentido de proteger os moradores de invasores e da polícia. Em 1992, a favela era bem pequena, com aproximadamente 100 barracos que, em 1998, alcançaram o número de 300, na sua maioria resultado da subdivisão dos quintais entre as famílias. Há mais de 600 adultos votantes na favela e, em janeiro de 1998, uma Associação de Moradores foi finalmente inaugurada, vinte anos depois das primeiras invasões. Muitos dos barracos de madeira ou papelão que delinearão os minúsculos bicos, em 1992, foram substituídos ou melhorados por casas de tijolo e cimento, e algumas delas receberam um segundo andar. Aqueles moradores que ainda moram nos poucos barracos de madeira deixados na favela sentem a pressão para substituir estas estruturas por tijolo e cimento. Muitos construíram muros em volta de suas minúsculas propriedades. O escritório do prefeito escreveu uma carta para o novo presidente eleito da Associação dos Moradores prometendo asfaltar a rua principal da favela e oferecendo a legalização das escrituras de propriedade dos moradores. Dois telefones públicos foram instalados em 1998 na entrada da favela, e mais dois foram prometidos para o seu interior. O hospital municipal local foi expandido e mudou de nome, tentando apagar a imagem de um pobre atendimento médico e más instalações. Postos adicionais do INPS foram inaugurados nas proximidades. Estes atos de reconhecimento pela administração local são prezados pelos moradores e interpretados como sinais de melhora e "progresso".

Entretanto, durante um curto período de tempo, alguns jovens rapazes morreram violentamente, freqüentemente nas mãos de outros jovens rapazes. Em 1992, Felicidade Eterna, com suas 100 casinhas, tinha seis casas de culto religioso. Naquela época, uma gangue de cinco jovens - meninos e rapazes entre 15 e 25 anos - foi organizada pelo chefe Dirceu, homem significativamente mais velho (com seus 30 e tantos anos), chamado de o "Grande Homem" de Felicidade Eterna. Dirceu havia aprovado meu trabalho de campo na favela, em 1992, e no geral tinha boa reputação junto à maioria dos moradores. Conforme descrevi alhures (Goldstein, 1998), ele era conhecido, entre outras coisas, como o "protetor das crianças", pois era contra o uso de castigos físicos por parte dos pais no disciplinamento dos filhos. Dirceu havia sido criado fora da favela e, por muitos anos, havia sido um trabalhador honesto - cobrador de ônibus - antes de começar a freqüentar a favela e de chegar à conclusão de

que seu trabalho honesto não pagava o suficiente para cuidar da sua esposa e seus filhos como ele desejava.

Dirceu e sua gangue ganharam, pelo menos entre alguns moradores, a fama de serem "bons bandidos". Alguns os viam como vagabundos ou viciados interessados em "dinheiro fácil"; mas, em geral, a presença e ações destes jovens faziam parte da vida da comunidade. Cada comunidade tinha alguns jovens que preferiam pequenos crimes ao trabalho, e já que eles eram membros das gangues locais com histórias conhecidas, os moradores não se importavam necessariamente com a presença deles. Em grupo, e com Dirceu na liderança, eles assumiram a responsabilidade de "proteger" a favela de "invasores externos" que poderiam querer usá-la para negociações de drogas ou tiroteios - um destino que parecia comum a qualquer favela que parecesse estar indefesa sem seu próprio esquema de segurança.

Os moradores viam com maus olhos a presença de forasteiros no controle das coisas, situação que haviam experimentado durante períodos de instabilidade e que preferiam evitar. A lógica local nesta questão prescreve ser de máxima importância a proteção da favela de estranhos - forasteiros, estupradores e bandidos de outras favelas (Zaluar, 1994: 79). Na dicotomia pessoa de dentro/de fora, é mais provável que os de fora, os forasteiros, "sujem" a área.¹³ Da perspectiva dos moradores, os forasteiros, de fato, exploram, estupram e matam as pessoas comuns da comunidade e havia a crença de que, pelo menos seus próprios meninos, não "sujariam" a própria favela. Esperava-se, ainda, que a presença deles pudesse impedir que outros o fizessem.

AS RELAÇÕES POLÍCIA-BANDIDO: GUGA E MAX

No período anterior à época de Dirceu (antes de 1990), Max era considerado um dos "pais fundadores" da favela (e o dono local de Felicidade Eterna), e sua "contrapartida", Guga. Guga era um guarda-civil corrupto encarregado da área de Max, e cobrava uma taxa por suas operações. Mesmo após a perda do cargo oficial, dizia-se que Guga ainda considerava a favela seu próprio território pessoal. Ele aterrorizou a favela por vários anos, extorquindo dinheiro semanalmente de Max, exigindo sua parcela dos lucros vindos das negociações de drogas e outras atividades ilegais e fazendo um teatro de terror quando as coisas não estavam funcionando a seu contento. Na lembrança da maioria dos moradores, Guga remete ao reinado do terror. Uma tarde, Guga veio na favela para confrontar Max, que estava atrasado no pagamento. Para mostrar a Max e aos moradores de Felicidade Eterna que ele não deveria ser contrariado, matou um cachorro e bebeu seu sangue diante muitos moradores. Em outra ocasião, Guga chegou e atirou no rosto de Max enquanto este escovava os dentes. Para a satisfação de muitos, Guga foi assassinado num pagode que ficava por perto. Aqueles que testemunharam sua morte lembram-se que, enquanto ele ainda estava deitado na poça de seu próprio sangue, vários homens aproximaram-se para urinar no seu rosto. Guga era odiado e sua morte foi sucedida por uma sensação de grande alívio.

13. "Sujar" significa matar ou roubar pessoas dentro da própria comunidade. Este é o conceito de não se sujar o próprio ninho.

Sabe-se que Guga veio de uma família inteira de policiais civis. Sua irmã, apelidada pelos moradores de "Katy Mahoney" em homenagem a uma personagem de um seriado policial da televisão norte-americana, ainda aparece de vez em quando na favela. Dizem que quando ela chega, todos correm para dentro das casas. Seu "método" é agarrar os jovens na rua e cheirá-los para saber se estiveram fumando maconha ou cheirando cocaína. Se julgá-los culpados, bate com o que tiver na mão, geralmente uma arma. De acordo com os moradores, ela usa sua arma de forma muito mais "eficiente" que os homens, chega procurando os bandidos e eles, por sua vez, ficam aterrorizados. Ninguém ousa ficar na rua quando a vêm entrando na favela - trata-se de um pequeno personagem na estrutura da autoridade local, mas é uma presença conhecida por pertencer à família Guga. Ela é, de alguma forma, respeitada por ser uma mulher dura que sabe como usar a força, mas que, apesar de toda sua dureza, não mata ninguém.

Dalva, uma das fundadoras da Felicidade Eterna, lembra-se do fim da era Max/Guga e da chegada de Bras, um guarda-civil, duro, mas respeitado, com seu próprio estilo distinto de controle.

Houve um ano maravilhoso depois que Max morreu. Ninguém mais assumiu o posto de bandido aqui. Foi um paraíso aqui em Felicidade Eterna. Um ano de paz. Um ano muito bom. De 89 pra 90. Ninguém fumava aqui dentro.

Depois começaram vir, saíram alguns que estavam presos, começaram a circular, a medir lá a favela, olhar saídas que tinham ali e começaram novamente. Eram pessoas de fora... Ali, em cada esquina, em cada canto tinha um saco vendendo droga. Entraram de bicicleta, carro, moças bonitas, moços bonitos entrando e comprando droga... Depois vem o gerente e recolhe o dinheiro igual a um banco. Cada um fez as suas contas. Cada um vai dando a sua parte, bota numa bolsa e dá pro dono.... Tinha os que ganhavam 30, 40, 50 por dia... Não eram da favela, mas da área. Foi um tipo de invasão...

Os evangélicos começam a fazer oração, a pedir pra saírem. Um matou o outro. Foi uma matança entre eles, foi matando, matando. Entre eles. Sem envolver morador. Foi uma coisa terrível. Ai pronto. Ali a polícia começou a entrar, começou a dar em cima deles. Foi o Bras. Brás entrou... Foi a era de Brás. Ele limpou tudo. Acabou tudo.

O Brás não joga pra perder. Brás tem três ou quatro carros na garagem dele, tudo novo. Hoje ele é sargento. Ele não gosta de bandido nem de mulher de bandido. Ele limpou a área. Chegava a dizer pra gente: - "Eu vou limpar a área de vocês. Pode ficar tranquilo". Chegava no barraco pra dizer: - "Eu vou limpar a área de vocês. Pode ficar tranquila, senhora". É esse Bras que ficou com a mulher de Dirceu. Ele mora com a esposa do Dirceu. Casado. Tem até uma filha com ela. Toma conta de todos os filhos de Dirceu. Se derem bandido é porque são ruins mesmo porque Brás está atrás, ali, oh (estalando os dedos). Brás só matava bandido, de menor não. Se desse um tiro nele, ele ia atrás até matar, matava mesmo. Ele mudou de posto, agora ele está num outro posto, melhor, não sei onde". (Dalva, entrevista gravada, julho de 1998).

A narração acima sobre a "era do Brás" exhibe certos elementos ípicos das atitudes dos moradores de Felicidade Eterna que, devido às suas próprias experiências com um vasto círculo de relações com policiais-bandidos, sentem-se seguros dentro dos limites de um certo tipo de coexistência pacífica. No mundo de Dalva, a presença de traficantes de drogas de fora invadindo a favela evidencia uma situação perigosa, ao passo que a existência de Dirceu,

um líder que se tornou um "nativo", não era tão ameaçadora. Na verdade, o que fez Bras, policial particularmente bom aos olhos de muitos moradores, foi distinguir "invasores" e "ganguê local", e os verdadeiros bandidos e as crianças se metendo em enrascadas. Da mesma forma, um bom bandido como Dirceu é capaz de cultivar um certo tipo de relacionamento com um policial como Bras, protegendo a favela da brutalidade desnecessária da polícia. Ele parecia conseguir evitar maiores problemas com a polícia indenizando-os apropriadamente e mantendo suas pequenas operações para não despertar o interesse de nenhuma das grandes gangues.

Quando Dirceu assumiu o controle de Felicidade Eterna, os moradores entenderam a regra geral de que sua própria paz estava relacionada com a paz das gangues locais, pois quando uma gangue não pagava o suborno suficiente para manter a polícia afastada, esta os visitava mais frequentemente. Os tiroteios são especialmente perigosos: é fácil uma bala acabar num corpo errado. Quando Dirceu precisava de dinheiro para pagar a polícia civil, os moradores, que normalmente tentavam ficar longe das atividades ilegais, empurravam-lhe simplesmente para manter as coisas em paz na comunidade. Dirceu sempre pagava suas dívidas com os moradores, cortesia que nem todos os chefes honravam. Além disso, de acordo com os padrões da população local, Dirceu e seu grupo tinham consideração, avisando os moradores para retirarem as crianças das ruas antes do início de um tiroteio. Ele oferecia um barraco vazio para as famílias sem moradia ou lhes emprestava material, para que pudessem construir um barraco num pequeno pedaço de terra desocupado na favela.

Dirceu, suspeito de traição, foi morto por sua própria gangue. Depois de sua morte, seus quatro jovens assassinos fugiram, com medo de que os policiais leisais a eles fossem "marcá-los de morte".

UM NOVO DONO

Biafra, o principal mentor do assassinato de Dirceu, retirou-se em auto-exílio e depois foi parar na cadeia, e lá acabou ficando amigo de um sujeito de Vila Maria, uma favela vizinha. Ele enviou uma carta a alguns dos amigos de Felicidade Eterna, ordenando uma aliança com a gangue de Vila Maria, grupo amplamente conhecido como "Amigos dos Amigos". Mas a gangue de uma favela vizinha, autodenominada de Colégio das Árvores em homenagem à escola situada no bairro, já tinha proclamado, neste interím, Felicidade Eterna como sendo seu próprio território, provocando guerras entre as gangues. Durante estas guerras, os moradores eram avisados para saírem das ruas e, em questão de minutos, o tiroteio pelos telhados começava. Estas "pequenas" guerras ainda estavam sendo travadas em 1998, mesmo após Biafra haver perdido totalmente o controle da gangue local.

Biafra tinha sido expulso dos Amigos dos Amigos (ADA) por causa de sua própria trapaça. Depois de cumprir sua pena na cadeia, voltou para Felicidade Eterna para assumir seu papel de dono medíocre. O roubo e a venda de um carro, a não divisão dos ganhos com o resto da gangue, a compra de um aparelho de televisão e outros utensílios domésticos para sua mãe, tudo isso acabou por despertar a ira dos seus companheiros. Após este incidente,

Biafra foi expulso de Felicidade Eterna e da gangue. No entanto, sua mãe e o resto da família receberam permissão para ficar.

Logo após a expulsão de Biafra, seu irmão mais novo, Gallego, foi assassinado em Felicidade Eterna. De acordo com os moradores, numa tarde, três homens vestidos de jeans¹⁴ mas que alegavam e pareciam ser oficiais da polícia civil entraram na favela com escopetas. Começaram a perguntar às pessoas quem era o dono. Um morador disse aos homens que aquela era uma favela de trabalhadores – e não de criminosos. Outro disse ao primeiro para “calar a boca”, que “eles estavam só fazendo o trabalho deles”, e que “sabiam o que estavam procurando”. De fato, encontraram Gallego, o irmão de Biafra de 14 anos, que, há três meses, havia entrado no tráfico de drogas, trabalhando como um aviãozinho (pequeno entregador de drogas). Eles pediram ao Gallego que lhes dissesse quem era o dono, mas ele não disse. Perguntaram, então, a outros jovens se Gallego era um vapor (vendedor), e alguém na multidão balançou afirmativamente a cabeça. Gallego foi levado, então, para os fundos da favela e, num campo aberto onde não podia ser visto, levou um tiro na cabeça.

Os residentes ficaram confusos sobre quem realmente tinha levado a cabo o assassinato. Ninguém tinha certeza se os executores eram os bandidos, a polícia ou a “polícia-bandido”. As três categorias eram frequentemente usadas de forma intercambiável em 1998, sugerindo que os jogadores tinham se misturado de tal forma que era difícil afirmar com certeza absoluta a que grupos pertenciam: bandidos, polícias ou ambos. Vários residentes deram relatos semelhantes do evento, alternando as palavras “bandidos”, “polícia” e “polícia-bandido” sempre que questionados sobre quem havia matado Gallego. Quando perguntei aos moradores porque esses homens o haviam matado – pois tratava-se, obviamente, de “peixe pequeno” –, eles ofereceram três explicações. Aqueles que acreditavam que os homens eram da polícia, deduziram que eles queriam saber quem era o dono, pois “se pegassem o dono, então, eles poderiam pegar uma grana boa, sabe?”. Disseram-me várias vezes que “os caras” ganhavam mais dinheiro com o suborno do que com os próprios salários. Os que acreditavam que os executores eram bandidos, deduziram que eles mataram Gallego porque seu irmão, Biafra, havia trapaceado os “grandões” com dinheiro no negócio ambicioso do carro, e Gallego havia sido escolhido para pagar por seu irmão. Por fim, os que pensavam tratar-se de “polícia-bandido” sugeriram que eles mesmos queriam controlar o comércio das drogas na região. O aspecto tido como certo na definição da polícia é a corrupção. Deste modo, o termo “polícia-bandido” capta perfeitamente este sentimento.

Vários fatores locais diferentes parecem estar surgindo tanto em termos de mudança dos padrões de intervenção da polícia como nas respostas culturais locais ao tratamento dado à violência. Um dos aspectos mais importantes deste contexto – que torna bandidos e policiais indistinguíveis entre si – é o apoio extralegal nas represálias que resultam em homicídio. Passo agora à exploração da matriz de vingança no contexto de Felicidade Eterna.

PRÁTICAS DE VINGANÇA

Neste sistema de justiça funcional paralelo, o homicídio como vingança é usado tanto por bandidos como pela polícia no cumprimento de suas funções comuns. A retórica da

14. Os oficiais da polícia civil no Brasil geralmente não usam uniformes.

vingança é a que afirma fazer justiça. Porque o Estado é ausente ou corrupto, as gangues desempenham um grande papel oferecendo uma forma de justiça que muitos moradores, mesmo não estando eles próprios necessariamente envolvidos em atividades ilegais, estão dispostos a ver aplicada. O ethos consensual reinante em nível local é a vingança. O motivo da vingança ajuda, em parte, a explicar o absurdo das altas taxas de morte de jovens rapazes nos bairros mais pobres.

Existem relações próximas entre a polícia, os bandidos e os pequenos traficantes de drogas em Felicidade Eterna e, neste contexto de fama pessoal, os indivíduos desenvolvem reputações, são considerados bons ou maus bandidos, bons ou maus policiais. Existem policiais que são bandidos e bandidos que são policiais. Neste sistema de vingança, bandidos e polícia adquirem identidades, reputações e fama pessoal, e suas ações são vistas e interpretadas nos termos locais em função de atingirem ou não seus objetivos e conseguirem ou não manter o local protegido de forças invasoras. A fama pessoal, negativa ou positiva, é adquirida quando se consegue matar a pessoa “certa”, ou, então, matando-se cruelmente um parente não envolvido com o inimigo.

Outra área onde o Estado parece ser fraco, em comparação às atuais gangues locais, gira em torno da sua habilidade de lidar com assuntos considerados “pessoais”. Portanto, gostaria de recorrer a alguns exemplos nos quais a justiça local é executada pelos bandidos, pelos traficantes, pela polícia ou pelos três juntos – experiências que podem, talvez, esclarecer um pouco a natureza das relações da polícia-bandido, e ajudar a explicar o que são e como são tratados os assuntos “pessoais” no nível local.

Exemplo 1: Abuso Sexual

Em 1998, descobriu-se que um homem em Felicidade Eterna havia abusado sexualmente de suas duas enteadas. Por dois anos ele as manteve trancadas em sua casa, não permitindo que saíssem, nem mesmo para irem à escola. Sua atitude, de acordo com um de seus vizinhos, era que ele não iria “engordar elas para outros comerem”. Ele iria “comer mesmo”. A palavra “comer” é coloquialmente usada no sentido de “foder”, e o que ele quis dizer é que não iria sustentá-las financeiramente para que outro homem pudesse ter sobre elas vantagens (sexuais). Sua mulher era nordestina, tida como muito medrosa para denunciá-lo, percepção comum entre os residentes urbanos nascidos no Rio com relação às mulheres daquela região.¹⁵ Na época, a gangue local foi a sua casa e espancou-o severamente, expulsando-o da favela e ameaçando matá-lo caso voltasse. O apoio à ação da gangue foi, desta vez, consensual. Os moradores sentiram que não havia outra maneira de livrar-se de um criminoso deste tipo e defenderam seus pontos de vista, entre eles, a idéia de que “tarado tem que morrer mesmo”. Caso quisesse, a gangue poderia tê-lo matado com o apoio de toda a comunidade.

Exemplo 2: Um Caso de Adultério

Ana Paula, uma vizinha de Graça e parreira fixa de Binio há muitos anos, estava tendo um caso com um jovem de Felicidade Eterna, também casado. Binio descobriu o caso após meses de desconfiança e, quando numa tarde, constatou que Ana Paula mentira sobre seu

15. Esta atitude é extensão do estereótipo de nordestino “caipira” ou “estúpido” para reagir.

paradeiro, ela bruscamente afirmou que não estava mais apaixonada por ele. Binio procurou vingança imediata e chamou a gangue local para espancar Roni, o amante de Ana Paula. Eles atenderam seu pedido, honrando seus sentimentos de ter sido "corneteado", e proibiram Roni de voltar à favela. Ana Paulo preferiu fugir com Roni e ambos deixaram Felicidade Eterna.

Mas a surra que a gangue deu no amante de Ana Paula não satisfêz o desejo de vingança de Binio que, com o namorado de sua sogra, entrou no barraco de Roni com a intenção de estuprar e bater na mulher dele. Na sua lógica, eles estavam se vingando de Roni pela violação da ex-parceira (ver também Zahar, 1998). Quando os moradores ficaram sabendo o que estava acontecendo, chamaram a gangue local para detê-los. Mas o cúmplice de Binio, talvez mais entusiasmado com o plano de vingança que o próprio Binio, não estava disposto a "parar o que ele havia começado". Um dos membros da gangue foi forçado a aitar na sua perna quando este se recusou a parar de estuprar a ex-mulher de Roni. A bala fez com que ele perdesse a perna. Desde então, ele foi proibido de entrar na favela. Mais tarde, ele contraiu, com sucesso, dois homens para matar o membro da gangue que havia aitado nele.

A ex-mulher de Roni já estava gravemente ferida quando a gangue interveio, e passou um longo período no hospital em recuperação. Ela nunca mais voltou para Felicidade Eterna. Quando os moradores narram esses eventos, geralmente consideram o comportamento da gangue – de punir, com o estupro, uma mulher inocente – como perfeitamente justificável. Neste caso, foi a gangue que, iniciando o castigo de um adúltero, deu proteção no caso de um estupro. Da perspectiva local, eles não "tomaram partido de ninguém" nos dois casos: simplesmente procuraram um sentido de justiça, da mesma forma que a polícia deveria fazer. Claro, não é trabalho do sistema judiciário punir adúlteros, mas entre os homens que vivem nesta comunidade e têm fortes sentimentos em relação à possibilidade de serem traídos, o tema chama a atenção. A combinação de infração com uma rede de amizades em Felicidade Eterna propiciou que a gangue intervesse a favor de Binio. Um senso de justiça mais geral permitiu-lhes interromper o estupro de uma inocente quando a fúria da traição ficou fora de controle.

Exemplo 3: Controle de Armas

Depois do breve controle de Biafra, a gangue de fora reivindicou Felicidade Eterna como seu próprio território. Proibiram que qualquer pessoa que não fosse parte da gangue tivesse uma arma. O cunhado de Biafra, Washington, um morador, tinha uma arma que a gangue pretendia que lhe fosse entregue. Depois de várias ameaças verbais, a gangue recorreu à força, e uma noite entraram na casa dele com a finalidade de confiscar a arma e matá-lo, caso ele resistisse. A mulher de Washington estava em casa sozinha e foi severamente espancada por não estar disposta a cooperar ou por não saber onde a arma estava escondida. Enquanto isto ocorria, Washington chegou na favela e outros moradores o avisaram sobre o que estava acontecendo.

Pelo fato de, nesta época, não haver uma gangue local, Washington não teve outro recurso senão pedir a ajuda à polícia, que chegou e começou um tiroteio com os membros da gangue. Os seus membros escaparam naquela noite, e Washington e sua mulher mal tiveram tempo de juntar alguns de seus pertences antes de fugirem de casa. Eles sabiam que não podiam mais ficar ali, pois em pouco tempo os membros da gangue voltariam para bus-

car vingança. A única possibilidade de Washington ter acesso novamente à sua casa e aos seus pertences seria conduzir uma "invasão" bem-sucedida da favela aliando-se aos rivais da gangue, Colégio das Árvores. Somente através deste tipo de aliança, Washington talvez pudesse remover a gangue rival de poder. Subseqüentemente, a aliança de Washington traria muitos tirriteiros à favela, já que duas gangues rivais brigavam pelo mesmo território.

Alguns moradores afirmaram que a polícia não podia resolver o problema de Washington com a gangue, tampouco podia garantir sua segurança. O único modo de garanti-la teria sido a morte, por parte da polícia, dos membros da gangue. Geralmente, a própria polícia reluta em envolver-se neste tipo de lutas dentro da favela. Os moradores também têm medo de virar alvo de vingança – explicação local do porquê da participação da polícia nos esquadrões mascarados da morte, executando suspeitos em dias de folga.

Exemplo 4: Um Caso de "Roubo Pequeno"

Dalva, uma moradora de Felicidade Eterna e avó de uma das crianças de Graça, narrou uma vez uma história sobre como seu próprio filho, Arildo, aprendeu uma lição de guarda civil local, Chico. Suas atitudes revelam algumas das complexidades do modo como os moradores locais se sentem em relação à gangue e polícia locais. Ela se lembra de Chico carinhosamente, como alguém ponderado, dadas as circunstâncias deste caso em particular.

Arildo havia colaborado em um roubo no seu próprio local de trabalho – um assalto à padaria onde ele trabalhava há alguns anos. A narração dos eventos de Dalva revela a maneira como ela experimenta as possibilidades disponíveis dentro do sistema de justiça local. Dalva é uma das moradoras mais ricas em Felicidade; seu atual marido, Toni, é um motorista de caminhão que viaja longas distâncias e ganha salários decentes. Eles estão construindo uma grande casa a alguns metros da favela onde há ruas asfaltadas. Ela própria se considera uma cidadã honesta, alguém que tenta ficar fora de encrencas.

Ele teve um problema ali na padaria onde trabalhava. O cara (que roubou) mora longe, levou as coisas roubadas para sua casa, e deixou na porta de Arildo, meu filho, um presunto e um pacote de cigarros (em agradecimento pela sua cooperação no roubo). O Arildo trabalhava na padaria. Pegaram o Arildo e bateram nele. Meu filho apanhou porque mereceu. Eu sempre trabalhei honestamente. Pegaram ele porque ele pensou que ia ganhar o dinheiro fácil. Chico, o policial, bateu muito nele. Foi o Chico e um outro policial que rebusaram com ele, até quebraram os dentes dele, todinho. Bateram nele, bateram pra valer....

Toni foi tirar ele das mãos dos homens, foi atrás para dizer que soltassem ele. Eu não fui, não. Só rezei para Deus ter misericórdia e fazer com que ele agüentasse e que isso sirva como lição para que ele nunca mais faça. Toni liberou ele. Foi lá. Falou para os policiais: "Eu nunca ensinei ele a fazer essas coisas. Ensinei só coisa boa. Aprendeu isto depois de velho. Então, o senhor faça o que tem que fazer e deixa ele ir embora. Ele vai tomar um banho e vai atrás das coisas. Se ele não trouxer tudo amanhã, minha esposa vai ao banco e vai pagar tudo, me dá a relação das coisas."

O Arildo chegou na minha casa todo ensangüentado e eu disse: "Toma um banho. Troca de roupa e vai atrás do menino e pega as coisas". Porque Chico havia falado que se não aparecesse com as coisas, os dois iam morrer. Então eu falei: – "É bonito pra sua cara, né? Só que agora não é hora de sermão, é hora de agir. Pega as coisas do homem de volta para entregar. Porque você sabe que o teu corpo está em prêmio, então, vai atrás". Ai ele foi. A sorte dele é que o cara não havia vendido

nada. Estava tudo lá...150 pacotes (pacotes, não é maço), a balança e calculadora. Estava tudo dentro do saco.

Depois eu disse: "Arildo, seja homem pelo menos uma vez na vida. Fala o porquê." Ele falou: "Ah, porque ele me obrigou". Eu disse: "Ninguém obriga sem uma arma na cara ou no peito, não. A gente só faz as coisas que a gente quer. Ninguém obriga a gente fazer nada não. Só com uma arma". Ele voltou e entregou as coisas. Eu fui lá na casa do Chico, de noite, bati na porta dele e entreguei as coisas. Falei assim: "Agora eu vou falar com seu Charles dizendo que as coisas já estão aqui em sua casa; ou você quer ir comigo para entregar ao Seu Charles? Porque senão, ele pode ficar com as coisas e depois dizer que não entregou". Ele levou as coisas e entregou. E ele depois chegou e entregou na padaria na minha frente. Eu falei para Seu Charles: "Dá uma olhada para ver se tudo está certo. Porque eu gosto das coisas certas. Meu esposo também". E pedi desculpas. E ele falou: "A senhora não tem que se envergonhar de nada".

O Seu Charles não sujou a carteira dele não. Deu as contas dele todinhas. Falei que tem todo direito de dar uma justa causa,¹⁶ mas ele não fez. O Seu Charles tinha todo direito de fazer. Pagou tudo para ele. Arildo ficou comigo. Ficou com medo em casa. Tinha medo dos bandidos dali. A sorte foi que o Chico foi lá. Porque se fossem os bandidos, tinham matado ele. Deu sorte que foi cara da polícia que apanharam lá. Dois bandidos chegaram para Arildo dizendo: "Olha cara, você vai buscar as coisas de Seu Charles porque senão vai cair". Foi assim que eles falaram. Eles queriam proteger a área e não querem que ninguém suje a área deles.¹⁷

Este foi um caso onde o policial foi mais gentil do que a gangue local. Dalva estava agradecida por Chico ter somente batido em Arildo ao invés de matá-lo ou prendê-lo. Dentro do estado estabelecido pela gangue local, Arildo podia ter sido exposto a castigos extremamente severos, pois ele havia "sujado" sua própria área. Um comerciante de classe média baixa, Sr. Charles, dependeu de Chico, um policial, para fazer justiça na questão do assalto à sua loja. Mas a gangue local teria sido muito mais rígida, especialmente porque Arildo era um membro da sua comunidade e havia quebrado as regras de proteção locais ao ajudar em um assalto. Neste cenário, Chico, que nunca levou o Arildo até a delegacia para enquadrá-lo, foi visto como um "herói" das massas por resolver o problema sozinho e por não arruinar a vida do Arildo enviando-o para a cadeia. Ele foi visto como generoso por somente ter-lhe dado uma pequena surra.

EXCEÇÕES À REGRA

Pude observar em Felicidade Eterna o grande apoio a indivíduos como Brás, um guarda-civil que "limpou" a favela das invasões dos vendedores de droga externos. Brás deixou a gangue local em paz durante este tempo e até se casou com a ex-mulher do Dirceu. Ele era seletivo nas suas escolhas de inimigos, recebia apoio para suas ações, apesar do uso freqüente da força excessiva. Ele era bem relacionado. Da mesma forma, os moradores tinham muito respeito por "Katy Mahoney", a irmã de Guga, um guarda-civil que chegou em Felicidade Eterna para dar bofetadas nos jovens usuários de drogas. Chico, o guarda-civil local que mora no lado de fora da favela, foi respeitado e apreciado por tratar os pequenos ladrões

16. Justa causa aqui é uma ação legal.

17. Transcrição de entrevista gravada.

com dureza e insistir na recuperação dos bens roubados, ao invés de deixar o castigo para a gangue. No caso descrito, Chico foi mais compreensivo com o crime de Arildo do que a gangue local teria sido. De modo oposto, na falta da presença de um estado de confiança capaz de lidar com assuntos "particulares", as gangues assumem o papel que vai além do simples tráfico de bens ilegais. Elas são chamadas para endireitar as injustiças diárias e, neste papel, são toleradas e às vezes veneradas. Além disso, ao oferecer favores e ajuda em momentos de emergência, eram vistas como bons bandidos.

VOLTANDO AO ASSASSINATO: A MORTE DE DANILSON

Gostaria de voltar agora à história de Danilson, pois sua morte ajuda a ilustrar vários pontos insinuados neste ensaio. Eu conhecia Danilson desde 1991. Naquela época, ele era um jovem de 17 anos - o namorado de Flávia, uma das filhas adolescentes de Graça. Eles faziam tudo juntos e quando Flávia foi expulsa da casa de sua mãe, em 1992, com a idade de 14 anos, foi Danilson quem a abrigou em sua própria casa até que ela fizesse as pazes com a mãe.

Flávia e Danilson se separaram em 1997. Ele ficou com a custódia do filho, David, mudando-se com ele para a casa de sua mãe no Morro da Pedra, uma grande favela bem organizada a alguns quilômetros de Felicidade Eterna. Flávia mudou-se para Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, voltando ao bairro que havia conhecido quando era uma garota. Flávia permitiu que Danilson ficasse com a custódia de David porque ela estava com dificuldades para achar trabalho e também porque queria conhecer outros homens, o que seria inibido se tivesse a criança sob seus cuidados. Interpretações menos compreensivas do comportamento de Flávia, feitas por amigos e vizinhos, descrevem-na como uma mãe negligente que estava mais interessada em arrumar um namorado do que cuidar do seu filho. Os amigos em comum de Flávia e Danilson admitiam que, embora o casal tivesse se separado depois de várias brigas, fisicamente violentas, e que Flávia, desde então, tivesse se envolvido com outros homens, Danilson ainda era bastante dedicado a ela. Eles explicavam suas visitas usuais a Felicidade Eterna neste contexto. Ele visitava Coco com freqüência (o filho de Graça que também havia construído um pequeno barraco no seu quintal) e Jorge (vizinho de Graça), cujos barracos estavam em um dos lados da propriedade de Graça.

As histórias e os comentários ditos sobre Danilson e sua antiga vida "profissional" nos oferecem uma oportunidade de examinar a experiência mais pessoal e fenomenológica das mortes dos jovens nas periferias dos subúrbios do Rio de Janeiro.

Danilson havia vivido intermitentemente em Felicidade Eterna, entre 1992 e 1997, e havia trabalhado para uma grande gangue organizada da favela como um "dissolvedor de corpos" - a pessoa que faz os corpos desaparecerem depois de assassinados. Lembrou-me que estávamos todos com um pouco de medo dele, em 1995, porque ele andava normalmente por lá com um "trintaotão". Quando ele desaparecia à noite, nós - os filhos de Graça e eu - tentávamos imaginar o que ele poderia estar fazendo, e meio brincando, imaginávamos como deveria ser "difícil" (e pesado) carregar os corpos dos mortos de um lugar para outro. Imaginávamos as coisas que ele tinha que fazer, tal como cortar partes do corpo e enterrá-las umas

longe das outras, ou então, queimar os cadáveres. Á maneira da gargalhada nervosa e do característico humor negro dos mais pobres, conseguimos apaziguar nossos medos.¹⁸

As relações de Danilson com a gangue local em Felicidade Eterna pareciam estáveis e sem problemas durante o ano de 1995, apesar das mudanças na própria estrutura da gangue local. Sua identidade em Felicidade Eterna era a de companheiro de Flávia, e sua profissão conhecida, embora não afetasse seu *status* de um morador comum. Todo mundo sabia que ele estava envolvido com os bandidos em um outro lugar, e parecia prevalecer um clima de medo mútuo e uma não intrusão nas interações de Danilson com os membros da gangue local, muitos deles com medo dos membros das gangues maiores, o que conferia um grau de respeito a Danilson.

Em algum momento em 1995, Danilson decidiu que queria sair da sua profissão perigosa e perturbadora, mas havia sido dito que os membros da sua gangue nunca deixariam, pois "ele sabia demais". Alguns diziam que o desejo de Danilson de deixar "a vida" fora inspirado pela paternidade. Outros afirmavam que, à medida que ele executava seu trabalho de "dissolvedor", percebera que não demoraria muito até que seu próprio corpo fosse "dissolvidos", dados os índices de mortes dos seus colegas mais próximos.

Já que Graça ainda mantinha a propriedade do seu barraco em Caxias, ficou planejado que Flávia, Danilson e David se mudariam para lá, na expectativa de como o seu desaparecimento afetaria antigos colegas. De acordo com Graça, no decorrer dos primeiros meses, os grandes líderes da gangue de Danilson foram assassinados ou mandados para cadeia, de maneira que num período de tempo relativamente pequeno – menos que um ano –, ele pôde sair do seu esconderijo em Caxias e voltar para Felicidade Eterna, mais ou menos como "um homem livre". Danilson começou, então, a trabalhar como *office-boy* no Leme, Zona Sul do Rio. A sua maior preocupação depois de "deixar a vida" era ficar fora de "encrencas" – ficar livre dos conflitos das gangues e ter uma vida honesta.

Entretanto, numa tarde de 1998, ele teve o azar de estar nas ruas da Vila Maria – a favela onde sua mãe morava e onde ele havia ido com David – e encontrar Luis Carlos, um estúpido maconheiro de Felicidade Eterna que, freqüentemente, visitava Vila Maria para comprar drogas, especialmente maconha. Apenas algumas semanas antes, Leonardo, o irmão de Luis Carlos, tinha dado uma "mancada" num assalto a um ônibus e acidentalmente atirara e matara um estudante de colegial de 14 anos de idade que era de Vila Maria. A polícia pegou Leonardo em flagrante quando ele descia do ônibus. Ele foi mandado para a cadeia, mas a família do estudante morto exigia vingança. Quando Luis Carlos, naquela tarde, apareceu para comprar seu tijolo de maconha costumeiro, por algum motivo não percebeu o perigo. Tampouco anteviu que seu corpo serviria de pagamento de vingança em lugar do seu irmão.

Os membros da gangue em Vila Maria rapidamente perceberam que Luis Carlos era o irmão de Leonardo e que ele servia como alvo de vingança. Infelizmente Danilson estava, por acaso, ali naquele dia e, como tantos outros presentes, testemunhou a gangue de Vila Maria apressadamente questionar e depois assassinar Luis Carlos.

Quando vi Danilson alguns dias depois, ele me contou como Luis Carlos havia morrido no lugar de seu irmão, Leo. Danilson sentia que não havia nada que ele pudesse feito naque-

18. Estou atualmente terminando um livro sobre humor negro nas favelas do Rio de Janeiro.

la situação. Ele via a lógica da morte na perspectiva dos moradores de Morro de Pedra: Leonardo não somente tinha entrado no território da Aliança para conduzir um assalto, mas havia matado um estudante inocente na sua tentativa mal feita. Danilson ficava repetindo: "Luis Carlos tinha que morrer, tinha mesmo que morrer". Ele "tinha que pagar" pelos peccados do seu irmão, Leonardo.

Quando a gangue de Felicidade Eterna descobriu que Luis Carlos tinha sido morto em Vila Maria depois de estar "inocentemente" perambulando por lá para comprar maconha, jurou vingança – "um foi lá e ficou, agora, um de lá vai ficar aqui". Houve supostamente alguma discussão entre os membros da gangue de Felicidade Eterna sobre o fato de que Danilson havia testemunhado o crime e não havia intervindo, embora conhecesse Luis Carlos e soubesse da sua "inocência". Passou a ser do conhecimento geral que a gangue estava furiosa com Danilson Jorge, seu compadre, avisou-o das possibilidades de vingança, e que ele era um possível alvo. Danilson, endurecido pelos anos de convivência com assassinos pagos profissionais, considerou, na época, a gangue de Felicidade Eterna insignificante. Sua resposta ao aviso de Jorge fora: – "Quem fala não faz". Alguns dias depois, após uma noite de jogo de carta com Coko, Danilson foi assassinado nos degraus do barraco de Jorge, em Felicidade Eterna.

A polícia e o Instituto Médico Legal chegaram aproximadamente 24 horas depois do tiroteio, após o telefonema de Russo – o novo presidente eleito da Associação dos Moradores –, que esperara o suficiente para certificar-se de que tudo iria parecer normal e que a polícia não teria muitas pistas; Russo era bastante inteligente para ficar fora dos negócios relacionados com a gangue.¹⁹

O que podemos dizer sobre esta morte em particular? Os moradores que viviam próximos ao local do assassinato, Coko e Jorginho em especial, ficaram aterrorizados com os significados que essa morte, ocorrida na propriedade deles, teria. A família de Danilson é grande, com muitos irmãos que são bandidos ou policiais. Os familiares distantes de Graça e a família de Jorge, que moravam na área onde Danilson havia sido morto, mudaram-se temporariamente ou permanentemente do local, com medo de que, dadas as circunstâncias dessa morte, a família de Danilson quisesse vingança.

Neste caso, a série de mortes por vingança havia sido rápida. Um clima de medo perceptível controlava os moradores que eram amigos de Danilson. Os outros, que não o conheciam muito bem, não se deixavam afetar. Os moradores, em sua maioria, tinham uma vaga idéia das causas do assassinato de Danilson, mas, se não estivessem ligados a nenhuma das pessoas envolvidas, sentiam-se a salvo. As famílias ligadas aos membros da gangue local também tinham medo, sabendo que, neste jogo de vingança, era de certa forma imprevisível saber quem seria o próximo a cair.

O SIGNIFICADO DA HISTÓRIA DE DANILSON

Na periferia urbana do Rio, a poucos quilômetros dos centros de poder localizados na Zona Sul, gangues e polícia aterrorizam a população local. A esta altura, essa situação já

19. Leeds (1996) observa que os líderes das Associações de Moradores estão automaticamente em perigo, e cada vez mais nos anos 90, tendo que negociar um papel precário entre as gangues e a polícia.

é tão normalizada, que o único comentário crítico que surge sobre uma pessoa em particular é se está almejando o alvo correto, escolhendo a forma correta de punição, livrando-se dos "intrusos" ao invés dos "de dentro". A existência da noção de um "estado de direito", estabelecida por uma força policial de confiança, é algo que, até agora, ainda não faz parte da imaginação de Graça e nem da sua rede de parentes e amigos. Por hora, a polícia é seu inimigo – uma força punitiva que trata os pobres como criminosos e que, freqüentemente, não consegue diferenciar uma criança de um criminoso.

A negligência social e econômica do Estado e o aumento concomitante de poder dos bandidos e traficantes de drogas, ou guardas-civis de folga, fizeram do triângulo de forças de bandidos, traficantes e guardas-civis parte de um sistema de justiça alternativo que age tanto nos conflitos particulares como nos públicos. O sistema que eles combinaram conta com castigos severos – por vingança e morte. Há poucas objeções a este *ethos* consensual reinante, a esta economia de vingança e violência baseada numa moeda: os corpos mortos.

A CONVERSÃO RELIGIOSA COMO UMA PAUSA DA VIOLÊNCIA URBANA COTIDIANA

Dentre as poucas expressões alternativas a este sistema, encontram-se as congregações religiosas protestantes – neopentecostais ou evangélicas – cujos membros recomendam o término das matanças por vingança, falando ativamente do perdão e de "dar a outra face". Reza-se nos conflitos pessoais e desencoraja-se a ação, especialmente a vingança. Quando analisamos o porquê destas religiões terem um poder de atração tão grande, devemos reconhecer o quão exausta e traumatizada está a população com os ciclos de vingança e a perda de seus rapazes queridos.

O FRACASSO DA CONVERSÃO DE DANILSON

Durante o período em que passou escondendo-se em Caxias, Flávia se empenhou muito no que começou a interpretar como a possível redenção moral de Danilson. Ela se juntou a sua irmã, Sossó, tornando-se membro da igreja Assembléia de Deus. Conhecendo Flávia e Sossó desde 1991 e tendo entendido, pelo menos superficialmente, algumas de suas atitudes em relação à religião, surpreendeu-me sua atração pela igreja. Durante os anos em que as conheci – car – uma atividade estritamente proibida pela igreja. Durante os anos em que as conheci – como pré-adolescentes e adolescentes –, a religião era um entre os vários aspectos da vida cotidiana do quais caçoavam implacavelmente. Quando crianças, tinham sido forçadas a entrarem e saírem de várias religiões de acordo com os impulsos de sua mãe, ela própria filiando-se a igrejas e, em tempos de desilusão, zombando delas deliberadamente. Os filhos de Graça também a acompanhavam na sua participação mais ou menos consistente na Umbanda. Mas a notícia de que Sossó e Flávia estavam freqüentando a igreja Assembléia de Deus e que haviam se tornado crentes, surpreendeu-me. Foi a primeira e aparentemente a mais importante notícia que me contaram quando voltei à Felicidade Eterna, em 1998.

Retrospectivamente, no entanto, admito que não deveria ter ficado tão surpresa, dado o conhecido contexto das religiões protestantes no Rio de Janeiro. De acordo com uma

pesquisa feita pelo ISER (Instituto Superior de Estudos Religiosos), em 1996, os templos pentecostais estão localizados nos bairros mais pobres da cidade e atraem aqueles com renda e educação formal mais baixas, características que se aplicam à Felicidade Eterna e à família de Graça. Felicidade Eterna contava com seis casas de culto religioso na época em que tinha apenas cerca de 100 barracos. De acordo com a pesquisa do ISER, aproximadamente 69% dos membros destes templos são mulheres. Desse modo, Sossó e Flávia não eram anômalas em termos do seu desejo de entrar para a igreja. Entretanto, a decisão de tornarem-se fiéis naquele exato momento de suas vidas merece uma interpretação.

Para Flávia e Sossó, usar as longas saias brancas no lugar dos justíssimos *shorts* da moda, sinalizava uma aliança renovada com a igreja e com a transformação pessoal, pelo menos em termos de como elas desejavam se mostrar para o mundo exterior. Nenhuma delas, com o passar dos anos, conseguiu convencer seus companheiros a se tornarem crentes, tampouco foram elas mesmas seguidoras totalmente devotas da igreja. Em parte, conforme ambas me explicaram, a conversão fora consequência da ação de uma pastora meio santa, a Irmã Deiúda.

Irmã Deiúda era membro da igreja há relativamente pouco tempo, tendo "encontrado Deus" somente em 1990, quando descobriu que tinha AIDS e aceitou que iria morrer. Mas ela considerava-se "curada" e, como prova, menciona sua sobrevivência saudável até 1998. Irmã Deiúda inspirou muitas pessoas em Felicidade Eterna a unirem-se à sua congregação. A percepção de que havia sido "curada de AIDS" era vista como prova da sua crença em Deus e em seus poderes curadores. Além disso, ela motivou os membros da congregação a emprestarem tempo e dinheiro uns aos outros, e desencorajava o uso da vingança como uma solução dos problemas interpessoais. Também ajudou Sossó e Flávia, muitas vezes, oferecendo-se para tomar conta dos seus filhos de graça.

Ambas as irmãs haviam se envolvido com homens metidos em atividades criminais. Flávia ficara com Danilson desde garota. Ele fora seu primeiro amor e, durante um tempo, criaram seu filho juntos. Na época da morte de Danilson, eles estavam separados há pouco mais de um ano. Flávia tivera pouquíssimo sucesso em convencê-lo a entrar para a igreja enquanto estiveram juntos. Ele ocasionalmente acompanhava Flávia à igreja, trajando do seu terno com camisa branca e gravata, mas nunca se tornou um membro *bona fide*. Quando informada da sua morte, a primeira reação de Flávio foi dizer que "se pelo menos ele ainda estivesse na igreja, então talvez tivesse salvo sua vida" – uma afirmação que capta parcialmente os impulsos estratégicos embutidos nas decisões de muitos pobres urbanos brasileiros de ingressar em comunidades religiosas mais estritas e de usá-las como enclaves protetores. Não quero minimizar a existência de outros fatores poderosos que conduzem as pessoas às suas crenças religiosas, mas enfatizo este papel em particular como uma das maiores forças desses movimentos religiosos: oferecer um dos poucos tipos disponíveis de proteção corporal, não obstante suas próprias agendas, o que pode ser freqüentemente experimentado como uma inexorável paisagem de pobreza e violência.

Flávia foi ao enterro de Danilson, apesar do medo de que sua família fosse culpá-la, já que eles acreditavam que a persistente fixação dele por ela levou-o a desperdiçar tempo em Felicidade Eterna, local do assassinato. A mãe de Danilson, Índia, ficou tão desolada com a morte que não foi ao enterro. Seus irmãos estavam quietos durante o funeral, o que foi depois interpretado por Graça como prova de profundo sofrimento, e como possível evidên-

cia dos seus planos de retribuição. Anos antes, Flávia havia cedido a Danilson tanto David como sua geladeira muito querida, de modo que o filho pudesse ficar bem alimentado apesar da separação dos pais. Depois do assassinato de Danilson, David voltou a morar permanentemente com Flávia.

Flávia ficou nervosa quando a agitação entre as gangues tornou-se clara. Ela havia considerado a idéia de buscar sua geladeira na casa da família de Danilson, mas pensou melhor a respeito, lembrou por Graça de que "geladeira posso comprar outras, mas filho não". Flávia estava também muitíssimo assustada diante da perspectiva de ser alvo dos assassinos de Danilson e da raiva, provável, de seus parentes. Nos dias seguintes à morte de Danilson, Flávia ela desenterrou a saia longa e a blusa branca da sua pilha de roupas – estas roupas em particular simbolizavam sua devoção à igreja – e começou a escrever longas cartas à Irmã Deiúda, expressando sua crença renovada em Deus, sua percepção atrasada do amor que ela ainda sentia por Danilson e seu desejo de retornar à congregação.

A história de Sossó é diferente. O seu companheiro, Márcio, era segurança de um chefe de drogas, e tinha um passado social e econômico muito mais confortável do que o dela. Ele morava numa das ruas asfaltadas próximas à Felicidade Eterna, e sua família vivia dentro de um conjunto murado, com chão de ladrilhos, quintal, vários cômodos e banheiros. Era também mais claro que Sossó, uma qualidade sempre relembrada. Márcio tinha deixado explícito para Sossó que não estava interessado em manter uma relação séria por causa da sua pele escura. Ele lhe disse repetidamente que nunca se casaria com uma preta como ela.

Apesar da absoluta concordância entre as amigas de Sossó de que Márcio era um racista, este era o jovem por quem ela se apaixonara. Quando ela, aos 17 anos, engravidou, decidiu continuar com a gravidez mesmo sabendo que não deveria ter filhos em razão do seu grave caso de anemia falciforme. Márcio também engravidara a enteada de sua mãe (uma menina que vivia com sua família) mais ou menos na mesma época que engravidou Sossó, mas ele estava planejando casar-se com uma terceira mulher na época da sua morte. De acordo com Sossó, Márcio morreu durante um tiroteio enquanto tentava proteger seu chefe.

Sossó estava grávida de seis meses na época do enterro de Márcio. Ela teve que ser levada para o hospital diretamente do enterro, onde ameaçou jogar-se na cova, acompanhando o na morte como ela quisera fazer em vida. "Não sei", ela repetia, "se posso continuar vivendo sem ele". Desde então, Sossó esteve várias vezes no hospital até dar a luz prematuramente alguns meses depois. Durante este tempo, ela aparentemente também perdeu a fé (talvez temporariamente) em Deus e na igreja. Embora continuasse ligada à generosa e bondosa Irmã Deiúda, ela sentiu-se mais ou menos apática em relação aos aspectos organizados da vida religiosa. Sossó havia entrado para a igreja com um propósito: ela esperava que sua fé traria Márcio para perto de si e, da mesma forma, o manteria vivo neste perigoso ramo de trabalho. Quando Márcio foi assassinado e suas alianças com outras mulheres foram confimadas, ela teve uma crise na sua fé.

Recentes pesquisas sobre o crescimento das religiões evangélicas na América Latina sugerem que estas religiões são abraçadas pelas comunidades mais pobres e que há várias

questões de gênero relacionadas que ajudam a explicar a sua popularidade e apelo (Burdick, 1992, 1998; Chestnut, 1997; Brusco, 1995). Em uma interpretação particularmente favorável, Elizabeth Brusco, com pesquisa na Colômbia, afirma que o movimento evangélico é um "desafio à forma predominante de subordinação do gênero", descrevendo-o como "uma ferramenta ideológica especialmente poderosa que altera radicalmente os papéis sexuais, promove os interesses femininos e eleva o *status* das mulheres" (Brusco, 1995: 136). John Burdick (1993), pesquisando na cidade de Caxias, observou que as mulheres de baixa renda têm mais oportunidades para discutir conflitos domésticos nestes espaços religiosos do que tinham em outros movimentos (mesmo politizados) de igreja. Burdick (1993) também mostra que o evangelismo oferece um lugar de onde se opor a discursos racistas por meio da exaltação de seus praticantes da magia espiritual do negro. Em uma recente publicação (1998), o autor incita um diálogo entre o movimento negro organizado e o movimento pentecostal, sugerindo que "algumas das idéias que estão surgindo das práticas e dos pensamentos cotidianos e não cotidianos em relação à negritude e anti-racismo podem ser de considerável interesse para os ativistas negros seculares" (Burdick, 1998). Da mesma forma, Machado e Mariz (1997) argumentam que a atração do pentecostalismo e do catolicismo carismático está na sua habilidade de lidar com problemas considerados particulares ou decorrentes de circunstâncias econômicas – tais como a violência doméstica sofrida pelas mulheres, por exemplo.

Propenho agora outra interpretação, fundamentada no trabalho dos especialistas supracitados, mas que também leva em consideração as experiências de violência vividas por mulheres como Sossó e Flávia que estão entrando para estes movimentos religiosos (e esperam sucessivamente envolver seus parceiros nessas religiões) com a esperança de escapar da violência e evitar a morte dos homens em seu meio. Visto que as regras de vingança passaram, ao longo dos anos, pelo que se chamaria de um "deslizamento" apressado, a devoção religiosa também oferece às mulheres uma disciplina corporal – as vestimentas e o comportamento – sugerindo que elas estão "fora do jogo". Tais roupas sinalizam que a pessoa está longe do mundo das drogas, crime, violência e "encrenca" – na linguagem da igreja – e mais perto de Deus. O efeito desta camuflagem é proteger os usuários das formas de violência que os afetam, às vezes como uma consequência de serem mães, irmãs e amantes de homens em apuros.

É exatamente nestes bairros onde o Estado está quase totalmente ausente, embora presente na sua forma corrompida, que as ordens religiosas mais rigorosas estão tendo o maior sucesso. O fato de os crentes terem que se vestir de uma maneira especial, serem proibidos de dançar e manterem-se afastados de bebidas alcoólicas, coloca a igreja na posição de ativamente consagrar e especificar formas de controle do corpo. Para aqueles moradores que sofrem as injustiças normalmente associadas a problemas "particulares" – o abuso físico ou sexual contra mulheres e crianças, por exemplo – seu único recurso, fora tal domínio religioso do corpo, são as gangues que controlam o corpo através de atos de vingança, ou a polícia, que tende a ver todos os moradores da favela como criminosos ou como cidadãos que pouco merecem a aplicação do estado de direito. O fato de os movimentos religiosos serem todas as pessoas como iguais perante os olhos de Deus, proibindo simplesmente determinados comportamentos, faz com que seus fiéis consigam viver fora do Estado ausente ou

BIBLIOGRAFIA

- BIANCARELLI, Aureliano. (1997). "27% dos Policiais Evitam Sair de Farda". *Folha de São Paulo*, 6 de abril, p. 5.
- BLOK, ANTO. (1974). *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- BRUSCO, Elizabeth. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- BURDICK, John. (1993). *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1998). *Blessed Anastácia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. Nova York/Londres: Routledge.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (1991). "Direitos Humanos ou 'Privilégios de Bandidos'? Desventuras da Democracia Brasileira". *Novos Estudos Cebrap*, 30: 162-74.
- _____. (1999). *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press (no prelo).
- CANO, Ignácio. (1997). *The Use of Lethal Force by Police in Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião), mimeo.
- CARDIA, Nancy. (1997). "A Violência Urbana e a Escola". *Contemporaneidade e Educação*, ano II(2): 26-69.
- CADIC (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea). (1997). *Mapa de Risco da Violência: Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, mimeo.
- CHESTNUT, Andrew. (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick/Nova Jersey/Londres: Rutgers University Press.
- FAUSTO, Boris. (1984). *Crime e Cotidiano: A Criminalidade em São Paulo (1800-1924)*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1998). "Câmara Vota para Eliminar Conduta Policial de 'Aíra Primeiro e Pergunta Depois'". *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 e 27 de junho.
- GOLDSTEIN, Donna M. (1998). "Nothing Bad Intended: Child Discipline, Punishment, and Survival in a Shantytown in Rio de Janeiro, Brazil". In SCHEFER-HUGHES, N. e SARGENT, C. (eds.). *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley, University of California Press.
- HARRIS, Ron. (1994). "In Crime-Ridden Rio, Military Eyed as Savior". *The Philadelphia Inquirer*, 30 de outubro.
- HOBSBAWM, E. J. (1959). *Primitive Rebels*. Nova York: W. W. Norton and Company.
- HOLLOWAY, Thomas H. (1993). *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a 19th-Century City*. Stanford: Stanford University Press.
- HUGGINS, Martha. (1991). "Introduction: Vigilantism and the State: A Look South and North". In HUGGINS, M. (ed.). *Vigilantism and the State in Modern Latin America: Essays in Extra Legal*. Nova York: Praeger.
- HUMAN RIGHTS WATCH/AMERICAS. (1994). *Final Justice: Police and Death Squad Homicides of Adolescents in Brazil*. Nova York: Human Rights Watch.
- _____. (1996). *Brazil: Fighting Violence with Violence: Human Rights Abuse and Criminality in Rio de Janeiro*. In *Human Rights Watch/Americas*, NTIS, n. 2, vol. 8.
- _____. (1997). *Police Brutality in Urban Brazil*. Nova York: Human Rights Watch.
- ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião). (1996). *Censo Institucional Evangélica*. Rio de Janeiro.
- JORCE, Vermelho e Mellor. (1996). "Mortalidade de Jovens: Análise do Período de 1990 a 1991 (A Transição Epidemiológica para a Violência)". *Revista Saúde Pública*, 30(4): 319-31.
- KANT-DE LIMA, Roberto. (1987). *Cultura Jurídica e Práticas Policiais. A Produção da Ética Policial no Rio de Janeiro*. Belo Horizonte, mimeo.
- _____. (1986). *Legal Theory and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in the Rio de Janeiro City*. Tese de doutorado, Harvard University.
- _____. (1995). "Bureaucratic Rationality in Brazil and the United States: Criminal Justice Systems in Comparative Perspective". In HESS, D. e MATTA, R. D. (eds.). *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of*

corrompido e sem as gangues. Meu argumento é que os grupos religiosos oferecem uma terceira alternativa de vida que Leeds (1996) chamou de "Estado paralelo".

É interessante lembrar que tanto Flávia como Sossó entraram para a Assembléia de Deus quando estavam envolvidas com homens metidos em atividades criminosas. Por um lado, a adesão delas poderia ser vista como uma tentativa de salvar seus parceiros. Mas há outra interpretação. Elas estavam também tentando se distanciar pública e simbolicamente dos homens que amavam. Dada a opinião predominante de que as mulheres e crianças não estão mais seguras da violência das gangues, aquelas que se envolvem com homens metidos em atividades perigosas estão definitivamente em risco. Antes jamais consideradas alvos legítimos, jovens mulheres agora precisam reafirmar uma identidade separada dos homens a fim de se distanciar dos ciclos periódicos de vingança que enfastam o Estado paralelo. As roupas, funcionando simbolicamente como afiliação religiosa, reafirmam o *status* que já foi tido como de não alvo. A afiliação religiosa tornou-se não somente um indicador de fé, mas também um símbolo protetor de neutralidade e da não participação na violência crescente que ocorre entre a polícia, bandidos e a polícia-bandido.

Em 1998, as duas filhas mais novas de Graça mal tinham vinte anos de idade e já eram viúvas com filhos. Nenhum dos parceiros havia sobrevivido além do 25º aniversário. Ambas expressaram, e depois reitaram a fé em Deus, inúmeras vezes.²⁰

CONCLUSÕES

O Brasil passa, atualmente, por um momento em que as instituições democráticas estão em processo de consolidação, e as possibilidades de níveis mais altos de participação são vistas com otimismo. Infelizmente, conforme observa Leeds, "enquanto as práticas democráticas processuais possam ter retornado para as classes médias, estas mesmas garantias não estão de modo algum sendo experimentadas pelas classes mais baixas" (1996: XX).²¹

Conforme outros especialistas observaram, os moradores destas comunidades pobres continuam presos entre dois grupos pesadamente armados – a polícia e as quadrilhas de drogas (Leeds, 1996). Em tempos recentes, quando a vingança é administrada contra alvos, antes a salvo dos ciclos de vingança, tais como mulheres e crianças, a conversão religiosa com seus controles disciplinares rigorosos do corpo, passa a oferecer uma sinalização visual que indica que uma pessoa não está participando no jogo crescente de violência. Dado que a ausência de justiça para com o pobre aparece embutida estruturalmente em um Estado caracterizado pela falta ou corrupção da força policial e por um estado de direito aplicado de forma diferenciada – com sua lógica de vingança, economia de violência e corpos mortos como moeda – quais são as opções para os mais além da conversão religiosa?

20. Burdick (1998) fala sobre o processo de conversão durante os períodos de crise. Neste exemplo, estamos diante de uma oscilação, o entrar e sair de determinado grupo religioso. As crises podem realçar seu desejo ao invés de provocar um processo de conversão unilateral. Seriam necessários dados longitudinais a longo prazo de várias pessoas e/ou famílias a fim de se explorar esta questão mais metodosamente.

21. Ver também Huggins, 1991, e O'Donnell, 1992.

the Western World. Nova York: Columbia University Press.
 LATIN AMERICAN INSTITUTE. (1994). *Brazil: Country Explodes Over Military Anti-Crime Operations in Rio Slums*.
 University of New Mexico/Noti-Sur-Latin American Political Affairs, mimeo.
 LEEDS, Elizabeth. (1996). "Cocaine and Parallel Politics in the Brazilian Urban Periphery: Constraints on
 Local-Level Democratization". *Latin American Research Review*, 31(3): 47-83.
 LOPES, José Reinaldo de Lima. (1999). *Direitos Humanos: 50 Anos da Declaração de 1948*. Universidade de São
 Paulo, mimeo.

MACHADO, Maria das Dores e Mariz, Cecília L. (1997). "Mulheres e Prática Religiosa nas Classes Populares:
 Uma Comparação entre as Igrejas Pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os Grupos
 Carismáticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12(34): 71-87.

MINGARDI, Guaracy. (1998). *O Estado e O Crime Organizado*. São Paulo: IBC/Crim.

O'DONNELL, Guillermo. (1992). "Transitions, Continuities, and Paradoxes". In MAINWARING, S., O'DONNELL,
 G. e VALENZUELA, J. S. (ed.). *Issues in Democratic Consolidation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre
 Dame Press.

PEREIRA, Anthony. (1997). "Elitist Liberalism: Citizenship, State Violence, and The Rule of Law in Brazil". XX
 International Congress of the Latin American Studies Association, Guadalajara, Mexico.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. (1991). "Police and Political Crisis: The Case of the Military Police". In HUGGINS, M.
 (ed.). *Vigilantism and the State in Latin America: Essays on Extralegal Violence*. Nova York: Praeger.

SHIRLEY, Robert W. (1990). "Recreating Communities: The Formation of Community in a Brazilian
 Shantytown". *Urban Anthropology*, 19(3): 255-76.

SOARES, Luis Eduardo, MILITO, Cláudia e SILVA, Hélio. (1996). "Homicídios Dolosos Praticados Contra Crian-
 ças e Adolescentes no Estado do Rio de Janeiro, de 1991 a Julho de 1993". In SOARES, Luis Eduardo.
 (org.). *Violência e Política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ISER.

STOLL, David. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley/Los Angeles:
 University of California Press.

ZALUAR, Alba. (1993). "Mulher de Bandido: Crônica de uma Cidade Menos Musical". *Estudos Feministas*, 1(1):
 135-42.

_____. (1994 [1985]). *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. 2. ed.
 São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. (1994). *Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ.

_____. (1995). "The Drug Trade, Crime and Policies of Repression in Brazil". *Dialectical Anthropology*,
 20:36.

O FIM DO CORPO

Comércio de Órgãos para Transplantes Cirúrgicos

Nancy Scheper-Hughes e João Guilherme Biehl

A ECONOMIA GLOBAL E A VIDA BRUTA

Na revista *Atlantic Monthly* de janeiro de 1998, o famoso bilionário e filantropo George Soros identificou algumas das flagrantes deficiências da economia capitalista global. Tal exercício crítico não é algo extraordinário em si, mas, quando o afamado financista emite tal parecer, e com um tom de que algo não está dando certo, vale a pena prestar alguma atenção ao que aí está sugerido.

De forma direta, Soros afirma que os benefícios do capitalismo mundial estão dis-tribuídos de forma desigual; que o Capital está em condições muito melhores do que o Trabalho; e que, obviamente, é melhor estar situado no centro da economia mundial do que nas periferias. Dada a inerente instabilidade do sistema financeiro global, *booms* (fa-lências e quedas) irão, inevitavelmente, suceder *booms* (sucessos), assim como, a noite su-cede o dia, e o Capital retornará aos centros, deixando os participantes distantes e com menos recursos com os bolsos e cofres vazios. Esse acelerado crescimento de monopólios globais, diz Mr. Soros, tem comprometido a autoridade dos Estados-nações e enfraqueci-do suas funções reguladoras.

Porém, o que mais incomoda Mr. Soros nesse processo "irreversível" é a perigosa erosão dos valores e da coesão sociais diante da crescente dominação dos valores anti-sociais inerentes ao capitalismo. Não, com certeza, não são os mercados os donos da culpa. Por natureza, merca-dos são por natureza, promíscuos e inclinados a reduzir quaisquer coisas, inclusive seres humanos, a trabalho e mesmo sua capacidade reprodutiva, ao estatuto de mercadoria, sem ser compradas, vendidas, comercializadas e roubadas. Soros argumenta que a economia de mercado ser, de modo geral, positiva, homens (e mulheres) só de mercados. Sociedades abertas e democráticas requerem instituições que venham a garantir fins tais como justiça social, liberdade política, integrada-