

PISEAGRAMA¹¹



Davi no museu, Retrato silenciado, Contra a tolerância, diagramas para coreografias, O mundo é meu trauma, A máscara, Retrata divina, Testo Junkie, Tramas do crack, Embarque nessa promoção, Branco é usuário negro é traficante, Cachimbeiro, Adeus às armas, Vendeta, Penas Perdidas, Índices, Abolição penal, Confiscados, Policial não é herói, A polícia vai a polícia vem, Ladrões & viscondes, Romance policial, Guerra e grama, A lógica do condomínio, De passagem, Mulheres-cabaças, O que diriam as árvores?, O livro das árvores

INTOLERÂNCIA

INTOLERÂNCIA

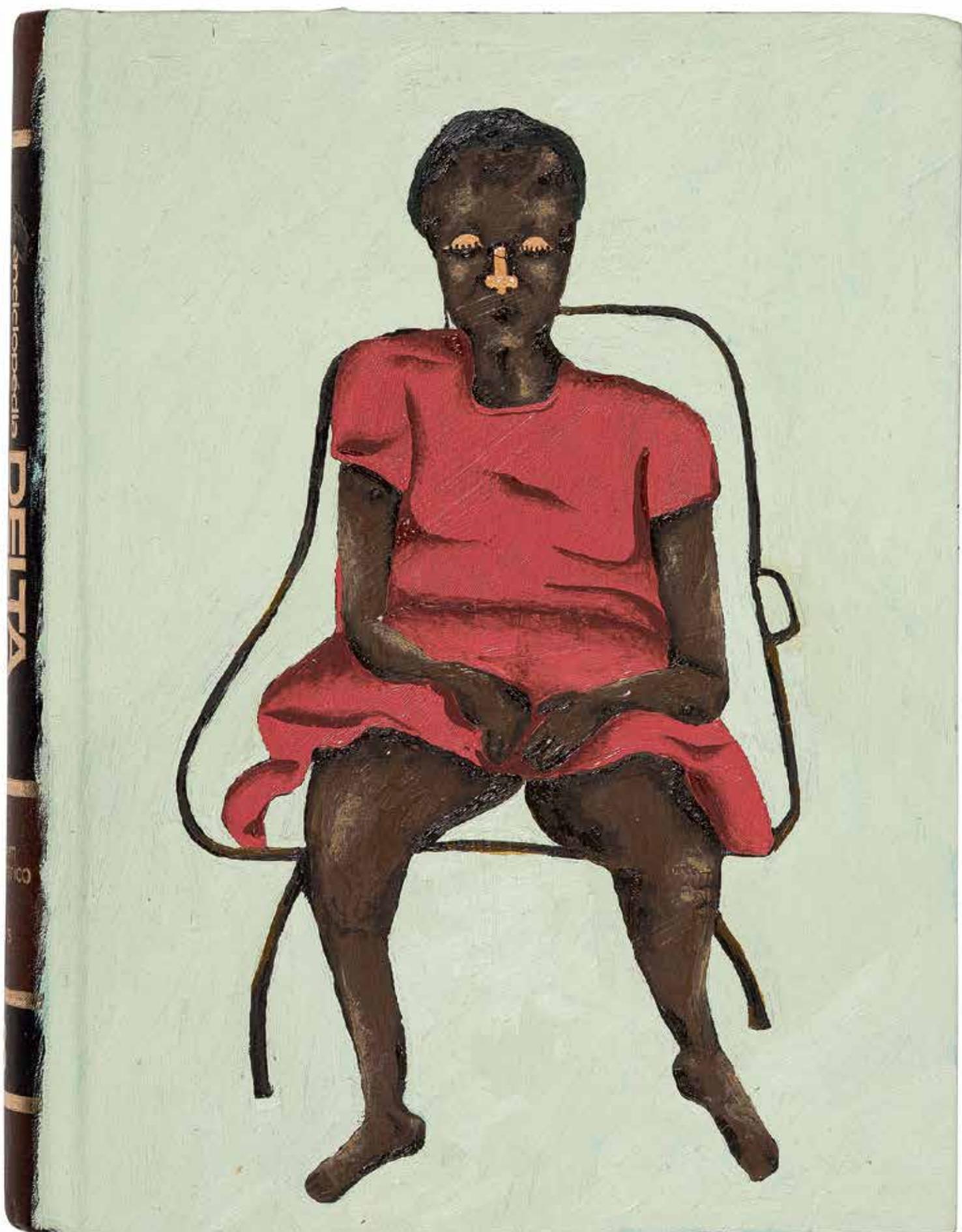
02	Davi no museu Renata Marquez	58	Penas perdidas Louk Hulsman
	Retrato silenciado Dalton Paula		Índices Talles Lopes
12	Contra a tolerância Carla Rodrigues	64	Abolicionismo penal Acácio Augusto
	diagramas para coreografias Ricardo Basbaum		Confiscados Mélanie Veillet
20	O mundo é meu trauma Jota Mombaça	74	Policial não é herói Bianca Braile
	A máscara Grada Kilomba		A polícia vai, a polícia vem Dora Longo Bahia
26	Retrata divina Dalton Paula	84	Ladrões & viscondes Roberto Andrés
	Testo junkie Paul B. Preciado		Romance policial Vitor Cesar
32	Tramas do crack Taniele Rui	92	Guerra e grama Beatriz Colomina
	Embarque nessa promoção Desali	100	A lógica do condomínio Christian Dunker
38	Branco é usuário, negro é traficante Pedro Abramovay		De passagem Aruan Mattos e Flavia Regaldo
	Cachimbeiro Raphael Escobar	108	Mulheres-cabaças Creuza Prumkwjy Krahô
46	Adeus às armas André Forastieri		O que diriam as árvores? Wellington Cançado
	Vendeta Fábio Baroli		O livro das árvores Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues

DAVI NO MUSEU

Texto de Renata Marquez

Retrato silenciado, pinturas de Dalton Paula

A história da arte excluiu a sensibilidade estética de indígenas, negros, mulheres e tantos outros *queers*. É parte das narrativas produzidas pela distinção entre *Nós* e um vasto *Eles*, linha divisória moderna que separou ciência e crença, sujeito e objeto, arte e artefato.



Encyclopédie DELTA

CO



Quando o xamã yanomami Davi Kopenawa esteve em Paris, em outubro de 1990, foi convidado a visitar o antigo Museu do Homem, na orla do rio Sena. A visita não despertou em Davi o encantamento estético nem o esclarecimento científico. Em vez disso, aqueles que o acompanhavam se surpreenderam diante de uma reação tão inesperada quanto óbvia.

“Levaram-me para visitar uma grande casa que os brancos chamam de museu”, conta Davi em seu livro *A queda do céu*. “Deu-me muita pena ver todos aqueles objetos abandonados por antigos que se foram há tanto tempo. Mas, sobretudo, vi lá, em outras caixas de vidro, cadáveres de crianças com a pele enrugada. Tudo isso acabou me deixando furioso. Pensei: ‘De onde vêm esses mortos? Não seriam os antepassados do primeiro tempo? Sua pele e seus ossos ressecados dão dó de ver! Os brancos só tinham inimizade com eles. Mataram-nos com suas fumaças de epidemias e suas espingardas para tomar suas terras. Depois guardaram seus despojos e agora os expõem aos olhos de todos! Que pensamento de ignorância!’”

Davi continua, atônito, a sua visita guiada – por ele mesmo, para nós: “Se os brancos querem mostrar mortos, que moqueiem seus pais, mães, mulheres ou filhos, para expô-los aqui, em lugar de nossos ancestrais! O que eles pensariam se vissem seus defuntos exibidos assim diante de forasteiros?”. E ao final completa: “Nós nunca faríamos uma coisa dessas!”.

Um ano depois da insuperável visita guiada de Davi Kopenawa ao Museu do Homem, Bruno Latour publicaria o livro *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, seguindo a trilha de outro antropólogo, Roy Wagner, que chamou a atenção para o fato de que, se todos somos nativos, de um ponto de vista reverso somos todos antropólogos.

O antigo Museu do Homem não mais existe como tal. Foi reinaugurado há dois anos com uma nova proposta curatorial. Esse e alguns outros museus etnográficos do mundo vêm repensando as suas coleções, os seus planos, as suas interfaces públicas. Chegamos até a ouvir, na conferência *O Futuro dos Museus Etnográficos* realizada na Universidade de Oxford em julho de 2013, que o museu etnográfico estava (ou deveria estar) morto. Se o museu etnográfico aparece como o alvo prático de uma série histórica de relações trágicas entre os chamados *colonizadores* e os desnomeados *colonizados*, as assimetrias das relações que violentamente envolvem os atos de sentir, ver, falar, aparecer em público e conviver multiplicam-se de maneira assustadora nos dias de hoje.

Nós e Eles, a grande linha divisória da nossa experiência moderna, responsável por separar ciência e crença, humanos e não humanos, sujeito e objeto, cultura e natureza, verdadeiro e falso, legal e ilegal. E por produzir um amplo e estratégico conjunto de narrativas que, se não formos suficientemente inquietos, nos parecem perfeitamente naturais.



Estamos em Bamako, com a jovem artista Ana Pi. O ano é 2016 e ela nos guia a outra visita, não menos didática. Porém, em vez de nos conduzir a um museu, estamos em um zoológico. Ana visita a capital do Mali e, em um vídeo, narra em off: “Estamos em África! Lembra aquelas imagens dos animais selvagens? Pois é. Não vi. Aliás, para ver uns animais selvagens eu vim aqui... me trouxeram, na verdade, a um zoológico! É tão engraçado isso... pensar quem produz a imagem de quem? Quem produz o discurso de quem? Eu estou aqui no Mali, país de onde vieram os conhecimentos universitários mais antigos do Planeta Terra. Quem produz a imagem do corpo de quem? O discurso? A manchete? Quem põe no jornal?”.

Fortemente inspirados pelas perguntas de Ana Pi, é pedagógico nos deslocarmos novamente. Estamos agora na Galeria da Academia, em Florença. Nessa cidade, por mais distraídos que tentemos ser, tudo nos conduz a um certo corpo nu. Fartamente retratado, exaustivamente replicado, coletivamente reverenciado. Esse corpo monumental chama-se também Davi. Homônimo de Kopenawa, o Davi, de Michelangelo, é de mármore e mede mais de cinco metros de altura. Uma monstruosidade humana ou um humanismo monstruoso? Lembremos que Claude Lévi-Strauss disse uma vez que a antropologia fundaria o humanismo

democrático. “Um humanismo democrático que ultrapassa aqueles que o precederam, criados para os privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas”.

Davi é descendente *renascido* das estátuas gregas, sobre as quais o historiador H. W. Janson escreveu na década de 1960: “Às femininas damos o nome geral de *Korai* (plural de *Koré*, mulher jovem), às masculinas, o de *Kouroi* (plural de *Kouros*, homem jovem), termos prudentes que eliminam a dificuldade de uma identificação mais rigorosa. Também não sabemos explicar por que os *Kouroi* estão sempre nus e as *Korai*, sempre vestidas”. Distinção de gênero, um detalhe *menor*. Distinção de gênio, um termo *prudente*.

Quase quatro décadas depois da publicação de Janson, o sociólogo Richard Sennett escreve outra versão da história grega, partindo justamente do ponto que despertou pouco ou nenhum interesse a Janson e a outros historiadores: os escravos, residentes estrangeiros e as mulheres não tinham direito à voz na Atenas de Péricles por serem considerados corpos frios – sempre vestidos.

No livro *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, Sennett dedica algumas páginas para trazer à tona um ritual discreto e feminino, nada monumental, conhecido como Festa de Adonis. Uma vez por ano, plantas de vida curta, como a alfalfa, eram cultivadas em vasos pelas mulheres e depois deixadas para secar nos telhados das casas, sob o sol ardente. Co-



nhecidos como Jardins de Adonis, as alfaces secas do ritual celebravam Adonis, eternamente jovem, ligado à vida, morte e ressurreição, portanto ao calendário agrícola, mas também ao prazer sexual. A poetisa Safo de Lesbos escreveu: “Morto o doce Adonis / e agora, / Citeréia, / que nos resta? / laceraí os seios, / donzelas, / dilacerai as túnicas”.

Com a narrativa dessa celebração informal e espontânea em torno da alface, considerada pelos gregos um poderoso antiafrodisíaco, Sennett destaca “a negação dos oprimidos a sofrer passivamente, como se a dor fosse um fato inalterável da natureza”. Vemos aqui a clara contribuição da micro-história de um sociólogo pesquisador dos contextos de produção de tantas e anônimas *Korai* às narrativas de um historiador da arte pouco afeito à condição de sintoma da celebrada nudez masculina daquele Davi.

H. W. Janson é um dos onze autores discutidos na pesquisa de Bruno Moreschi, *A história da arte*. O artista juntou-se a Amália dos Santos e Gabriel Pereira para produzirem e analisarem dados a partir das bibliografias principais utilizadas em cursos de Artes Visuais no Brasil. No total foram lidas 4.405 páginas de narrativas convencionalmente aceitas como verdade, que acabaram por revelar um maciço de leitura bastante indigesto.

De um total de 2.443 artistas citados nos onze livros selecionados, 2.402 apresentaram dados completos, sendo a margem de erro dos resultados, portanto,

de 0,34%. A reflexão começa com as capas mesmas dos livros: os autores dos onze títulos são todos brancos, europeus ou estadunidenses, nove deles são homens e apenas duas são mulheres. Já nos seus miolos, são citados 2.222 homens e 215 mulheres artistas (seis estão sem informação); dos 2.443 artistas citados, apenas 22 são artistas negros ou negras e, dentre estes, apenas duas são mulheres.

Enquanto temos acesso à estatística de que a maior parte dos artistas citados são nascidos na Itália, nos Estados Unidos, na França e na Alemanha, desenha-se aos nossos olhos uma súbita geografia da arte, omitida pela primazia de uma história da arte. A evidência dessa falaciosa e etnocêntrica geografia da arte produziu uma cartografia de inexistências: países sem artista, países sem arte. Angola, Zâmbia, Namíbia, Arábia Saudita, Nepal, Mongólia, Bolívia ou Paraguai não aparecem no mapa das artes fabricado por esses livros. Conclusão: a historiografia da arte excluiu sistematicamente a sensibilidade estética de indígenas, negros, mulheres e tantos outros *queers*.

Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, a ciência e o direito modernos são os pilares estruturais da separação entre *Nós* e *Eles*. *Nós* temos arte e *Eles* não têm arte. *Nós* temos ciência e *Eles* não têm. Mas, de fato, quem somos *Nós*? Como ocidentais e colonizados, simultaneamente, acadêmicos e novíssimos



colonizadores, privilegiados e marginais dentro mesmo das nossas cidades, ocupamos posições ambíguas entre *Eles* e *Nós*. E quem são *Eles*? Alguém por algum acaso ouviu falar de *Elas*?

De fato, no volume dedicado ao Renascimento, Janson não fala nada sobre Artemisia Gentileschi, primeira mulher aceita na Academia de Belas Artes de Florença, a mesma escola pela qual passou Michelangelo décadas antes. E o pior é que nem reparamos essa ausência, tão natural que a história da arte nos parece ser. Artemisia nasceu em Roma 29 anos depois da morte de Michelangelo. Pintou Susanas e Judites bíblicas e não tão bíblicas assim, já que consta que ela própria havia sido vítima de um estupro dentro de casa.

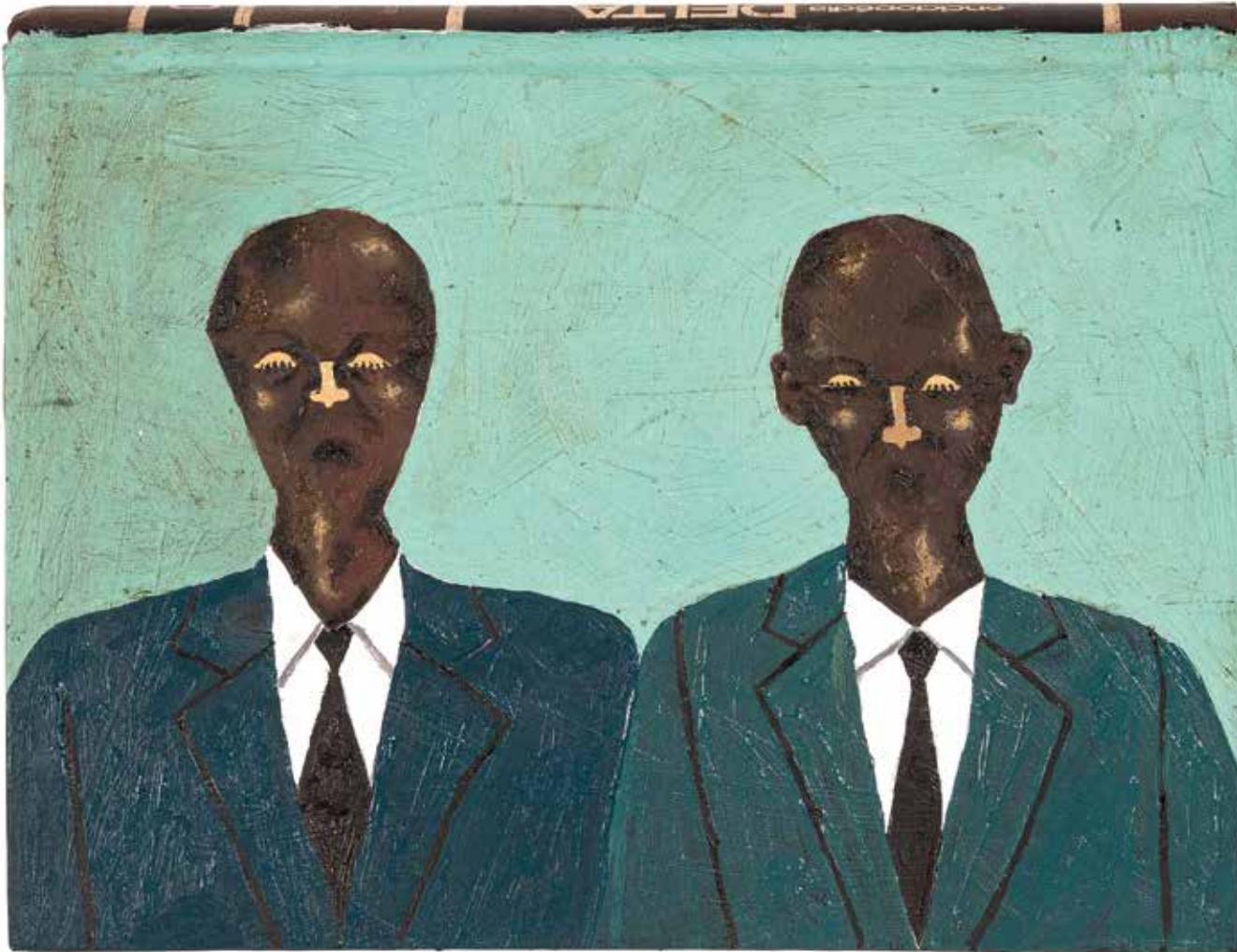
Também não notamos a falta de Plautilla Nelli, pintora elogiada pelo estudioso Vasari ainda no século XVI, que acaba de receber uma exposição, este ano, na Galeria Uffizi, em Florença. Surpreendente para a nossa era é perceber que Plínio, Bocaccio e Vasari, respectivamente nos séculos I, XIV e XVI, conseguem mencionar mais mulheres artistas nos seus escritos do que o nosso contemporâneo Janson. A vantagem que nos cabe parece ser que, como já devem ter percebido, vagamos por aí à procura de historiografias em outros lugares que não exclusivamente nas bibliografias principais.

Estamos agora no Slam das Minas, em São Paulo, onde Luz Ribeiro canta o seu poema *Menimelímetros*. “Quando ‘ceis’ citam quebrada nos seus tcc’s e teses /

‘ceis’ citam as cores das paredes natural tijolo baiano? / ‘ceis’ citam os seis filhos que dormem juntos? / ‘ceis’ citam o geladinho que é bom só porque custa 1,00? / ‘ceis’ citam que quando chegam pra fazer suas pesquisas seus vidros não se abaixam? / num citam, num escutam / só falam, falácia!”

Temos à disposição bilhões de páginas ou, no caso da pesquisa de Moreschi, onze livros compostos do que Michel de Certeau chamou de “a escrita conquistadora”. O autor de *A Escrita da História e A invenção do cotidiano* discute a historiografia como historiografia, ou seja: como escrita, sobretudo por seu “aspecto de fabricação e não mais de leitura ou de interpretação”. É apontado, assim, um duplo problema, político e subjetivo. Quem escreve a história? Para que ou para quem o faz? Como o faz?

Uma breve parada para ver a exposição *Histórias Mestiças*, em São Paulo, onde, em 2014, o artista Dalton Paula exibiu *Retrato Silenciado*. Nessa instalação, composta por 19 volumes da Encyclopédie Barsa, Dalton revestiu as capas das tradicionais encyclopédias com pinturas de mulheres negras. O ato de ocupar as capas com novas personagens torna o encyclopedismo imediatamente obsoleto. Mas quem são essas mulheres desconhecidas? Logo ficamos sabendo que são mulheres fictícias. Derivadas de mulheres reais, *Elas* foram deslocadas das populares fotopinturas encontradas nas salas religiosas de ex-votos e interiores domésticos Brasil afo-



ra. Dalton conta que percorreu com a sua companheira o sertão do Cariri. Foram mais de 5 mil quilômetros entre Goiás, Minas Gerais, Bahia e Ceará, colecionando imagens de ambientes privados e rotas de romaria.

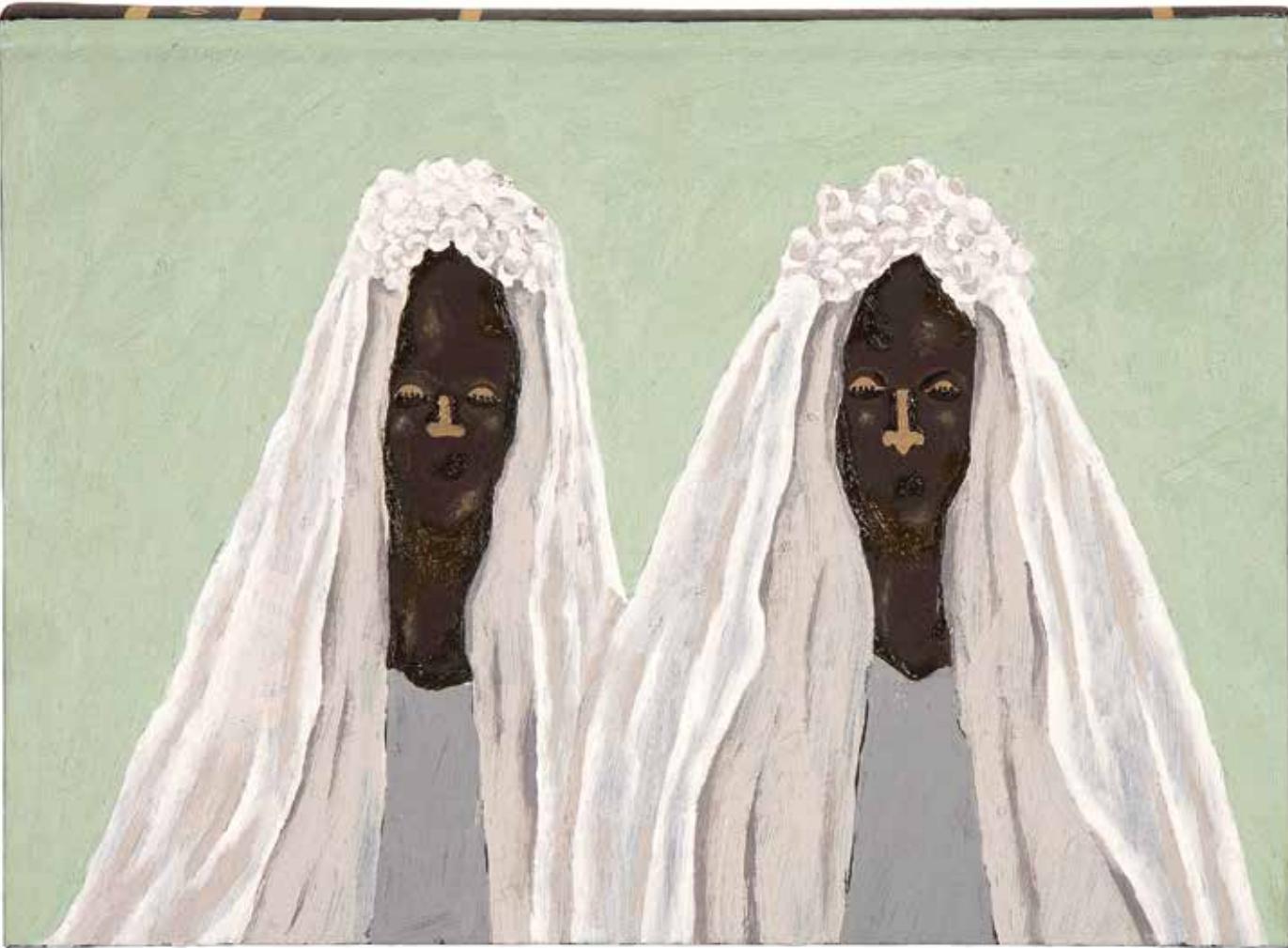
O artista se interessa pelo retoque pictórico feito nessas imagens. "Surpreendem as possibilidades que essa forma artística alcançou, os complexos usos e sentidos que ela contempla, como nos casos de pessoas já falecidas que 'voltam à vida' ao serem retratadas de olhos abertos, ou de viúvas com idade avançada que guardam somente imagens de seus maridos quando jovens – o retrato pintado une essas duas imagens e temporalidades, ou seja, uma senhora com mais de sessenta anos e um jovem de vinte aparentam, assim, ser mãe e filho ou mesmo avó e neto. A fotopintura também proporciona a uma pessoa com poucas posses ser retratada em trajes elegantes, os quais ela normalmente não teria condições de adquirir. Assim, crio para cada personagem, e tudo o que traz consigo, uma história de protagonismo e autoria, reelaborada nas capas dessa publicação universal".

Na saída do Instituto Tomie Othake, onde deixamos *Retrato Silenciado*, caminhamos um pouco pela Avenida Brigadeiro Faria Lima. O projeto *São Paulas*, desenvolvido em 2016 por Medida SP em parceria com Leila Santiago, mescla dados do Geosampa e do IBGE e nos faz pensar sobre os nada banais nomes das ruas. De acordo com a pesquisa, cerca de 5.000 logradouros da cidade têm nomes de mulheres. De um total de quase 70 mil

logradouro, quase 27.500 têm nomes de homens. Como se não bastasse, a soma de quilômetros de logradouros masculinos é pelo menos seis vezes maior do que os com nomes femininos. O título mais comum para nomes femininos é "santa," enquanto que para masculinos é "doutor." Se avenidas ou se ruelas também é um fator determinante do gênero dos topônimos.

O coletivo Guerrilla Girls perguntou em 1989: "Será que as mulheres têm que estar nuas para entrarem no Metropolitan Museum?". Neste ano dirigiram a mesma pergunta ao MASP: "As mulheres precisam estar nuas para entrar no Museu de Arte de São Paulo?". Sem dúvida é uma ótima pergunta, capaz de preservar toda a sua inteligência e jovialidade aos quase 30 anos. Mas a interrogativa das Guerrilla Girls faz com que nos lembremos, no mínimo, de outra pergunta equivalente. *Por que não houve grandes mulheres artistas?* é o título de um ensaio publicado em 1971 por Linda Nochlin, historiadora falecida em outubro passado. Alguém aí leu? O texto, publicado originalmente na revista *ArtNews*, só foi traduzido para o português em 2016, por iniciativa da independente Edições Aurora, em São Paulo.

Como demonstrou a historiadora, a pergunta requer uma análise mais atenta. "Primeiramente, devemos nos perguntar quem está formulando essas questões e, a partir desse ponto, refletir a que propósito esse tipo de formulação serve". Sobretudo devemos, segundo a



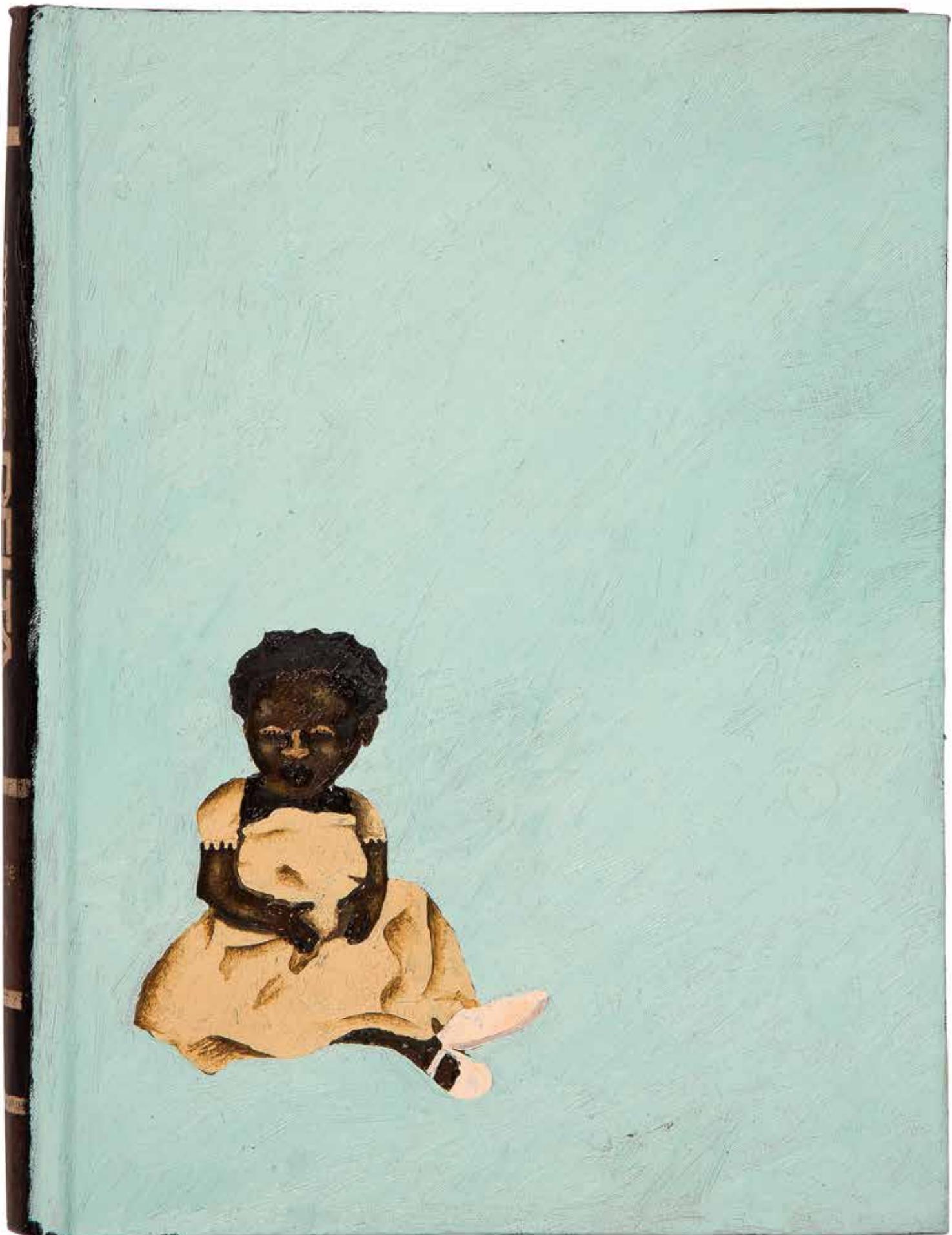
autora, indagar-nos sobre as condições produtivas de uma “arte genial”. “E se Picasso tivesse nascido menina? Teria o senhor Ruiz prestado tamanha atenção ou estimulado a mesma ambição de sucesso na pequena Pablita?”. A história da arte revela-se, assim, baseada em “uma subestrutura romântica, elitista, de mérito próprio, monotemática”, articulada com “instituições sociais específicas e definidas, sejam elas academias de arte, sistemas de mecenato, mitologias sobre o criador divino, artista como He-man ou como párias sociais”, sentencia Nochlin.

Mas a escrita conquistadora não se faz apenas por palavras, frases e livros. Outra pesquisa, realizada em 2014 pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa da UERJ, analisou os 20 filmes de maior bilheteria nacional entre 2002 e 2014 e constatou que, em média, 45% do elenco principal era de homens brancos e 35%, de mulheres brancas, enquanto o percentual de homens negros foi de 15% e de mulheres negras, 5%. Se apenas raramente algum desses filmes foi protagonizado por uma mulher negra, descobriram também que não houve nenhuma diretora ou roteirista negra. Homens brancos representam 84% dos diretores e 69% dos roteiristas. As mulheres brancas são 24% dos roteiristas e 14% dos diretores, enquanto homens negros são apenas 3% dos roteiristas e 2% dos diretores.

As estatísticas, esse suspeito elemento acusado de desumanizar a sociologia e traduzir para o economês

as relações sociais, parecem assumir um papel redentor na crítica à historiografia das artes. As estatísticas são provas contra o lugar de poder daqueles que escolhem o que deve ser visto, bem como aquilo que não deve ser notado. No campo das mais importantes exposições internacionais de arte, a Documenta de Kassel, que acontece a cada cinco anos na Alemanha desde 1955, somente em 1997 teve pela primeira vez uma mulher à frente da Documenta X, Catherine David. Dez anos depois, uma porcentagem foi protagonista da curadoria da Documenta XII: pela primeira vez a mostra apresentou 50% de artistas mulheres. Antes, em 1999, números também constituíram a bandeira da Bienal de Veneza, cujo curador havia estabelecido que pelo menos 30% dos artistas convidados deveriam ser mulheres.

Porque combina”. Essa foi a rápida resposta que Lira Huni Kuin me deu quando perguntei, observando os braceletes e colares de miçangas feitos por ela, sobre as linhas na cor preta que contornavam todos os grafismos. Lira é filha de Maria Huni Kuin e Joaquim Maná, indígenas da etnia Huni Kuin ou Kaxinawá, como costumamos, nas raras oportunidades que temos, denominá-los. Joaquim é professor e pesquisou os *kene*, grafismos tradicionais estruturantes da vida Huni Kuin, presentes nas pinturas corporais, nas tecelagens de algodão e, mais recentemente, nos adornos de miçangas.



Há cerca de 30 anos, Maria aprendeu a arte do *kene* com Helena, uma senhora da região do rio Purus, uma das poucas mulheres antigas Huni Kuin que conservavam o conhecimento do *kene*. Aprendeu na tecelagem, fiando o algodão das roças, tingindo os fios com açafrão ou cascas de árvores e tecendo redes e roupas. Ela conta que os complexos *kene*, hoje deslocados para os objetos de miçangas que eu admirava enquanto conversávamos, originalmente eram grafados nos tecidos.

“O *Txere beru* para nós é como a letra A para os brancos. É o princípio de tudo no *kene*”, conta um pajé Huni Kuin no filme *Kene Yuxi*, feito em 2010 pelo filho de Maria e Joaquim, Zezinho Yube, que continua a pesquisa do pai. *Txere beru* é o desenho do olho de curica, um tipo de papagaio, que é o primeiro desenho que as meninas aprendem a fazer para depois tentarem os grafismos mais elaborados. Mas há um detalhe importante nessa pedagogia do *kene*. As mulheres mais velhas, que sabiam fiar o algodão das roças antigas e conhecem a arte de desenhar os *kene*, não têm mais os olhos aguçados para trabalhar com as minúsculas e desafiadoras miçangas, o que fica a cargo das mulheres jovens que não querem mais fiar ou tingir os fios de algodão.

A vista cansada chega em descompasso com a miração preocupada da memória. No trânsito dos desenhos do *kene* que vão de um suporte (tradicional) a outro (estrangeiro), é percebida uma fronteira potente na qual tradicional e estrangeiro podem trocar continuamente de lugar. E na qual novas alianças podem acontecer – alianças entre as gerações de mulheres do *kene* e alianças com os brancos e brancas.

Chegando à exposição *No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas*, organizada pela antropóloga Els Lagrou no Museu do Índio, em 2015, no Rio de Janeiro, adentramos um mundo estético requalificado, no qual aquelas dicotomias da modernidade perdem o seu sentido. Arte e artefato, rito e cotidiano, abstrato e figurativo acompanham o mesmo movimento de permutação empreendido pelos termos *tradicional* e *estrangeiro*. Lira, Maria e mais dezenas de artistas indígenas mostraram as suas obras no Museu do Índio. Se nos tempos da invasão da América pelos brancos a miçanga já era um importante elemento de sedução e negociação, as contas de vidro são experimentadas, aqui, não como um fim em si mesmas, mas como pura circularidade. De bugiganga colonial a obra de arte “pacificador do branco”, como escreveu Lagrou.

Trata-se de uma proposta de museologia etnográfica diametralmente oposta àquela que contemplava horrorizado Davi Kopenawa, é certo, mas lembremos que ainda estamos no Museu do Índio. E que o fato de eu conseguir apreciar e distinguir um desenho Kaxina-wá de um desenho Krahô ou Juruna, sem ser antropóloga e tendo estudado Artes Plásticas, certamente não é mérito da minha formação acadêmica básica.

Um novo protagonismo feminino indígena é o que as miçangas também nos contam. Nós estamos aqui e *Elas* corajosamente vêm nos encontrar na cidade. *Elas* que sempre reservaram para os *Outros* um lugar de destaque

na sua cosmologia. Mulheres que dominam os fazeres tradicionais e assim tornam-se viajantes, diplomatas entre mundos. A bandeira estética de pacificação do branco que empunham é uma bandeira multicolorida, tátil e incorporável (também por nós), com versões sem fim de desenhos aprendidos com a curica, a jiboia ou o tatu, conforme as histórias dos tempos antigos.

Entretanto, seguimos perseguidos pela pergunta de Ana Pi: “Quem põe no jornal?”. O professor da UNIRio José Ribamar Freire se incomodou com a invisibilidade dada à exposição: “Li matérias sobre o anúncio do Google no Brasil que abre sede do Youtube no Rio de Janeiro, sobre o campeonato de gastronomia, sobre o Dee Bufato, que toca com Sean Diss na Arte Inn, sobre os coletivos Somm e Gop Tun, que comandam o Countdown no Mira, sobre a música *Nhenhenhen* e os dez anos de carreira de Maisa na televisão e sobre o novo livro de receitas da Ana Maria Braga. Todos temas de transcendental importância, é claro. Nada sobre as miçangas”.

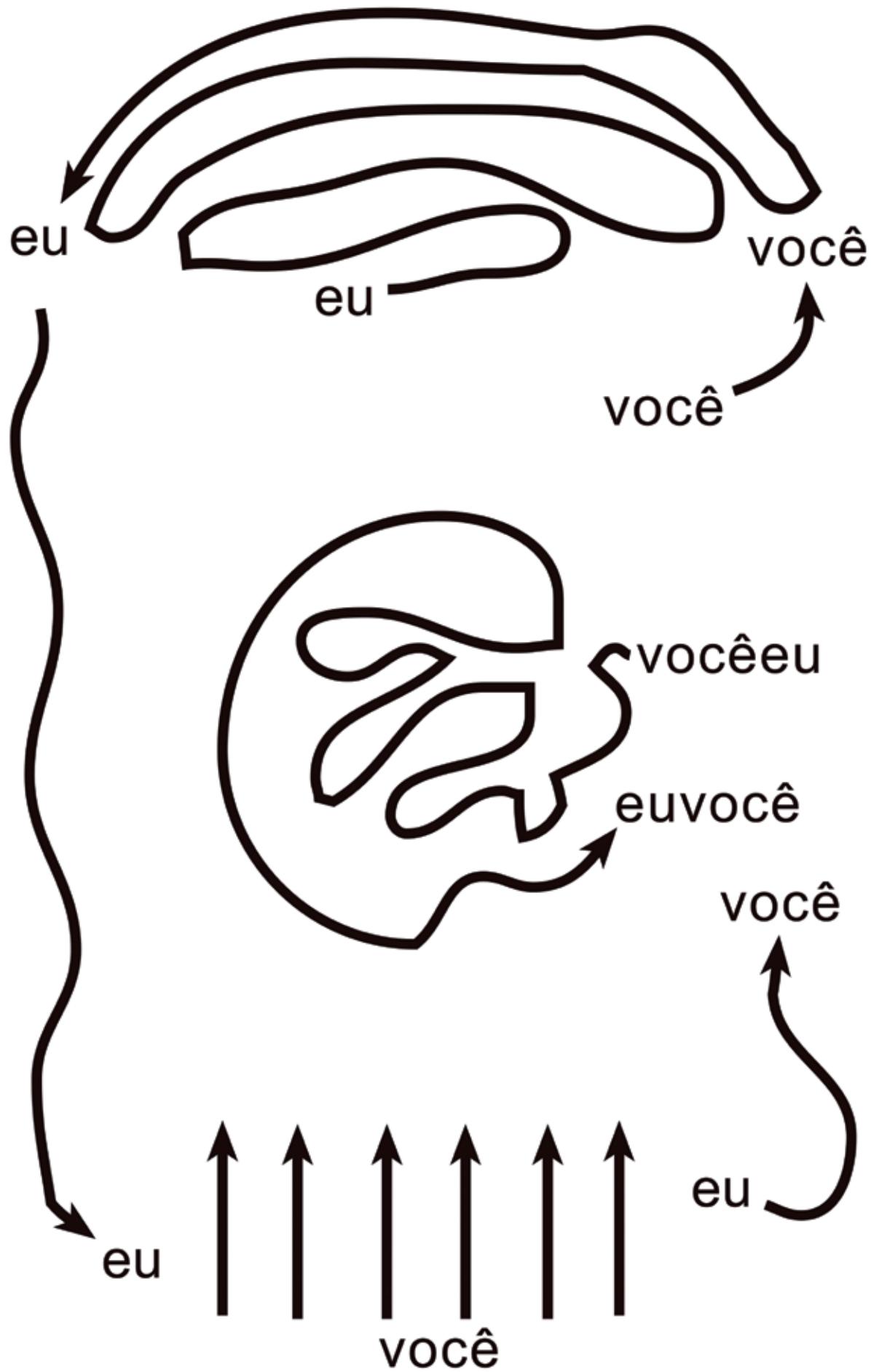
Um mundo sem arte. Isso foi o que legamos às nossas amigas indígenas, excluídas de uma historiografia oficial que inscreve visibilidades e inexistências. A resposta que Lira me deu na ocasião daquela conversa foi demolidora. “Porque combina” é uma resposta que não seríamos capazes de dar numa sala de aula, embora provavelmente fosse o que, muitas vezes, gostaríamos de dizer. “Porque combina” é a resposta perfeita para uma pergunta imperfeita. Estábamos na expectativa de uma resposta metafísica? Uma resposta filosófica? Uma resposta lógica? Ou uma resposta exótica? Pois é. Não tem. Em vez disso, o que recebemos foi uma resposta genuinamente estética.

É certo que não estamos falando de um subjetivismo estético que, no final das contas, é a face imediatamente equivalente ao objetivismo científico, ou seja: ambos campos endógenos, elitistas e excludentes. Em vez disso, estamos falando de uma vida estética genuína e de um olhar partilhado entre *Elas* e *Nós*.

Nesse sentido, há dois movimentos estéticos em andamento hoje. O primeiro é um movimento de inclusão, ainda que tarde, de tudo o que existiu sem existir; e o segundo movimento é o de revisão – daquilo que somos, daquilo que poderemos ser. Esses dois movimentos não são mutuamente excludentes, é claro. Nem hierarquicamente dependentes, mas, sim, justapostos.

Através de uma culpa histórica, abrimos cursos, capítulos e exposições para a inclusão. Se o problema parece estar nos conceitos que construímos, extremamente limitados e com pistas de esgotamento, através dessa insuficiência ou desgosto pelos conceitos que temos treinamos a escuta para novos aprendizados.

Mas, justaposto às ações de inclusão na arte do que reconhecíamos como artefato, caminho contracolonial de uma antropologia contemporânea das artes, um ato de fato revolucionário me parece o de sermos, um dia, capazes de não enxergar arte na nossa exaurida arte, para experimentá-la no seu extracampo e com o seu poder de pensar, explicar e agir sobre o mundo, como generosamente nos ensinam Davi e Lira. *



O que acontece quando a mulher deixa de ser a razão do movimento feminista? Novos modos de fazer política se impõem, baseados nas categorias de precariedade e subalternidade: coligação em vez de tolerância, pois na tolerância o outro nunca é aceito como igual, mas como concessão caridosa.

CONTRA A TOLERÂNCIA

Texto de Carla Rodrigues
diagramas para coreografias, série de Ricardo Basbaum

Fez eco às minhas angústias feministas de juventude e à minha trajetória de militância e me inspirou em todas as pesquisas uma constatação da filósofa Judith Butler que vinha teorizar como eu me sentia: “Parece injusto que logo agora, que as mulheres estão alcançando a posição de sujeitos, venham as correntes pós-modernas e digam que o sujeito acabou”. Se a partir dessa afirmação, para muitas teóricas feministas, parecia que Butler anunciara o fim do feminismo, para mim, suas provocações respondiam a um incômodo: de nada adiantava primeiro exigir das mulheres uma configuração estabilizada em uma identidade para depois pretender libertá-las. Era preciso interrogar as próprias exigências de identidade. Tratava-se de poder pensar um feminismo que não fosse feito em função de representar o “sujeito mulher”, contraditoriamente obrigado a um fechamento no lugar onde se quer reivindicar abertura.

Desse paradoxo e da sua insistência em renovar a teoria e os movimentos feministas no final do século XX, quando ambos estavam sob ataque cerrado das forças conservadoras – e a rigor ainda estão – tomei posições.

Tenho me dedicado a trazer para a política o problema filosófico da crise da representação, cuja história gira em torno da impossibilidade de representação de um objeto ao sujeito, do mundo a um eu, de uma realidade a um conceito. Essa crise que também tem nos obrigado a pensar novas formas de fazer política. Não se trata mais de feministas intelectuais representando ativistas, de mulheres brancas falando em nome de mulheres negras, de mulheres urbanas representando mulheres rurais, de mulheres burguesas falando por mulheres proletárias. Não se trata de criar hierarquias entre diferentes formas de luta, porque se trata de uma filosofia política feminista que rejeita hierarquias.

O que acontece quando o sujeito mulher deixa de ser a razão de ser do movimento feminista? Essa pergunta poderia ser apenas retórica, mas impõe e ainda impõe pensar novos modos de fazer política, ou o que Judith Butler chama – e eu a sigo neste ponto – de “fundamentos contingentes”. No espectro de uma filosofia contemporânea que havia se deparado, pelo menos desde os anos 1970 e desde as rupturas mais ou menos radicais

dos pós-estruturalistas franceses, com a pretensão de fundamento, o sintagma fundamentos contingentes tem algo de provocador. No entanto, todas as vezes em que falo em fundamentos contingentes, ouço sempre a mesma pergunta: como fazer isso na prática? Até ler *O clamor de Antígona*, *Precarious Life* e *Quadros de Guerra*, minhas respostas eram sempre teóricas: encontrar pontos de pauta em comum que possam ir além das diferenças, ou trabalhar com a ideia de democracia agonística, mantendo os conflitos sem pretender qualquer tipo de consenso que, no limite, é sempre violento. Depois dessas leituras, posso resumir a ideia de fundamentos contingentes com a palavra “coligação”. Quem diz contingência diz posições, evoca significantes como acidental, fortuito, aleatório, imprevisível, indeterminado. E coligações são ligações sem estruturas hierárquicas, rizomáticas, tão em voga em tempos de ativismo nas redes sociais.

A mim parece que esses fundamentos contingentes podem ser articulados a partir de duas categorias: a condição de precariedade de todo sujeito, questão que do meu ponto de vista marca um ponto de virada na filosofia de Judith Butler, e a condição de subalternidade pensada principalmente por Gayatri Spivak, mas não apenas. É a hipótese de fazer dessas duas categorias – a precariedade e a subalternidade – a resposta à insistente pergunta sobre como fazer política a partir de fundamentos contingentes que vou experimentar aqui.

Primeiro, pensando sobre a condição precária, porque com a precariedade consigo me incluir, eu, mulher, branca, heterossexual, professora universitária, em posição que não é de superioridade, porque a minha precariedade é intrínseca à minha condição de vivente. Posso então reconhecer que foram as relações sociais, culturais e familiares que me suportam que me permitiram cumprir uma trajetória profissional e acadêmica que me trouxe aqui, a este texto, a esta revista. A partir da minha precariedade posso me reconhecer e, portanto, talvez possa também ser reconhecida como alguém cuja vida depende de muitos outros. Se abandono qualquer fantasia individualista, a partir da qual a minha vida seria apenas resultado da minha autonomia, posso confundir uma polaridade histórica na filosofia moral que divide, de um lado, liberais que entendem a vida como algo único do indivíduo, isolado de tudo que o compõe, e de outro, comunitaristas para os quais não pode haver vida separada dos laços afetivos, relações familiares e sociais que a constituem.

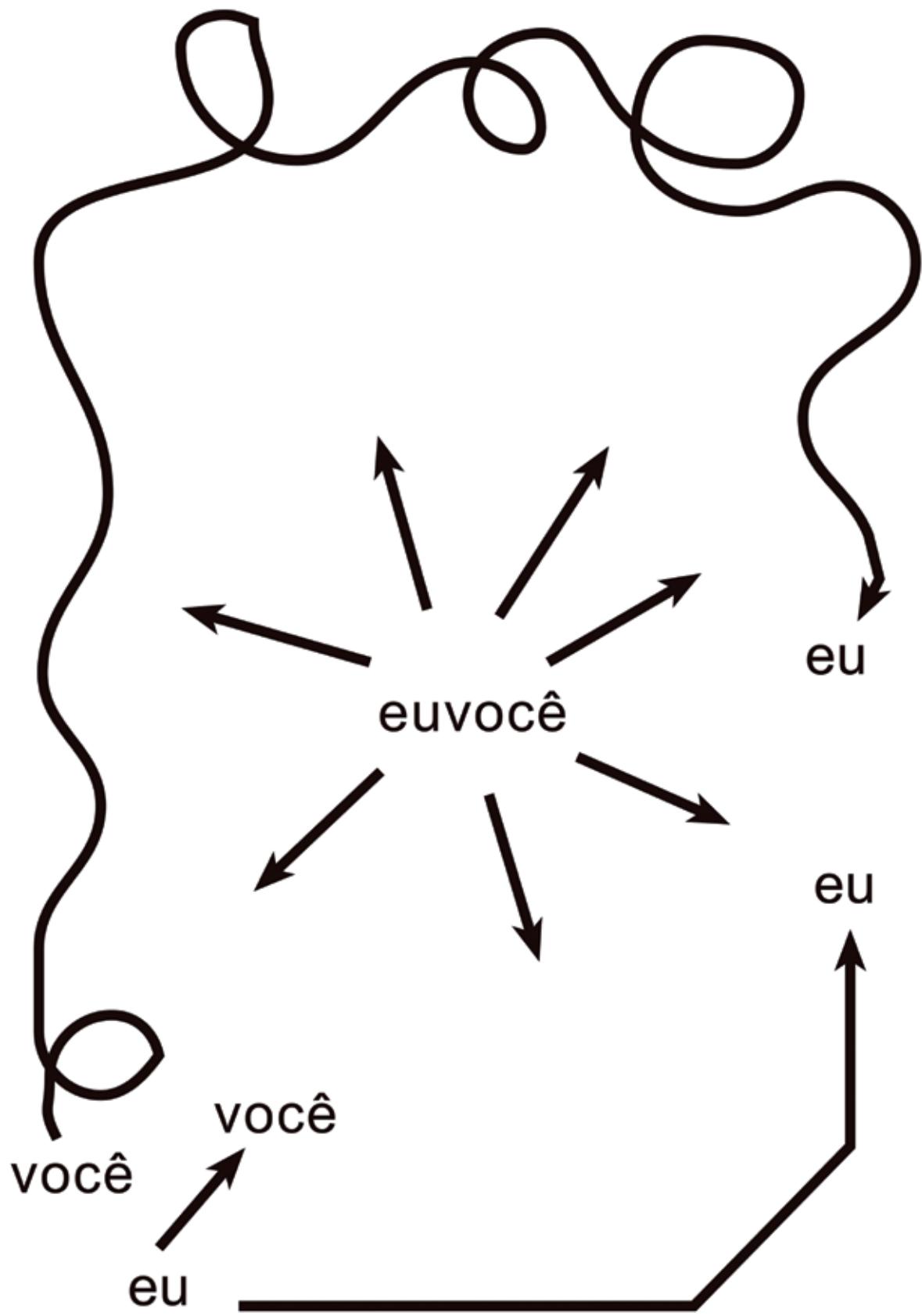
Assim encontro a oportunidade de abrir caminhos para a construção de coligações – a partir de fundamentos contingentes – com aqueles cujo reconhecimento da própria precariedade me permite traçar laços, vínculos, alianças, afetos – aqui no sentido mais estrito do termo, afeto como aquilo que me toca, afecção e afetação dos efeitos do outro em mim. Afetos também são contingentes, circunstanciais, impermanentes, são indicações de que fundamentos contingentes são precários, e para ser construídos no espaço político não partem de um *a priori*, por mais bem intencionados que sejam, como emancipar as mulheres, acabar com a homofobia, dar um

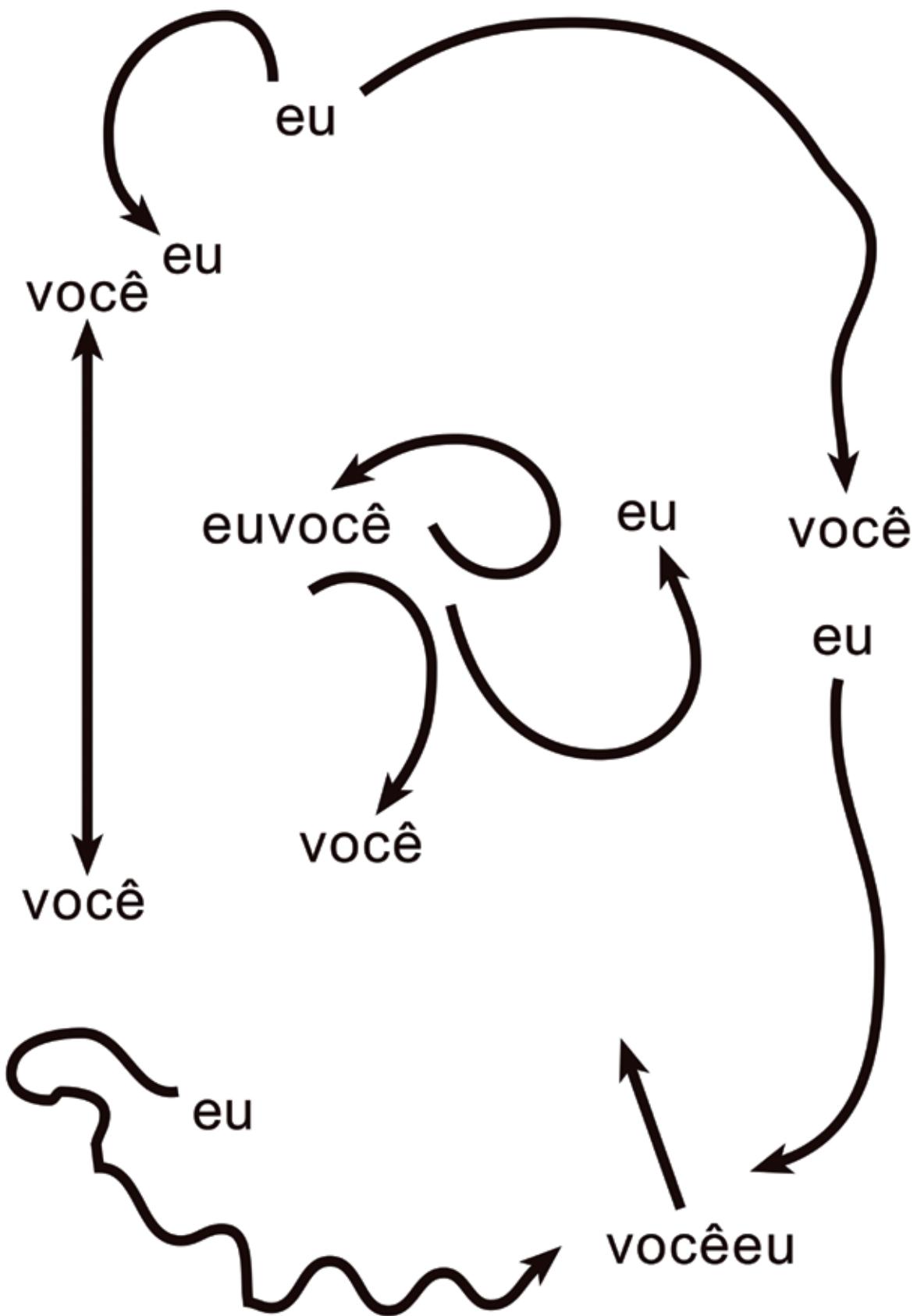
fim ao feminicídio etc. A mim interessa tornar políticos os termos em que essas reivindicações se estabelecem, tornar política a denúncia de precariedade em situações específicas. Se aceitamos que a condição de precariedade marca a condição humana, podemos aceitar também que partilhamos esta precariedade, ainda que alguns de nós sejam mais precários que outros. A partir daqui, posso propor que há fundamentos contingentes entre precariedade e subalternidade.

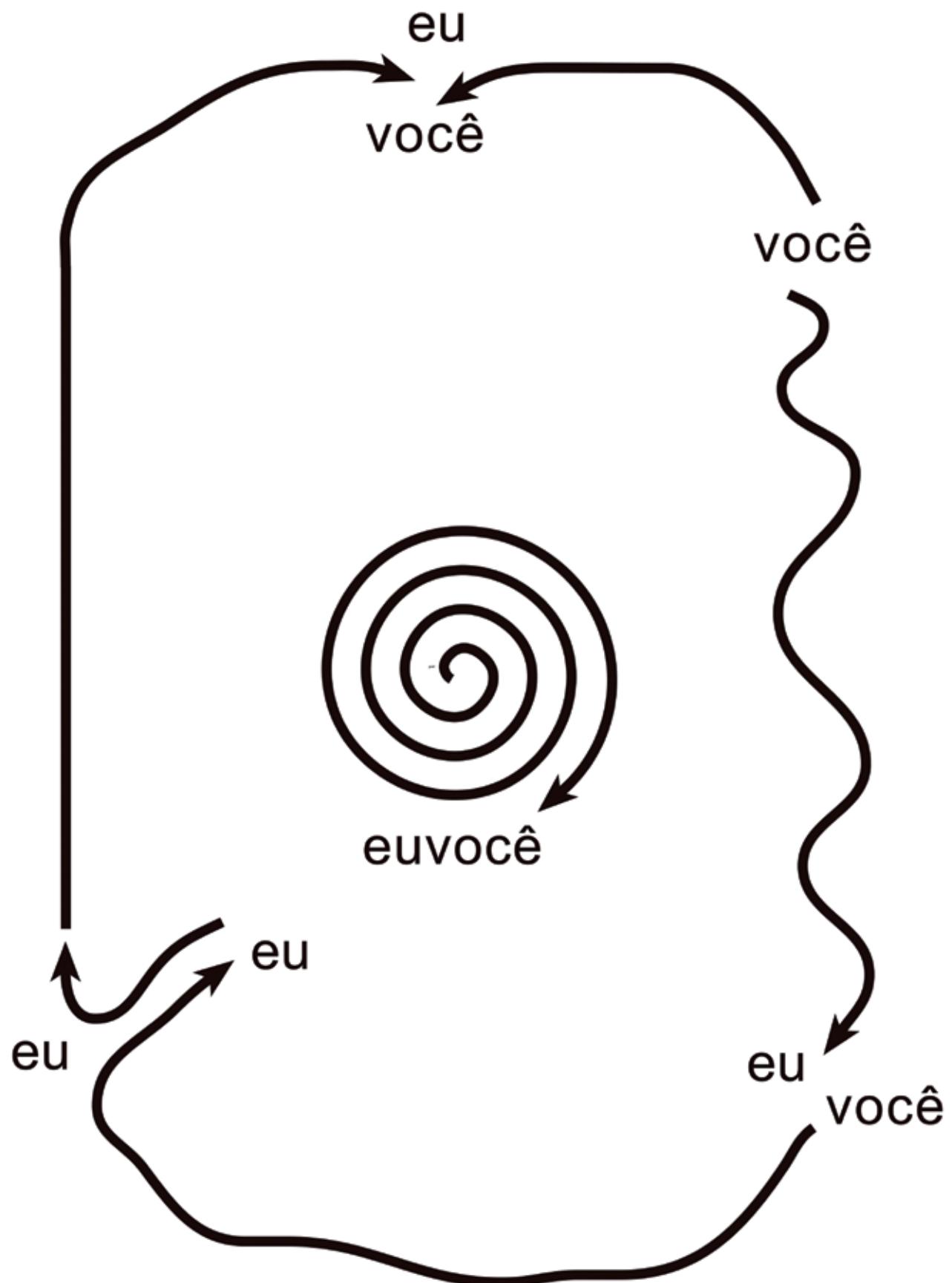
Num texto clássico dos estudos subalternos, outra teórica feminista, a indiaña Gayatri Spivak pergunta: “Pode o subalterno falar?” Sua resposta – não – é um performativo, porque responder “não” é um modo de falar. Quando ela diz que o subalterno não pode falar, também diz que não há “valor algum atribuído à mulher como um item importante nas listas de prioridade globais, o que dá a mulheres intelectuais uma tarefa muito específica a cumprir”. Sobre essa subalternidade, alega Spivak, nenhuma estrutura de representação pode dar conta. No contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história, não pode falar, e é irremediavelmente heterogêneo. Quando Spivak diz não, o subalterno não pode falar, acaba por dizer também que toda fala do subalterno é sinal de insurgência. No contexto colonial latino-americano, o sujeito subalterno feminino é ainda mais profundamente ignorado, invisível, silenciado. E no contexto brasileiro, o sujeito subalterno feminino negro, a mulher negra, é ainda mais profundamente ignorada, invisível, silenciada e explorada. É um gesto político fundamental reconhecer que a subalternidade da mulher negra e pobre é diferente da subalternidade da mulher branca; que existe subalternidade masculina nas relações capitalistas, que é diferente da feminina; que a subalternidade do homem homossexual é diferente da subalternidade da lésbica, que essas diferenças são marcadas pelas especificidades das condições de precariedade dentro desses grupos e não é homogênea dentro dos grupos.

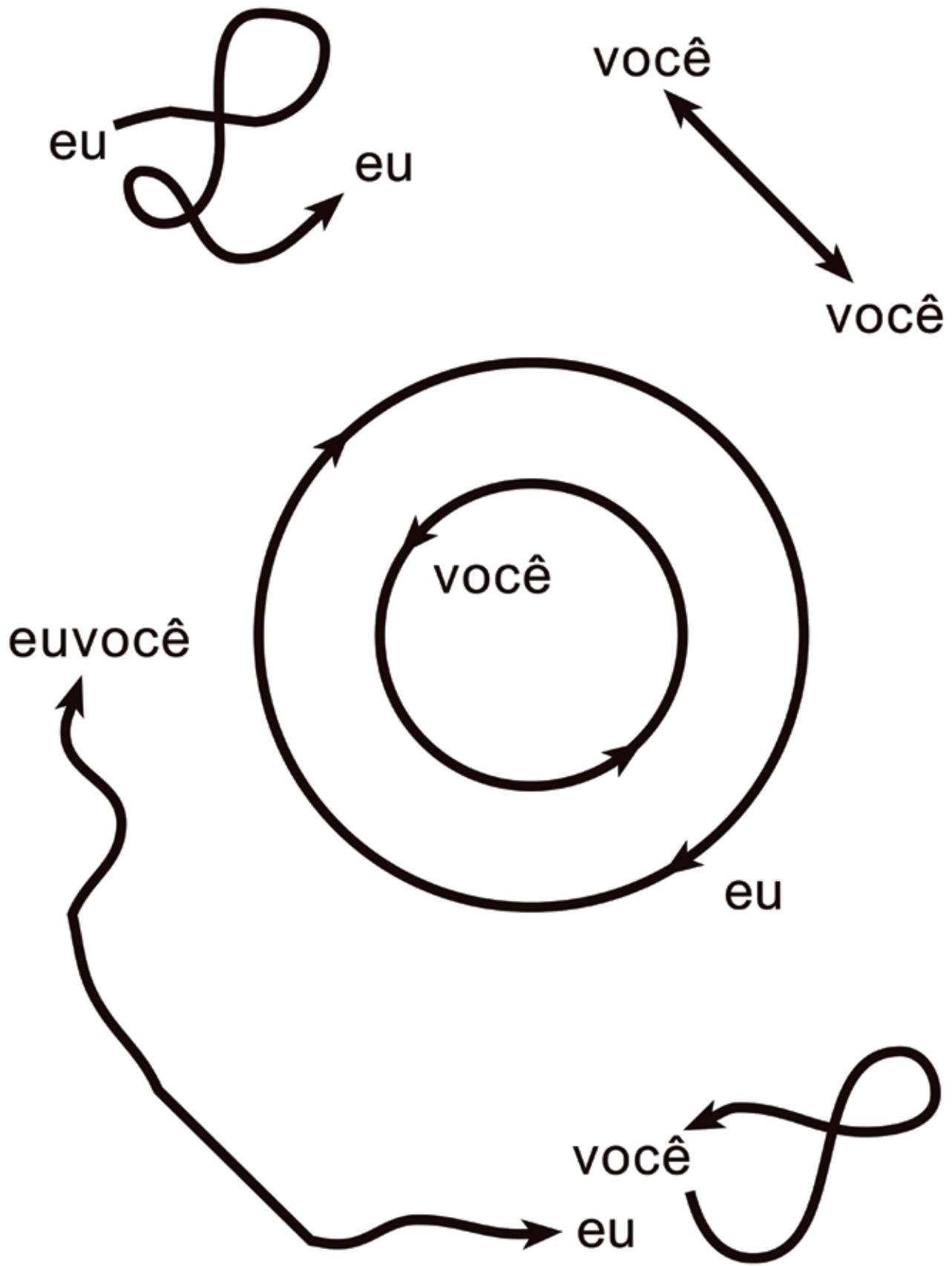
Precariedade e subalternidade talvez possam, juntas, formar fundamentos contingentes entre os diversos ativismos. Para chegar a essa proposição, no entanto, me parece necessário falar do esgotamento das políticas da diferença, seguindo uma expressão de Vladimir Safatle com a qual venho dialogando. Para quem, como eu, começou sua trajetória política na década de 1980 já a partir do lugar de defesa das diferenças – no campo da militância feminista pelo que então ainda se chamava direito das minorias –, deveria ser difícil falar em esgotamento das políticas das diferenças. Deveria, mas não é. Sinto-me à vontade para questionar as chamadas políticas da diferença por ter, nesse percurso de mais de 20 anos, percebido como tarefa crítica discutir a política baseada na identidade e o paradoxo de se exigir a fixação de sujeitos em paradigmas identitários a fim de libertá-los.

Tenho buscado fazer dessas reflexões a problematização de todo ideal de “nós” – racionais, humanos, brancos, letrados, que, com as políticas da diferença, agluti-









naram outros “nós” (mulheres, negros, índios, homossexuais, *queers*) –, a qual não me parece suficiente para aplacar o debate político em torno do desejo de reconhecimento. Até porque, para as mulheres, a reivindicação do direito à diferença é antiga e tem sido historicamente uma pauta controversa. Desde a Revolução Francesa, as mulheres tomaram dois caminhos distintos na luta para se tornarem cidadãs. O primeiro exige que o ideal de cidadania alcançado pelos homens seja estendido às mulheres, de tal forma que a sociedade seja “neutra em termos de gênero”. Olympe de Gouges morreu na guilhotina argumentando que, “por natureza”, as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens. No entanto, ao mesmo tempo que pretendia garantir a universalidade dos direitos entre homens e mulheres, também lutava para que se reconhecessem as diferenças a fim de atender a “necessidades específicas”. Na Inglaterra do mesmo período, Mary Wollstonecraft defendia que as mulheres têm capacidades, talentos, necessidades e preocupações específicas que devem ser levados em conta na sua cidadania. O direito à diferença, no entanto, não deveria ser incompatível com o direito à igualdade.

Por isso, *antes* de reivindicar diferença, tem sido preciso que as mulheres exijam igualdade – de direitos civis, como o voto que mobilizou as sufragistas; de direitos trabalhistas, como salários equivalentes para funções iguais, mas, sobretudo, uma igualdade que faça com que as mulheres deixem de ser esse grande povo colonizado. Coube à teórica feminista Joan Scott operar um importante deslocamento ao propor que é falsa a disjuntiva entre igualdade e diferença, trabalhando com uma ideia aparentemente muito simples: o oposto da igualdade é a desigualdade – que leva à discriminação – e por isso não seria preciso escolher entre *isto ou aquilo*, mas pensar que não se deve *nem* abandonar o direito à diferença, *nem* o direito à igualdade.

A discussão política proposta por Scott gira em torno da mesma questão que inspirou o surgimento do movimento feminista na Europa do século XVIII: submeter a mulher a uma identidade humana – sem considerar suas diferenças – seria voltar ao tempo em que a história dos homens era suposta como a história universal. Defender a identidade das mulheres seria retornar a um essencialismo metafísico fundado numa ideia de natureza feminina. E, ainda pior, aceitar as diferenças seria se submeter às discriminações derivadas destas diferenças.

Scott é uma das autoras evocadas pelo saudoso sociólogo Antonio Flávio Pierucci ao tematizar o problema da diferença a partir de pesquisas de campo feitas na cidade de São Paulo nos anos 1990. Ele entrevistou apenas aqueles que se identificavam como eleitores de candidatos da direita para perceber que o campo conservador da sociedade paulistana era, pelo menos naquele momento, devoto da diferença. Pierucci fez entrevistas com brancos que recusaram igualdade com os negros em nome da diferença, com homens que recusaram igualdade com as mulheres em nome da diferença, com heterossexuais que recusaram igualdade com os homossexuais em nome da diferença. São argumentos racistas, machistas, precon-

ceituosos porque recusam a universalidade e manipulam a diferença para hierarquizar e organizar a vida social.

Em certa medida, é preciso pensar que muitos dos discursos de direito à diferença estão pautados por uma palavra – tolerância – que é o principal indicador do esgotamento das políticas da diferença. São proposições que perseguem o trilho da tolerância como forma de alcançar um tipo de consenso no qual, em nome de um “nós”, os “outros” devem tolerar as diferenças, ou, em nome da tolerância, a solidariedade ganha uma indesejável estrutura hierárquica na qual os que se consideram não subalternos podem generosamente estender a mão aos demais.

Tolerância, como bem lembra o filósofo Jacques Derrida, é um conceito herdado do cristianismo, no qual o outro nunca é aceito como igual, mas como uma concessão caridosa. Na tolerância haveria, segundo ele, um limite que configura, restringe e condiciona aquele que é tolerado segundo as regras de quem tolera. Mantém-se, aí, uma estrutura violenta que se dá na exigência de enquadramento do outro a uma moldura normativa que seja compreensível e se torna condição normativa e restritiva de reconhecimento.

Penso que falar em condição de precariedade e subalternidade nos levaria a pensar em direitos para qualquer alteridade, com a vantagem de não exigir que esta alteridade se configure em algum tipo de identidade prévia, dispensando o que Drucilla Cornell chamou de “desfile de carteiras de identidade”. Reivindicar a diferença me impõe a configuração de um modelo identitário – sem entrar aqui na discussão dos riscos essencialistas – no qual nenhuma categoria é suficiente para me representar.

Com os fundamentos contingentes entre precariedade e subalternidade, posso promover coligações entre todos e todas que precisem lutar contra as mais diversas formas de violência de Estado, tarefa urgente no Brasil do século XXI. Violências de Estado que tornam nossas vidas mais ou menos precárias, mais ou menos subalternas. Quem diz contingência não anula as referências de suas lutas, ao contrário, as amplia. Precariedade e subalternidade são motores para lutar contra a violência de Estado contra os indígenas, por exemplo, que vêm sendo exterminados como política de Estado desde o início da colonização, em 1500, mas que continuam sendo mortos ali, em Mato Grosso do Sul. Violência de Estado que promoveu torturas nos porões da ditadura, mas que continua promovendo torturas nas prisões de negros e pobres. Violência de Estado que foi a política escravagista, e que permanece nos assassinatos perpetrados pelo aparelho policial contra jovens negros, imensa maioria das vítimas dos crimes policiais. Violência de Estado que impediu a aprovação do projeto de lei que criminalizava a homofobia e que ameaça retirar dos currículos escolares o termo “orientação de gênero”. Violência de Estado cobrada no preço das tarifas de transporte, motivo inicial dos protestos políticos de 2013, seguidos de intensa violência policial contra aqueles que protestavam. Violência de Estado que é sempre maior e mais intensa contra as pessoas que acrescentam à condição de precariedade a subalternidade. *

O MUNDO É MEU TRAUMA

Jota Mombaça

para d.

Primeira nota

Preciso não escrever um manual de ética, mas rasgar todas as recomendações que me impedem de aderir à linguagem do meu desespero. Não é que este afeto rarefeito possa indicar a quem quer que seja a saída de algo, mas não é ao acaso que ele me toma e encontra em mim os buracos e flechas que atravessam minha carne, esta carne política feita de especulação e memória, de força e matéria. Preciso não escrever sobre como atravessar um processo perante o qual me sinto perdida. Preciso não escrever sobre o que fazer quando estou paralisada. Se posso arrancar da paralisia e da confusão um outro modo de escrita, preciso escrever sem garantias de que escrever mostrará as saídas; escrever com o risco de mergulhar em espiral negativa e me afogar no ar seco da dúvida. Preciso não escrever, mas insisto e escrevo. Uma promessa e uma dúvida: de mesmo em face do máximo despojamento, preservar com a própria vida esse risco.

Última nota

Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele.

EU QUIS QUEIMAR A LÍNGUA QUE ME HAVIA SIDO ENSINADA

ESSA LÍNGUA NA QUAL TODA PALAVRA ESTÁ MANCOMUNADA
COM A REPRODUÇÃO DE NOSSA ININTELIGIBILIDADE.

SOMOS SIMULTANEAMENTE TORNADAS INCÓGNITAS E LEVADAS
A LUTAR PELA LINGUAGEM.

NA PEÇA DE ODETE E BRUNO EU LI UMA FRASE SOBRE APENAS
“““POSSUIRMOS””” (ENTRE MUITAS ASPAS) A LINGUAGEM QUE
REPRODUZ NOSSA INEXISTÊNCIA.

ISSO ESTAVA ESCRITO NA PAREDE. COM A LINGUAGEM QUE
REPRODUZ NOSSA INEXISTÊNCIA.

EU TENHO UMA CENA NA CABEÇA E ELA ME ASSUSTA. HÁ TRÊS
DIAS SINTO QUE NÃO SAIO DE UMA ESPIRAL NEGATIVA.

O PESSIMISMO É TÃO POTENCIALMENTE TÓXICO QUANTO A
CRENÇA NA VERDADE, NO FUTURO E NO BEM.

SE A GENTE AO MENOS SOUBESSE ENFEITIÇAR OS EFEITOS DA
ANSIEDADE NOUTRAS DIREÇÕES, PARA APRENDER COM ELES.

MAS A GENTE VAI FICANDO DOENTE
E SE SENTE DESCARTÁVEL.

ESTAMOS SEMPRE NA PORTA OU
NA ESQUINA DE QUALQUER COISA.

EM HOMENAGEM A CONCEIÇÃO EVARISTO, A GENTE
COMBINAMOS DE NÃO MORRER. PRECISÁVAMOS TAMBÉM QUE
ELES TIVESSEM COMBINADO DE NÃO NOS MATAR.

EU SEI QUE ELES NÃO ESTÃO APENAS LÁ FORA. NÃO VI QUANDO
SE INSTALARAM, MAS EU OS SINTO MEXER BEM NA ESPINHA
DORSAL DE TODOS OS MEUS TRAUMAS. SÃO ELES QUE MORREM
A GENTE, APESAR DO QUE A GENTE COMBINAMOS.

ENTRETANTO O TERAPEUTA, UMA BICHA PRETA – E TENHO ORGULHO DE DIZER QUE PROCUREI UMA BICHA PRETA COMO TERAPEUTA PORQUE DE REPENTE SENTI QUE NÃO DAVA MAIS, QUE NÃO DAVA MAIS, E QUE EU ESTAVA ME AFOGANDO –, POSTOU UM DIA DESSES: VOCÊ É MAIOR QUE O SEU TRAUMA.

MEU NAMORADO, PANELEIRO (EM PORTUGAL É ASSIM QUE SE DIZ “BICHA”) E BRANCO – QUE NA CONTRADIÇÃO DOCE E DENSA, MÁGICA E TENSA DAS INTIMIDADES, PROPICIA COMIGO AFETOS CÚMPLICES ENQUANTO OS FANTASMAS DE DÍVIDAS E DORES IRRECONCILIÁVEIS PERCORREM OS CÔMODOS DA CASA E SE PENDURAM NA MOBÍLIA –, POSTOU A MESMA COISA NO DIA EM QUE FUI ACOSSADA POR UMA SENHORINHA LUSITANA NA RUA.

ELA CHAMOU A POLÍCIA E EU DISSE:
SR. POLICIAL, EU SOU MAIOR DO QUE VOCÊ.

EU SOU MAIOR DO QUE TODAS AS SENHORINHAS LUSITANAS
QUE APRENDERAM A LER MEU CORPO COMO AMEAÇA.

EU SOU MAIOR DO QUE AS FLUTUAÇÕES ECONÔMICAS
E DO QUE O TRABALHO COLAPSADO.

A SENSAÇÃO DE QUE DEVO ALGO É TÃO RECORRENTE,
AINDA QUE ISSO JÁ NÃO ME IMPEÇA DE DIZER A ELES –
DE NOVO ELES, SEMPRE ELES – QUE NÃO DEVO.
QUE A DÍVIDA É A HERANÇA DELES.

EU ESCREVI A SANGUE NA CALÇADA DOS INVASORES:
VOCÊS NOS DEVEM.

MINHA PROFECIA DIZ QUE, ASSIM COMO NÓS, OS NOSSOS
FANTASMAS VIRÃO COBRAR. QUE JÁ ESTÃO A CAMINHO.

ESCREVER A FRASE NA PELE DO PAÍS NÃO GARANTE QUE CESSE
A LUTA CONTRA A SENSAÇÃO DE QUE SOU EU QUE DEVO.

ISSO NÃO PASSA DE UMA FORMA DE CORTAR O MUNDO.
E O MUNDO É MEU TRAUMA.

EU SOU MAIOR QUE O MEU TRAUMA. (?)

PORQUE SE O MUNDO, QUE É MEU TRAUMA, NÃO PARA NUNCA DE FAZER SEU TRABALHO, ENTÃO SER MAIOR QUE O MUNDO É MEU CONTRATRABALHO.

EU ACHEI QUE VINDO AQUI EU IA PODER PEGAR O QUE É MEU, MAS EU NÃO ME VEJO EM ABSOLUTAMENTE NADA. SÓ ENCONTRO ESPELHOS BRANCOS E PENDURICALHOS. NADA DO QUE HÁ AQUI ACERTA A CONTA DESSA DÍVIDA PORQUE ESSA DÍVIDA É IMPAGÁVEL.

TEM UM TEXTO QUE DIZ QUALQUER COISA SOBRE A DÍVIDA IMPAGÁVEL. É DA DENISE FERREIRA DA SILVA. EU TIVE A OPORTUNIDADE DE TRADUZIR COISAS DA DENISE, MAS FALHEI SISTEMATICAMENTE. UMA VEZ ATRÁS DA OUTRA.

E MESMO ATÉ CHEGAR NESTE TEXTO IMPUBLICÁVEL (???) EU PERDI TANTOS PRAZOS QUANTO ME FORAM DADOS.

PERCEBE A RECORRÊNCIA,
LEITORA HIPOTÉTICA DESTE DESABAFO?

DE ACATAR PRAZOS E FAZER PROMESSAS ISTO EU NÃO PARO. ASSIM, QUANDO PARO DE TRABALHAR, TENHO O TRABALHO DE FRACASSAR PARA DAR CABO.

E SOU MAIOR QUE ESSE TRABALHO E QUE OS PRAZOS E QUE O MEDO DE NÃO TER DINHEIRO E DE NÃO FECHAR A CONTA.

EU SOU MAIOR QUE A AMPULHETA ENTORNANDO.

ÀS VEZES EU SINTO QUE O VAZIO QUE ME TRAGA TODAS AS MANHÃS E À NOITE É COEXTENSIVO AO VAZIO DO MEU EXTRATO BANCÁRIO. EU SINTO QUE A PRESSA AUTODESTRUTIVA QUE ME CONSUME DO MEIO-DIA ATÉ O FIM DA TARDE É INVERSAMENTE PROPORCIONAL À CALMA CRUEL E ASSASSINA DO SERVIÇO DE EMIGRAÇÃO E FRONTEIRAS.

EU SOU MAIOR QUE ESSA MATEMÁTICA.

EU SOU MAIOR QUE O SERVIÇO DE EMIGRAÇÃO E FRONTEIRAS.
MAIOR QUE TODAS AS FRONTEIRAS. MAIOR QUE AS FILAS DE
DOCUMENTOS, TELEFONES OCUPADOS, OLHARES TORTOS E
SAUDAÇÕES À BANDEIRA.

UMA VEZ ELE ME DISSE QUE EU PODIA ENTRAR LÁ COMO
UM TOURO NUMA LOJA DE PORCELANA. A BICHA ONTEM
QUANDO VIU QUE EU ESTAVA TRISTE ME DISSE QUE A
TRISTEZA É O FUNDAMENTO DA BICHA-BOMBA: O PREÇO DE
DESTRUIR A MERDA TODA QUE NOS CONSTRANGE É DEMORAR
TEMPO DEMAIS ATÉ NOTAR QUE A EXPLOSÃO TAMBÉM
TE DEIXA DESTRUÍDA.

FUI TRAMADA EM EXTREMOS DE FORÇA. E COMO A BICHA
MESMO DISSE: SOMOS EXTERMINADORAS E EXTERMINADAS.

VIDA ÚTIL CURTA. FATALISMO.

ESTAMOS SÓS NA DOR DE NOSSAS POSIÇÕES.

SE POR DOIS SEGUNDOS EU PONHO A CABEÇA
FORA DA ESPIRAL EM QUE ESTOU AFOGANDO,
CHEGO A UMA CONCLUSÃO IMEDIATA:

OU EU PARO OU ISSO PARA COMIGO.

MAS QUANDO UM CORPO NEGRO PARA DE FUNCIONAR,
QUEM OU O QUE PODE AMPARÁ-LO?

E QUANDO A GENTE QUEBRA, QUE INFRAESTRUTURAS SE
PRECIPITAM, AS DO CUIDADO OU DO DESCARTE?

QUANTO TEMPO LEVA PARA SERMOS APAGADAS, DEPOIS QUE
AS PALAVRAS, LINGUAGENS E OS GESTOS DEIXAM DE FAZER
QUALQUER SENTIDO?

O QUE SOBRA DE UM CORPO NEGRO, QUANDO ELE PRÓPRIO
CONSENTE PERDER A BATALHA CONTRA O MUNDO?

Neste ensaio, Grada Kilomba desloca o ponto de vista colonial ao mostrar que a percepção das pessoas negras sobre a branquitude pode ser diferente da percepção que o sujeito branco tem de si próprio.

A MÁSCARA

Texto de Grada Kilomba

Retrata divina, pinturas de Dalton Paula

Há uma máscara da qual eu ouvi falar muitas vezes durante minha infância. É a máscara que a escrava Anastásia foi forçada a usar. Os vários relatos e descrições minuciosas dessa máscara pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero recontá-las. Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*.

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real, que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era incutir um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos/as chamados/as “Outros/as”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?

A boca

A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca torna-se

o órgão da opressão por excelência, representando o que os/as *brancos/as* querem – e precisam – controlar.

Nesse cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o sujeito Negro quer possuir algo que pertence ao senhor *branco*: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele quer *comê-los*, devorá-los, desapropriando assim o mestre de seus bens. Embora a plantação e seus frutos pertençam “moralmente” ao/à colonizado/a, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo a narrativa e lendo-o como roubo. “Estamos levando o que é Deles/as” torna-se “Eles/elas estão tomando o que é nosso”.

Estamos lidando aqui com um processo de *recusa*, já que o mestre nega seu projeto de colonização e o impõe ao/à colonizado/a. É justamente esse momento – no qual o sujeito afirma algo sobre o outro que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego.

No racismo, a recusa é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Eles/elas querem tomar o que é Nosso, por isso têm de ser excluídos/as”. A informação original e elementar – “Estamos tomando o que é Deles/as” – é negada e projetada sobre o/a “Outro/a”. “Eles/elas estão tomando o que é nosso”. O sujeito Negro torna-se então aquilo a que o sujeito *branco* não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito Negro se transforma em inimigo intrusivo, o *branco* torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano.



Isso é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu”. Essa cisão evoca o fato de que o sujeito *branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “self”, como “eu”. O resto – a parte “má”, intolerante e malévola – é projetada sobre o “Outro” e retratada como algo externo.

O “Outro” torna-se, então, a representação mental daquilo que o sujeito *branco* teme reconhecer sobre si mesmo. Nesse caso, o ladrão ou a ladra violento/a, o/a bandido/a indolente e malicioso/a. Esses aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior. Essa é uma forma de escapar desses mesmos aspectos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesmo/a permaneçam intatos – a branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”.

No mundo conceitual *branco*, o sujeito Negro é identificado como o *objeto “ruim”*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, a agressividade e a sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo que a branquitude

olhe para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em pleno controle e livre da inquietude que sua história causa.

A ferida

Dentro dessa infeliz dinâmica, o sujeito Negro torna-se não apenas o “Outro” – o diferente, em relação ao qual o “self” da pessoa *branca* é medido – mas também a própria “alteridade” – a personificação de aspectos reprimidos do “self” do sujeito *branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com o que o sujeito *branco* não quer se parecer. Toni Morrison usa a expressão “dessemelhança”, para descrever a branquitude como uma identidade dependente, que só existe por meio da exploração do “Outro”, uma identidade relacional construída por *brancos/as*, definindo a si mesmos/as como racialmente dessemelhantes dos “Outros”. Isto é, a Negritude serve como forma primária de alteridade, pela qual a branquitude é construída. O “Outro” não é outro *per se*; ele/ela torna-se “Outro” através de um processo de absoluta negação. Nesse sentido, Frantz Fanon escreve: “O que é frequentemente chamado de alma Negra é uma construção do homem branco”.

Essa sentença nos lembra que não é com o sujeito Negro que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a Negritude deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do “self” *branco* re-

projetados sobre nós, como se fossem retratos credíveis e objetivos de nós mesmos/as. Elas não são, no entanto, de nosso interesse. “Eu não posso ir ao cinema”, escreve Fanon, “Eu espero por mim”. Ele espera pelo/a Negro/a selvagem, pelo/a Negro/a bárbaro/a, pelos/as serviços Negros/as, pelas Negras prostitutas, putas e cortesãs, pelos/as Negros/as criminosos/as, assassinos/as e traficantes. Ele espera por aquilo que ele não é.

Poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas Negras fosse pré-programado para a alienação, a decepção e o trauma psíquico, uma vez que as imagens da Negritude com as quais somos confrontados/as não são nada realistas, e tampouco gratificantes. Que grande alienação ser forçado/a identificar-se com heróis *brancos* e rejeitar inimigos que aparecem como Negros. Que decepção sermos forçados/as a olhar para nós mesmos/as *como se estivéssemos no lugar deles/as*. Que dor estar preso/a nessa ordem colonial.

Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito *branco* no colonialismo, mas, sim, com o fato de o sujeito Negro ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesmo através da presença alienante do *branco*. Sempre colocado como “Outro”, nunca como “Eu”.

“O que mais isso poderia ser para mim”, pergunta Fanon, “senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que respinga meu corpo inteiro com sangue negro?”. Fanon utiliza a linguagem do trauma, como a maioria das pessoas Negras o faz quando fala sobre experiências cotidianas de racismo, indicando o impacto corporal doloroso e a perda característicos de um colapso traumático, pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ele/ela possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua conexão com uma sociedade que é inconscientemente pensada como *branca*. “Eu sentia lâminas de facas me abrindo de dentro para fora... Eu não conseguia mais rir”, observa Fanon. De fato, não há motivo nenhum para rir enquanto alguém é sobredeterminado por algo exterior, por fantasias violentas que vê, mas que não reconhece como sendo as suas.

Esse é o trauma do sujeito Negro; ele/ela jaz exatamente nesse estado de absoluta alteridade na relação com o sujeito *branco*. Um círculo infernal. “Quando pessoas gostam de mim, dizem que é apesar da minha cor. Quando não gostam de mim, apontam que não é por causa da minha cor.” Fanon escreve: “Em ambas as situações, não tenho saída”. Ele está preso no absurdo. Parece, portanto, que o trauma de pessoas Negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas, sim, do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, ou seja, com a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como o “Outro”, como diferentes, como incompatíveis, como conflitantes, como estranhos/as e incomuns.

Essa realidade irracional do racismo é descrita por Frantz Fanon como traumática: “Eu fui odiado, despre-

zado, detestado, não pela vizinha do outro lado da rua ou pelo meu primo por parte de mãe, mas por uma raça inteira. Eu competi contra algo irracional. Os psicanalistas dizem que nada é mais traumatizante para a criança do que esses encontros com o que é racional. Eu diria, pessoalmente, que, para um homem cuja arma é a razão, não há nada mais neurótico do que o contato com o irracional”. E continua: “Eu racionalizei o mundo e o mundo me rejeitou com base no preconceito de cor [...]. Coube ao homem branco ser mais irracional do que eu”. Aparentemente, a irracionalidade do racismo é o trauma.

Falando do silêncio

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do sujeito Negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem que ficar calado/a? O que poderia o sujeito Negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tampada? E o que o sujeito *branco* teria que ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o/a colonizado/a falar, o/a colonizador/a terá que ouvir. Ele/ela seria forçado/a a entrar numa confrontação desconfortável com as verdades do “Outro”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. Eu gosto muito desse dito “mantido em silêncio como segredo”. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

O medo *branco* de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito Negro pode ser articulado com a noção de *repressão* de Sigmund Freud, uma vez que a “essência da repressão”, segundo ele, “encontra-se simplesmente em afastar-se de algo e manter esse algo a distância do consciente”. Esse é o processo pelo qual ideias – e verdades – desagradáveis se tornam inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam. Contudo, enquanto enterradas no inconsciente como segredos, elas permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento.

A máscara que veda a boca do sujeito Negro impede-o/a de revelar tais verdades, que o mestre *branco* quer “manter a distância” nas margens, invisíveis e “em silêncio”. Por assim dizer, esse método protege o sujeito *branco* de reconhecer o conhecimento do “Outro”. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis sobre essa *história muito suja*, o sujeito *branco* geralmente diz “não saber...”, “não entender ...”, “não se lembrar...”, “não acreditar...” ou “não estar convencido...”. Essas são expressões desse processo de repressão, em que o sujeito resiste a tornar consciente a informação inconsciente – ou seja, quer tornar (e manter) o conhecido, desconhecido.

A repressão é, nesse sentido, a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade “desagradável”. Falar torna-se, assim, virtualmente impossível, pois quando falamos nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúvida da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita, tampouco ouvida. Essa impossi-





bilidade ilustra como o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo. O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre sujeitos falantes e seus/ suas interlocutores/as. Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida.

Nessa dialética, aqueles/as que são ouvidos/as são também aqueles/as que “pertencem”. E aqueles/as que *não* são ouvidos/as, se tornam aqueles/as que “*não* pertencem”. A máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizados/as possam um dia ser ouvidos/as e, consequentemente, possam pertencer.

Durante um discurso público, Paul Gilroy descreve cinco mecanismos distintos de defesa do ego pelos quais o sujeito *branco* passa a fim de ser capaz de “ouvir”, isto é, para que possa se tornar consciente da própria branquitude e de si próprio como perpetrador do racismo: recusa / culpa / vergonha / reconhecimento / reparação. Mesmo que Gilroy não tenha explicado essa corrente de mecanismos de defesa do ego, eu gostaria de fazê-lo a seguir, pois acredito que seja importante e elucidativo.

Recusa é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais, através da recusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Essa é a recusa em reconhecer a verdade. A recusa é seguida por dois outros mecanismos de defesa do ego: cisão e projeção. Como escrevi anteriormente, o sujeito nega que ele/ela tem tais e tais sentimentos, pensamentos ou experiências, mas continua a afirmar que outra pessoa os tem. A informação original – “Nós estamos tirando o que é Deles/as” ou “Nós somos racistas” – é refutada e projetada sobre os/as “Outros/as”: “Eles/elas vêm aqui e tomam o que é nosso”, “Eles/elas são racistas”. Para diminuir o choque emocional e a tristeza, o sujeito Negro talvez diga: “Nós estamos de fato tirando o que é Deles/as” ou “eu nunca vivenciei o racismo”. A recusa é frequentemente confundida com *negação*. Esses são, porém, dois mecanismos diferentes de defesa do ego. Na última, um sentimento, um pensamento ou experiência é admitido ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo: “Nós *não* estamos tirando o que é Deles/as” ou “Nós *não* somos racistas.”

Após a recusa vem a *culpa*, a emoção que segue a infração de uma injunção moral. Esse é um estado emocional no qual o indivíduo vivencia o conflito de ter feito algo que acredita que não deveria ser feito ou, ao contrário, de não ter feito algo que acredita que deveria ter sido feito. Freud descreve tal estado como o resultado de um conflito entre o ego e o superego, ou seja, um conflito entre os próprios desejos agressivos do indivíduo em relação a outros/as e seu superego (autoridade). O sujeito não tenta impor aos outros/as o que ele/ela teme reconhecer em si mesmo/a como acontece na recusa, mas está, em vez disto, preocupado/a com as consequências da própria infração: “acusação”, “culpabilização”, “punição”. A culpa se difere da ansiedade porque esta é vivenciada em relação a acontecimentos futuros, tal como quando a ansiedade é criada pela

ideia de que o racismo possa vir a ocorrer. A culpa é vivenciada em relação a um ato já cometido, ou seja, o racismo já aconteceu, criando um estado emocional de culpabilidade. As respostas comuns à culpa são a *intelectualização* ou a *racionalização*, isto é, a tentativa do sujeito *branco* de construir uma justificativa lógica para o racismo ou *descrença*, já que o sujeito *branco* pode dizer: “Nós não queríamos dizer isto nesse sentido”, “você entendeu mal,” “para mim não há Negros ou brancos, somos todos humanos”. De repente, o sujeito *branco* investe tanto intelectual quanto emocionalmente na ideia de que “a ‘raça’, na verdade, não importa” como estratégia para reduzir os desejos inconscientes agressivos em relação aos “Outros”, bem como seu sentimento de culpa.

Vergonha, por outro lado, é o medo do ridículo, a resposta ao fracasso em viver de acordo com o ideal do próprio ego. Enquanto a culpa ocorre se o indivíduo transgredir uma injunção derivada de seu exterior, a vergonha ocorre quando o indivíduo falha em atingir um ideal de comportamento estabelecido por si mesmo. A vergonha está, portanto, conectada intimamente ao sentido de percepção. Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas preconcepções sobre nós mesmos/as e nos obriga a nos ver através dos olhos de outros/as, nos ajudando a reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção de nós mesmos/as. “Quem sou eu? Como os/as outros/as me percebem? E o que represento para eles/elas?” O sujeito *branco* se dá conta de que a percepção das pessoas Negras sobre a branquitude pode ser diferente de sua percepção de si próprio, à medida que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada, o que significa tanto poder quanto alarme – a vergonha é o resultado deste conflito.

Reconhecimento segue a vergonha. É o momento em que o sujeito *branco* reconhece a própria branquitude e/ou racismo. Esse é, portanto, um processo de reconhecimento. O indivíduo finalmente reconhece a realidade ao aceitar a percepção e a realidade de outros/as. O reconhecimento é, nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade – já não se trata mais de como eu gostaria de ser visto/a, mas, sim, de quem eu sou; não mais como eu gostaria que os “Outros” fossem, mas, sim, quem eles/elas realmente são.

Reparação, então, significa a negociação do reconhecimento. O indivíduo negocia a realidade. Nesse sentido, é o ato de reparar o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios.

Esses diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não como uma questão moral, mas, sim, como um processo psicológico que demanda trabalho. Por isso, em vez de fazer a clássica pergunta moral: “Eu sou racista?” e esperar uma resposta confortável, o sujeito *branco* deveria se perguntar: “Como eu posso desmantelar os meus racismos?”. Tal pergunta, por si só, já inicia esse processo. *

Paul B. Preciado

TESTO JUNKIE

Neste recorte do livro *TESTO JUNKIE – Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*, a ser lançado em breve no Brasil pela editora n-1, Paul B. Preciado analisa a indústria tecnocientífica do último século enquanto experimenta no próprio corpo os efeitos da testosterona.

Espalho o gel sobre os meus ombros. Primeiro instante: sensação de um toque sobre a pele. Essa sensação se transforma em frio e depois desaparece. Então, nada acontece durante um ou dois dias. Nada. À espera. Depois se instala, pouco a pouco, uma lucidez extraordinária da mente, acompanhada de uma explosão de vontade de transar, de caminhar, de sair, de atravessar a cidade inteira. Esse é o ponto culminante, o clímax, em que se manifesta a força espiritual da testosterona misturada com meu sangue. Todas as sensações desagradáveis desvanezem. Diferentemente do *speed*, o movimento interior não é nem agitação nem ruído: apenas o sentimento de estar em adequação com o ritmo da cidade. Diferentemente da cocaína, não há distorção da percepção de si, nem logorreia, nem sentimento de superioridade. Só uma impressão de força que reflete a capacidade expandida dos meus músculos, do meu cérebro. Meu corpo não está em si mesmo. Diferentemente do *speed* e da coca, não há uma queda imediata. Passados uns dias, o movimento interior se acalma, mas a sensação de força, como uma pirâmide que foi desvelada por uma tempestade de areia, permanece.

Não quero o gênero feminino que me foi atribuído no nascimento. Tampouco quero o gênero masculino que a medicina transexual me promete e que o Estado acabará me outorgando se eu me comportar de forma correta. Não quero nada disso.

Como explicar o que está acontecendo comigo? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei eu agora: uma feminista viciada em testosterona, ou melhor, um transgênero viciado em feminismos? Não me resta alternativa a não ser revisar meus clássicos, submeter as teorias à sacudida que provoca em mim a nova prática de tomar testosterona. Aceitar que a mudança que acontece em mim é a mutação de uma época.

Nasci em 1970, momento em que a economia do automóvel, que então parecia estar no auge, começava a declinar. O meu pai tinha a primeira e mais importante garagem de Burgos, uma vila gótica de padres e militares onde Franco havia instalado a nova capital simbólica da Espanha fascista. Se Hitler tivesse ganhado a guerra, a

nova Europa teria se assentado sobre esses dois polos (é verdade que desiguais): Burgos e Berlim. Ou pelo menos era isso que sonhava o pequeno general galego.

Na Garagem Central – assim se chamava o fluorescente negócio do meu pai, situado na rua General Mola, homenagem ao militar que havia dirigido o levante contra o Regime Espanhol Republicano em 1936 – eram guardados os carros mais caros da cidade, os dos ricos e dos coronéis políticos. Na minha casa não havia livros, só carros: os da Chrysler com motor Slan Six; vários Renaults Dauphine, Gordini e Ondine (“os carros das viúvas”, como eram chamados, porque tinham fama de, nas curvas, acabar com a vida dos maridos motoristas); Renaults D-S (que os espanhóis chamavam de “tubarões”); alguns Standards trazidos da Inglaterra e reservados aos médicos. A esses seria preciso acrescentar a coleção de carros antigos que o meu pai foi comprando aos poucos: um Mercedes “Lola Flores” preto, um Citroën cinza Traction Avant dos anos 1930, um Ford 17 cavalos, um Dodge Dart Swinger, um Citroën “bunda de rã” de 1928 e um Cadillac 8 cilindros. Naqueles anos, meu pai estava investindo na indústria de fabricação de tijolos, que desmoronou em 1975 (acidentalmente, como a ditadura) com a crise do petróleo. No fim, ele teve que acabar vendendo sua coleção de carros para compensar a ruína do negócio. Chorei por aqueles carros. Enquanto isso, eu ia crescendo como um moleque. Meu pai choraria por isso.

Durante essa época recente – e, no entanto, já irrecuperável – que hoje conhecemos como “fordismo”, a indústria do automóvel sintetizou e definiu um modo específico de produção de consumo, uma temporalização taylorizante da vida caracterizada por uma estética multicor e lisa do objeto inanimado, uma forma de pensar o espaço interior e de habitar a cidade, um agenciamento conflituoso do corpo e da máquina, um modo descontínuo de desejar e de resistir. Nos anos que se seguiram à crise energética e à crise das linhas de montagem, procurou-se por outros setores que cresceriam na nova economia global. É nessa época que os *experts* começaram a falar das indústrias bioquímicas, eletrônicas, informáticas ou da comunicação como novos suportes industriais do capitalismo... Mas esses discursos são insuficientes para explicar a produção de valor agregado e as metamorfoses da vida na sociedade atual.

No entanto, parece bem possível desenhar uma nova cartografia das transformações da produção industrial durante o último século do ponto de vista daquilo que se transformaria progressivamente no negócio do novo milênio: a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade. Em outras palavras, hoje é filosoficamente relevante realizar uma análise sexo-política da economia mundial.

Estamos sendo confrontados com um novo tipo de capitalismo: quente, psicotrópico e punk. Essas transformações recentes impõem um conjunto de novos dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de protocolos técnicos biomoleculares e multimídia. Nossa economia-mundo depende da produção e circulação interconectada de centenas de toneladas de esteroides sintéticos

e de órgãos, fluidos e células (tecnossangue, tecnoesperma, tecno-óvulo etc.) tecnicamente modificados; depende da difusão global de imagens pornográficas; depende da elaboração e distribuição de novas variedades de psicotrópicos sintéticos legais e ilegais (Bromazepam, *Special K*, Viagra, *speed*, *crystal*, Prozac, *ecstasy*, *poppers*, heroína); depende do fluxo de sinais e circuitos digitais de informação; depende de que todo o planeta se renda a uma forma de arquitetura urbana em que megacidades miseráveis convivem com altas concentrações de capital sexual.

Esses são só alguns dos indicadores do surgimento de um regime pós-industrial, global e midiático que a partir de agora chamarei de “farmacopornográfico”. O termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual, dos quais a Pílula e a *Playboy* são dois resultados paradigmáticos.

Embora finque raízes na sociedade científica e colonial do século XIX, os vetores econômicos do regime farmacopornográfico permanecerão invisíveis até o final da Segunda Guerra Mundial. Inicialmente escondidos sob a aparência da economia fordista, eles se revelarão na década de 1970 com o colapso gradual do sistema de produção criado por Henry Ford.

Durante a segunda metade do século XX, os mecanismos do regime farmacopornográfico serão materializados nos campos da psicologia, da sexologia e da endocrinologia. Se a ciência alcançou o lugar hegemônico que ocupa como discurso e como prática na nossa cultura, isto se deve, como notaram Ian Hacking, Steve Woolgar e Bruno Latour, a seu funcionamento como aparato material-discurssivo da produção corpórea. A tecnociência estabeleceu sua autoridade material transformando os conceitos de psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade e transexualidade em realidades tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis, em biotipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas.

O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em Pílula, nossa AIDS em triterapia, sem que seja possível saber quem vem antes: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a Pílula ou a maternidade, a triterapia ou a AIDS. Esse feedback performativo é um dos mecanismos do regime farmacopornográfico.

A sociedade contemporânea está habitada por subjetividades toxicopornográficas: subjetividades que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seus metabolismos, pelas próteses cibernéticas e por vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam as ações dos sujeitos e por meio das quais eles se transformam em agentes. Assim, nós falaremos de sujeitos-Prozac, sujeitos-*cannabis*, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-silicone, sujeitos heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-\$...

Não há nada para ser descoberto na natureza, não há um segredo escondido. Vivemos na hipermodernidade punk: já não se trata de revelar a verdade oculta da natureza; trata-se da necessidade de explicitar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo – como artefato – adquire um *status* natural. O *oncomouse*, o rato de laboratório desenhado biotecnologicamente para portar um gene cancerígeno, devora Heidegger. Buffy, a vampira televisiva mutante, mata a vampira de Simone de Beauvoir. O dílido, uma extensão sintética do sexo para produzir prazer e identidade, come o pau de Rocco Siffredi. Não há nada para descobrir no sexo ou na identidade sexual; não há segredos escondidos; não há nenhum interior. A verdade sobre o sexo não é uma revelação, é *sexdesign*. O biocapitalismo farmacopornográfico não produz coisas. Produz ideias móveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e condições de alma. Em biotecnologia e pornocomunicação não há nenhum objeto a ser produzido. O negócio farmacopornográfico é a invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global.

Se levarmos em consideração que a indústria farmacêutica – que inclui a extensão legal das indústrias científicas, médicas e cosméticas, bem como o tráfico de drogas consideradas ilegais –, a indústria pornográfica e a indústria da guerra são os pilares do capitalismo pós-fordista, devemos ser capazes de dar um nome mais cruel a esse *trabalho imaterial*. Vamos ousar, então, e elaborar as seguintes hipóteses: as verdadeiras matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e os sentimentos de autossatisfação, controle e total destruição.

Hardt e Negri, relendo Marx, ensinaram-nos que “durante os séculos XIX e XX a economia global se caracteriza pela hegemonia do trabalho industrial, mesmo se, em termos quantitativos, o trabalho industrial continua a ser menor em comparação com outras formas de produção, como a agricultura”. O trabalho industrial torna-se hegemônico em virtude do seu poder de transformação sobre qualquer outra forma de produção.

Da mesma forma, a produção farmacopornográfica define hoje um novo período da economia política mundial, não por sua preponderância quantitativa, mas porque o controle, a produção e a intensificação dos afetos narcossexuais tornaram-se o modelo para todas as outras formas de produção. Assim, o controle farmacopornográfico infiltra e domina todo o fluxo de capitais, desde a biotecnologia agrária até a indústria *high-tech* da comunicação.

Neste período de gestão técnica do corpo, a indústria farmacopornográfica sintetiza e define um modo específico de produção e consumo, uma temporalização masturbatória da vida, uma estética virtual e alucinógena do objeto vivo, uma arquitetura que transforma o espaço interior em exterioriedade e a cidade em interioridade e *junkspace* por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarrápida de informação, um modo contínuo de desejar e de resistir, de consumir e destruir, de evoluir e de se autoextinguir.

Vários meses antes de sua morte, Del, meu mestre *hacker* de gênero, me dá de presente uma caixa com trinta envelopes de 50mg de testosterona em gel. Eu guardo os envelopes durante muito tempo em um pote de vidro como se fossem escaravelhos dissecados, balas envenenadas extraídas de um cadáver, fetos de uma espécie desconhecida, dentes de vampiro que podem pulsar no meu pescoço só de olhar para eles.

Nessa época, passo os dias rodeada de amigos trans. Alguns tomam hormônios seguindo um protocolo de mudança de sexo, outros traficam, outros se automedicam sem tentar mudar de gênero legalmente e sem passar por um protocolo psiquiátrico. Eles e elas não se identificam com o termo *disfóricos de gênero* e chamam a si mesmos de *piratas de gênero* ou *hackers de gênero*. Eu pertenço a esse grupo de usuários de testosterona. Somos usuários *copyleft*, isto é, consideramos os hormônios sexuais como biocódigos livres e abertos cujo uso não deve estar regulado pelo Estado nem confiscado pelas companhias farmacêuticas. Quando decido tomar minha primeira dose de testosterona, não conto para ninguém. Como se se tratasse de uma droga pesada, espero ficar sozinha em casa para experimentá-la. Espero que anoiteça. Tiro um dos pacotes do pote de vidro e volto a fechá-lo para me assegurar de que hoje, e pela primeira vez, consumirei uma única dose.

Mal comecei e eu já me comporto como alguém viciado em uma substância ilícita. Eu me esconde, me vigio, me censuro, me contenho. No dia seguinte, quase na mesma hora da noite, eu uso a segunda dose de 50 mg. No terceiro dia, a terceira dose. Durante esses dias e noites, escrevo o texto que acompanhará o último livro de fotografias de Del. Não falo com ninguém, só escrevo. Como se a escrita pudesse ser a única testemunha confiável desse processo. Todos os outros vão me traír. Sei que vão me julgar por tomar testosterona. Uns dirão que me tornarei um homem entre os homens, porque eu estava bem como mulher. Outros vão me julgar por tomar testosterona fora de um protocolo médico, por não querer tomar testosterona para me tornar um homem, por fazer da testosterona uma droga pesada como outra qualquer, por queimar o filme da testosterona justo agora que a legislação começava a integrar os transexuais, a garantir que as doses e as operações sejam pagas pela Previdência Social.

A escrita é o lugar em que mora meu vício secreto e, ao mesmo tempo, o palco em que meu vício sela um pacto com a multidão. Na quarta noite, não durmo. Estou lúcida, energética, desperta como na primeira noite em que transei com uma garota quando eu era nova. Às quatro da manhã, continuo escrevendo sem um pingo de cansaço. Sentada em frente ao computador, sinto os músculos das costas inervados por um cabo cibرنético que cresce a partir do chão da cidade e sai pela minha cabeça até se enganchar nos planetas mais distantes da Terra.

Às seis da manhã, depois de ter passado dez horas quase sem me mexer na cadeira, só bebendo água, levanto-me e saio para dar uma volta pela cidade com Justine, a cadelha. Acho que é a primeira vez que saio da minha casa às seis da manhã sem ter nenhum motivo exato em um dia de outono. A buldogue está confusa; ela não gosta de sair tão

cedo, mas me segue. Preciso respirar o ar da cidade, sair do espaço doméstico, caminhar pelas ruas como se estivesse andando pela sala da minha casa. Desço a rue de Belleville até o mercado chinês, os lixeiros africanos constroem diques com tapetes de pano para desviar a água dos bueiros. Espero que abram o bar Les Folies, tomo um café, devoro dois croissants e volto a subir a rua. Chego em casa suando. Noto, pela primeira vez, que meu suor mudou. Eu me jogo no sofá, ligo a *i-Telé*, só notícias, e, pela primeira vez em três dias, durmo profundamente, inundada nesse suor testosteronado, junto com Justine.

Como droga, a testosterona é hoje relativamente fácil de comprar e vender. A maior parte da testosterona circula no mercado negro esportivo, nas modalidades do atletismo e do ciclismo. Ela pode ser administrada por injeção subcutânea, em gel, em adesivos de pele, por implante, inalador nasal ou aerosol. Em 2006, os jornais esportivos chamaram a testosterona de “a verdadeira ganhadora do Tour de France” e não duvidaram em afirmar que a testosterona é “a droga dos campeões”. Muitos atletas de elite foram detectados com testosterona sintética no sangue. Isso me faz rir um pouco quando leio entrevistas em que declaram: “Essa testosterona é minha, é natural”. Pobres imbecis. É como se Pamela Anderson pretendesse fazer passar por naturais seus seios de silicone tamanho 45E simplesmente porque é uma mulher cis. Não é de forma alguma complicado ir a uma das páginas da internet para fisioculturistas e encomendar um envio por correio de dez doses de 250 mg de testosterona por 75 dólares, incluindo a postagem. Este é o paradoxo do estrito controle jurídico que governa o regime farmacopornográfico: o gênero está à venda.

A testosterona que eu me aplico tem o nome farmacológico de Testogel. Foi produzida pelos laboratórios Besins em Montrouge, França. Leo a bula do Testogel consciente de estar diante de um manual de microfascismo e, ao mesmo tempo, inquieta pelos efeitos diretos ou secundários da molécula sobre meu corpo. O laboratório pressupõe que o usuário de testosterona é um “homem” que não produz naturalmente uma quantidade suficiente de andrógenos e, claro, que é heterossexual (as advertências da transferência da testosterona através da pele na bula são dirigidas à sua suposta parceira feminina). Mas, me pergunto, essa noção de homem faz referência a uma definição cromossômica (XY), genital (possuir pênis e testículos bem diferenciados) ou legal (o sexo “M” na carteira de identidade)?

Se a administração de testosterona sintética é indicada para casos de deficiência de testosterona, quando e de acordo com quais critérios é possível afirmar que um corpo é deficitário? Um exame dos meus sinais clínicos indicaria falta de testosterona? Por acaso não é verdade que minha barba não se desenvolveu e que meu clitóris não passa de um centímetro e meio? E qual seria o tamanho ideal de um clitóris e seu grau de erectibilidade? E os sinais políticos? Como podemos medi-los? Seja como for, é preciso deixar de afirmar-se como mulher para obter legalmente uma dose de testosterona sintética.

Mesmo antes que os efeitos da testosterona se manifestem no meu corpo, a condição para poder administrar-me

esta molécula é haver renunciado à minha identidade feminina. Uma tautologia política excelente. Como a depressão ou a esquizofrenia, a masculinidade e a feminilidade são ficções farmacopornográficas definidas retroativamente segundo a molécula com a qual são tratadas. A categoria da *depressão* não existe sem a molécula sintética de serotonina; do mesmo modo, a masculinidade clínica não existe sem a testosterona sintética.

Decido conservar minha identidade jurídica de mulher e tomar testosterona sem entrar em um protocolo de mudança de sexo. Isso é um pouco como morder o pau que está te estuprando, o pau do regime farmacopornográfico. Obviamente, essa posição é um luxo político. Se, neste momento, posso me permitir isso, é porque eu não preciso sair para procurar trabalho, porque sou branca e porque eu não tenho nenhuma intenção de manter um relacionamento burocrático com o Estado. Minha decisão não entra em conflito com a posição de todos aqueles transexuais que decidiram assinar um contrato de mudança de sexo com o Estado para ter acesso simultaneamente à molécula e à identidade legal masculina. Na realidade, meu gesto careceria de força se não fosse pelo exército de transexuais silenciosos para os quais a molécula, o protocolo e a mudança de identidade jurídica não são um luxo. Eles e eu estamos unidos por litros invisíveis de gel: sem eles, isso tudo não faria sentido.

Quando me aplico uma dose de gel de testosterona ou me injeto uma dose líquida, estou, na realidade, dando a mim mesma uma cadeia de significantes políticos que se materializam até adquirir a forma de uma molécula assimilável pelo meu corpo. O que eu estou tomando não é simplesmente o hormônio, a molécula, mas também o conceito de hormônio, uma série de signos, de textos, de discursos, o processo por meio do qual o hormônio foi sintetizado, a sequência técnica por meio da qual o hormônio foi produzido em laboratório. Eu me injeto uma cadeia cristalina de moléculas de carbono esteroide solúvel em óleo, e com ela um pedaço de história da modernidade. Eu me aplico uma série de transações econômicas, um conjunto de decisões farmacêuticas, de testes clínicos, de grupos de opinião e técnicas de gestão empresarial; conecto-me a uma rede barroca de intercâmbio e de fluxos econômicos e políticos que patenteiam a vida. Eu estou ligada pela T. à eletricidade, aos projetos de pesquisa genética, à hiperurbanização, à destruição dos bosques da biosfera, à exploração farmacêutica de espécies vivas, à ovelha clonada Dolly, ao avanço do vírus Ebola, à mutação do HIV, às minas terrestres e à transmissão de informação via banda larga. Dessa forma, eu me transformo em um dos conectores somáticos através dos quais circulam o poder, o desejo, a liberdade, a submissão, o capital, o lixo e a rebeldia.

Como corpo – e este é o único ponto interessante sobre ser um sujeito-corpo, um sistema tecnovivo – eu sou a plataforma que torna possível a materialização da imaginação política. Eu sou minha cobaia em um experimento sobre os efeitos do aumento intencional do nível de testosterona no corpo de uma mulher cis. Instantaneamente, a testosterona me transforma em algo radicalmente diferente de

uma mulher cis. Mesmo se as mudanças provocadas por essa molécula são socialmente imperceptíveis. O rato de laboratório está se tornando humano. O ser humano está se tornando um roedor.

Depois da quinta aplicação de Testogel, comecei a distinguir variações de amplitude na excitação, na tensão muscular, na tendência do meu corpo a se exteriorizar. Todas as substâncias são venenos. A única diferença entre o veneno e o remédio é a dose. Mas qual é a dose justa de testosterona? A que meu corpo produz? Ou outra? O que seria justiça hormonal? E se existe justiça hormonal, eu deveria administrar essa justiça a mim mesma?

Contemplemos por um momento a possibilidade de uma revolução molecular dos gêneros. O que aconteceria se uma grande proporção de mulheres cis começasse coletivamente a se aplicar doses suficientes de testosterona para serem identificadas socialmente como homens? Que valor teria então a masculinidade natural? Este experimento de ficção político-hormonal torna-se ainda mais pertinente se pensarmos que esses futuros tecno-homens, ou essas novas espécies de cis-mulheres mutantes identificáveis como corpos masculinos, seriam capazes de gerar e dar à luz, correspondendo ao que Julia Kristeva chama de “talento feminino”. Depois de usar testosterona por seis meses, com a administração de 400 mg por mês, a pilosidade corporal e o timbre da voz se tornam irreversíveis. Por outro lado, interromper a administração de testosterona durante alguns meses é suficiente para a menstruação retornar e, com ela, o potencial de fertilização, de gravidez e parto. Estariamos diante de novas espécies de reprodutores tecno-homens pós-sexuais. Este é o começo de novas perspectivas sobre lutas e ressignificações farmacopornográficas.

Desde que passei a usar testosterona, vejo os homens e as mulheres que passam todo dia do meu lado no metrô, no supermercado, no museu, como corpos cuja decodificação política foi abusiva e brutalmente determinada em função da quantidade de testosterona que produzem ou se administram. Enquanto espero na fila do cinema para ver King Kong com V. D., divirto-me tomando cada uma das figuras humanas que estão no meu campo visual, aumentando ou diminuindo mentalmente seu nível de testosterona. Os homens cis parecem apenas mulheres mais ou menos testosteronadas às quais se lhes acrescentou uma mais-valia biopolítica, às quais foi dito desde pequenas: “Você vale mais do que elas; o mundo te pertence, elas pertencem a você, seu pau é dono de tudo.” As mulheres cis são apenas “homens” modificados cirúrgica e endocrinologicamente: mais ou menos sofisticadas redes de colágeno sintético, silicone implantado, estrogênio ativo, mas ainda com falta de legitimidade biopolítica.

A testosterona é o diabo em gel transparente. A aplicação por via cutânea de 50mg duas vezes por semana durante três meses não é facilmente detectável à primeira vista no corpo de uma mulher cis – no meu corpo. No entanto, essa administração modifica a composição hormonal do organismo de forma substantiva. *Modus molecularis*. Trata-se de uma transformação potencial da minha ontologia endocrinológica. As mudanças não são puramente

artificiais. A testosterona externa se insere em um campo molecular de possibilidades que já existem dentro do meu corpo. Não há rejeição, mas, sim, assimilação, incorporação. *Mit-sein. Ser-com-testosterona*.

A testosterona não modifica radicalmente a percepção da realidade nem o sentido da identidade. Essa dose não é suficientemente forte para produzir em um corpo de mulher cis mudanças externas reconhecíveis, rotuladas como “masculinização” pela medicina tradicional dominante: barba e bigode, aumento da massa muscular aparente, mudança de voz... A testosterona não afeta o modo como os outros decodificam meu gênero. Eu sempre fui um corpo andrógeno, e as microdoses de testosterona que me aplico não alteram essa situação. No entanto, elas produzem mudanças sutis, porém determinantes, em meus afetos, na percepção interna do meu corpo, na minha excitação sexual, no meu cheiro corporal, na minha resistência ao cansaço.

Mas a testosterona não é masculinidade. Nada nos permite concluir que os efeitos produzidos pela testosterona são masculinos. A única coisa que podemos dizer é que, até agora, em sua maioria, esses efeitos foram propriedade exclusiva dos homens cis. A masculinidade é tão somente um dos possíveis subprodutos políticos (e não biológicos) da administração de testosterona: não é nem o único nem o que será socialmente dominante em longo prazo.

O consumo de testosterona – como o consumo de estrogênio ou de progesterona, no caso da Pílula – não depende de construções culturais ideais de gênero que influenciarão o modo como agimos ou pensamos. Nós nos confrontamos aqui diretamente com a produção da *materialidade* do gênero. Tudo é uma questão de doses, de pontos de fusão e de cristalização do poder rotativo da molécula, de regularidade, de miligramas, da forma e do modo de administração, do hábito, da *práxis*. O que está acontecendo comigo poderia ser descrito em termos de “revolução molecular”. Ao detalhar esse conceito a fim de referir-se à revolta de maio de 1968, Felix Guattari, com certeza, não estava pensando em mulheres cis que se autoaplicam testosterona.

Por outro lado, ele estava atento, sim, às modificações estruturais ocasionadas por mudanças micropolíticas, tais como o consumo de drogas, as alterações na percepção, a transformação das condutas sexuais, a invenção de novas linguagens. É uma questão de devires, de se tornar, de multiplicidades. Nesse contexto, revolução molecular poderia apontar para um tipo de homeopatia política de gênero. Não se trata de passar de mulher para homem ou de homem para mulher, mas, sim, de contaminar as bases moleculares da produção da diferença sexual, entendendo que esses dois estados do ser, homem e mulher, existem apenas como “ficções políticas”, como efeitos somáticos dos processos técnicos de normalização. Trata-se de uma questão de intervenção intencional nesse processo de produção a fim de encontrar formas viáveis de incorporação de gênero, de produzir uma nova plataforma sexual e afetiva que não é nem masculina e nem feminina no sentido farmacopornográfico do termo, e tornaria possível a transformação da espécie. T. é apenas um limiar, uma porta molecular, um devir entre multiplicidades. *

Os *noias*, identificados por seus corpos abjetos, evocam e questionam limites corporais, sociais, espaciais, simbólicos e morais, impulsionando a criação de políticas que visam tanto a sua recuperação quanto a sua eliminação.

Este artigo, organizado pela PISEAGRAMA a partir do extenso trabalho etnográfico realizado pela autora até 2012 e publicado em 2014 no livro *Nas tramas do crack*, oferece uma imersão na cracolândia de São Paulo, a mais conhecida do país, cujos conflitos replicaram o termo para as tantas que se multiplicam em diversas cidades.

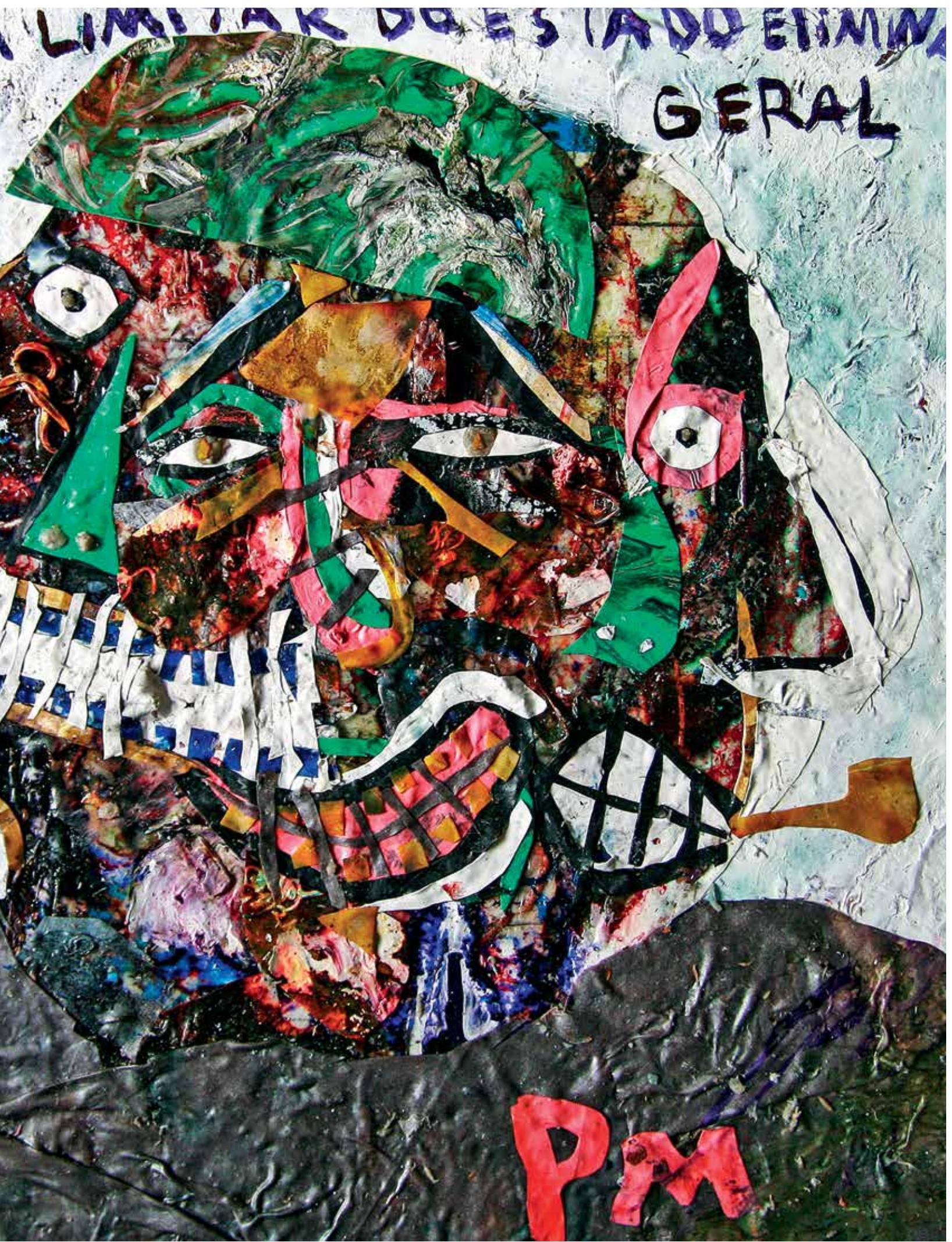
Ali, o programa De Braços Abertos e a repressão pesada marcaram as gestões municipais e estaduais dos últimos anos, evidenciando o conflito político que surge nos extremos da gestão territorial do crack.

TRAMAS DO CRACK

Texto de Taniele Rui

Embarque nessa promoção, pinturas de Desali





Semelhante aos locais de grande afluxo, a cracolândia atrai e concentra uma ampla diversidade de usuários de crack, atestada num simples golpe de vista. Assim que se chega às ruas do entorno, a leitura corporal da multidão é procedimento que antecede a reflexão. Veem-se aqueles que passam apenas para comprar a droga, que é vendida explicitamente; aqueles que param rapidamente para consumi-la e logo saem, aqueles que acabaram de chegar, aqueles que parecem estar ali há mais tempo, os que se mostram mais à vontade, os que andam desconfortavelmente.

Alguns riem, outros estão preocupados, a grande parte parece só olhar. Notam-se os que passam de bicicleta, os que estão parados em pé, os que estão sentados, os acoçorados e os que, cansados, deitam-se nas calçadas. Esses ainda se diferenciam entre os que se deitam em colchões, os que se deitam em papelões e os que se assentam diretamente sobre o chão. Alguns estão sozinhos, outros, agrupados em pequenos conjuntos de três ou quatro pessoas, encostados nos muros e parapeitos das calçadas, próximos às sarjetas, ou mesmo no meio da rua.

Segundo essa visão imediata, é possível distinguir os que estão mais sujos dos que estão mais limpos; os que calçam sapatos ou chinelo dos que estão descalços; alguns com roupas rasgadas, outros com vestimentas em bom estado e os enrolados em cobertores. Bonés, agasalhos, óculos escuros são adornos que se destacam. Uns comem alimentos doados, outros fumam crack, alguns pedem cigarros. Montam cachimbos, pedem-nos empréstimos, arrumam piteiras.

Há os que estão acompanhados de seus cachorros e carregando pertences, há os que levam consigo suas carroças de materiais recicláveis, há os que reviram o lixo em busca de algo que possa ser valorado na troca por droga, há os que não têm nada além da roupa do corpo. Na multidão, destacam-se os homens jovens, que possuem entre vinte e quarenta anos. Olhando mais, veem-se os adolescentes, as crianças, os idosos, as mulheres.

Na maior parte das vezes estão falando muito, conversando, revendendo, trocando objetos, contando histórias ou lançando desafetos. Há os que querem falar, mas a voz rouca já não os deixa. Alguém quer droga por um real, outro quer só um trago, um vende sapatos, outro comeria roupa e produtos alimentícios e há aquele que procura alguma lasca da droga que foi esquecida no chão. Um discute sobre a repressão policial, outro pede ajuda dos serviços de assistência. Há o que parece estar adoentado, acuado num canto, com um semblante de dor. Um conta da noite anterior, outro resolve ir atrás de uma pendência. Alguns estão sob o efeito da droga, movimentando demaisadamente a mandíbula. Muitos estão à procura dela, tentando uma negociação. Alguns caminham, indo de um lado a outro da rua. Os corpos se tocam, se entreolham, ora se cumprimentam, ora se provocam. As vozes juntas são barulhentas, falam ao mesmo tempo. Nada, porém, é mais desconcertante do que quando silenciam. Observar mais de duzentas pessoas juntas, caladas, foi uma das piores sensações que experimentei no local.

Por ali passam também alguns transeuntes, motoristas, muitos catadores de materiais recicláveis, moradores do

entorno, garis e fiscais da prefeitura, pais e mães levando crianças para a escola, os diversos policiais e membros das mais distintas igrejas. Não fosse a grande quantidade de lixo nas ruas, o consumo explícito de crack e a aparência maltrapilha de muitos usuários, não haveria ali nada que diferenciasse essa movimentação daquela que se vê nos centros das grandes cidades.

Ao espreitar o que era dito sobre o crack durante anos de pesquisa, fui percebendo que se falava também das nossas noções de zelo corporal, construídas ao longo de um processo histórico e civilizador no qual a própria modernidade foi caracterizada pela entrada do corpo na política, pela sua transformação em mercadoria, pela sua liberação física e sexual, pela grande presença do corpo na publicidade, na moda, no culto da higiene, da dieta, da juventude, dos cuidados e dos prazeres. Ou seja, pelo avesso, tais noções eram constantemente reforçadas.

Nesse processo, a figura do *noia* tomou uma dimensão não prevista e ganhou centralidade. Pois, ao contrário do que mostra a matéria do jornal que, a partir dessa nomeação, generaliza e homogeneiza a experiência dos usuários, bem como as distintas possibilidades de uso, a pesquisa empírica revela que se trata de uma categoria, a um só tempo, de acusação e de assunção que agrupa abstratamente apenas um segmento muito particular de usuários: aqueles que, por uma série de circunstâncias sociais e individuais, desenvolveram com a substância uma relação extremamente radical, produto e produtora de uma corporalidade em que ganha destaque a abjeção.

Se da perspectiva das interações concretas trata-se de uma categoria bastante plástica, quase inalcançável, é intrigante o fato de que tal plasticidade some quando se fala publicamente do uso de crack: imediatamente é essa figura que emerge e justifica todo o aparato repressivo, assistencial, religioso, midiático e sanitário.

O *noia*, tomado externamente como abjeto, é limite de uma série de relações, produto e produtor de várias e diferentes gestões. Atiça e se submete a disputas terapêuticas, demanda e tolera ingerências do tráfico de drogas, incita e padece de intervenções urbanas, ora repressivas, ora assistenciais. Não é possível pensar em todo esse efeito público e político sem levar em conta o fato de que ele se liga intimamente à rejeição ou à comiseração diante de uma corporalidade específica, que materializa um tipo social, uma pessoa, que, por sua vez, nos obriga a refletir acerca dos limites da experiência humana.

A construção de uma corporalidade ignobil ocorre gradualmente, por meio da perda de vínculos com as instâncias sociais e familiares que proporcionam as condições de limpeza, asseio e saúde, bem como da consequente exposição às intempéries do clima, à aspereza da rua, aos conflitos corporais, ao uso crescente de drogas e, por fim, à adesão à rua. Como efeito dessas condições define-se uma imagem degradada, repulsiva e amedrontadora. Todavia, mesmo aí há diferenças que são demasiado relevantes: estar mais limpo que os outros, cuidar-se mais que os outros são práticas que marcam distinções nas formas de estar nas ruas, indicam a heterogeneidade presente nesse universo e se refletem em distintas interações com outros atores sociais.

Entre os usuários, o *noia* é uma figura quase impossível de ser apreendida empiricamente. Figura tão deplorável, é mais um atributo do que propriamente uma materialização: um *noia* é aquilo que não se deve ser, aquilo que o próprio *noia* não quer ser, ou, convocando Julia Kristeva, é aquilo que se opõe ao “eu”. Por isso, se ouve com muito maior frequência a acusação de que alguém é *noia*, do que alguém chamando a si mesmo de *noia*. É como se sua existência fosse tão ilegítima, tão desconsiderada como “vida”, que não consegue nem se materializar.

Não é assim, definitivamente, que ela é “lida” externamente: *noia* tem passado a ser termo agregador e rótulo pejorativo dos efeitos imediatos do uso de crack e, também, dos usuários cuja corporalidade abjeta ganha destaque. O efeito visível de tal corporalidade produz sérias consequências a esses mesmos sujeitos: ficam expostos às intervenções de outros, aos esforços disciplinadores, à violência física e à ironia. Ou seja, é tal visibilidade que provoca níveis distintos de gestão e que os impele a ocupar territorialidades igualmente abjetas.

Aquilo que de longe configura uma multidão começa a receber nuances. Gradações vão sendo mais percebidas com a contínua estada no local. Os corpos que se concentram pelas ruas passam a ter nomes de pessoas, as pessoas possuem suas histórias e tudo vai ganhando ainda mais complexidade. Aquele que, por exemplo, ali está parado com roupas rasgadas, magro, sujo e com cabelos engordurados é o Paulo, que morava em Guaianazes, perdeu os pais, deixou o filho com a ex-mulher, os quais não vê há doze anos, quando foi preso pela primeira vez. O Paulo, que é amigo do Jurandir, e que, ao longo da vida, só conseguiu trabalhos precários e mal pagos. O Paulo, que passou os últimos quatro anos de sua vida na cracolândia, que conhece muitos dos que aí estão e que desenvolveu um modo de se manter sem incomodar e sem ser muito incomodado. O Paulo, que já viu muita gente chegar e ir embora, mas que também já viu muita gente chegar e ficar.

Ainda que agrupadas em torno do consumo e comércio de crack, é preciso ter claro que as pessoas não estão ali fazendo as mesmas coisas, nem com o mesmo objetivo e menos ainda consumindo a droga com a mesma intensidade.

Eu sigo com muitos outros exemplos, registrados em meus cadernos de campo. Alemão e Rodrigo vieram me dizer que o negócio deles ali era a venda. O primeiro dizia usar crack “desde que o crack existe”, mas insistiu em notar que não era como “os outros”, que não tinha a paranoia de ter que sair andando. O segundo dizia não usar mais nenhuma droga e se autoapresentou como mais um adicto, participante assíduo das reuniões semanais dos Narcóticos Anônimos. Embora ambos tenham dito a mim que são vendedores, é como usuários que se apresentam aos policiais. Sempre com pouca quantidade de drogas em mãos e agindo de forma pulverizada sem uma localização determinada (visando a confundir os policiais), realizam o tipo de tráfico mais comum na região.

Há aqueles que passam, fumam o crack e logo vão embora. Quaisquer poucos minutos no local e é bem possível presenciar cenas como a do rapaz que chegou e foi identificado de longe por outros usuários como *playboy*:

agasalho de *tactel* preto e camiseta branca, adornados com mochila Adidas e tênis Puma. Limpo, cabelo aprumado com gel. Ele comprou o crack, pipou-o por não mais que dez minutos e saiu.

Ainda para dar conta dessa heterogeneidade de usos e fluxos é preciso considerar os muitos usuários ocasionais de crack que não adentram com facilidade o local, mas que recorrem a ele para comprar a droga. Ficam esperando pelas imediações até que alguém já conhecido busque a porção desejada. Essa pessoa realiza o serviço de mediação em troca de uma comissão em dinheiro ou de uma pedra de crack. Trata-se de um modo de angariar recursos bastante concorrido entre os usuários mais habituados ao local, que disputam entre si essa “clientela”.

Há também aqueles que não vieram de longe, mas que conhecem e frequentam a área desde que eram crianças. Como Mariano, usuário de crack, que morou toda a infância e adolescência (nos anos 1980) num dos cortiços das imediações da Luz, onde brincou com os amigos, onde cresceu e onde experimentou crack pela primeira vez, “ainda quando era feito na panela de pressão”. O centro é o seu bairro. Contou-me que, assim como ele, muitos dos que ali estão são conhecidos de longa data, mas que a maioria, e esta é uma tese bastante comum por ali, vinha dos bairros periféricos da cidade de São Paulo.

A grande parte das histórias envolve fluxos das periferias para o centro, do interior para a capital, das regiões Norte e Nordeste para a Região Sudeste. Históricos que mesclam pobreza, esgarçamento e rompimento dos laços familiares, empregos precários, violências cometidas ou sofridas. Ao enredo se somam histórias de institucionalização, de rua, de prisão, de desavenças – o que, em certa medida, guarda muitas semelhanças com as reflexões sobre o deslocamento dos meninos de rua, dos moradores de rua adultos, dos trabalhadores temporários, dos michês, dos camelôs.

Histórias podem ser acessadas perguntando sobre as cicatrizes no corpo. Joana, por exemplo, tem uma grande “lembança” na mão. Fizera um programa sexual, o homem recusou-se a pagar por ele, ela insistiu na cobrança e ele foi pra cima dela com uma faca. O alvo era seu rosto, mas ela foi rápida e conseguiu se proteger com a mão. Ouvir um acontecimento como esse abre brechas para depois saber que ela vem se prostituindo, usa crack e está neste entorno há dois anos e meio, desde que saiu da casa da mãe aos 14 anos. Segundo ela, o estopim para sua vinda à rua se deu depois de ter sido violentada sexualmente pelo padrasto. A mãe teria lhe culpado pelo episódio.

Histórias recorrentes. Atentar para elas não significa assumir associações apressadas, já rechaçadas pelas ciências sociais, entre pobreza, criminalidade e uso de drogas. Menos ainda implica desenterrar teses já moribundas acerca da “desestrutura familiar”. Mais salientes, histórias como a de Joana importam porque nos fazem problematizar e adicionar um olhar cuidadoso à própria diversidade. Se, de um lado, para entender o que aí se passa, há sim que apreender as distintas experiências individuais, de outro, há que se investigar aquilo que faz dessa uma experiência social.



A cracolândia pode ser considerada, com todos esses cuidados indicados, o ponto centrífugo mais radical das pobrezas urbanas, assim como o local por excelência da variedade dos usuários e dos usos de crack. Essa variedade, para ser bem apreendida, necessita de pôr, em íntima correlação, as diversidades individuais e as invariantes sociais.

Mas, além disso, a cracolândia é também um grande “balcão de informações”: ali se descobre quem são os fornecedores de drogas, os melhores modos de tragá-las, as diferenças de qualidade, de preço e de coloração. Por ali se descolam meios de conseguir dinheiro para viabilizar o consumo, bem como se aprende com quais pessoas se pode (ou não) contar. Por essas imediações correm muitas notícias: a troca de tiros na noite anterior, o usuário que teve alguma complicação de saúde, os policiais que são mais truculentos, a usuária que teve de ser encaminhada às pressas a um hospital para dar à luz, a patricinha que acabou de chegar à região, a mãe que está procurando o filho, quem foi preso ou quem acabou de sair da prisão.

Em contato constante com os diversos serviços de atenção e assistência, fica-se sabendo também como tratar algumas doenças bastante comuns por ali; descobre-se como reduzir os danos causados pelo consumo de crack (programas de redução de danos oferecem piteiras de silicone para serem anexadas ao cachimbo e manteigas de cacau para a cicatrização e hidratação de feridas bucais), como resolver pendências na justiça, como refazer documentos perdidos, como receber encaminhamento para albergues. Ali aprende-se também sobre as especificidades de cada serviço e

seus horários de funcionamento: aquele que oferece comida, aquele onde é possível tomar banho e fazer uso do vaso sanitário, aquele em que se pode dormir, aquele que entra em contato com comunidades terapêuticas, aquele que auxilia na procura de emprego. E, no local, tem-se ainda acesso aos mais diversos credos e igrejas, podendo-se inclusive agenciar a própria “conversão”.

A cracolândia é, também, um lugar de negociação e que favorece empreendimentos, uma “terra de oportunidades”. Trocam-se, com muita facilidade, sapatos, roupas, cigarros, alimentos, achados eletrônicos do lixo de Santa Ifigênia, materiais recicláveis. Uma vez ali e já ciente da rede de fornecedores, é possível comprar uma pedra de crack grande por 10 reais ou 15 reais e fazer lascas dela, que, por sua vez, podem ser revendidas por um mínimo de 50 centavos. A grande variedade de tamanho impede que as porções sejam embaladas.

Até mesmo alguns serviços se criam em torno do local: pensões oferecem banho a cinco reais, outras cobram preços módicos de aluguel, outras ainda arrendam o quarto que pode ser usado para o consumo privado da droga e para a feitura de programas sexuais. Algumas lojas passaram a vender materiais que são usados na confecção de cachimbos, os bares aumentaram o estoque de cigarros, de pingas e isqueiros, investiram na diferenciação entre os copos de plástico e os copos de vidro (que variam de acordo com o gosto do freguês) e até um casal de aposentados, que foi depois seguido por uma série de outros microempreendedores, resolveu vender bolos, cafés e sucos no local.



Ali, briga-se com frequência, mas também se festeja. Durante a pesquisa, quando a repressão policial amenizava, era frequente ver a formação de uma roda de pagode. Os usuários se agrupavam numa espécie de círculo, dando início a uma cantoria e, logo, a uma confraternização. Rapidamente peças recolhidas da rua se transformavam em chocalhos ou serviam de superfícies para percussão. O que se via eram pessoas dançando, cantando e consumindo crack ao mesmo tempo. Não era incomum tudo isso acontecer ao lado de grandes montes de entulho.

Asujeira vem de um gradual processo de ausência diária de banho e de cuidados com a higiene, decorrentes tanto da falta de um lugar para fazê-los, da insuficiência de utensílios materiais, do pouco contato com a água, da ausência de estrutura pública que permita práticas de higiene regulares e mesmo de “um grau de desânimo geral que toma conta do cotidiano”. Vem, ainda, do contato rotineiro com lixo urbano, da proximidade corporal com cachorros e gatos de rua, com os ratos que invadem as habitações provisórias. Vem da conjugação entre o local de excreção e o de alimentação e, ainda, de dormir direto no chão ou sobre papelões encontrados na rua, enrolados ou não em cobertores. Vem da exposição ao sol, ao frio, ao vento, à chuva, à poluição e ao asfalto duro que tudo arranha. Vem, por fim, da adesão completa à movimentação e à dinâmica das ruas.

Quanto maior o tempo passado continuamente na rua, maior a espessura da sujeira. Nesse processo, os pés vão se tornando ásperos e empoeirados, as unhas ficam pre-

tas, grossas e grandes, os cabelos apresentam-se rançosos, as peles se tornam encardidas, manchadas, opacas e ressecadas, em alguns casos cheias de espinhas ou feridas, os olhos e os ouvidos apresentam-se com remelas. Quem vivencia no corpo esse processo não fica alheio a ele. Ao contrário, e como venho apontando, com grande frequência os indivíduos assumem que estão “sujos”.

A alteridade é, em boa parte, dada pela sujeira. Ao longo da minha pesquisa, muito do sentimento de vergonha demonstrado por mim e pelos usuários, expresso no silêncio rápido, mas constrangedor, no desviar de olhos, num certo embaraço, estava ligado ao fato de eu estar limpa. Não poucas vezes, quando estendia a mão para cumprimentá-los, ouvia de volta o pedido de desculpas, quase de recusa, por estarem sujas, seguido de uma mão que se juntava à minha de forma bastante tímida.

Somam-se também as doenças de pele, que são recorrentes. Muitas estão ligadas ao contato com as muquiranas, os piolhos, sarnas que grudam e proliferam nos cobertores, nas roupas, nos cabelos e, sobretudo, nas orelhas. Do mesmo modo, vários são os casos de micoses que coçam, criam manchas e chegam a ferir o rosto, os braços, os pés, a barriga. Frequentemente estão marcados por cicatrizes e por sinais de pancadas, queimaduras, facadas.

E há as marcas específicas do crack. Enquanto especialistas na área biomédica estão absortos em analisar as alterações pulmonares, cognitivas, ou o nível de alumínio sérico no organismo de usuários de crack – preocupações bastante legítimas – estes, nos cenários de uso, são unâmines em ressaltar três “simples” consequências do uso

contínuo da droga: dentes e dedos das mãos marcados, lábios machucados e perda de peso. Com menos ênfase, acrescentam uma quarta: a voz rouca. Tais marcas, ao se aliarem a um determinado grau de sujeira, são capazes de criar minúsculas, mas importantes, variações nos modos de engajamento com a droga – o que, por sua vez, resulta em distintas maneiras de se aproximar ou se afastar da condição de *noia*.

Sem dúvida há para os usuários uma marca que é a mais emblemática do alto consumo, e também do autoabandono: a perda de peso, que, gradualmente, produz um corpo demasiadamente emagrecido, que não só envergonha e é apreciado negativamente, como também dói, como me contou Gabriela, que tinha 19 anos e, medindo cerca de 1,60m, já estava pesando 38 kg (ela lembrou que quando era uma “magra normal” pesava 48 kg).

Diferente do que comumente se pensa, o emagrecimento contínuo não é, para os usuários, decorrente do consumo diário de crack e, sim, do tipo de uso que eles apreendem como mais destrutivo: aquele que atiça e retroalimenta o movimento que chamam de *hibernação* (ou *invernação*). Trata-se da alternância entre períodos de consumo intenso com períodos de resguardo. Durante o “turno” do consumo, relatam passar de dois a três dias (alguns dizem cinco dias) consumindo a droga ininterruptamente. Não bebem, não comem e não dormem. Usam o crack até o corpo se exaurir.

Enquanto alguns conseguem, durante a exaustão, voltar para os lugares de descanso ou procurar instituições a fim de adormecer, se alimentar e se hidratar, outros acabam se ajeitando nas ruas. Outros ainda desmaiaram. Tão esgotados, não é incomumvê-los imóveis, deitados e esparramados por ruas e calçadas, inclusive sob sol forte.

Durante o período de descanso, pude notar várias tentativas de dosar a quantidade consumida. Elas iam desde a parada repentina do uso, à substituição por drogas que eles consideram mais “leves”, como o álcool e a maconha, até à mistura de crack com maconha no cigarro (o mesclado). Os que ainda tinham contato amistoso com familiares procuravam voltar para casa durante a noite.

Contudo, o constante movimento de recomposição não dura muito; é só até o desejo de consumir a droga retornar de novo com grande força. É nesse momento que, segundo dizem, a situação se torna mais crítica. Contam que nessa hora de vontade incontrolável, mas sem a droga, “perdem a noção” e fazem de “tudo para consegui-la”. É nesse momento que aparecem narrativas de roubo a parentes, conhecidos, vizinhos, seguidas de eventuais agressões.

Em campo, se vê com frequência os usuários de crack apontando aqueles que conseguem o envolvimento diário, mas não extenuante, e por quem eles devotam certa admiração. De outro lado, não é incomum observar os que são notados se vangloriando pelo controle que possuem e fazendo questão de afirmar corporalmente essa diferença. Apresentam-se bem mais asseados e menos magros. Dizem que não são “como eles”. Representam o controle que outros não conseguem manter. Conversando um pouco mais, se descobre que “o segredo é não deixar a droga te dominar”. Melhor ainda se tiver outra coisa para fazer além daquilo, se tiver, como me disse um, “mulher, trabalho, casa e lazer”.

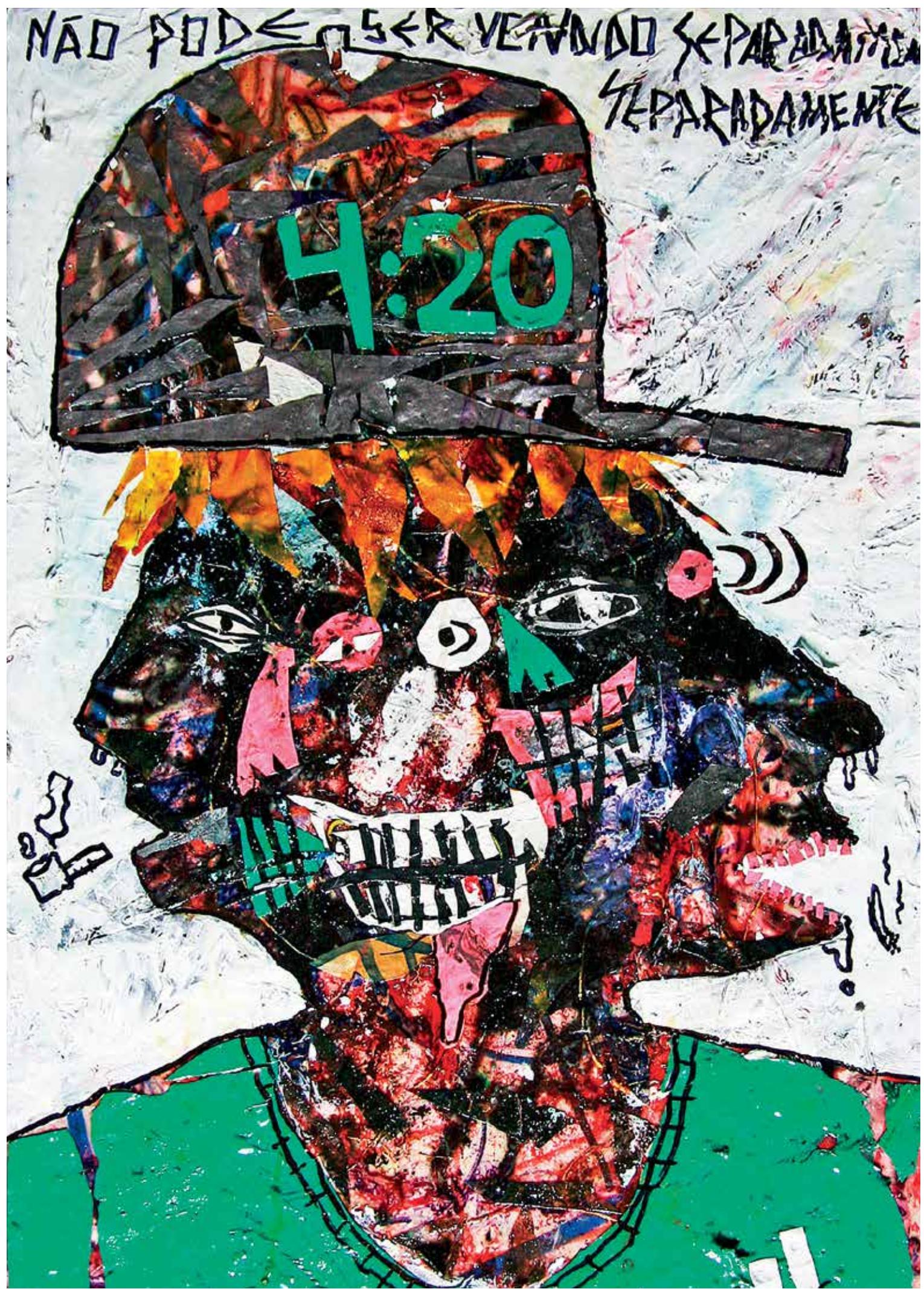
Se há sempre alguém melhor, há também alguém que se encontra em posição pior. Independentemente de serem conscientes ou não, o ponto é que, com suas práticas, seus corpos e discursos, os usuários de crack vão tentando se posicionar em meio a esses atributos e reinventando a própria existência. Eles não assistem passivamente ao definhamento de seus corpos. Ao contrário, eles *fazem* isso com os próprios corpos – o que não significa que se trata de um projeto pessoal, tampouco os impede de manifestarem uma abjeção consigo mesmos. Não há nada estranho, pois, no desejo de “fumar uma pedra só”. Este parece ser o consumo desejado: usar a droga moderadamente sem que ela implique uma debilidade corporal.

O passar do tempo vai sedimentando relações e, ainda, é capaz de trazer consigo suas marcações: feriados e acontecimentos da vida nacional e da cidade, datas relevantes para a história pessoal. Todos são ali rememorados.

Tive a sorte de estar com Joyce no momento exato em que ela “descobriu” que fazia aniversário. Sabia que nascera no dia oito de dezembro, mas ainda não havia conectado o dia oito com a quarta-feira, imaginava que “era amanhã”. Várias noites sem dormir utilizando crack dificultam a contagem dos dias, ela me disse. Joyce ficou emocionada, tinha pensado na mãe o dia todo, estava sentindo uma coisa boa; vai ver era por isso, “ela veio me dar os parabéns”, comentou. Falou um pouco da sua história: a mãe morrera por complicações de AIDS quatro anos atrás, o irmão fora assassinado oito meses depois. Os três filhos que teve estão hoje “num ambiente familiar”. Mas a reflexão durou pouco: começou a andar e a pedir blocos de crack para todos os que passavam, de presente de aniversário. Não presenciei alguém lhe dando o presente que pedia, mas a vi recebendo muitos abraços.

Da mesma forma que o aniversário, aí se vivencia o Natal e o Ano Novo. Fiz trabalho de campo até 22 de dezembro de 2010. Ao longo de todo esse mês muitos começaram a dizer que iam procurar a família, tentar refazer os laços esgarçados, passar as festas juntos, arriscar viver de outro jeito. E, de fato, com o correr das semanas finais fui percebendo que o número de usuários estava diminuindo. Se em parte isso ocorre porque o fim de ano é momento de renovar esperanças, em parte também ocorre porque há o comentário bastante difundido de que esta é uma época de grande repressão policial. Segundo se comenta ali, a polícia pede mais dinheiro aos traficantes para engordar o décimo terceiro salário e as “operações papai-noel” retornam com força, já que, para atrair consumidores às lojas da região central e reforçar a sua segurança, há um esforço da gestão municipal de tirar de visibilidade esta população.

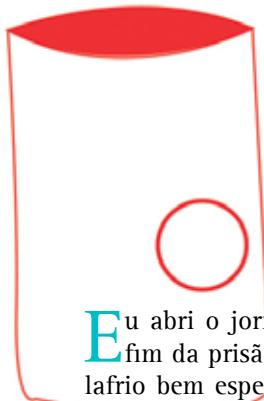
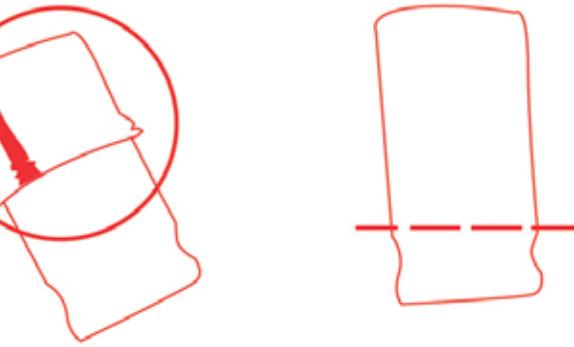
Existem muitas continuidades com o ritmo da cidade e da vida “normal”. A cracolândia não é uma ilha cercada de “centro” por todos os lados. Ao contrário, da mesma forma que nele, diversos usos do espaço são possíveis. Ela é tanto um ponto de confluência dos fluxos de pessoas e de dinheiro quanto um balcão de informações e uma “terra de oportunidades”. Local de conflitos, de festejos e, sobretudo, um grande mercado no interior do qual o crack é vendido, comprado, trocado, negociado e, fundamentalmente, explorado. Tudo isso a um só e mesmo tempo. *



Acabar com a guerra às drogas pode ter muito mais impactos positivos do que se imagina. Além de tirar centenas de milhares de jovens negros das prisões, a desriminalização pode desmantelar o tráfico, garantir o tratamento de dependentes e reduzir mortes por overdose, sem que aumente o consumo.

**BRANCO É
usuário,
NEGRO É
TRAFICANTE**

Texto de Pedro Abramovay
Cachimbeiro, projeto de Raphael Escobar



1. Abra uma lâmpada fluorescente [você pode abrir com uma faca ou tesoura]. Retire o capacitor. Arranque a capa plástica que o protege. Corte o capacitor logo depois de sua curva arredondada [você pode usar uma faca ou até uma haste de guarda-chuva]. Retire todo o seu miolo. Faça um furo.

Eu abri o jornal e a manchete era: “Governo propõe fim da prisão para pequenos traficantes”. Eis um calafrio bem específico, que só quem passa pelo governo comprehende. O calafrio do ponto exato em que termina a espera entre o momento em que você concedeu uma entrevista a um jornalista e o encontro com a manchete. É claro que não é só quem passou pelo governo que sente calafrios. Mas no governo há essa tensão constante – e positiva – entre a imprensa e atores políticos, alimentada pelo fato de todos trombarem nos restaurantes e bares de Brasília, que cria uma particularidade na relação.

Não era aquela a manchete que eu esperava, nem um pouco fidedigna à entrevista. Basta reler o texto – publicado em 11 de janeiro de 2011, aos 11 dias de governo Dilma – para notar que a expressão “pequenos traficantes” sequer aparece na entrevista.

Eu já estava há oito anos no governo e sentia que era o momento de sair. Mas o convite do ministro José Eduardo Cardozo para assumir a Secretaria Nacional de Políticas de Drogas (SENAD) parecia uma possibilidade de realmente gerar mudanças numa área na qual até então, na minha avaliação, o governo tinha feito muito pouco.

Minha relação com o tema derivou do meu trabalho no Ministério da Justiça. Lá pelo idos de 2007 um grupo da Pastoral Carcerária, trazido pelo deputado Paulo Teixeira (PT-SP), nos procurou na Secretaria de Assuntos Legislativos do Ministério. Eles vinham falar de um problema recente. Apesar de uma nova Lei de Drogas aprovada em 2006, teoricamente mais progressista (usuários passaram a não receber, pela lei, pena de prisão), a Pastoral percebia que pessoas claramente sem ligação com o crime, pobres, muitas vezes meros usuários de drogas, estavam chegando em alto número aos presídios. Tratava-se de um público novo.

Esse dado era muito importante para pensar, a sério, uma política de drogas. Como era possível que uma lei feita

para prender menos gente estivesse levando usuários pobres de drogas para a cadeia? Tínhamos acabado de lançar um projeto chamado *Pensando o Direito*, pelo qual, por meio de editais públicos, selecionávamos universidades de todo o país para pesquisar temas que teriam impacto no debate com o Congresso. Resolvemos colocar esse tema no primeiro edital. É curioso ver como hoje é mais tranquilo abordar a questão das drogas. Mas me lembro bem de que a mera inclusão do tema no primeiro edital levantou questionamentos: “Por que começar com polêmicas?”.

A equipe selecionada era excelente, um consórcio entre a UnB e a UFRJ liderado por duas das principais pesquisadoras do tema: Ela Wiecko e Luciana Boiteux. E os resultados foram contundentes. A pesquisa deixava claro: com a nova lei, uma explosão no número de presos havia realmente ocorrido. Se a lei, por um lado, retirou a pena de prisão para o usuário, ela por outro aumentou (e isso fez parte das negociações para sua aprovação) a pena para traficantes.

A distinção entre usuários e traficantes é completamente fluida na lei, dependendo do discernimento do juiz com base em critérios como “a quantidade da substância apreendida, o local e as condições onde se desenvolveu a ação, as condições sociais e pessoais, bem como a conduta e os antecedentes do agente”. Na falta de qualquer parâmetro objetivo, é o critério subjetivo dos policiais, quase sempre referendado pelos juizes, que prevalece. Como consequência, o racismo e o classismo, tão arraigados na sociedade brasileira, ficaram à vontade para florescer. Os dados mostram claramente que brancos em regiões mais nobres das cidades são considerados usuários, mesmo com quantidades maiores de droga do que negros, que tendem a ser considerados traficantes. O critério se estabeleceu na prática, e é simples: branco é usuário, negro é traficante.

Eu nunca havia sido um militante da causa da legalização das drogas. Sempre achei a proibição um despropósito, mas confesso que tinha dificuldade em me associar a um movimento que, no Brasil, parecia mais alicerçado no direito da classe média de fumar maconha. É claro que já havia acadêmicos brasileiros falando sobre o papel do racismo na construção do proibicionismo, mas isto não se traduzia na maneira como o movimento pela legalização abordava a questão. Isso fazia também com que os movimentos sociais e os partidos de esquerda fossem bastante fechados ao tema.

É evidente que não podemos reduzir a cegueira das esquerdas com relação aos efeitos da Guerra às Drogas ao fato da legalização, no Brasil, estar mais ligada a uma agenda de classe média e a direitos individuais. A cegueira deve ser relacionada com a ideologia que permeia a Guerra às Drogas. Entender esse sistema de valores como uma ideologia é a única forma de compreender o grau de alienação que indivíduos e movimentos sociais possuem com relação ao tema. Esse sistema de valores se materializa na afirmação de que a única forma de lidar com as drogas é o uso indiscriminado da força para erradicar a produção e o consumo de substâncias consideradas ilícitas, repetida exaustivamente por pelo menos duas gerações. Essa mesma afirmação impediu que outras alternativas fossem consideradas, mesmo diante do evidente fracasso da ideia.

A alienação faz, por exemplo, com que toda a avaliação das políticas de drogas seja feita com base em indicadores de processo e não em indicadores vinculados aos objetivos gerais da política. Os objetivos gerais, nesse caso, seriam melhorar a saúde e a segurança das pessoas. Mas a avaliação da política é feita com base no número de presos, na quantidade de drogas apreendidas e, em alguns países, até no número de mortos. Ou seja, se as pessoas estão consumindo mais drogas e morrendo mais por causa das drogas, mas a polícia está fazendo mais apreensões e mais prisões, os gestores da política são capazes de apresentar seu fracasso como se fosse sucesso. A aceitação desse descabimento só pode se explicar pela ideologia – e pela força com que a ideologia pode produzir alienação.

Foi ao me debruçar sobre dados concretos a respeito dos efeitos racistas e classistas da aplicação da Lei de Drogas que conclui que essa não era uma pauta de classe média. A partir daí, e um pouco impulsionado pelo grupo de ministros que citei acima, comecei a falar mais publicamente sobre o tema. Em 2009, como secretário de Assuntos Legislativos, dei uma série de entrevistas defendendo que pessoas pegas com pequenas quantidades de drogas deveriam receber penas alternativas. Participei de articulações (malsucedidas) para tentar mudar a Lei de Drogas e de conversas (bem-sucedidas) com ministros do STF para que o Tribunal declarasse inconstitucional a proibição de penas alternativas para essas pessoas.

Essa grande digressão é importante para entender o que ocorreu na entrevista que dei ao *Globo* logo após o anúncio da minha nomeação como secretário de Políticas sobre Drogas. Quando o ministro José Eduardo Cardozo me convidou para a SENAD, ele já sabia das minhas posições

e só pediu: “Não vamos começar a gestão defendendo a legalização das drogas, temos que ser cautelosos, você sabe, não é?”. Eu respondi que sabia, que nunca tinha defendido em público a legalização. Acordei com ele que minha posição seria a mesma que eu vinha mantendo no Ministério da Justiça e que, havia pouco, tinha sido referendada pelo STF: precisamos retirar das prisões os presos primários, sem vínculo com o crime organizado e presos com pequenas quantidades de droga.

Dei entrevistas aos jornais *Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo*, *Correio Braziliense* e *O Globo*. Repeti o que tinha combinado com o ministro. A maioria dos jornalistas saiu da entrevista um tanto decepcionada. Eu não tinha dito nada de novo. Acontece que a falta de notícia é o maior perigo. Aquele começo de janeiro de um novo governo estava envolto em um marasmo de notícias e os editores se sentiam compelidos a encontrar novidades. Foi assim, provavelmente, que o editor do *Globo* resolveu dar destaque à entrevista comigo, estampando na primeira página a famigerada manchete.

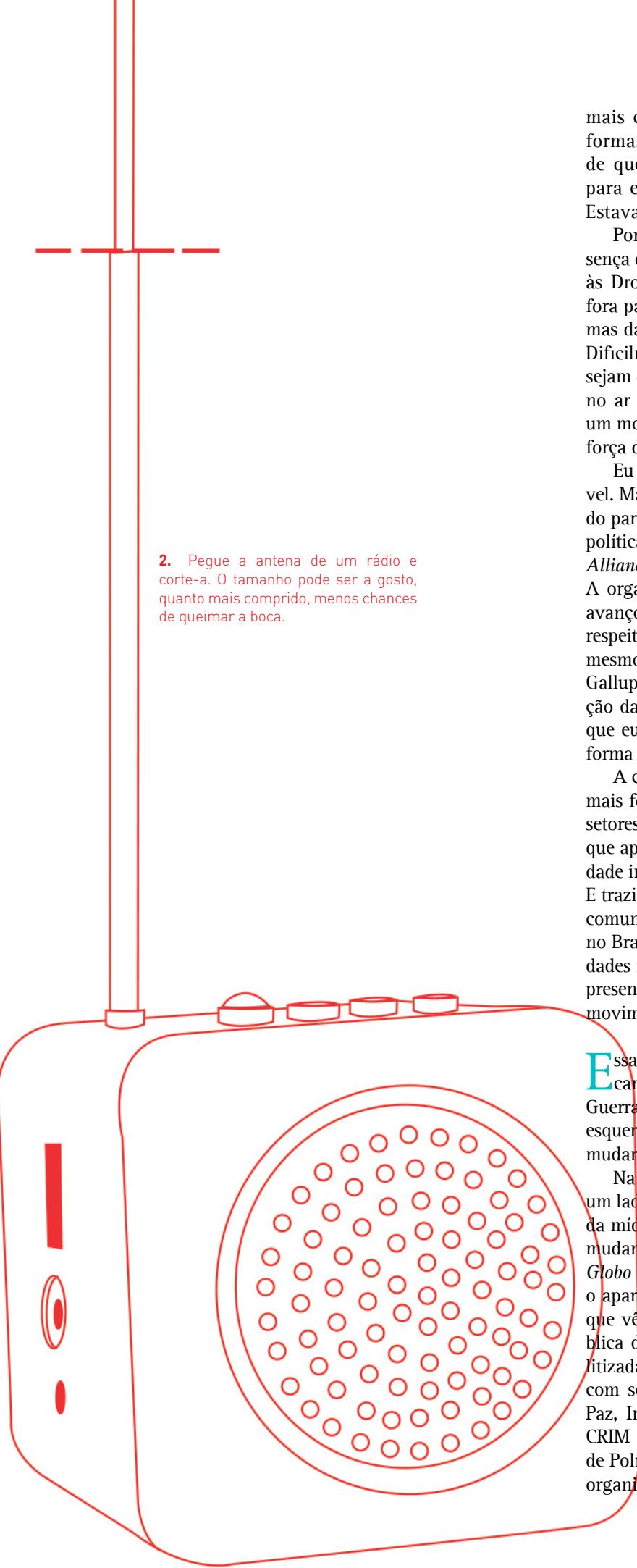
A entrevista era bem mais prudente do que qualquer outra que eu já havia dado sobre o tema. Eu havia simplesmente concordado com a decisão recente do STF. Mas a manchete dava o tom de como a entrevista seria lida em Brasília. Liguei para o ministro. Ele atendeu falando baixinho e me mandou ir para o gabinete dele imediatamente. Depois soube que ele estava na sala da presidenta que, aos berros, comentava a entrevista e riscava o jornal.

Eu não estava na sala e não ouvi o que a presidenta disse. Mas quatro pessoas ali presentes me contaram, em momentos diferentes, como foi a conversa. A então presidente gritava que ela era conservadora nesse tema, que aquela nunca seria uma proposta do governo dela, que eu não tinha autoridade para fazer propostas pelo governo dela, e que era uma idiotice dizer que existe gente pega com pequenas quantidades de droga que não tenha vínculo com o crime organizado.

Quando encontrei o ministro, ele tinha nas mãos o jornal, grifado pela presidenta. O ministro me contou sobre a reunião. Eu imediatamente disse que não achava que fazia sentido permanecer no cargo. Aquelas eram as minhas opiniões e ela, afinal, era a presidenta. Não fazia sentido que ela tivesse um secretário com posições tão distantes das dela. O ministro insistiu que se tratava de um mal-entendido, e que a manchete distorcera a minha entrevista. Eu até concordava. Mas as coisas que ela havia dito na conversa é que me assustavam.

Após uma semana de negociações, o ministro me chamou e anunciou: “A presidenta me autorizou a te convidar para a Secretaria de Reforma do Judiciário. Ela me disse que gosta de você e que gostaria que você permanecesse no governo. Eu sei que você pode fazer um trabalho ótimo lá”. Obrigado. Mas, não, obrigado. Apesar da pressão para que eu ficasse – Brasília é um caldeirão que te puxa o tempo todo para dentro – eu recusei e fui dar aulas na FGV-Direito, no Rio.

Foram muitas as interpretações da minha saída. Muitas vezes eu vejo o caso colocado na lista de temas nos quais o governo preferiu não avançar para não brigar com setores



mais conservadores no Congresso. Não entendo dessa forma. A presidente parecia ter uma convicção pessoal de que a abordagem conservadora era a mais correta para esse caso. Ela não estava cedendo para ninguém. Estava executando a *sua* política.

Por isso me parece que, em temas nos quais há a presença de uma ideologia tão forte quanto no caso da Guerra às Drogas, apenas um movimento claro, organizado, de fora para dentro do Estado, e a partir das verdadeiras vítimas das políticas públicas, pode sustentar transformações. Dificilmente teremos reformas que toquem esse tema que sejam de gabinete, pensadas por pessoas de terno e gravata no ar condicionado de Brasília. Apenas o surgimento de um movimento político vindo das periferias pode romper a força da ideologia.

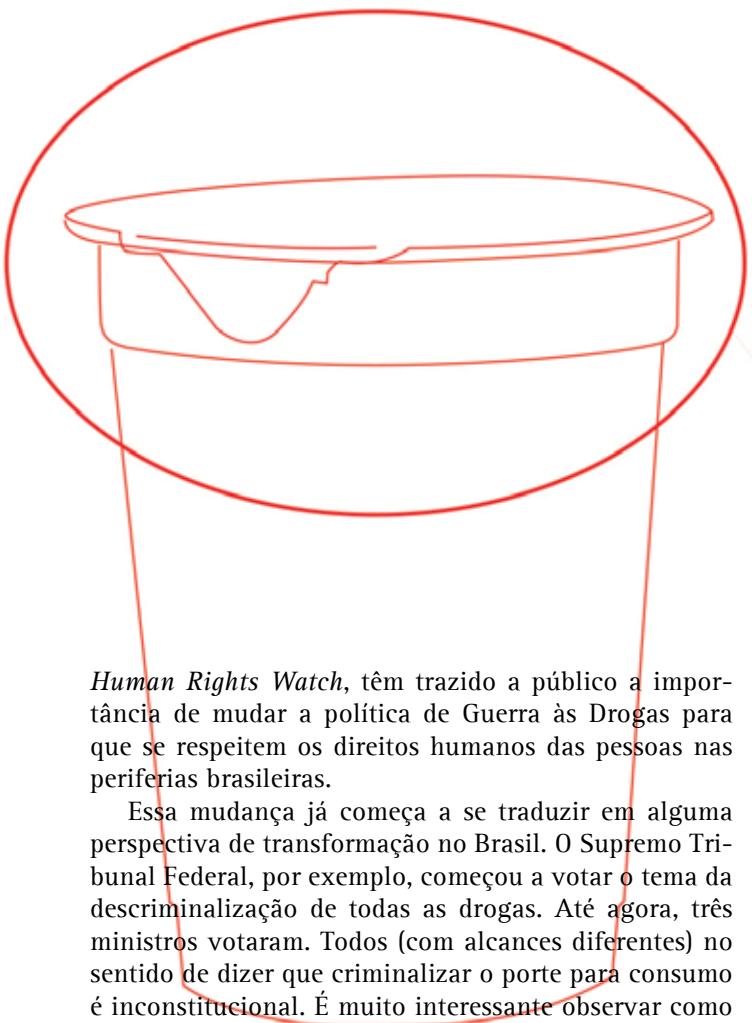
Eu mal conseguia imaginar que isso poderia ser possível. Mas naquele mesmo 2011, em novembro, fui convidado para falar na principal conferência sobre mudanças nas políticas de drogas dos EUA, a conferência da *Drug Policy Alliance* (DPA), que reúne milhares de pessoas anualmente. A organização foi uma das principais responsáveis pelos avanços na mentalidade dos norte-americanos no que diz respeito ao tema da regulação das drogas. A mudança foi mesmo impressionante. Se, em 1996, segundo o Instituto Gallup, apenas 25% dos americanos apoiavam a legalização da maconha, em 2002 eram 36% e, em 2016, 60%. O que eu vi na conferência, em Los Angeles, mudou minha forma de pensar o tema.

A conferência tinha um pouco de tudo. Mas a presença mais forte era do Movimento Negro norte-americano e de setores mais ligados à esquerda daquele país. O discurso que aparecia nos debates trazia muito pouco sobre a liberdade individual de usar maconha ou qualquer outra droga. E trazia muito sobre os efeitos da Guerra às Drogas sobre a comunidade negra norte-americana e – mais do que eu via no Brasil – sobre o impacto da mesma guerra nas comunidades mais vulneráveis na América Latina. Havia políticos presentes. E eles estavam lá, claramente, porque havia um movimento político crescente que exigia mudança.

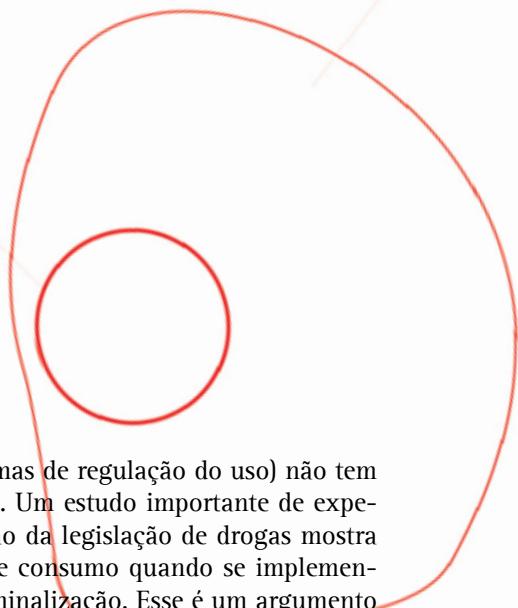
Essa contradição tão clara entre a forma como o debate caminhava nos EUA, o centro irradiador da política de Guerra, e no Brasil, à época governado por um partido de esquerda, foi chave para que eu percebesse que deveríamos mudar a forma de pensar o tema por aqui.

Na última década, o debate avançou muito no país. Por um lado, há que se reconhecer que uma parcela importante da mídia mais tradicional vem sistematicamente pautando mudanças nas políticas de drogas, como é o caso de *O Globo* e *Folha de São Paulo*. Mas, mais importante, houve o aparecimento de uma série de grupos da sociedade civil que vêm enfrentando o tema de maneira muito mais pública do que antes e com uma abordagem altamente politizada. Organizações de direitos humanos que trabalham com segurança pública como Conectas, Instituto Sou da Paz, Instituto Igarapé, Cesec, IDDD, Justiça Global, IBC-CRIM (principalmente por meio da Plataforma Brasileira de Política sobre Drogas), além dos capítulos brasileiros de organizações internacionais como Anistia Internacional e

2. Pegue a antena de um rádio e corte-a. O tamanho pode ser a gosto, quanto mais comprido, menos chances de queimar a boca.



3. Retire o alumínio do copo descartável de água. Recorte uma pequena parte (um pouco menor do que o orifício do capacitor).



Human Rights Watch, têm trazido a público a importância de mudar a política de Guerra às Drogas para que se respeitem os direitos humanos das pessoas nas periferias brasileiras.

Essa mudança já começa a se traduzir em alguma perspectiva de transformação no Brasil. O Supremo Tribunal Federal, por exemplo, começou a votar o tema da descriminalização de todas as drogas. Até agora, três ministros votaram. Todos (com alcances diferentes) no sentido de dizer que criminalizar o porte para consumo é inconstitucional. É muito interessante observar como os votos desses ministros refletem o debate formulado pelas organizações da sociedade civil. O impacto da proibição na violência e na dificuldade de tratamento são argumentos que não apareceriam em votos no STF algum tempo atrás.

Um dos exemplos que fizeram parte do debate no STF e que vêm sendo valorizados pela sociedade civil brasileira é o caso de Portugal. Em 2001, Portugal decidiu descriminalizar todas as drogas. O país criou uma tabela com quantidades de cada droga abaixo das quais ninguém poderia ser considerado criminoso caso pego pela polícia. O problema seria tratado pela ótica da saúde. As avaliações hoje não deixam dúvidas sobre o sucesso da experiência. O consumo de drogas não sofreu grandes alterações, mas o número de mortes por overdose despencou.

Já em 2007 eu visitei Portugal. Estive com o chefe do setor de Enfrentamento ao Crime Organizado do país. Ele me contou que havia sido contrário à nova lei quando ela estava sendo discutida, mas que já percebia os efeitos positivos da lei para a polícia. Segundo ele, a polícia portuguesa deixara de fazer abordagens a jovens com pequenas quantidades para tentar chegar a traficantes médios, para poder em seguida investir em cooperação internacional para realmente desarticular grandes redes de crime organizado. Ele também havia percebido que a relação da polícia com a juventude tinha melhorado depois da aprovação da lei em Portugal.

Aliás, um ponto fundamental que está cada vez mais claro no debate público é o de que a flexibilização da proibição (num espectro que abrange da descriminaliza-

ção até as distintas formas de regulação do uso) não tem efeito sobre o consumo. Um estudo importante de experiências de flexibilização da legislação de drogas mostra que não há aumento de consumo quando se implementam políticas de descriminalização. Esse é um argumento contraintuitivo, afinal, estamos sempre presos à ideia de que a lei é capaz de inibir a conduta das pessoas. Mas os dados mostram algo distinto, ao menos com relação ao consumo de drogas.

Ainda mais importante do que ver setores mais tradicionais da sociedade civil entrando na questão da crítica à Guerra às Drogas é perceber como setores do Movimento Negro e movimentos das periferias começam a formular um discurso de oposição à Guerra a partir da sua perspectiva. A criação da Iniciativa Negra por uma Nova Política de Drogas é um ótimo exemplo e, mais recentemente, a criação do Movimentos – grupo de jovens de diversas favelas que atuam contra a Guerra às Drogas – é outro caso notável de como se pode avançar no tema pelos movimentos sociais e pelas periferias.

Outras alianças importantes se construíram a partir da sociedade civil entre movimentos de saúde pública, movimentos de atenção à população de rua e grupos já envolvidos no questionamento à política de Guerra às Drogas. Esses grupos têm se unido para promover uma resposta ao efeito da emergência do crack entre moradores de rua das cidades brasileiras. A expressão mais forte desses movimentos foi a construção do programa De Braços Abertos, na cidade de São Paulo. O programa é um produto dessa articulação da sociedade civil que encontrou um prefeito sensível e disposto a ouvir. O De Braços Abertos não estava pronto para ser implementado nos primeiros dias de gestão de Fernando Haddad. Ao contrário, o prefeito teve que ser convencido por grupos da sociedade civil que conseguiram mostrar que o problema a ser enfrentado ali não era só químico, e não poderia ser resolvido apenas com internações compulsórias e polícia. Era necessário enfrentar as causas mais profundas do vício. E, ao trabalhar na perspectiva da redução de danos, oferecendo moradia, assistência psicológica e trabalho aos

beneficiários do programa, o De Braços Abertos se transformou em uma das principais referências internacionais na abordagem do uso de crack para populações de rua.

Recentemente, em 2017, estive novamente na DPA, agora na sede da organização em Nova Iorque. Fui recebido por quatro pessoas da equipe da organização naquele estado – todas negras. Confesso que, já muito mais envolvido com o movimento global de enfrentamento à Guerra às Drogas, imaginei que não ouviria nada de novo na visita por lá. Fui surpreendido. A DPA de Nova Iorque estava discutindo duas propostas.

A primeira era sobre a regulação da maconha. É importante frisar que a DPA nacional foi uma das principais articuladoras da legalização da maconha no Estado do Colorado. Ajudaram, inclusive, a escrever a legislação aprovada por lá. Estive no Colorado em 2013, poucos meses antes da legalização da venda de maconha para fins recreativos. A experiência foi muito forte. Foi emocionante entrar num enorme espaço de cultivo de maconha e ver ali trabalhadores registrados, homens e mulheres sustentando honestamente suas famílias, trabalhando numa economia que existe no resto do mundo todo, mas que, em países como o Brasil, é inteiramente baseada na violência, envolvendo pessoas armadas, vítimas e perpetradores dos cerca de 60.000 homicídios anuais com os quais convivemos. Minha sensação foi provavelmente parecida com a de um abolicionista brasileiro em meados do século XIX, viajando a um país que mostrava que era possível ter uma agricultura produtiva com trabalho assalariado.

Hoje a experiência do Colorado é vista como um sucesso inegável. Os opositores da medida, que afirmavam que o consumo entre os jovens explodiria, hoje já admitem que isto não ocorreu e focam seus esforços em ampliar a informação sobre os efeitos da droga e sobre o uso de maconha em comestíveis – o que de fato tem provocado alguns problemas por falta de informação. Sem aumento na criminalidade ou nos danos à saúde, houve uma arrecadação bilionária que financia a construção de escolas naquele estado. Após três anos de regulação da maconha, ninguém pensa em voltar atrás.

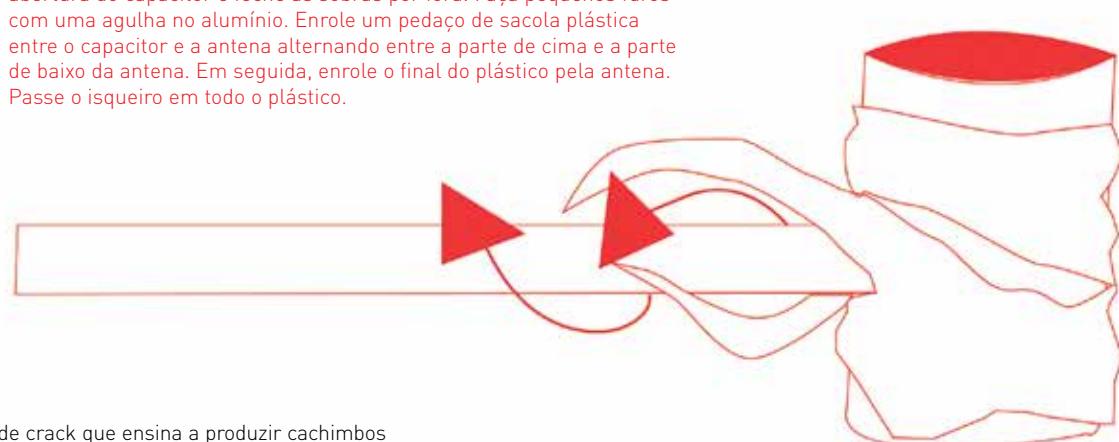
Mas os membros da DPA de Nova Iorque faziam uma autocritica. A regulação no Colorado, segundo eles, transferiu um mercado que estava na mão de negros para brancos, mais uma vez empobrecendo as comunidades negras. A mudança teria ocorrido porque a legislação exigiu que quem abrisse um comércio de *cannabis* não poderia ter antecedentes criminais. E negros têm muito mais antecedentes criminais do que brancos nos EUA. Eles me disseram que já teriam o apoio público necessário para aprovar a regulamentação da maconha em Nova Iorque, mas que estavam trabalhando agora em um modelo que garantisse que o comércio da planta pudesse beneficiar as comunidades negras daquele estado.

Outra novidade foi seu envolvimento com a questão da reparação. A organização levanta a bandeira de que a Guerra às Drogas, com o superencarceramento, a violência policial e a estigmatização, causou danos profundos à comunidade afro-americana nos EUA. E defendem que, com o reconhecimento de que essa política era equivocada, é necessário que se pense como o Estado norte-americano vai reparar os danos causados.

Esses dois exemplos são fruto de um debate que ocorre a partir do Movimento Negro nos Estados Unidos. É isso que faz da luta contra a Guerra às Drogas nos EUA uma batalha vibrante e sempre capaz de se renovar.

A Guerra às Drogas produz efeitos tão devastadores nos EUA quanto no Brasil sobre comunidades periféricas. A diferença entre os dois países atualmente é que os movimentos sociais de origem periférica nos EUA já incorporaram a luta contra essa Guerra às suas pautas prioritárias e têm conseguido, a partir disso, influenciar a opinião pública e setores políticos relevantes. No Brasil, essa incorporação está apenas começando, mas não vejo como enfrentar o problema sem apostar nesse caminho. A luta contra uma ideologia tão forte quanto a da Guerra às Drogas não pode ser feita por tecnocratas bem intencionados em Brasília. Aprendi isso por caminhos tortuosos. Estou convencido de que a luta contra a Guerra às Drogas só será efetiva se tiver como sujeitos – e não apenas como objetos – as maiores vítimas de seus efeitos. *

4. Encaixe a antena no furo do capacitor. Coloque o alumínio na abertura do capacitor e feche as sobras por fora. Faça pequenos furos com uma agulha no alumínio. Enrole um pedaço de sacola plástica entre o capacitor e a antena alternando entre a parte de cima e a parte de baixo da antena. Em seguida, enrole o final do plástico pela antena. Passe o isqueiro em todo o plástico.



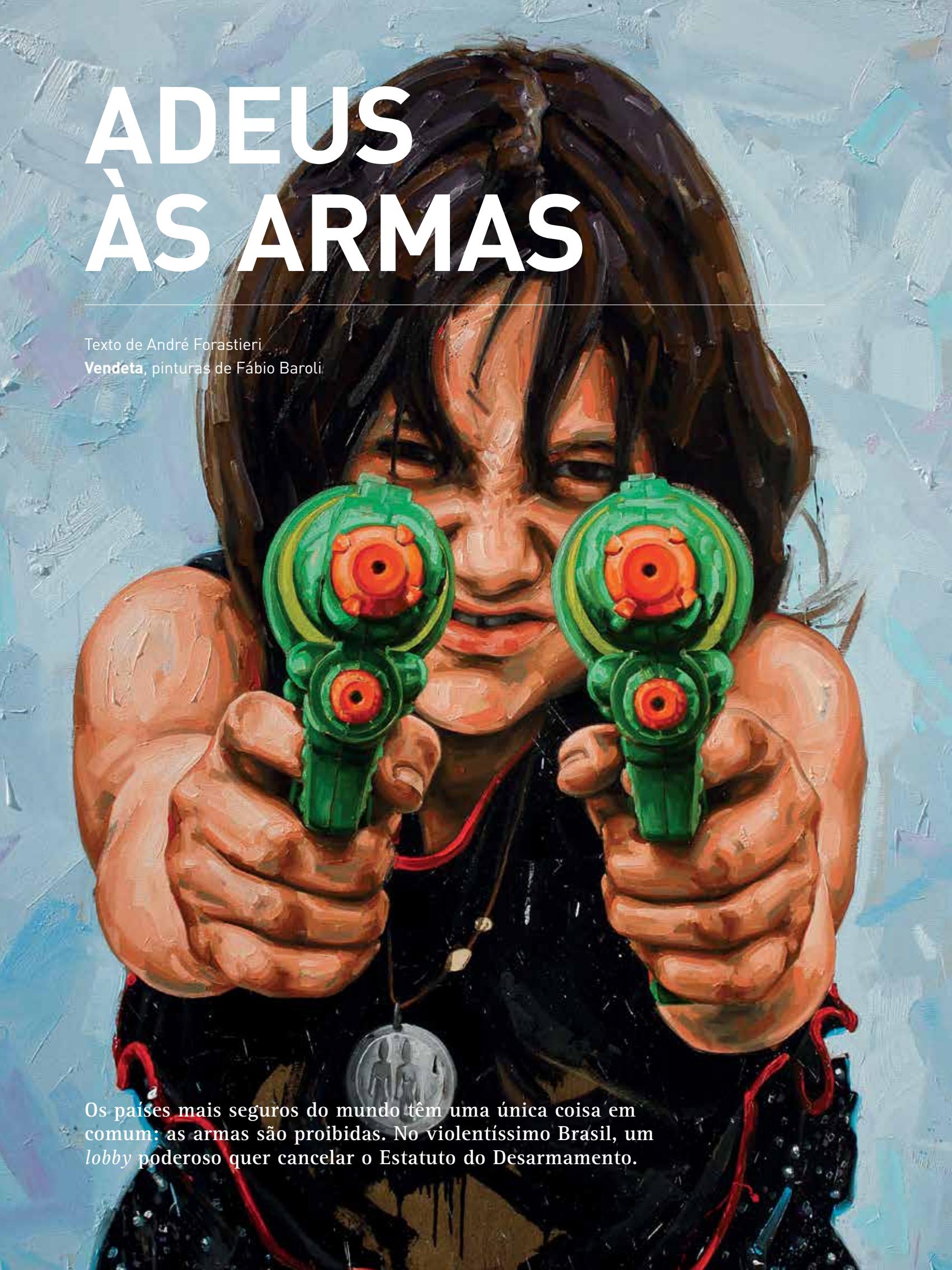
→ Cachimbeiro

Guia distribuído a usuários de crack que ensina a produzir cachimbos com antenas de rádio e capacitores eletrônicos. O projeto dialoga com políticas de redução de danos (que em diversos países do mundo têm utilizado cachimbos de vidro) no contexto brasileiro de precariedade do usuário, e visa a redução de queimaduras e contaminações.

ADEUS ÀS ARMAS

Texto de André Forastieri

Vendeta, pinturas de Fábio Baroli



Os países mais seguros do mundo têm uma única coisa em comum: as armas são proibidas. No violentíssimo Brasil, um lobby poderoso quer cancelar o Estatuto do Desarmamento.

O dia primeiro de outubro de 2017 entrou para a história dos Estados Unidos. Foi nesse dia que Stephen Paddock, um pacato cidadão de 64 anos, levou 23 armas para seu quarto de hotel, incluindo fuzis com munição capaz de atravessar blindados. Da janela do seu quarto, disparou contra a multidão que curtia um festival de música country. Matou 59 inocentes, feriu outros 529. Foi a maior chacina da história americana – até agora.

Quatro dias depois, outra tragédia horrível, agora em Janaúba, no norte de Minas Gerais. O zelador Damião Santos matou oito crianças e uma professora, feriu outras 41 pessoas e se suicidou, usando gasolina. Nos Estados Unidos assassinatos em massa acontecem quase todo dia. No Brasil, não. A razão é que lá é fácil para qualquer um comprar armas de fogo. No Brasil, ainda não.

Não há prova maior de loucura que atear fogo a crianças e a si mesmo. Como tantos, Damião nunca deu antes mostras de ser perigoso. Nos EUA, acontece a mesma coisa. Stephen Paddock era uma pessoa calma, tranquila, muito gente fina. Até fazer o que fez.

Nos EUA, quase diariamente alguém que jamais tinha dado sinais de grande descontrole fuzila inocentes em escolas, igrejas, estacionamentos. Sempre com armas compradas legalmente, na loja da esquina. Segundo o *Gun Violence Archive*, foram 11.621 mortes e 23.433 feridos por armas de fogo nos EUA em 2017. Isso, somente do dia primeiro de janeiro até o dia da tragédia em Las Vegas, primeiro de outubro.

No Brasil temos muito mais assassinatos que nos Estados Unidos. Por volta de 60 mil por ano. Os mortos no Brasil são jovens, pobres, da periferia, mortos em uma dinâmica diária ligada à nossa enorme exclusão social. Pouquíssimos deles são mortos em atentados de massa, como os que acontecem diariamente nos Estados Unidos.

Se o Brasil liberar as armas de fogo, se passarmos a ter as mesmas leis que os Estados Unidos, teremos todos os 60 mil assassinatos que temos hoje. E mais um monte de atentados como os de Minas. É muito mais fácil e produtivo um psicopata matar inocentes usando revólver, espingarda e metralhadora do que gasolina.

Defensores das armas de fogo costumam dizer que “armas não matam pessoas, pessoas matam pessoas”. E que se é para proibir armas de fogo, as sociedades também deveriam proibir facas, pedaços de pau e automóveis, porque todos podem ser usados para matar. É um falso argumento. Paddock jamais conseguiria matar e ferir tanta gente com uma faquinha. Sim, armas não matam pessoas, pessoas matam pessoas. Mas pessoas com armas matam muito mais pessoas em muito menos tempo.

O Brasil tem uma lei que restringe posse e porte de armas. É o Estatuto do Desarmamento (lei 10.826/2003). Muitos políticos querem mudar isso. O mais conhecido defensor da liberação das armas é o deputado Jair Bolsonaro. Seu projeto de lei 7282/2014 é talvez sua maior bandeira como candidato a presidente da República. Diz

que “o cidadão tem direito à legítima defesa própria, de seus familiares e seu patrimônio”. O argumento é que a liberação do porte de armas vai levar os criminosos a “pensar duas vezes antes de cometerem seus crimes, já que encontrarão resistência”. Os números indicam resultado contrário. Segundo Ivan Marques, do Instituto Sou da Paz, “quem reage armado tem 56% mais chance de virar vítima, porque não tem tempo nem treinamento para reagir”.

Outro grande defensor da liberação do porte de armas no país é o senador goiano Wilder Morais, relator de avaliação da Política Nacional de Segurança Pública, na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania. É autor de três propostas nesse sentido. Pretende que seja feita uma consulta pública ao eleitorado, junto com as eleições presenciais de 2018. Nesse plebiscito, o eleitor responderia se o Estatuto do Desarmamento deve ser revogado e substituído por uma nova lei que assegure o porte de armas a qualquer cidadão que preencha os requisitos. Com o nível de ignorância da população sobre o assunto, corremos o risco de tornar o Brasil ainda mais violento.

O senador usa o mesmo argumento de Bolsonaro: mais armas nas mãos da população tornarão o país mais seguro. Mas, como Bolsonaro, não apresenta números, estudos, evidências nesse sentido. Eles nem teriam como apresentar. Todas as evidências apontam o contrário: quanto mais armas em circulação, mais violência.

A maior referência sobre armas de fogo nos Estados Unidos é o Harvard Injury Control Research Center. Seu diretor, David Hemenway, foi o coordenador do projeto-piloto do atual sistema nacional do governo americano que registra todas as mortes violentas no país, tanto suicídios quanto homicídios. Esse centro de Harvard fez um estudo comparando a taxa de homicídios de 12 países de alta renda. (Hemenway explica que não tem sentido comparar a taxa de crimes dos EUA com a do Brasil, porque são países completamente diferentes do ponto de vista social e de renda.) O percentual de mortes nos EUA é 25 vezes mais alto que a média.

Diversos estudos de Harvard levam sempre à mesma conclusão. Nas cidades e nos estados americanos em que há um número maior de armas em circulação, é muito maior o número de suicídios, homicídios e o risco de assassinato de mulheres que moram na casa. São números fortíssimos, e contra eles é difícil argumentar que “armas tornam a população mais segura”.

Em uma recente entrevista ao jornal *Valor Econômico*, Hemenway prevê que, se o projeto de lei de Bolsonaro for aprovado, o Brasil será ainda mais violento do que hoje. E o trabalho da polícia será muito mais difícil: entre 300 e 500 mil armas de fogo são roubadas, por ano, nos EUA. É o principal meio pelo qual as armas chegam a práticas criminosas. Se as armas forem liberadas no Brasil, a tendência é a mesma: armar ainda mais o crime.

É exatamente isso que provam os números da violência pelo planeta afora. Na lista dos países menos violentos do mundo, nos primeiros lugares estão países

completamente diferentes entre si. Pequenos principados europeus como Andorra e Mônaco, mas também Japão, Bahrain, Madagascar. Em 11º lugar está a desigual Indonésia. Em 24º, a gigante China. Em seguida, a desenvolvida Coréia do Sul.

Nesse ranking de homicídios *per capita*, os EUA estão muito mal: são o número 126, abaixo do Cazaquistão. E o Brasil, pior ainda: entre 219 países, somos o número 206. Pior que a gente, só alguns países muito sofridos da África e os campeões, nossos vizinhos na América Latina: Venezuela, Honduras e El Salvador.

É difícil achar similaridades entre os países mais seguros do mundo. Uns são pequenos, outros têm mais de um bilhão de habitantes. Uns pobres, outros ricos, outros mais ou menos. Em alguns, a desigualdade grassa, outros têm a renda muito bem distribuída. Variam etnicamente, religiosamente, historicamente.

Na verdade, eles têm uma única coisa em comum. Os países mais seguros do mundo têm leis muito restritivas sobre armas de fogo. Dificultam, ou simplesmente não permitem que seus cidadãos se armem. E têm punições duríssimas para quem tiver armas ilegalmente.

Na China, por exemplo, nenhum cidadão pode ter armas. Na Indonésia – 260 milhões de habitantes e muita pobreza – só é permitido ter armas de caça, não pistolas, nem armas militares, e mesmo assim depois de um longo e difícil processo de aprovação. No Japão é simplesmente proibido ao cidadão ter armas. As exceções são somente para caça e, de novo, raras e difíceis. Na Europa, o continente mais seguro de todos, as leis são todas muito restritivas.

E o contrário é verdadeiro: os países onde há menos restrição e vigilância da posse e do porte de armas são os mais violentos. Entre os países ricos, o único que tem leis lenientes são os Estados Unidos. São o único país rico que aparece tão mal no ranking.

Acada dez minutos, uma pessoa é assassinada no Brasil. Nossa país concentra 10% dos homicídios do mundo. No violentíssimo Brasil, as armas matam muito, e não é o proverbial “cidadão de bem”, como diz Bolsonaro, assaltado na rua. Quem é assassinado no Brasil e como? Em sua maioria são jovens, pobres, negros. Tomam tiro, muitas vezes por razões bestas.

Mais de 71% dos homicídios no Brasil são cometidos com arma de fogo. A cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. Mais de 318 mil jovens foram assassinados no Brasil entre 2005 e 2015. Apenas em 2015, foram 31.264 homicídios de pessoas com idade entre 15 e 29 anos. Em oito estados, a taxa de homicídio entre os jovens cresceu mais de 100% nesta década.

Uma parte dos assassinatos tem características de execução. O criminoso (ou criminosos) chega de repente, executa as vítimas e vai embora. Mas é minoria. Muitos são cometidos por impulso – ou seja, se não houvesse acesso a armas de fogo, uma parte muito grande simplesmente não aconteceria.

Um estudo feito pelo Conselho Nacional do Ministério Público, entre 2011 e 2012, concluiu que mais da

metade dos homicídios é cometida “de sangue quente”. No Rio de Janeiro, 26% dos homicídios foram causados por razões fúteis ou atitudes impulsivas (rixas, embriaguez, vingança, crimes passionais); no Rio Grande do Sul, 43%; em São Paulo, 83%.

Não dá nem para comparar com o número de pessoas mortas durante assaltos. Em 2015, o número total de latrocínios no país foi de 2.314. No mesmo ano, a polícia matou 3.320 pessoas. Os policiais matam mais que os ladrões. O total de assassinatos em 2015 foi de 58.383 pessoas. Os latrocínios não são nem 5% do total.

Sim, muita gente morre em brigas de facções, e frequentemente inocentes são pegos no tiroteio, como vemos sempre no Rio. O fato é que a Guerra às Drogas prossegue e todos somos derrotados. Desriminalizar o uso de drogas seria um golpe fatal no crime organizado, retirando sua principal fonte de financiamento.

Oeconomista e professor da Unicamp Thomas V. Conti prestou um grande serviço ao traduzir os resumos de 48 pesquisas sobre armas de fogo, publicadas entre 2013 e 2017. Preparou também um resumo de suas conclusões sobre essas pesquisas. Thomas identificou 34 publicações de estudos acadêmicos com conclusões contrárias à ideia de que o aumento das armas em circulação diminui a quantidade de crimes. O mais completo estudo internacional, o mais rigoroso do ponto de vista da metodologia, é contrário à tese de “mais armas, menos crimes”.

A maior parte das pesquisas brasileiras segue na mesma direção. É por isso que, recentemente, vários dos mais prestigiosos pesquisadores brasileiros sobre o tema assinaram o *Manifesto a Favor do Estatuto do Desarmamento*.

Outras conclusões importantes dos estudos analisados por Conti: não há evidência de que o efeito de dissuasão das armas de fogo seja percebido pelas pessoas; há indícios importantes de que as armas aumentam a proporção de crimes violentos, mais do que a proporção de crimes como um todo; há também muitas evidências de que mais armas aumentam o número de mortes acidentais, principalmente acidentes domésticos envolvendo homens jovens, e também o número de suicídios.

E os inimigos do desarmamento, quais argumentos apresentam? Quase nada. Os estudos que defendem que armas reduzem crimes são poucos, e estão muito desatualizados. O livro que sempre é usado no Brasil para defender a liberação das armas é *Mentiram para mim sobre o desarmamento*, de Flávio Quintela e Bene Barbosa. Os autores não têm rigor científico nenhum. Pinçam os dados que lhes convêm, ignoram a acachapante massa de dados contra suas teses. Escorregam para a comédia frequentemente. Afirmam peremptoriamente que em 2013 a taxa de crimes violentos na Inglaterra foi 80% maior que a americana, em uma comparação *per capita*. Sem citar a fonte, claro. Segundo estudo do Banco Mundial, a taxa de homicídios nos EUA é de 4,9 para cada 100 mil habitantes. A do Reino Unido é 0,9, por 100 mil, menos de um quinto da americana.





Para ter uma boa noção do risco que o Brasil corre se as armas forem liberadas, basta escrever sobre o tema do desarmamento na internet. Foi o que fiz logo após o atentado em Las Vegas, citando alguns dos números acima. A reação foi imediata e intensa. Começou com centenas de xingamentos. Logo avançou para ameaças. Um defensor das armas de fogo me chamou de canalha, e me desafiou para um debate, bem ao estilo jardim de infância. Nos dias seguintes, qualquer *post* meu, sobre qualquer assunto, era imediatamente entupido de comentários truculentos. Imagine gente assim carregando armas por aí.

A maioria, pelas fotos, é homem, branco, dos trinta anos para cima, e abonado. A maioria é claramente massa de manobra de políticos, de comunicadores da grande imprensa, e de grandes interesses comerciais. Não parecem querer justiça, mas vingança. Do que, exatamente, é questão que só sociólogos, ou talvez psiquiatras, possam responder. Essa minoria barulhenta e truculenta tem tido seus berros amplificados pelas redes sociais. Corremos o risco de ver esse grupinho contaminando a opinião pública. Diversas pesquisas *online* têm dado vantagem enorme à posição pela liberação das armas.

É inútil argumentar com essa turma radical usando números. É como tentar convencer alguém a trocar de time, ou de religião. É questão de fé, não de fatos; de ideologia, não de lógica. Mas também é uma questão de interesses.

A quem mais interessa a liberação das armas no Brasil? Em primeiríssimo lugar, aos fabricantes brasileiros de armas. Hoje eles têm um mercado pequeno no país. De dicam-se principalmente às exportações. Se a lojinha da esquina passa a vender revólver em dez prestações sem juros, essas empresas têm muito a ganhar.

Para ficar em um exemplo, a Taurus é a terceira maior fabricante de armas leves do mundo. Fatura quase R\$ 800 milhões por ano. Fabrica revólver, pistola, metralhadora, fuzil. Também coldres, coletes e outras coisas. Seu balanço mais recente, relativo ao segundo trimestre de 2017, declara que a Taurus teve faturamento de R\$ 181 milhões, sendo R\$ 140,8 milhões no mercado externo e R\$ 40,9 milhões no Brasil, com um lucro bruto de R\$ 48,3 milhões.

Segundo reportagem da revista *Época* de 10 de março de 2017, a Taurus tem “uma espécie de monopólio de fornecimento de armas para as polícias militares e civis no Brasil. A empresa seria uma das principais responsáveis pelo financiamento das campanhas eleitorais da chamada Bancada da Bala”. Imagine o quanto os lucros da Taurus podem crescer no mercado interno com o fim do Estatuto do Desarmamento.

Um levantamento do Instituto Sou da Paz mostra que em 2014 a indústria armamentista distribuiu quase R\$ 1,9 milhão para 21 candidatos a deputado federal, 12 candidatos a deputado estadual, dois candidatos a governador e um a senador. As doações foram feitas pelas duas maiores empresas do setor, a Taurus (R\$ 870 mil) e a CBC (R\$ 1,02 milhão), e 84% dos candidatos dessa Bancada da Bala conseguiram se reeleger.

Dos 21 candidatos à Câmara, dez já tinham sido financiados por essas empresas na eleição anterior, em

2010. Os nomes mais conhecidos são Arnaldo Faria de Sá, Onyx Lorenzoni e Pompeo de Mattos. Os três são integrantes da comissão que discute a revisão da Lei do Desarmamento.

O projeto de lei mais perigoso é o PL 3722, a proposta para revogar o Estatuto do Desarmamento, do deputado Rogério Peninha Mendonça. Na comissão especial que discute o PL 3722, que permite a qualquer pessoa a partir dos 21 anos de idade portar armas livremente (basta não ter antecedentes criminais e fazer um teste de sanidade mental), as empresas de armas têm simplesmente oito representantes. Pelo projeto de Mendonça, brasileiros com o perfil de Stephen Paddock poderiam comprar e portar livremente armas.

No caminho contrário, o projeto de lei mais importante para desarmar o país é do deputado Evar Vieira de Mello. Ele endurece as regras para comprar e portar armas. Tira as armas de agressores condenados pela Lei Maria da Penha (agressão à mulher) e pelo Estatuto da Criança e do Adolescente. Impõe penas de seis a dez anos para quem alterar a identificação da arma, portar arma sem identificação, fornecer arma a criança ou adolescente, produzir munição ou explosivo sem autorização legal, contrabandear armas, e por aí vai.

No dia 26 de outubro, Michel Temer sancionou um projeto de lei de Marcelo Crivella, que torna crime hediondo, com punições mais severas, a posse ou porte de armas de fogo de uso restrito das Forças Armadas, como fuzis e metralhadoras. É bom. É pouco. O Brasil tem muitas leis boas que são sumamente ignoradas. Não basta haver lei, atributo do Legislativo. O Executivo e o Judiciário têm que garantir o seu cumprimento. É para isso que eles existem. É para isso que pagamos impostos. Infelizmente, nos próximos anos a Lei do Teto dos Gastos vai restringir o investimento em segurança (e várias outras áreas prioritárias).

É claro que não adianta somente proibir o cidadão comum de ter armas e não combater o porte ilegal de armas, sua venda e seu contrabando. Para um país não ser violento, ninguém pode ter armas. E quando ninguém usa armas, a polícia também não usa – o que é a regra nos países seguros em geral. Na maior parte da Europa e no Japão, o policial normalmente não porta arma de fogo, somente armas não-leais, como spray de pimenta, *teasers*, cassetetes. Caso ocorra uma situação extrema, é chamado um time especial para enfrentar o crime armado – um tipo de SWAT –, este, sim, portando armas de fogo e bem treinado para isso.

O Brasil está longe dessa realidade. Mas se outros países grandes, com população jovem, com grande desigualdade e baixa escolaridade, como a Indonésia e a China, conseguem diminuir drasticamente a violência, nós também podemos. Basta a gente se espelhar nos países que venceram o crime: desarmamento total, punição dura para armas ilegais e para tráfico de armas. E se preparar para um duro combate pela opinião pública contra um *lobby* poderoso, contra interesses políticos, contra a demagogia e contra a ignorância. *

O livro *Penas Perdidas*, publicado em 1982, foi pioneiro na busca por soluções alternativas às penas convencionais, por um novo lugar para a vítima no processo penal, por uma justiça comunitária e, em última instância, pela abolição das prisões.

PENAS PERDIDAS

Texto de Louk Hulsman

Índices, série de Tales Lopes

As produções dramáticas tradicionais e parte da mídia tendem a perpetuar a ideia simples – e simplista – de que há os bons, de um lado, e os maus, de outro. É certo que existe toda uma corrente cultural com um enfoque das pessoas e situações muito mais cheio de nuances. A arte, a literatura, o cinema contemporâneos esforçam-se por descobrir a complexidade dos seres, de suas relações, das experiências vividas, mostrando o irrealismo dos discursos em preto e branco.

Entretanto, no campo da justiça penal, as imagens maniqueístas ainda se impõem quase que por inércia. A toda hora, encontramos pessoas bastante críticas em relação às instituições e a seu funcionamento e que, apesar disso, esperam que as leis e as estruturas promovam a harmonia social. Assim, o policial, o juiz, o legislador, mesmo sendo frequentemente questionados em suas práticas pessoais e coletivas, geralmente são vistos como representantes da ordem e, portanto, do bem. E, em face desses símbolos da justiça, do direito e da consciência reta, os “delinquentes” são vistos como pertencentes a uma espécie à parte, como anormais sociais que, afinal, deveriam ser facilmente identificáveis, já que não seriam como os outros.

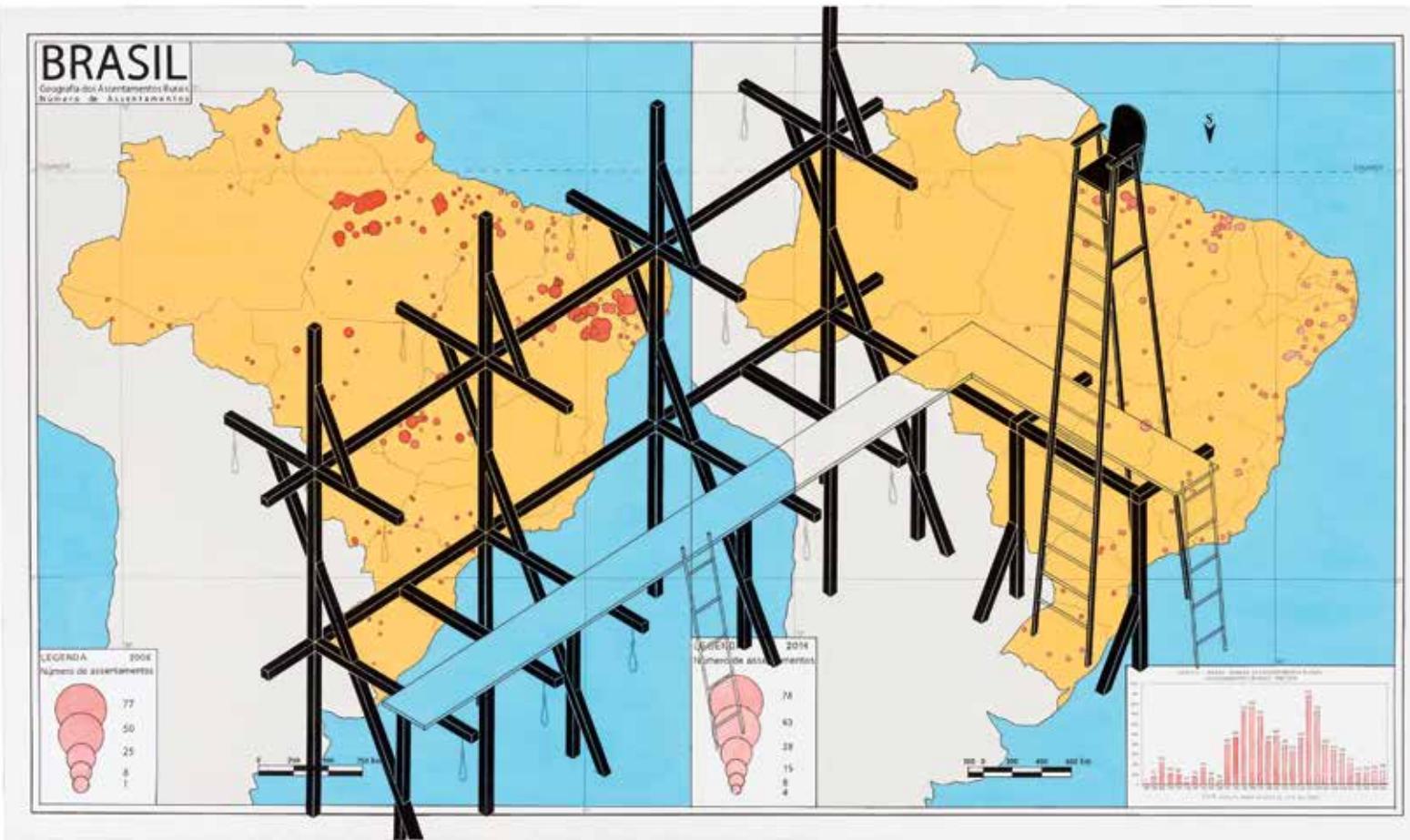
É preciso desafiar as ideias preconcebidas, repetidas abstratamente, sem qualquer reflexão pessoal e que mantêm de pé os sistemas opressivos. Quando se veicula a imagem de um comportamento criminoso de natureza excepcional, muitas pessoas, no geral inteligentes e benevolentes, passam a acreditar que se justifica a adoção de medidas excepcionais contra as pessoas apanhadas

pelo sistema penal. E, quando se imagina que se trata de colocar tais pessoas separadas das outras, para que fiquem impedidas de causar mal, passa-se a aceitar facilmente o próprio princípio do encarceramento, que as isola. Para encarar os verdadeiros problemas que, de fato, existem, urge desmistificar tais imagens.

Olhando de dentro

Esforce-se por imaginar, tente interiorizar o que é a prisão, o que é o encarceramento. Aprendemos a pensar sobre a prisão de um ponto de vista puramente abstrato. Colocam-se em primeiro lugar a “ordem”, o “interesse geral”, a “segurança pública”, a “defesa dos valores sociais”... Fazem com que acreditemos – e esta é uma ilusão sinistra – que, para nos resguardar das “empreitadas criminosas”, é necessário – e suficiente! – colocar atrás das grades dezenas de milhares de pessoas. E nos falam muito pouco das pessoas enclausuradas em nosso nome...

Privar alguém de sua liberdade não é uma coisa à toa. O simples fato de estar enclausurado, de não poder mais ir e vir ao ar livre ou onde bem lhe aprouver, de não poder mais encontrar quem se deseja ver – isto já não é um mal bastante significativo? O encarceramento é isso, mas é também um castigo corporal. Fala-se que os castigos corporais foram abolidos, mas não é verdade: existe a prisão, que degrada os corpos. A privação de ar, de sol, de luz, de espaço; o confinamento entre quatro paredes; o passeio entre grades; a promiscuidade com companheiros não desejados em condições sanitárias humilhantes; o odor, a cor



da prisão, as refeições sempre frias onde predominam as féculas. Essas são provações físicas que agridem o corpo, que o deterioram lentamente.

Esse primeiro mal arrasta outros, que atingem o preso em todos os níveis de sua vida pessoal. Perdendo a liberdade, aquele que vivia de salário e tinha um emprego imediatamente perde este emprego. Ao mesmo tempo, perde a possibilidade de manter sua casa e assumir os encargos de família. E se vê separado dos seus, com todos os problemas morais que isto acarreta: a esposa ou companheira às voltas com forças hostis (vizinhos mal-intencionados talvez, ou um patrão a exigir que ela se demita...), seus filhos daí para frente marcados pelo estigma – “seu pai esteve na prisão”. Bruscamente cortado do mundo, experimenta um total distanciamento de tudo que conheceu e amou.

Por outro lado, o condenado à prisão penetra num universo alienante, em que todas as relações são deformadas. A prisão representa muito mais do que a privação da liberdade com todas as suas sequelas. Ela não é apenas a retirada do mundo normal da atividade e do afeto; a prisão é, também e principalmente, a entrada num universo artificial em que tudo é negativo. Eis o que faz da prisão um mal social específico: ela é um sofrimento estéril.

Nem todo sofrimento é um mal. Há sofrimentos benéficos, que nos fazem progredir no conhecimento de nós mesmos, abrindo novos caminhos, nos aproximando dos outros e nos tornando melhores. O encarceramento, porém, é um sofrimento não criativo, desprovido de sentido. Tal sofrimento é um contrassenso.

Distâncias siderais

Você acha a prisão um meio normal de castigar e excluir alguns de seus semelhantes? Entretanto, evitar o sofrimento alheio deve ser algo que ocupa um dos primeiros lugares em sua escala de valores! Há aí uma contradição para a qual só posso encontrar uma explicação: a distância psicológica criada entre você e aqueles que o sistema encarcela.

Os diversos burocratas anônimos que decidem ou contribuem para que seja ditada uma condenação à prisão têm poucos contatos sociológicos com os que irão sofrê-la. Entre os que decidem, o policial, por sua educação, seus gostos, seus interesses provenientes de um meio social análogo, talvez pudesse sentir-se próximo da pessoa presa. Mas o sentimento de respeito, devido à sua autoridade, cria entre ele e o preso a distância que há entre o vencedor e o vencido. Além disso, o policial só intervém no começo da linha, com um papel pequeno e dentro de um processo de divisão do trabalho que o impede de avaliar a importância da sua intervenção.

É evidente que os políticos, que fazem as leis, agem no abstrato. Se, uma vez ou outra, visitaram a prisão, foi como turistas. Certamente, foram bem escolhidos o dia e o lugar, para que não tivessem uma impressão tão má. Talvez tenha, até mesmo, sido organizada uma festinha no estabelecimento, com cânticos e um banquete. Assim, quando esses políticos propõem ou votam uma nova incriminação, sequer imaginam suas consequências na vida das pessoas.

Os juízes de carreira, tanto quanto os políticos, estão psicologicamente distantes das pessoas que condenam,

pois pertencem a uma camada social diversa daquela da clientela normal dos tribunais repressivos. Não se trata de má vontade. Entre pessoas de culturas, modos de vida, linguagem e modos de pensar diferentes, naturalmente se cria uma espécie de incomunicabilidade difícil de superar. De todo modo, o papel que o sistema penal reserva ao juiz o impermeabiliza contra qualquer aproximação humana. Dentro desse sistema, a condenação à prisão é, para o juiz, um ato burocrático, uma ordem escrita a ser executada por terceiros e que ele assina em alguns segundos. Quando o juiz vira a cabeça para entregar os autos ao escrivão, o condenado, que estava diante de seus olhos, já foi levado e tirado de sua vista, passando-se então para o próximo.

E para você, que circula livremente, a prisão e o preso são coisas ainda mais longínquas.

Deixar para lá

Quando você se contenta com as ideias que são transmitidas sobre o sistema penal e as prisões; quando você dá de ombros para certas notícias que, de todo modo, eventualmente aparecem nos jornais – notícias assombrosas sobre problemas penitenciários, como o encarceramento de adolescentes em celas de isolamento, os suicídios de jovens, os motins, as violências e as mortes entre presos; quando aqueles que acionam a máquina e conhecem seu horror se dizem impotentes diante do mal causado e continuam em seus postos; você e eles estão consentindo na prisão e no sistema penal que a criou. Você realmente aceita estar comprometido com as atividades que levam a tais situações?

A reinterpretação

Jamais conseguimos apreender o pensamento alheio. O sentido pleno do que é dito nos escapa. Como, portanto, transmitir fielmente uma mensagem, sem ao menos respeitar a materialidade das palavras ouvidas?

Em 14 de maio de 1981, o Papa João Paulo II foi atingido no ventre por três tiros de revólver. No domingo seguinte, 17 de maio – dia de seu 61º aniversário – da clínica onde se recuperava da operação, dirigiu aos fiéis, que tinham ido rezar na praça de São Pedro, em Roma, uma curta mensagem em que dizia: “Rezo pelo *irmão* que me feriu e a quem sinceramente perdoei”. Nem a imprensa escrita nem as rádios reproduziram esses termos. Podia-se ler e ouvir: o Santo-Padre perdoou seu agressor; João Paulo II perdoou o assassino... A palavra “irmão” era muito estranha; chegava mesmo a ser inconveniente. Não se emprega essa palavra em tal situação. Para classificar o acontecimento, era preciso reencontrar o etiquetamento que se tornou habitual: foi uma tentativa de homicídio e não se chama de irmão o criminoso que atirou em você.

Entretanto, foi essa a palavra escolhida pelo interessado, evitando exatamente se definir como uma “vítima” diante de seu “agressor”, situando-se em um universo distinto daquele da justiça criminal.

Os filtros

No sistema penal, não se escutam realmente as pessoas envolvidas. Não se registra o que elas dizem com as

próprias palavras. Nesse sentido, a leitura dos inquéritos policiais é reveladora.

Esses documentos recolhem declarações e testemunhos de pessoas extremamente diferentes: operários, estudantes, jovens e adultos, estrangeiros, militares, homens e mulheres. Mas ali se encontram sempre as mesmas palavras, frases feitas do gênero “X declarou que é francês, casado, com dois filhos, que tem instrução, que prestou o serviço militar, que não foi condenado, que não recebe pensão nem apontadoria...”, “X reconhece os fatos...”, “X foi objeto das verificações usuais e das medidas de segurança previstas no Regulamento...” Na realidade, são *formulários* que a polícia preenche. Tais formulários, num tom invariável, monótono, impessoal, refletem os critérios, a ideologia, os valores sociológicos desse corpo que constitui uma das subculturas do sistema penal.

O mesmo se poderia dizer dos exames psicossociais e das perícias psiquiátricas. Tais documentos – que, evidentemente, utilizam outra linguagem – também têm sua rigidez, refletindo decodificações igualmente redutoras da realidade, profissionalizadas.

Tome-se ao acaso, nos autos, essas “palavras de peritos”. Ali se encontrarão, constantemente repetidas, conclusões assim formuladas: “X não se encontrava em estado de demência no momento dos fatos; X não é perigoso e sua internação num hospital psiquiátrico não se mostra indispensável nem para o próprio benefício, nem no interesse da coletividade; pode se considerar que X tem uma responsabilidade penal em parte atenuada; X é normalmente sensível a uma sanção penal...”

Nos autos que chegam às mãos dos que vão proferir a sentença há outros documentos semelhantes. São outros tantos filtros que estereotipam o indivíduo, seu meio e o ato pelo qual é reprovado; e as visões assim manifestadas – as visões míopes e rígidas do sistema – são outros tantos etiquetamentos estabelecidos à margem da pessoa, do que ela verdadeiramente é, do que vive, dos problemas que apresenta.

À margem do assunto

O sistema penal rouba o conflito das pessoas diretamente envolvidas nele. Quando o problema cai no aparelho judicial, deixa de pertencer àqueles que o protagonizaram, etiquetados de uma vez por todas como “o delinquente” e “a vítima”.

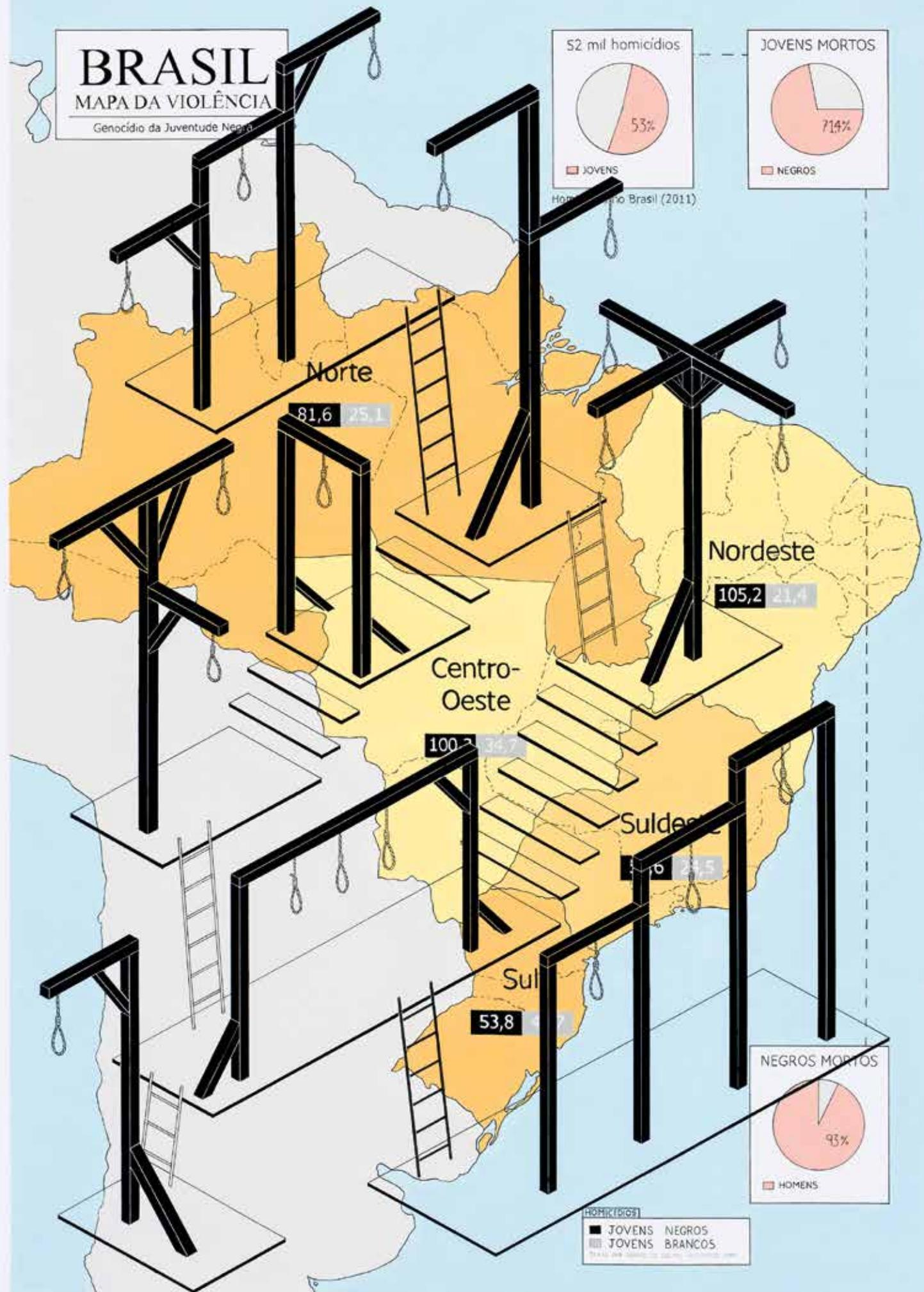
Tanto quanto o autor do fato punível, que, no desenrolar do processo, não encontra mais o sentido do gesto que praticou, a pessoa atingida por esse gesto tampouco conserva o domínio do acontecimento que viveu.

A vítima não pode mais fazer parar a “ação pública”, uma vez que esta “se pôs em movimento”. Não lhe é permitido oferecer ou aceitar um procedimento de conciliação que poderia lhe assegurar uma reparação aceitável, ou – o que, muitas vezes, é mais importante – lhe dar a oportunidade de compreender e assimilar o que realmente se passou. Ela não participa de nenhuma forma da busca da medida que será tomada a respeito do “autor”; ela não sabe em que condições a família dele estará sobrevivendo; ela não faz nenhuma ideia das consequências

BRASIL

MAPA DA VIOLENCIA

Genocídio da Juventude Negra





BRASÍLIA



cias reais que a experiência negativa da prisão trará para a vida dessa pessoa; ela ignora a rejeição que o outro terá que enfrentar ao sair da prisão.

Mas foi “seu assunto” o que esteve na origem da engrenagem do processo penal, e talvez ela não tivesse desejado todo esse mal. Talvez ainda, com o tempo, ela pudesse passar a considerar o problema inicialmente vivido de outra forma.

Quando o sistema penal se apropria de um “assunto”, ele o congela, de modo que jamais seja interpretado de forma diferente da que foi no início. O sistema penal ignora totalmente o caráter evolutivo das experiências interiores. Assim, o que se apresenta perante o tribunal, no fundo, nada tem a ver com o que vivem e pensam os protagonistas no dia do julgamento. Nesse sentido, pode-se dizer que o sistema penal *trata de problemas que não existem*.

Estereótipos

Frequentemente, a vítima desejaría ter um encontro cara a cara com seu agressor, o que poderia significar uma libertação. Mesmo vítimas de violências, muitas vezes, gostariam de ter oportunidades de falar com seus agressores, compreender seus motivos, saber por que foram atacadas. Mas o agressor está na prisão e o encontro cara a cara é impossível. De tanto se colocar a questão de “por que isso me aconteceu?”, a vítima acaba por também se sentir culpada; e, como jamais obtém uma resposta, se isola, entrando, pouco a pouco, num processo de regressão...

A intervenção estereotipada do sistema penal age tanto sobre a “vítima” como sobre o “delinquente”. Todos são tratados da mesma maneira. Supõe-se que todas as vítimas tenham as mesmas reações, as mesmas necessidades. O sistema não leva em conta as pessoas em sua singularidade. Operando em abstrato, causa danos inclusive àqueles que diz querer proteger.

A pena legítima

Falei algumas vezes em abolir a pena. Quero me referir à pena tal qual é concebida e aplicada pelo sistema penal, ou seja, por uma organização estatal investida do poder de produzir um mal sem que sejam ouvidas as pessoas interessadas. Questionar o direito de punir dado ao Estado não significa necessariamente rejeitar qualquer medida coercitiva, nem tampouco suprimir a noção de responsabilidade pessoal. É preciso pesquisar em que condições determinados constrangimentos – como a internação, a residência obrigatória, a obrigação de reparar e restituir, etc. – têm alguma possibilidade de desempenhar um papel de reativação pacífica do tecido social, fora do que constituem uma intolerável violência na vida das pessoas.

A “ pena”, tal como entendida em nossa civilização, parece conter dois elementos: primeiro, há uma relação de poder entre aquele que pune e o outro, que aceita que seu comportamento seja assim condenado, porque reconhece a autoridade do primeiro; segundo, em determinados casos a condenação é reforçada por elementos de penitência e de sofrimento impostos e aceitos em virtude daquela mesma

relação de poder. Essa é a análise – e a linguagem – que estamos habituados a ouvir e que parece legitimar nosso direito de punir. Em nosso contexto cultural, a verdadeira pena pressupõe a concordância das duas partes.

Daí que, não havendo uma relação entre aquele que pune e aquele que é punido, ou ausente o reconhecimento de autoridade, estaremos diante de situações em que se torna extremamente difícil falar de legitimidade da pena. Se a autoridade for plenamente aceita, poderemos falar de uma pena justa. Se, ao contrário, houver uma total contestação da autoridade, não teremos mais uma pena verdadeira, mas pura violência. Entre esses dois extremos, podemos imaginar toda sorte de situações intermediárias.

O funcionamento burocrático do sistema penal não permite um acordo satisfatório entre as partes. Nesse contexto, os riscos de uma punição desmedida são extraordinariamente elevados. Um sistema que coloca frente a frente, se é que se pode falar assim, a organização estatal e um indivíduo, certamente não irá produzir uma pena “humana”. Para se convencer disso, basta prestar atenção ao estilo de determinadas declarações oficiais. O discurso estatal pode falar de 40 mil presos, como fala de milhões de mortos numa guerra: sem qualquer problema.

Ao nível macro, estatal, as noções de pena e de responsabilidade individual resultam fictícias, infecundas, traumatizantes. Uma reflexão sobre “o direito” ou “a necessidade” de punir que pretenda se situar nesse nível é, portanto, aberrante. Somente nos contextos próximos, em que se podem atribuir significados concretos às noções de responsabilidade individual e de “punição”, é que eventualmente será possível retomar tal reflexão, seja ao nível *mezzo* das relações entre indivíduos e grupos ou instituições que lhes são próximos, seja ao nível micro das relações interpessoais – lá, onde é possível reencontrar o vivido pelas pessoas.

Libertação

É preciso abolir o sistema penal. Isso significa romper com os laços que, de maneira incontrolada e irresponsável, em detrimento das pessoas diretamente envolvidas, sob uma ideologia de outra era e se apoiando em um falso consenso, unem os órgãos de uma máquina cega, cujo objeto mesmo é a produção de um sofrimento estéril.

Um sistema dessa natureza é um mal social. Os problemas que ele pretende resolver – e que, de forma alguma, resolve, pois nunca faz o que pretende – deverão ser enfrentados de outra maneira.

Existe outro enfoque. Quero apontá-lo, quero estimular sua execução consciente, mostrando suas vantagens. Longe de levar a uma situação alarmante, a abolição do sistema penal, da forma como a vejo, será um sinal de renascimento do tecido social. Trata-se, afinal, de deixar viver, fora das instituições, modalidades de relações que o sistema, hoje, asfixia, e dar às instituições existentes uma chance de apoiar processos sociais naturais, em vez de contrariá-los e sufocá-los. Na minha mente, abolir o sistema penal significa dar vida às comunidades, às instituições e aos homens. *



ABOLIÇÃO PENAL

Contra o punitivismo prisional e a cultura policial uma canção simples e direta, ao estilo punk de três acordes: abolir a prisão para jovens, parar de encarcerar, estancar a linguagem punitiva.

Texto de Acácio Augusto

Confiscados, fotografias de Mélanie Veillet

O Brasil tem a quarta maior população carcerária do planeta. São mais de 600 mil pessoas encarceradas; para ser exato, 622.202 pessoas estariam presas, segundo dados do último Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias de 2016, produzido pelo Ministério da Justiça. E a tendência é de crescimento. Segundo o mesmo relatório, passou-se de 90 mil presos, em 1990, para 600 mil, em 2014 – um crescimento de quase 600%. O perfil é mais do que conhecido: jovens, cada vez mais jovens (e ainda há quem reivinde que redução da maioridade penal), do sexo masculino e negros. Não coincidentemente, é o mesmo perfil dos executados que engorda as também exorbitantes taxas de mortes violentas, lotando as gavetas dos IMLs. Penso que cada um que grita por penas mais duras, polícias mais ostensivas e/ou ampliação do acesso às armas deveria fazer uma visita a um Instituto Médico Legal para ver, sentir o odor de carne humana gelada em vias

de putrefação. A mediação da tela do monitor ou do celular não basta. Quem sabe assim se compreenda que o Brasil tem um Estado extremamente violento, que frequenta os *top five* de diversos índices planetários de violência institucional.

Ao contrário do que se supõe ao assistir aos programas sensacionalistas das tardes na TV aberta, a grande maioria dos casos de pessoas sequestradas pelo Estado corresponde aos chamados crimes contra o patrimônio e, sobretudo, àqueles relacionados à comercialização de substâncias tornadas ilícitas pela legislação vigente. Os chamados latrocínios, homicídios e violências sexuais despertam interesse precisamente por serem excepcionais e pela obsessão de repórteres e âncoras televisivos, como o personagem Wayne Gale, repórter do programa de TV *American Maniacs* no filme *Natural Born Killers*, de 1994. No Brasil há uma leva sem fim de “maníacos” reais que sempre aparecem aos gritos nas telas de TV.

Somem-se a isso os inúmeros canais de plataformas de *streaming* dedicados à apologia de forças policiais especiais como a ROTA paulista ou o BOPE carioca.

Seria, portanto, no mínimo leviano dizer que as pessoas são indiferentes à questão prisional. Pelo contrário, chega a ser curioso o fascínio nutrido pela temática crime-prisão, não apenas em filmes e canções, mas pela inumerável produção de séries, programas de TV especiais, reportagens investigativas, documentários, livros de ex-detentos, “ex-chefes do tráfico”, ex-policiais ou de histórias dos ditos assassinos em série. Como esquecer as salas de cinema lotadas para ver *Tropa de elite*, de José Padilha, e os suspiros e aplausos diante de cenas de tortura intoleráveis até mesmo para as sensibilidades mais embrutecidas? O crime e a prisão em nossas sociedades, desde a emergência da prisão em meados do século XIX, tornaram-se esse *obscuro objeto do desejo*, cuja existência turbinada pela “cultura policial” vigente aprisiona bem mais do que os 600 mil encarcerados.

Não bastasse o superencarceramento com tendência de crescimento, animado por uma mídia adepta do que alguns pesquisadores chamam de “populismo punitivo”, há uma quantidade enorme (quase a metade de todo o sistema) de presos sem condenação, com “cadeia vencida” ou ilegalmente em prisão provisória, sem julgamento. Como se diz na gíria paulistana, popularizada na música do extinto grupo de rap 509-E, “o barato é loco, o processo é lento e o advogado é do Estado”, ou seja, não há saída. Ao menos não dentro da lógica do sistema penal.

No primeiro dia do ano de 2017, o Complexo Penitenciário Anísio Jobim, em Manaus, “virou” e iniciou-se um confronto entre as chamadas facções. De um lado, a empresa paulistana PCC (Primeiro Comando da Capital), consolidada no mercado nacional e com projeção internacional. De outro, a emergente Família do Norte, de expressão regional e com métodos antiquados de gestão dos ilegalismos. Não se tratava de uma rebelião, como nomeou a mídia, mas de um confronto violento em torno da disputa pelo mercado, no melhor estilo capitalista *old school*. Algo que não interessa a essas empresas é provocar uma rebelião que leve à abolição das prisões, que são praticamente seu setor de RH.

Rapidamente o confronto se alastrou. Outras unidades prisionais também “viraram”, como a Penitenciária Estadual de Alcaçuz, em Nísia da Floresta, na região metropolitana de Natal, no Rio Grande do Norte. A forma de defesa do monopólio – nacional ou regional – pretendido por essas empresas é o emprego sistemático da violência e a espetacularização do terror. Em meio a essa disputa violenta, os cogestores desse negócio prisional, que são as forças oficiais e oficiais do governo de Estado, e em geral se apresentam na forma de forças policiais e administração penitenciária, aproveitaram a excepcionalidade exacerbada do ocorrido para promover a limpeza sazonal de corpos e

a revogação ou renovação dos acordos anteriormente instituídos. Afinal, quase sempre é esse o seu papel durante as chamadas rebeliões. E se a reforma, como alertou Michel Foucault, é a lógica da administração das prisões desde o seu nascimento, garantindo sua continuidade ao oferecer mais prisão como solução ao fracasso do próprio sistema penal, no Brasil, ao menos desde o Massacre do Carandiru, em 1992, a crise prisional é o evento sazonal que garante a regulação e a redistribuição, de tempos em tempos, do sistema carcerário. Crise e reforma são a política de governo da prisão no Brasil hoje.

O saldo dessa carnificina de ano novo-velho foram dezenas de corpos executados de forma sistemática. Segundo o site de notícias G1, em 2016 foram 379 execuções em presídios em todo o Brasil, tendo o Estado do Ceará liderado essa contabilidade com 50 corpos empilhados naquele ano. Em janeiro de 2017, ao final da chamada rebelião no Complexo Penitenciário Anísio Jobim, contaram-se 56 execuções apenas no Estado de Manaus, onde, no ano anterior, haviam sido contadas dez.

O debate público sobre as prisões e as penas segue inflamado com opiniões, dados e prognósticos. A cada evento novo, como o corrido no Norte do país, ou fato trágico, vem à tona a comoção pública e desenrola-se uma variabilidade de opiniões e renovação de velhas teorias que, pela pluralidade de posições e enfoques, colabora para deixar o problema mais nebuloso.

O mais emblemático desses “debates” são os clamores reacionários pela redução da maioria penal. Essa proposta absurda aparece quase de forma simultânea à promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente. O ECA foi instituído em 1990 pela lei 8.069, e três anos depois já havia a PEC 171/1993, propondo a redução da maioria penal. A cada fato trágico e excepcional, essa discussão é retomada. Setores conservadores inflam suas propostas de ampliação dos cárceres para crianças e jovens, enquanto setores progressistas buscam barrar o avanço dos conservadores defendendo “as conquistas do ECA”.

O horror das cabeças cortadas e das dezenas de corpos executados que abriu o ano de 2017 trouxe novamente essas posições contrárias, mas complementares no que diz respeito à continuidade das prisões. Novamente, o debate é evitado de táticas para empurrar o problema com as enormes panças dos burocratas. Há os carniceiros de sempre que dirão apenas que o massacre foi pouco (teve até ministro afirmando que morreram poucos em Manaus). No entanto, a moral pública mais ou menos orientada pelos direitos humanos faz com que logo apareça o par conservadores-progressistas em suas variadas modulações.

Após lavar e contar os corpos, um lado da disputa fala em construção de mais prisões, endurecimento de penas, sistemas de segurança máxima, etc. O outro lado, dos progressistas, fala em melhorias de condições



dos presídios, redução de atos criminalizáveis (mais especificamente relacionados às drogas), cumprimento da LEP 7.210/1984, penas alternativas, políticas de desencarceramento, etc. Em meio a essa polifonia um tanto estridente, um acorde monótono segue soando sustentado por um numeroso coro: a continuidade das prisões e das penas.

A prisão não se reduz a um prédio, ela é uma política, e, como tal, um princípio moral. Como as inúmeras pesquisas realizadas por abolicionistas penais, em diversas áreas de conhecimento, mostram, há quase meio século que o sistema penal é um circuito que se retroalimenta. Desde o início do século XXI, o debate das posições opostas e complementares concentra-se nas já citadas ações criminosas de facções e comandos. E, em vez devê-las pelo que são – produtos diretos da gestão prisional –, as apresentam como efeito colateral da “má gestão” dos cárceres e de falhas nas políticas de segurança pública e assistência social, abrindo caminho para que o coro dos reformadores soe alhures...

A resposta a essa sinfonia de virtuosos especialistas em prisões pode ser dada com uma canção simples e direta, ao estilo punk de três acordes: abolir a prisão para jovens, parar de encarcerar, estancar a linguagem punitiva.

No quinto dia do ano de 2017, o então ministro da Justiça, Alexandre de Moraes, anunciou a liberação de aproximadamente 3,4 bilhões de reais “para o aperfeiçoamento do sistema carcerário”. Isso envolvia mobilizar 1,2 bilhões do Fundo Penitenciário Nacional (Funpen), que seriam complementados por outras verbas federais não rubricadas, o que mostra a centralidade da questão da segurança e do sistema prisional. Ainda que o Brasil viva sob um regime de austeridade e corte de gastos estatais, quando se trata de prisão, o governo dá bilhão.

Essa verba é rubricada, em geral, para a construção de novos presídios e para a tecnologia computoинформацион de controle, como os 80 milhões para a compra de *scanners* e outros 150 milhões para bloqueadores de celulares. Alimenta-se ainda mais a chamada indústria do controle do crime, que inclui as pesquisas de humanitaristas reformadores, adequando as mudanças à Constituição Federal e aos protocolos de direitos humanos.

O abolicionismo penal propõe a ultrapassagem dessa lógica, não por um valor humanitário, mas pela simples constatação de que, após mais de dois séculos de sua invenção, a prisão não apenas não funciona como produz mais situações problemáticas do que os chamados crimes.

Quando se fala em abolição do sistema penal, é comum ter que lidar com reações tresloucadas, como a pergunta “e o que você faria se estuprassem sua mãe?” – uma conduta marcada pela reatividade que visa somente a desqualificar a conversação. É comum também deparar com reações mais moderadas, como aquelas que dizem reconhecer a pertinência do debate, mas veem aí algo utópico, irrealizável. Quando muito, admite-se a possibilidade de uma sociedade sem penas projetada para o futuro, seguindo uma visão teleoló-

gica de transformação. Trata-se de uma forma doce de também desqualificar, não interceptando, mas entravando o avanço de estilos não punitivos para o encaixamento de uma situação-problema.

A pergunta que se interpõe a essas interjeições opostas, mas complementares, é: como as pessoas se mostram nervosamente indignadas diante de atos trágicos, em geral excepcionais, como um homicídio ou um chamado latrocínio, colocando-se de forma refatária diante de qualquer possibilidade não punitiva de resposta a atos como estes, mas são, ao mesmo tempo, extremamente resilientes com a violência regular, sistemática e institucionalizada do sistema de justiça criminal?

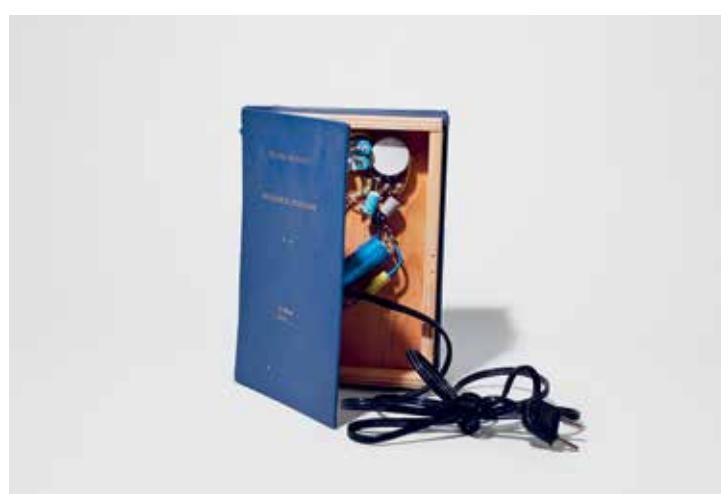
Falar de abolicionismo penal e propor soluções não punitivas para situações-problema nunca é uma tarefa fácil, tampouco tranquila. Como, de fato, nunca é tranquilo lidar realmente com uma situação problemática. É sempre mais fácil livrar-se dela, reduzindo a complexidade de um evento trágico à responsabilização de um indivíduo – com gradações de tolerância humanística sempre concedida por uma autoridade superior – e atribuindo uma pena segundo o cálculo geral da economia punitiva que a rege; uma forma de se livrar sem ter que enfrentar as questões que esses atos trazem à tona.

É possível compreender essa forma dominante de resposta punitiva a partir de três elementos comuns da sociabilidade moderna e contemporânea. Em primeiro lugar, as soluções punitivas estão longe de se reduzirem ao sistema de justiça criminal. Há uma educação pelo castigo que forma as subjetividades. Experimentamos a punição em diversos contextos sociais: na família, na escola, nas práticas esportivas, nas relações amorosas, nas empresas, nas universidades, nos movimentos sociais, nos partidos políticos, etc., de maneira que, mesmo um sujeito que nunca experimentou a infelicidade de ser capturado pelo sistema de justiça criminal experimenta a punição tanto em sua forma passiva, de ser punido, quanto em sua forma ativa, de ser aquele que pune. Assim, torna-se “natural” pensar na punição como via de solução para uma situação-problema, como também se crê numa ontologia dos atos classificados, segundo as convenções e forças sociais de uma época, como crimes.

O que regula essa prática tão comum, como segundo fator de naturalização da punição, é a tolerância, uma relação estabelecida de forma assimétrica. Sempre que se julga uma prática punitiva como excessiva, aplicada sobre quem se encontra abaixo, exige-se ou clama-se por tolerância – desde os tempos de Voltaire e John Locke. Tolera-se de uma posição superior de força ou poder, ou seja, de uma posição que pode cessar a qualquer momento. Também se diz tolerar uma situação ou condição irreversível, contingente e, portanto, alheia à liberdade, como se tolera a miséria ou dor física. Mas a tolerância nunca reconhece a proporcionalidade das posições em que se encontram os envolvidos, por isso ela reafirma assimetrias.









→ **Confiscados**

Série com 185 fotografias feitas em 2014 em prisões da Suíça e reunidas no livro *Tools of Disobedience* (Ferramentas de desobediência) com artefatos produzidos clandestinamente pelos detentos no espaço prisional e apreendidos por agentes carcerários.

Por fim, mas não menos importante, um fator decisivo que obstrui as proposições pela abolição da punição é o contemporâneo status de valor inquestionável que se dá à segurança. No campo do que se chama de políticas públicas, para citar um exemplo, esse desejo atravessa desde a seguridade social até a segurança pública. De maneira que, seja acompanhada de adjetivos ou não, a segurança está à frente de tudo que se pleiteia para si e para os outros na sociedade contemporânea. Basta abrir qualquer documento da ONU para encontrar um catálogo variado de seguranças: segurança humana, segurança ambiental, segurança alimentar, segurança societal, segurança financeira, etc. Além disso, qualquer um pode constatar que, sob o argumento “por questões de segurança”, quase tudo é permitido: suspensão de direitos civis, isolamento de áreas, confisco de bens, sequestro de pessoas, invasão de domicílios e/ou espaços públicos, violência extrema contra manifestantes, reintegração de posses e mais um monte de etceteras.

A resultante desses três fatores é a constituição de uma cidadania policial, uma polícia da vida e uma vida policiada. Quando a punição se torna a forma de resolução de situações-problema, tendo a segurança como valor régio e a tolerância como forma de regulação do poder de punir, não surpreende que o tribunal se torne o principal destino das questões individuais e coletivas. Assim, movimentos sociais clamam por criminalização de condutas ao mesmo tempo que juízes se tornam heróis nacionais. O mundo fica reduzido a um imenso tribunal para o qual cada cidadão trabalha freneticamente como um zeloso policial, ou o inverso, o mundo é transformado em uma zona de policiamento ostensivo e os tribunais estão submetidos às suas demandas de julgamento.

Apesar das obstruções expostas até aqui e do intolerável conservadorismo que se espalha por todo o planeta, nunca foi tão urgente afirmar a pertinência da abolição das penas, começando, no caso do Brasil, pela abolição da prisão para jovens – que subsiste sob o eufemismo de “sistema socioeducativo”.

O combate abolicionista penal incide sobre o que Edson Passetti e pesquisadores colaboradores caracterizaram como “sociabilidade autoritária” no livro *Violentados: crianças, adolescentes e justiça*, de 1995 – publicação que instaurou as proposições abolicionistas penais no Brasil. A luta travada pelos abolicionistas penais vai muito além do sistema de justiça criminal. Nesse sentido, o entendimento é de que é urgente a abolição da prisão no Brasil como forma de conter a violência, especialmente aquela praticada por seu principal agente: o Estado.

Como demonstra o criminólogo norueguês Nils Christie, em um estudo do final dos anos 1990 sobre as prisões e a segurança estadunidenses – *A indústria do controle do crime: a caminho dos GULAGs ao estilo ocidental* –, o sistema penal é uma atividade econômica de risco zero, na medida em que atende a uma demanda cativa. Se al-

guém abre um negócio qualquer, um bar, por exemplo, esta pessoa precisa pensar em formas de atrair clientes, ou seja, pessoas que se dirijam até o estabelecimento de forma voluntária. A prisão não precisa disso: ela conta com uma equipe e um enorme aparato, de policiais a juízes, que capturam a clientela de forma compulsória. Não bastasse isso, o gerente desse negócio – o governo de Estado – tem o monopólio do acesso à demanda. E não para por aí. Existe uma gama infinita de negócios ao redor da indústria do controle do crime: companhias de seguro, empresas de segurança privada e monitoramento eletrônico, lojas de aparelhos para proteção pessoal... a lista seria infinita. Assim, sob o crivo de uma análise socioeconômica, o que Christie defende e demonstra com clareza é que a indústria do controle do crime se tornou uma atividade econômica tão decisiva para democracias liberais contemporâneas quanto foram os campos de trabalho forçado na antiga União Soviética, os GULAGs.

No entanto, mais importante que sua centralidade econômica, como demonstrara Foucault em *Vigiar e Punir*, o que chamamos de sistema de justiça não se reduz a um aparato repressivo controlado por uma classe dominante, mas é, sobretudo, um campo no qual se expressa a positividade do poder em sua capilaridade, do mais reles ao mais alto funcionário, e contando com a adesão dos próprios apenados.

Embora a abolição da prisão seja o principal alvo de combate dos diversos estilos de abolicionismo penal, ele vai além desse objetivo. Em primeiro lugar, reconhece que elementos de uma sociedade sem penas já existem, pois diversas situações da vida que poderiam ser criminalizadas são resolvidas sem ingerência do sistema penal. Não se trata de propor que, do dia para a noite, se abram as prisões. Os abolicionistas são cientes do que essa instituição austera produz. A prisão é uma máquina de triturar corpos e subjetividades. A afirmação tática urgente, sem reformismos ou soluções mágicas, é: interrompamos o circuito dessa produção cessando os encarceramentos! A começar pela prisão de jovens.

Longe de ser um lugar de utópica ressocialização, a prisão é lócus da produção do que se chama de crime e espaço privilegiado do *regime dos ilegalismos*. Isso significa que as pessoas que se dizem horrorizadas com ações de “grupos criminosos organizados”, denominados de comandos ou facções, deveriam querer a abolição das prisões, pois estes grupos são o produto mais genuíno do sistema prisional. Basta ver o que ela produziu e produz no Brasil.

Os reformadores humanitaristas seguirão criticando, mas garantindo a continuidade do sistema penal. Afinal, eles vivem de sua existência. Os conservadores e reacionários continuarão travestindo sua covardia e vontade de extermínio em defesa dos bons costumes e da boa sociedade. Diante das tecnologias de monitoramento, que vão além da prisão-prédio e que espargem a cidadania policial e suas súplicas por penalizações, denúncias anônimas, criminalização de condutas e delações (premiadas ou não), só a abolição é capaz de criar algo realmente fora do comum, práticas de liberdade e produção da vida outra. *

POLICIAL NÃO É HERÓI

Quem a polícia protege de fato? Uma delegada da Polícia Civil reflete sobre a guerra não declarada que mata jovens negros, mas que tem também policiais entre as suas vítimas. A que interesses serve o combate violento aos “bandidos”?

Texto de Bianca Braile

A polícia vai, a polícia vem, pinturas de Dora Longo Bahia

O Brasil tem uma experiência democrática muito curta: são mais de 400 anos de história de rupturas e revoltas, governos autoritários, violência e impunidade. Após o período de redemocratização do país e a promulgação da Constituição Federal de 1988, as instituições brasileiras passaram a buscar, aos trancos, barrancos e tropeços, a superação desse arraigado autoritarismo. É difícil encontrar tarefa mais árdua, já que nossa estrutura social foi forjada no bojo de regimes violentos, fortemente hierarquizados e excludentes. O desafio de mudança de paradigma nas instituições responsáveis pela promoção de direitos e de cidadania – dentre elas, a polícia – segue assombrando todo o sistema político e social.

Ainda causa muito espanto (inclusive no meio policial) associar a polícia à promoção de direitos humanos. Durante a ditadura militar, as instituições policiais e os direitos humanos se instalaram em polos opostos: àquelas foi reservada a atribuição de defender o *status quo* e a manutenção do regime, e para o efetivo cumprimento dessa missão foram profundamente manipuladas e militarizadas.

A ideia de que, no seio da coletividade, havia a figura de um “inimigo” a ser combatido e que as polícias, ao lado das Forças Armadas, seriam responsáveis pelo expurgo desse inimigo, incutiu nas corporações o entendimento de que o corpo social era uma massa a ser controlada a qualquer custo, o que contribuiu para que houvesse uma verdadeira cisão entre polícia e sociedade.

Aproximar as instituições policiais da sociedade é provavelmente o primeiro e maior desafio rumo à construção

de uma efetiva cultura democrática. Para isso, é necessário que o policial conheça as suas atribuições, a quem deve servir e quais as necessidades daqueles para quem seus serviços são prestados. O que vemos hoje no entanto é que muitos profissionais não sabem conceituar o que é a polícia, ou sequer elencar suas funções no contexto de um Estado Democrático de Direito.

De acordo com o décimo anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, publicado em 2016, no ano de 2015 houve 3.320 mortes durante operações policiais no país. Entre 2009 e 2015, temos um total de 17.688 vítimas de intervenções policiais, uma média de mais de 2.500 mortes por ano. São números aterrorizantes, que nos arremessam a uma incômoda liderança: somos o país com o maior índice de pessoas mortas durante a atuação das polícias.

Por outro lado, ainda segundo os dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, tivemos 358 policiais vítimas de homicídio no ano de 2015 (sendo 91 em serviço e 267 fora de serviço). De 2009 a 2015 foram, no total, 2.572 policiais mortos. São números que não guardam semelhança com nenhum outro lugar no mundo. A quantidade de policiais que morreram no Brasil somente no ano de 2015 é equivalente à quantidade de policiais mortos na Inglaterra em 98 anos. Mesmo comparando com países que também possuem polícias violentas, seguimos na dianteira: em 2015 morreram 41 policiais em serviço nos Estados Unidos. Somos o país em que a polícia mais mata e mais morre no planeta. E mais: a letalidade e a vitimização policiais são maiores hoje,





em plena democracia, do que durante a última ditadura militar – e os números têm aumentado a cada ano.

O que mais causa perplexidade, ao constatarmos por aqui uma quantidade de mortes maior do que em países que se encontram em guerra declarada, é o descaso dos poderes em tratar do assunto com a seriedade que se exige. É pateticamente recorrente, entre os governantes, a promessa de “mais viaturas, mais armas e mais policiais nas ruas” durante períodos eleitorais ou sempre que ocorrem crimes violentos de grande repercussão na mídia. Os meios de comunicação de massa, por sua vez, tratam das questões referentes à criminalidade de forma rasa e sensacionalista, com a utilização de linguagem e imagens típicas do espetáculo, o que prejudica a compreensão da natureza e da escala do problema.

A sociedade, acuada diante do crescimento cada vez maior da violência, acaba alimentando uma bola de neve: as pessoas tendem a acreditar que não há solução para a questão da segurança e seu entendimento é de que o policial não está agindo à margem da lei ao matar “bandidos”. Pelo contrário: o policial estaria apenas fazendo “o seu trabalho”, que seria “tirar bandidos de circulação”. Em outras palavras, há uma naturalização social da violação de direitos, uma vez que a atuação policial pode acontecer desconsiderando-se parâmetros legais. A famigerada frase “bandido bom é bandido morto” ecoa pelo país e recebe a aprovação de 57% da população.

No senso comum, aliás, o policial costuma receber o status de “herói” ou “guerreiro”, uma vez que abre mão de estar com sua família e entes queridos para se arriscar em prol da sociedade. A questão no entanto é: será que o policial realmente protege a sociedade?

A verdade é que as forças de segurança pública, que têm por dever a defesa dos cidadãos, não os defendem de fato: na guerra não declarada em que nos encontramos, é importante atentar para o fato de que tanto as vítimas policiais quanto as vítimas da população, regra geral, têm a mesma origem. No caso dos policiais, as vítimas são praças (policiais de baixa patente: soldados, cabos, sargentos e subtenentes), investigadores e agentes de polícia. São esses policiais, situados na base da estrutura hierarquizada das suas corporações, que geralmente estão nas ruas e entram em confronto com a população.

Por sua vez, as vítimas dos confrontos com aqueles policiais são, geralmente, jovens negros e residentes em periferias. Somos o país com o maior número de homicídios no mundo. Das 58.467 pessoas mortas de forma violenta e intencional no Brasil no ano de 2015 (entre as quais 3.678 são policiais ou indivíduos mortos em decorrência de intervenções policiais), 57% têm entre 15 e 24 anos e 73% são negras ou pardas. Justamente as pessoas que, por sua condição de vulnerabilidade, deveriam receber proteção especial do Estado.

Dessa forma, é possível afirmar que está sendo travada uma guerra de pobres contra pobres, sem vencedores, sem prognóstico de desfecho e com mortes de ambos os lados. O Estado brasileiro fomenta os confrontamentos que resultam em ações letais, em vez de buscar soluções

para a sua redução – o que, diga-se de passagem, já vem sendo feito em diversos países.

A situação das forças de repressão, imersas nessa lógica de guerra, não poderia ser mais aflitiva: se os policiais deixam de agir, são responsabilizados e julgados por suas corporações e pela Justiça, o que também ocorre se atuam e provocam alguma lesão ou morte (se não forem eles as próprias vítimas fatais).

Eclaro que a sociedade, que costuma empurrar o policial para a prática da violência, não consegue lidar bem com ela quando percebe sua proximidade. A lógica é mais ou menos a seguinte: podemos tolerar as mortes daquela parcela invisível da população (os jovens negros e moradores das periferias), mas não aceitaremos o assassinato de pessoas próximas a nós. Nessa guerra seletiva, a morte de pessoas brancas, de classe média ou alta, durante uma operação policial, gera muito mais comoção, revolta e cobrança por responsabilização do que o assassinato de adolescentes e jovens negros e favelados.

Ainda sobre a percepção da sociedade acerca da violência policial, David Bailey, professor de Justiça Criminal da Universidade de Nova Iorque, argumenta que o abuso de força da polícia compromete a sua efetividade, uma vez que diminui a confiança da sociedade em relação ao trabalho policial. E quando essa relação de confiança fica abalada, as pessoas não se sentem dispostas a ajudar nos trabalhos investigativos, a denunciar ou a prestar depoimento.

A falaciosa solução costumeiramente anunciada pelos poderes públicos (aquisição de mais equipamentos e aumento de policiais nas ruas) não é e jamais será suficiente para conter e reduzir a criminalidade, como já ficou demonstrado pelos números anualmente apresentados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Para isso, é preciso alçar o tema da letalidade e da vitimização policiais como prioridade na agenda do Estado. É preciso convocar os atores sociais para um amplo e profundo debate acerca do tema, conscientizando-os da importância da sua aproximação das polícias. É preciso, sobretudo, garantir direitos sociais e desenvolver políticas públicas de prevenção, treinamento e inteligência policial.

Lamentavelmente, persiste no senso comum (e, sobretudo, dentro das polícias) a ideia de que “direitos humanos só servem para proteger bandidos”. Mas essa narrativa não se sustenta. Em primeiro lugar, não é verdade que “sómente os direitos humanos dos bandidos são respeitados”. Até porque não existe uma lista de direitos exclusiva para criminosos e outra para aqueles que não praticam crimes. Direitos humanos são universais, e recebem o nome de “humanos” justamente porque são assegurados a toda e qualquer pessoa, indistintamente. Assim, a simples condição humana já torna uma pessoa sujeito de direitos.

Tomando por base que “bandido” seria aquele indivíduo que pratica ou praticou algum crime tipificado na legislação penal, não é preciso fazer um grande esforço para perceber que os direitos desse indivíduo não são respeitados no Brasil. O acesso à justiça para aqueles que não possuem condições de pagar um advogado é precário; a assistência jurídica gratuita, embora seja um direito funda-





mental, não é de fato assegurada porque as Defensorias Públicas não têm estrutura suficiente para atender a todos; por essa razão, outros direitos inscritos na Constituição e que são inerentes à garantia do devido processo legal, tais como o contraditório e a ampla defesa, acabam sendo prejudicados.

Após a condenação a situação não é melhor: basta acompanhar as notícias para saber que a situação carcerária no país é medieval. Os presos são amontoados em celas superlotadas, sem condições mínimas de higiene e segurança e não há, efetivamente, prestação de assistência material, médica, educacional e social aos presos, o que torna a Lei de Execuções Penais (lei 7.2010/84) letra morta. Nesse cenário de violação permanente de direitos, o senso comum não consegue compreender que não apenas o preso, mas toda a sociedade sai perdendo: torna-se praticamente impossível a ressocialização do encarcerado e, com isso, a grande maioria reincide nas práticas criminosas.

A retórica de que direitos humanos seriam apenas para proteger “bandidos” evidentemente não procede. Tampouco procede a ideia de que “direitos humanos são para humanos direitos”, já que toda a sociedade seria protegida por uma prática de direitos universal, ampla e reintegradora do tecido social.

Ecurioso que grande parte dos profissionais de segurança pública, além de não conseguirem se enxergar como genuínos garantidores de direitos, também encontram dificuldades em se perceberem como sujeitos de direitos. Muitas vezes expostos a exaustivas e estressantes jornadas de trabalho, sem direito a folgas, com salários baixos, vítimas de abusos de seus superiores hierárquicos e sem o direito de reclamar ou expressar sua opinião, os policiais raramente encontram espaço ou apoio para fazer valer seus direitos.

A cultura da violência, aliás, já nasce dentro das corporações. Tão logo o indivíduo é aprovado no concurso público e ingressa nas academias de polícia, já passa a sofrer uma série de abusos. De acordo com a pesquisa *Opinião dos policiais brasileiros sobre reformas e modernização da segurança pública*, realizada em 2014 pela Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas de São Paulo, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública e pela Secretaria Nacional de Segurança Pública, os cursos de formação das Polícias Militares têm como objetivo primordial inculcar a cultura militar nos praças e submetê-los a rígidos regulamentos disciplinares. Dos policiais entrevistados – em sua maioria praças – 38,8% afirmaram que já foram vítimas de tortura física ou psicológica durante o treinamento ou fora dele e 64,4% disseram ter sido humilhados ou desrespeitados por superiores hierárquicos.

Para complicar ainda mais a situação, a estrutura fortemente hierarquizada e militarizada das polícias (que é a mesma do período ditatorial) dá pouco espaço para que policiais possam denunciar abusos e violações de direitos. Há, inclusive, regimentos internos das Polícias Militares de vários estados que proíbem expressamente ao policial qualquer tipo de manifestação acerca da própria profissão – contrariando, portanto, o preceito constitucional inscrito no artigo 5º, inciso IV, que consagra o direito à livre manifestação de pensamento.

Essa violação de direitos institucionalizada dentro dos cursos de formação acaba se refletindo na maneira como o policial vai atuar, na sua interação cotidiana com a população. O policial tende a ser autoritário com o cidadão nas ruas e a não respeitar seus direitos, o que é coerente com a forma como é tratado dentro da própria corporação. Em contrapartida, ao ver o policial agindo de forma violenta, a sociedade se sente legitimada a agir da mesma forma, naturalizando abusos e incrementando ainda mais a ciranda da violência.

Policiais não são heróis. Heróis devem estar sempre dispostos a encarar riscos, desafios e situações de intensidade a qualquer hora e lugar, sem receber qualquer tipo de pagamento por isso e, muitas vezes, abrindo mão dos próprios valores e desejos. Também não são guerreiros, já que o país não se encontra em estado de guerra declarada, e muito menos passando por um período de exceção democrática.

É urgente que o policial passe a se perceber como um braço do Estado e, justamente por essa razão, como um garantidor de direitos. Por outro lado, ele também precisa se reconhecer como um sujeito de direitos, haja vista que é um ser humano, cidadão, trabalhador como qualquer outro e, assim, equipara-se a todos os membros da coletividade em termos de direitos e deveres. O educador Ricardo Balestreri, atual secretário de Segurança Pública do Estado de Goiás, salienta que o policial é um cidadão, mas que essa cidadania é qualificada. Isso porque ele atua em nome do Estado, prestando um serviço à sociedade, ao mesmo tempo que também é destinatário desse serviço.

Durante o período de redemocratização do país, alguns estados da Federação deram início à implementação de mudanças nas suas estratégias de policiamento, tomando por base a filosofia de Polícia Comunitária. Essa filosofia, que ganhou força na década de 1970 em alguns países da América do Norte e da Europa Ocidental, visa a um novo modelo de polícia, fundado numa parceria entre os órgãos de segurança e os membros da coletividade.

Tendo em mira o modelo de policiamento comunitário, no ano de 1985 o Governo do Estado de São Paulo deu início à criação de conselhos comunitários de segurança, entidades de direito privado que até hoje se reúnem regularmente e contam com a participação de representantes das Polícias Civil e Militar e membros da sociedade. Nessas reuniões são discutidas questões que impactam nos índices de criminalidade em certas regiões e, desta forma, a própria comunidade pode se articular em busca da prevenção e da solução desses problemas, bem como propor aos policiais as definições de prioridade da segurança pública da região. Hoje temos conselhos comunitários de segurança muito atuantes em diversos municípios, espalhados por quase todos os estados da Federação.

Ainda em busca dessa aproximação com a comunidade, a Polícia Militar de Minas Gerais vem implementando uma atuação setorizada, por meio da instalação de bases comunitárias móveis em pontos específicos. Também é possível mencionar o projeto Rede de Vizinhos Protegidos, uma parceria entre moradores de determinada região e a companhia da PM que atua na área; nessa parceria, cabe





ao policial, durante visitas de rotina, orientar, coordenar e integrar grupos de vizinhos, de modo que possam se proteger mutuamente e, assim, coibir práticas criminosas nas imediações.

Na Polícia Civil de Minas Gerais, a criação de Delegacias Especializadas e Núcleos de Atendimento para vítimas em situação de vulnerabilidade social – mulheres, idosos, crianças e adolescentes, pessoas com deficiência e LGBTI – constituiu um importante passo rumo à concessão de efetiva cidadania ampla.

Também nessa linha, a partir da década de 1990 tivemos a criação e o fortalecimento das Ouvidorias de Polícia, órgãos responsáveis por receber, encaminhar e acompanhar denúncias e reclamações da população em relação às atividades policiais. Como não estão subordinadas à estrutura das polícias ou das Secretarias Estaduais de Segurança Pública, possuem maior liberdade para agir, acompanhar e cobrar celeridade e rigor nas investigações feitas pelas Corregedorias de Polícia, razão pela qual se tornaram um mecanismo de controle da sociedade sobre as ações policiais.

Também vale ressaltar que, em consonância com o artigo 144 da Constituição Federal, cujo *caput* estabelece que a segurança pública é “dever e responsabilidade de todos”, diversas prefeituras tomaram a iniciativa de implementação de planos municipais de prevenção à violência, desenvolvidos de acordo com as especificidades locais. Com efeito, problemas distintos demandam soluções distintas, e nem sempre as questões que impactam a vida dos membros de uma determinada comunidade serão as mesmas percebidas em outras áreas.

Embora se deva reconhecer o mérito desses esforços, é preciso dizer que eles estão longe de ser suficientes para a criação e efetivação de uma polícia cidadã, comprometida com a proteção da sociedade e com a promoção de direitos humanos. Para isto, é indispensável que ocorra uma mudança de cultura nas corporações. Conforme mencionado, o modelo de polícia hoje vigente (fortemente hierarquizado e militarizado) foi forjado no período ditatorial, período em que as corporações se apresentaram mais como exércitos estaduais garantidores dos interesses do Estado do que da sociedade. Em plena democracia, é imprescindível o rompimento com esse legado.

Quando se fala em desmilitarização da polícia, ainda predomina entre o grande público muita desinformação. É comum ouvir que aqueles que a defendem desejam “o desarmamento” ou “o fim da polícia”, o que não é sempre verdade. Cabe começar explicando qual é o significado de uma polícia militarizada. De acordo com o artigo 144, §6º da Constituição Federal de 1988, as Polícias Militares e os Corpos de Bombeiros são “forças auxiliares e reserva do Exército”, e é exatamente nisto que reside a militarização das polícias: a obrigatoriedade de copiar o formato organizacional do Exército, de quem são forças auxiliares e reserva.

Essa estruturação da Polícia Militar é um resquício da ditadura que, por meio do decreto-lei 667, de 1969, criou a vinculação da Polícia Militar às forças armadas, visando a colocar a inteligência do governo à disposição de modo a encontrar (e aniquilar) os “inimigos” (que, naquela época

ca, eram os “comunistas”, bem como todos aqueles que se opunham ao regime militar). Os legisladores constituintes nada mais fizeram do que reproduzir o conteúdo daquele decreto-lei no artigo 144, §6º da Constituição.

Acontece que reproduzir, nas Polícias Militares, a mesma formação organizacional do Exército, não faz mais nenhum sentido. Trata-se de instituições com finalidades distintas – e, logo, demandam modelos de organização distintos. A Constituição Federal, em seu artigo 142, estabelece que as forças armadas “destinam-se à defesa da pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem”. Por outras palavras, cabe às forças armadas a proteção da soberania nacional.

Já no artigo 144, §5º da Constituição, consta que “às Polícias Militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública”, ou seja, a função de fiscalizar comportamentos e atividades, com o intuito de regular ou manter a ordem pública. Cumpre ao policial muito mais a capacidade de mediar situações complexas do que a de obedecer com velocidade a uma cadeia de ordens hierárquicas.

A desmilitarização significa a retirada do caráter militar das polícias, de forma que estas possam atender melhor aos seus objetivos institucionais. Evidentemente, apesar da desmilitarização ser um passo fundamental, ela é apenas o início da caminhada em busca da polícia que queremos. É importante registrar que o militarismo vai muito além das patentes, dos uniformes e da sujeição a preceitos rígidos de hierarquia e disciplina, já que seus valores, concepções e métodos estão incrustados nas culturas de ambas as polícias – Militar e Civil. A lógica da guerra, a busca por inimigos e o emprego da violência como forma de resolução de conflitos são percebidos não apenas nas PMs, mas também nas Polícias Civis.

Democracia, como se sabe, pressupõe a participação popular na tomada das decisões políticas fundamentais. E, sendo a polícia um órgão responsável pela promoção de direitos, é imprescindível que o seu trabalho seja exercido de acordo com os parâmetros legais, com transparência e participação da sociedade – que, afinal de contas, é a destinatária dos serviços prestados pelas forças de segurança pública.

O envolvimento da sociedade no trabalho policial é essencial para a conscientização da necessidade de mudança nos rumos das políticas públicas de enfrentamento à violência e à criminalidade: pelos dados estatísticos aqui apresentados, fica evidente que o abuso da força, além de ilegal e ilegítimo, não é o caminho adequado para a promoção de segurança. Se fosse, não teríamos, ano após ano, o aumento nos índices de mortes e crimes violentos.

A aproximação entre os órgãos de segurança e a coletividade mostram bons resultados nos países que a adotam. Certamente não seria diferente no Brasil. Uma sociedade consciente da importância e da imprescindibilidade do trabalho desempenhado pelas polícias certamente estará apta a exigir dos poderes públicos que cumpram a sua parte na resolução do problema, através da implementação de direitos sociais e da valorização da carreira policial, com ênfase na prevenção, no treinamento contínuo e no trabalho de inteligência. Em vez de buscar inimigos, precisamos buscar parcerias. *

LADRÕES & VISCONDES

Para combater a corrupção, talvez nos reste buscar construir culturas de confiança e encontrar maneiras cooperativas de estar com os outros. Se de nada adiantar, ao menos seremos mais felizes.

Texto de Roberto Andrés

Romance policial, cartazes de Vitor Cesar

Acabar com a corrupção é o objetivo supremo de quem ainda não chegou ao poder”, disse certa vez Millôr Fernandes, o mesmo que em outra ocasião constatou que “os corruptos são encontrados em várias partes do mundo, quase todas no Brasil”. Essas duas tiradas vêm da extensa lida de Millôr com aforismos na segunda metade do século passado, mas soam bastante atuais. Quantos hoje não pensam que a corrupção é uma erva daninha implacável e que o Brasil é seu campo fértil?

Cerca de 80% da população brasileira considera que a corrupção aumentou nos 12 meses antecedentes, segundo o Barômetro Global da Corrupção, pesquisa realizada pela Transparência Internacional entre maio e junho de 2016. Em outra pesquisa, realizada pelo Instituto Datafolha em 2017, a corrupção é a maior preocupação do país, à frente da violência e da pobreza.

Se a primeira assertiva de Millôr tem se mostrado verdadeira, a segunda é um tanto hiperbólica. No índice global de corrupção, realizado também pela Transparência Internacional, o Brasil ocupa, entre 176 países, a 79ª posição, ao lado de Índia, China e Belarus. Estamos à frente do Peru, Bolívia, Argentina e México, mas nosso sentimento é de fundo do poço. Assistimos perplexos à avalanche em câmera lenta de denúncias de corrupção, expostas em delações premiadas, apartamentos recheados de dinheiro, fugas com malas milionárias e entregas de propina em desafios poliatléticos de preenchimento dos bolsos do paletó.

Envoltos em uma sina diária de indignação e imobilismo, parecemos incapazes de articular outras perspectivas para o debate. Afinal, onde está a origem da cultura de corrupção que nos lega tantas situações deploráveis? Ha-

veria alguma maneira efetiva, já testada alhures, de reduzir as práticas de apropriação privada de bens públicos? Para responder a essas questões, não bastam frases espirituosas.

O cientista político Eric Uslaner tem produzido uma série de artigos e livros em que compila grande quantidade de informações sobre o assunto. Ele compara índices sociais e econômicos de diversos países, por longos períodos, visando a estabelecer modelos que expliquem as causas e os efeitos da corrupção.

O resultado é uma relação intrincada entre *corrupção, confiança e desigualdade*. Essa é uma abordagem rara, resultado de pesquisas comparativas, e que desafia o foco institucional da visão mais comum. “As raízes da corrupção são em grande parte não institucionais: derivam da desigualdade econômica e de uma cultura de pouca confiança, esta decorrente de uma distribuição desigual de riqueza”, defende Uslaner.

Seguindo seu argumento, confiança e corrupção estão em polos opostos na escala de valores. A confiança está na ponta de um espírito de cooperativismo, enquanto a corrupção expressa uma cultura individualista. Sociedades com mais confiança e menos corrupção teriam, segundo suas pesquisas, governos melhores, mais crescimento econômico, redistribuição de renda e respeito a leis. Ainda nessa linha, no campo individual, pessoas que acreditam que, em geral, as outras são confiáveis, tendem a ter uma visão mais positiva das instituições, a participar mais da vida política e de organizações sociais. Não é difícil ver aí um ciclo positivo, em que confiança leva a mais participação e controle social do Estado.

SEN

-TO-

NE

L.A.



Por outro lado, a desigualdade é uma das principais geradoras de desconfiança. Quanto melhor distribuídos forem os recursos de uma sociedade, mais ela tenderá a ter difundida a crença de que as pessoas compartilham de um projeto comum. Quanto mais desigual for a distribuição de recursos, menores serão a coesão social e a confiança. A desigualdade geraria, portanto, desconfiança, que por sua vez levaria à corrupção. Como a corrupção tira recursos do Estado, que poderiam ser investidos em redução da desigualdade, cria-se aí um círculo vicioso que Uslaner chama de “armadilha da desigualdade”.

O círculo se retroalimenta: governantes corruptos reduzem ainda mais a confiança da sociedade. A partir do momento em que a percepção de corrupção cresce, “as pessoas começam a acreditar que a desonestade é a única maneira de se dar bem”, aponta o autor.

Em pouco mais de uma década, o número de operações da Polícia Federal cresceu quase 3.000%: saltou de 18 no ano de 2003, para 550 em 2016. Ao todo, foram mais de 3.500 nesses 14 anos, o que significa praticamente uma operação com título publicitário criada a cada dia útil.

Da pioneira Arca de Noé, que mirava o jogo do bicho no Mato Grosso, até a recente Cosa Nostra, cuja referência à máfia siciliana pouco se relaciona com o combate a empresas laranja no agreste pernambucano, surgiu uma infinidade de nomes como Delicti, Ferradura, Durkheim, Índio Dragão, Hiena, Las Vegas, Malhado, Osso Rico, Placebo, Sentinela, Sintonia, Providência, Evidência, Vidência...

A mais conhecida é, de longe, a Lava Jato. Nascida no contexto da apuração do uso de postos de combustíveis e lava a jato de automóveis para movimentar dinheiro de origem ilícita, não é exagerado dizer que a força-tarefa tornou-se a maior investigação de corrupção da história do Brasil. Seu nome, presente em placas mais ou menos improvisadas em cada esquina deste país apaixonado por lavar carros, colou.

Seus números são exibidos em letras garrafais em um infográfico no site do Ministério Público Federal: 881 mandados de busca e apreensão, 222 conduções coercitivas, 111 prisões temporárias; 67 acusações criminais contra 282 pessoas; cerca de R\$10 bilhões em busca de recuperação, R\$756,9 milhões já recuperados e R\$3,8 bilhões em bens de réus bloqueados. Isso somente na operação de Curitiba, até novembro de 2017.

Uma visão laudatória, presente em livros, filmes, reportagens e pronunciamentos, quer fazer crer que a força-tarefa “passará o Brasil a limpo”, no caminho de erradicar a corrupção do país. De outro lado, certo campo político acusa a Lava Jato de parcial e facciosa. Nessa visão, ela teria como único alvo o Partido dos Trabalhadores e trabalharia para interesses americanos.

Entre os dois polos da gangorra talvez esteja a operação real. Ou, como apontou Marcos Nobre, as muitas instâncias e visões que coexistem dentro da mesma operação, “que vão se acotovelando e ditando o rumo” que ela toma. De todo modo, o foco recente da Lava Jato em atores centrais do governo de Michel Temer deu evidê-

cia à hipótese de que a operação teria como estratégia desestabilizar o centro do poder a fim de poder avançar.

Para Uslaner, os desenhos institucionais influenciam menos os índices de corrupção, mas foram as transformações ocorridas em instituições como a Polícia Federal, o Ministério Público Federal e a Controladoria Geral da União, além de mudanças legislativas, que permitiram que, pela primeira vez na história do país, políticos e empreiteiros graúdos passassem longos períodos na cadeia.

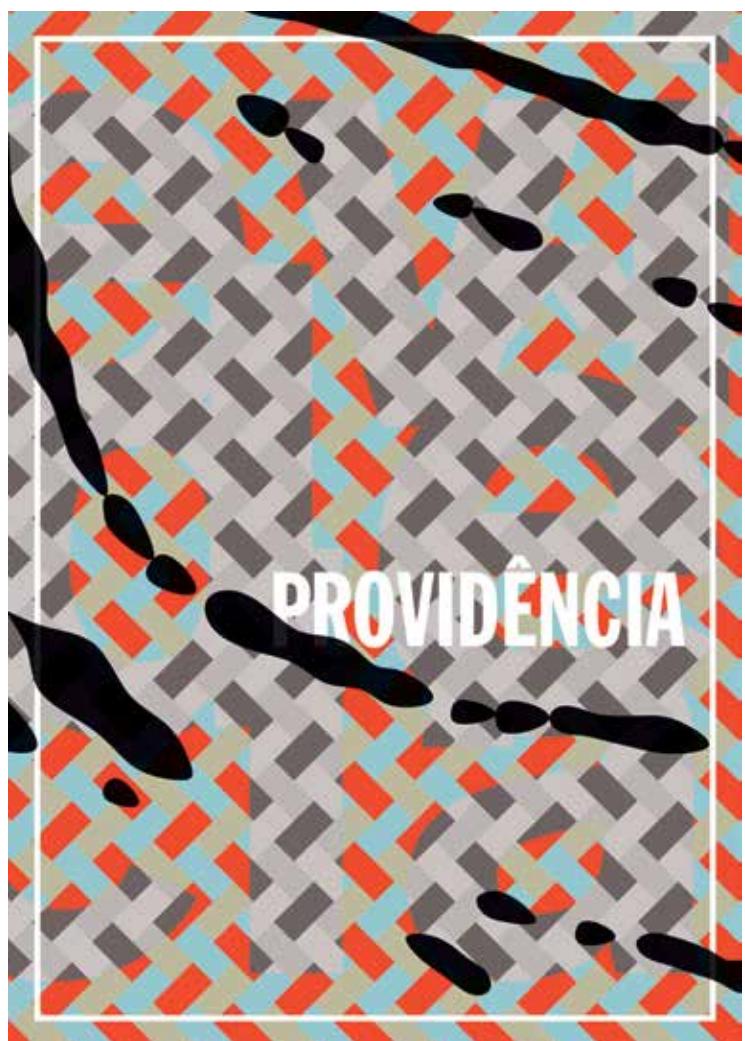
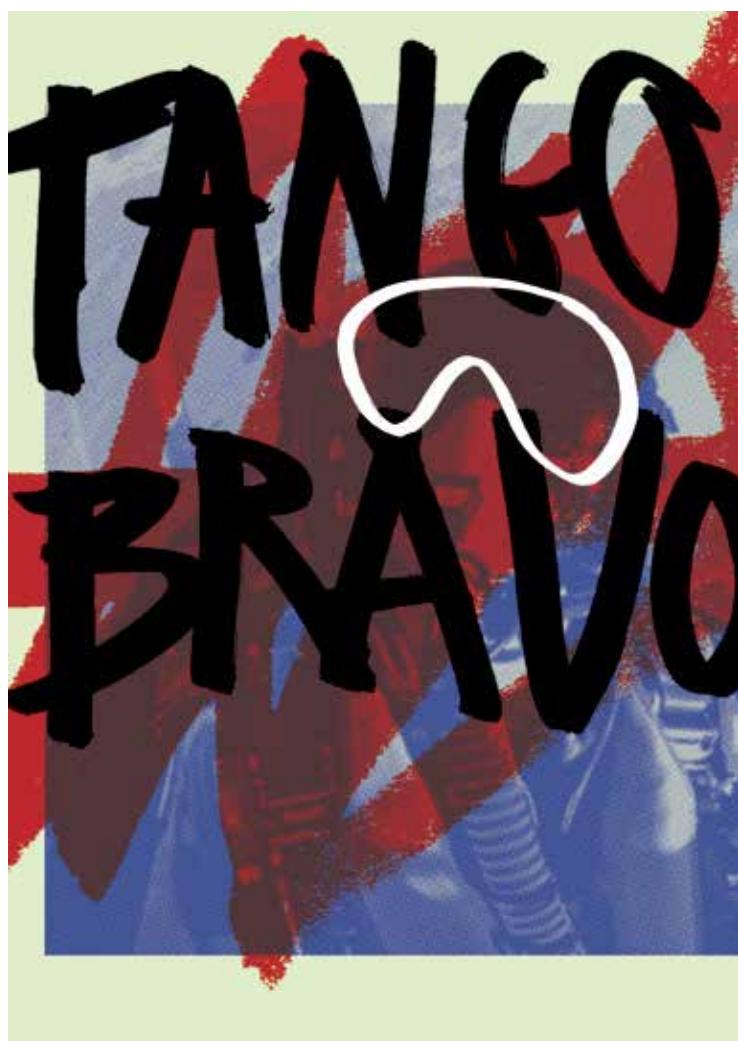
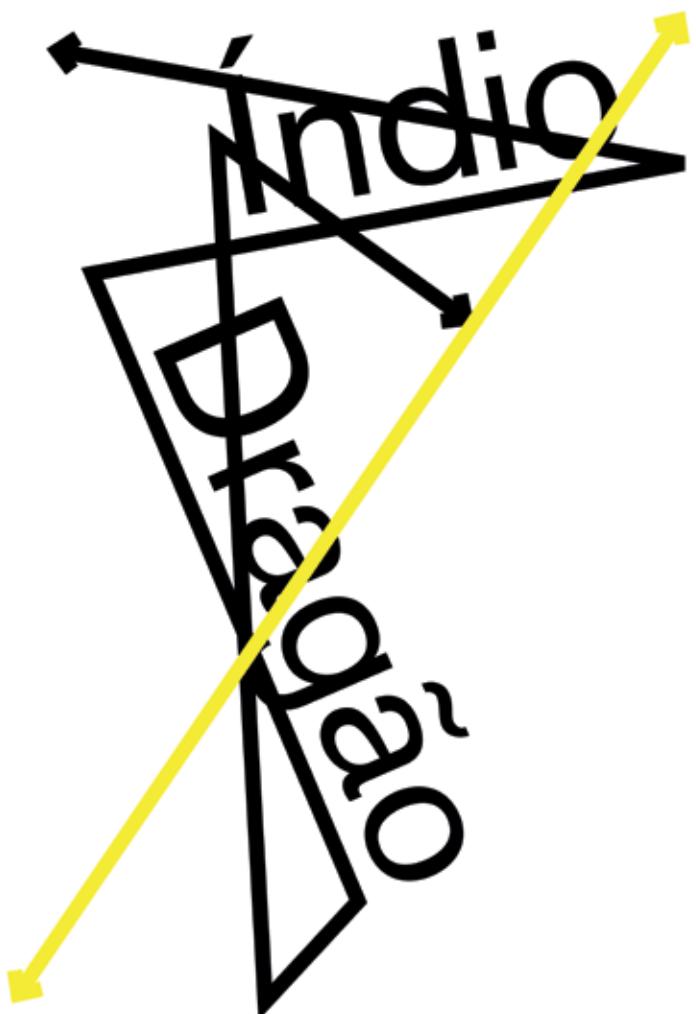
É o que mostra o professor da Fundação Getúlio Vargas Sérgio Praça, em um livro recente que faz uma análise interessante da corrupção no Brasil. Ele demonstra, por exemplo, como a instituição do Bolsa Família como política de Estado, não controlada por políticos locais, contribuiu para reduzir práticas de compras de votos em troca de programas de assistência em tantos rincões do país.

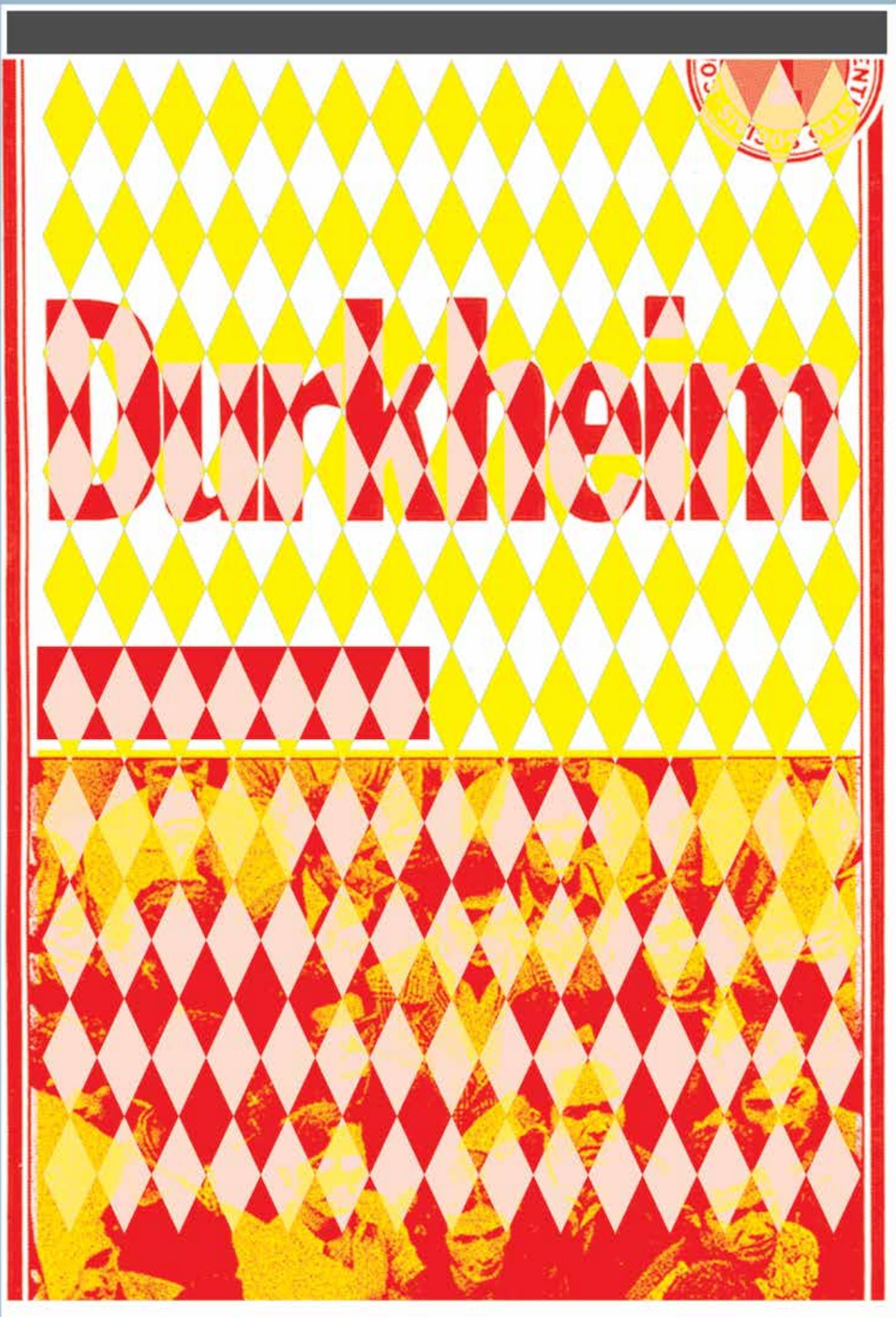
O autor aponta também a razão da magnitude dos esquemas de corrupção na Petrobras: a Lei do Petróleo, de 1997, que permitiu à estatal realizar procedimentos de licitação distintos do restante da administração pública. O decreto que regulamentou as licitações da companhia foi editado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, no ano seguinte – permitindo a modalidade de contratação integrada (em que todas as etapas de uma obra podem ser realizadas por uma única empresa) e não estabelecendo limites objetivos para convites fechados (a lei 8.666 diz que, a partir do valor de R\$50 mil, entes públicos devem realizar processos licitatórios abertos).

O Tribunal de Contas da União questionou diversas vezes as formas de licitação da Petrobras. Ao não estabelecer limites para a modalidade “convite”, a companhia permite que contratações de alto valor sejam feitas selecionando-se os participantes de antemão. A questão chegou ao Supremo Tribunal Federal, mas uma decisão do ministro Gilmar Mendes, em 2006, considerou correto o decreto de 1998. Hoje, depois de tantos escândalos, a Petrobras ainda faz suas licitações do mesmo jeito.

Aquantidade e a ênfase midiática das operações da Polícia Federal têm algo de exagerado, mas é fato que a instituição ganhou em autonomia e capacidade nos últimos anos. Foi no início do governo Lula, com Márcio Thomaz Bastos à frente do Ministério da Justiça, que esse caminho se deu, com aumento do corpo efetivo, do número de delegados e dos salários. Não deixa de ser curioso que o fortalecimento da Polícia Federal tenha gerado a capacidade de atuação que investigou, denunciou e prendeu membros do governo que contribuiu para esse movimento. O mesmo ocorre com o Ministério Pùblico Federal, hoje muito mais atuante e autônomo do que no final da década de 1990, quando foi comandado por Geraldo Brindeiro, aquele cuja pouca combatividade lhe rendeu o apelido de Engavetador Geral da República.

Por isso é difícil afirmar, como acredita boa parte da população, que a corrupção no Brasil tem aumentado – as mensurações da Transparência Internacional indicam queda leve nas últimas duas décadas. A mudança recente parece ser que as instituições e a legislação têm funcionado um pouco melhor, e os crimes aparecem mais.





A história da Odebrecht ilustra essa tese. Quando os negócios escusos da empreiteira começaram a aparecer, no início dos anos 1990, o desfecho mais comum era a “pizza”. Um governador de Estado, Edmundo Pinto, foi assassinado na véspera de seu depoimento a uma CPI que investigava a Odebrecht. Dois rapazes acabaram confessando o crime, que teria sido de latrocínio. Dezoito caixas com planilhas indicando propinas a políticos foram apreendidas na casa de um dos diretores da empresa. A CPI foi desmoralizada e nenhuma empreiteira foi incriminada.

Esse era o clima de impunidade em um país onde a democracia engatinhava, mas o conluio entre Estado e construtoras vinha de muito antes – conforme conta o professor de história Pedro Campos em sua tese de doutorado que foi recentemente publicada em livro. As grandes empreiteiras brasileiras, que tomaram dimensão nacional com a construção de Brasília, viveram nos anos de chumbo seus tempos de bonança. Próximas a governos ávidos por grandes obras, em um país sem imprensa livre e com frágeis mecanismos de fiscalização e controle, nadaram de braçada.

Desse período advém o grande poder político e econômico de empresas como Odebrecht, Andrade Gutierrez e Camargo Côrrea. Para se ter uma ideia, em 1978 as cinco maiores empreiteiras tinham o faturamento equivalente a 31,2% das 100 maiores do país. Em 1984, esse número chegou a 56%, graças à grande quantidade de barragens de hidrelétricas contratadas pelo governo com essas poucas companhias, à época apelidadas de “barrageiras”.

Conta a lenda que um importante ministro dos governos militares, Mario Henrique Simonsen, teria dentre suas frases espirituosas a seguinte: “No Brasil seria melhor pagar os 10% de comissão para os corruptos e não tocar a obra, pois assim economizariamos os outros 90%”.

Se a cultura de corrupção está baseada na falta de confiança social, cumpre dizer que este é um indicador que não nos dá motivo de orgulho. Nas últimas pesquisas do World Value Survey, apenas 7% dos brasileiros concordaram com a afirmação de que a maioria das pessoas é confiável. Menor confiança social encontra-se apenas em Trinidad e Tobago, Colômbia, Filipinas e Gana. Os outros 55 países pesquisados têm taxas de confiança acima da brasileira.

Na outra ponta, em que mais de 60% dos entrevistados acreditam que a maioria das pessoas é confiável, estão China, Holanda e Suécia. O ranking não avaliou a Dinamarca, que em uma pesquisa coordenada pelo professor Gert Tinggaard Svendsen atingiu 78% de confiança social. Svendsen apresenta esses dados no livro *Trust*, em que reflete sobre a posição econômica e social singular do país nórdico. A Dinamarca sempre desafiou o entendimento de economistas ao “permanecer entre os países mais ricos do mundo, apesar dos poucos recursos naturais, de um nível educacional moderado, de uma carga tributária alta e de uma política redistributiva forte, que poderia não estimular os esforços individuais”, aponta o autor.

De fato, o país tem uma das maiores cargas tributárias do mundo: 49% do PIB dinamarquês volta para o gover-

no e viabiliza um amplo sistema de bem-estar social. O raciocínio liberal diz que um país que não estimula a competitividade tende a contrair a economia. Para Svendsen, a chave do segredo dinamarquês está na confiança social, conquistada por séculos de estabilidade política, redistribuição de riqueza e cooperação.

Hoje a Dinamarca é um país rico, mas é curioso pensar que há duzentos anos era uma nação arrasada por uma guerra contra os ingleses, empobrecida e desigual. Com o colapso generalizado, os dinamarqueses começaram a criar os próprios sistemas de segurança social, que resultaram em uma série de associações cidadãs.

Uma anedota diz que, quando dois dinamarqueses se encontram, eles apertam as mãos. Já quando três dinamarqueses se encontram, eles formam uma associação. As iniciativas coletivas ganharam grande relevância no país a partir dos anos 1860, com um forte movimento de cooperativas, o que para o autor está nas origens da alta confiança social.

Outros pesquisadores endossam teses semelhantes. Um deles é o cientista político americano Robert Putnam, para quem o contato presencial rotineiro entre pessoas que compartilham de alguma associação coletiva gera confiança, o que tende a se espalhar para a sociedade. Sua perspectiva é de que a queda dos índices de confiança nos Estados Unidos no pós-guerra deve-se à redução dos encontros presenciais, em grande parte graças à adesão massiva ao hábito de assistir televisão.

Enquanto os nórdicos enfrentavam sua crise criando associações comunitárias, nos trópicos uma corte portuguesa corrupta instalava-se em um país violentamente escravocrata e desigual. Uma quadrinha que se tornou popular no Rio de Janeiro nesse período dizia: “Quem furta pouco é ladrão / quem furta muito é barão / quem mais furta e mais esconde / passa de barão a visconde”.

Os versos referiam-se ao tesoureiro-mor do reinado carioca de Dom João VI, Francisco Bento Maria Targini, que fora agraciado com o título de barão e, alguns anos depois, de visconde de São Lourenço. Targini talvez fosse uma espécie de Eduardo Cunha do período – organizava mutretas, distribuía propinas e era premiado por passar a perna no governo para o qual trabalhava – mas certamente não era o único.

Seguir a trilha histórica da corrupção no país é adentrar um oceano de lama. Como já pontuava Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, a obsessão pela riqueza fácil marca a colonização portuguesa nessas terras. Caio Prado Jr. deu substância a essa tese ao demonstrar o caráter espoliativo da colonização, em que o Brasil nada mais era do que a terra fértil de uma holding multinacional, controlada e voltada para fora.

Na verdade, a palavra corrupção é ociosa quando se trata do antigo regime. Nos primeiros 300 anos de colonização, a confusão entre função pública e ganho privado era oficial – aquilo que Raimundo Faoro chamou de Estado Patrimonial. Para dar um exemplo, colocando em termos atuais: na gestão das capitâncias hereditárias, os donatários das terras eram ao mesmo tempo governantes



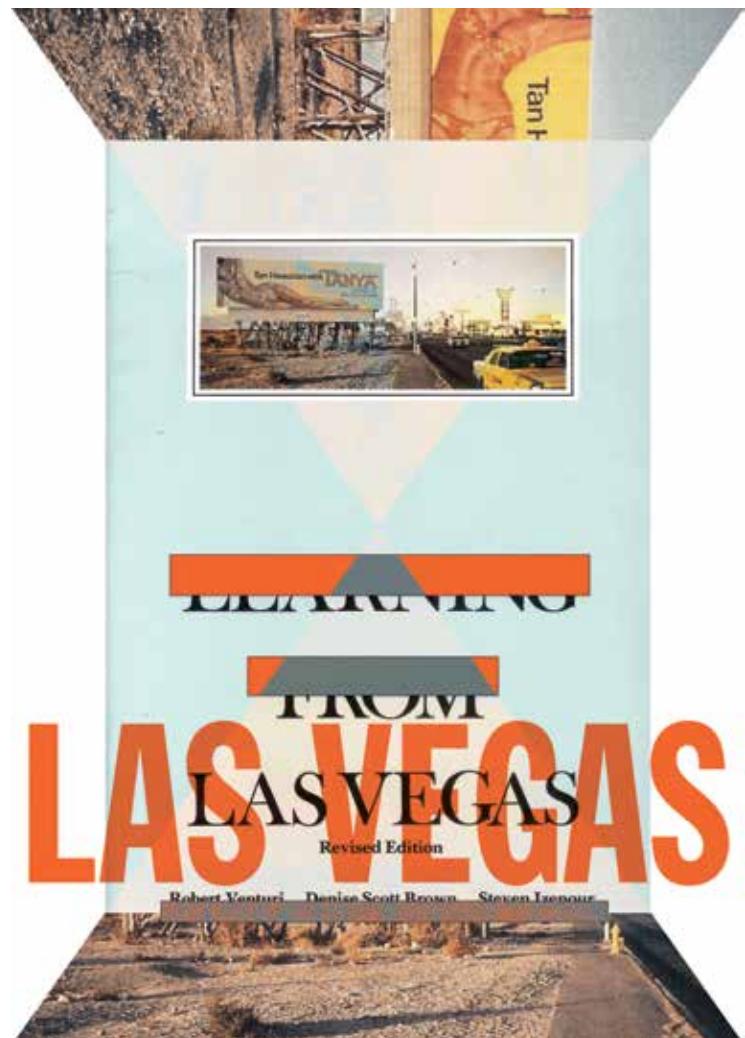
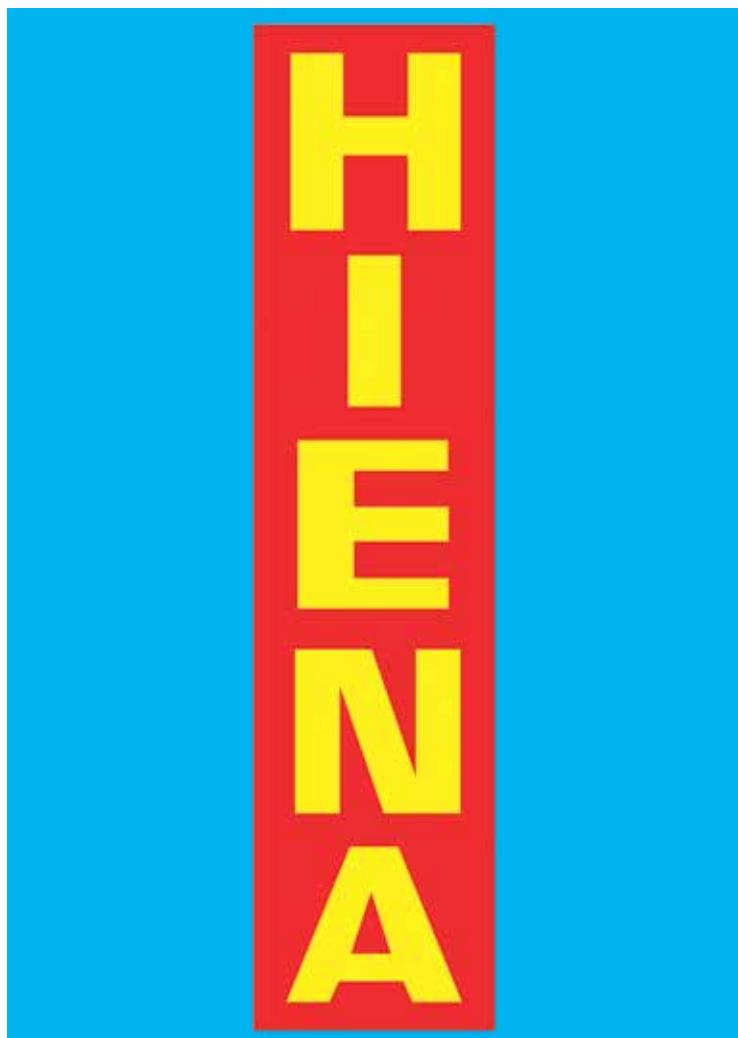
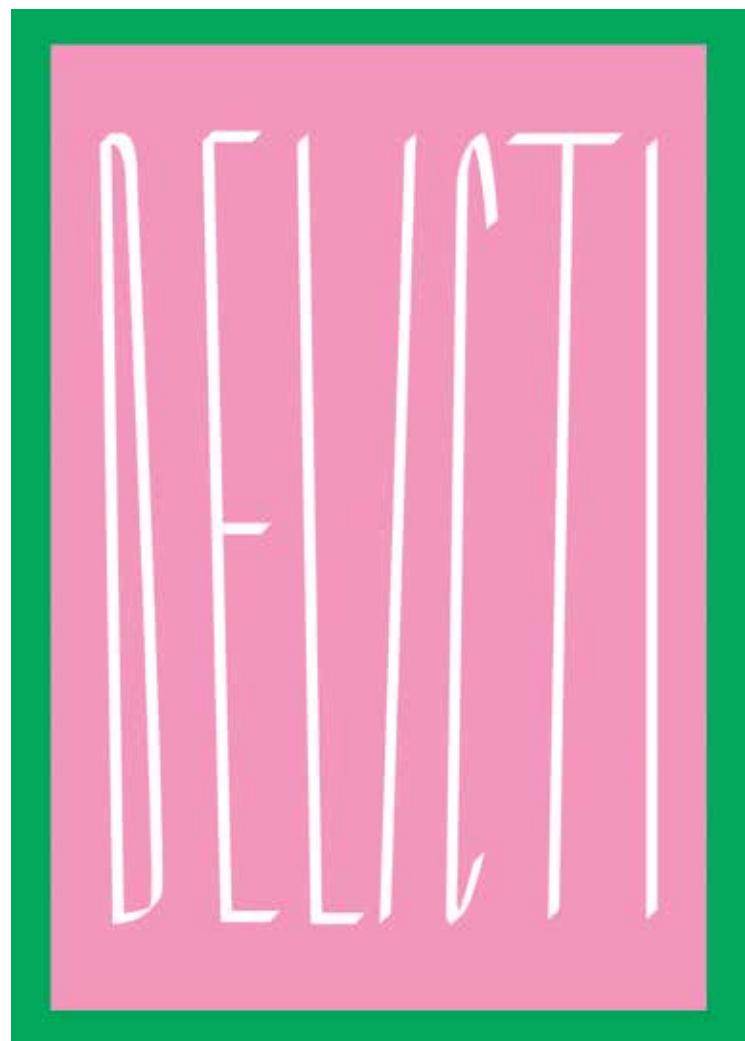
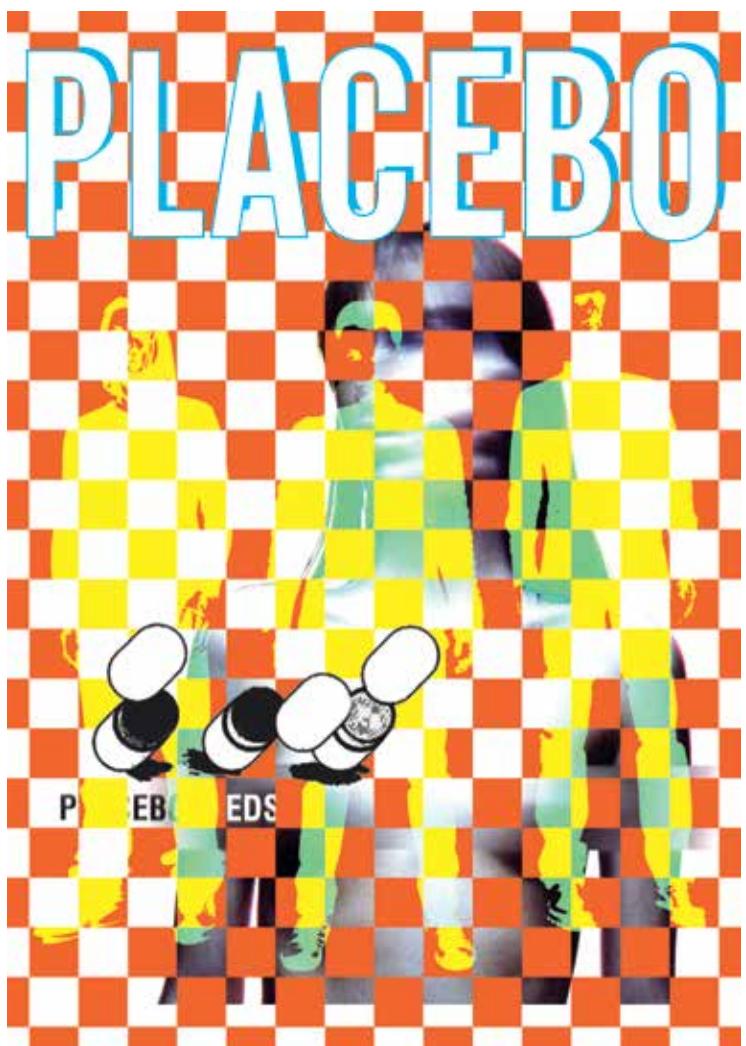
Romance Policial

Série de cartazes em que Vitor Cesar atua como um designer fictício contratado para dar visibilidade gráfica às operações da Polícia Federal, batizadas com nomes de caráter publicitário.

Y
E
A
R
C
O
M

MA HA DO

15 anos



e concessionários, enriquecendo a partir da sua atuação em funções que seriam do Estado.

No século XIX, países europeus viveram o surgimento das novas repúblicas liberais, que traçaram demarcações mais claras entre Estado e ganhos particulares. Mas em Portugal as mudanças tardaram muito mais a acontecer. No Brasil, nem se fala. O Estado Patrimonial por aqui perdurou e ainda vive.

As oligarquias brasileiras sempre usurparam o Estado, seja por vias ilegais (corrupção, desvios), seja por vias legais, já que os oligarcas se fazem representar em parlamentos e governos e interferem nas leis. No Brasil, por exemplo, a distribuição regressiva da carga tributária – taxam-se muito os pobres e muito pouco os ricos – interessa a pouca gente, mas segue forte e intocada.

A sucessão de rupturas institucionais vividas no Brasil ao longo do século XX fez descambiar ainda mais nosso já baixo capital social. Para Svendsen, um dos motivos da alta taxa de confiança na Dinamarca é a estabilidade institucional. Ele compara o país com a Polônia, que no século XIX também apresentava uma sociedade pulsante, com um forte movimento de associações e cooperativas.

A Dinamarca manteve sua estabilidade institucional por dois séculos. Já a Polônia foi tomada pelos russos, invadida pela Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial e depois anexada à União Soviética. “A confiança desapareceu. Isso acontece quando seu vizinho de repente é preso e desaparece. Hoje a confiança social na Polônia é quatro vezes menor do que na Dinamarca”, coloca Svendsen. Há muitos motivos para que a baixa confiança social brasileira derive, ela também, da falta de confiança nas instituições, sempre corruptas, instáveis e favoráveis a poucos.

Escrevendo sobre o país que conheceu nas décadas de 1940 a 1960, o filósofo Vilém Flusser nota como é marcante na burguesia brasileira um tipo de dedicação ao trabalho que visa apenas ao lucro rápido e ao acúmulo – exemplificado, entre outras, pela postura de se aposentar em um emprego para passar a receber também em outro. Nas palavras do autor, trata-se aqui de conseguir “ter fortuna antes que a catástrofe chegue”, o que sintetiza muito bem a desconfiança com o projeto coletivo que deveria ser uma nação.

A essa altura, é um tanto evidente que o Brasil tem, ao contrário da Dinamarca, todos os ingredientes históricos para gerar uma sociedade desconfiada e corrupta, fazendo jus aos índices: alta desigualdade, muitas rupturas institucionais e um Estado que sempre funcionou para poucos.

Raros são os exemplos de países democráticos que tiveram redução significativa dos índices de corrupção nas últimas décadas. Por isso Eric Uslaner é pessimista quanto a mudanças de curto prazo: “Erradicar a corrupção não é simples porque ela está baseada na má distribuição de recursos e em uma questão cultural (a confiança social)”, afirma.

Para ilustrar sua tese, Uslaner refere-se a estudos que demonstram que crianças adquirem confiança social com suas famílias e na escola, e a mantêm em nível estável pelo resto da vida. Faz sentido, embora características do contexto (rupturas institucionais, crises) possam alterar o

quadro. De toda maneira, Svendsen traz um dado nessa linha: as maiores taxas de confiança social nos Estados Unidos são encontradas em filhos ou netos de nórdicos.

Como em todo problema difícil de resolver, há os que pensam diferente. Outra linha de argumentação, da qual participa o cientista político sueco Bo Rothstein, defende que a qualidade, a efetividade e a justiça do Estado seriam os principais geradores da cultura de confiança. Se os governos são geridos com transparência, a corrupção é controlada e a justiça funciona de maneira equitativa, as pessoas tendem a ser mais confiantes, honestas e cooperativas.

De todo modo, o último ponto é consenso entre os dois autores. A equidade da justiça é peça-chave para a confiança social e o respeito a leis. O problema é que uma das razões dos desvios das instituições de justiça é a alta desigualdade, que permite que alguns tenham mais força do que outros em julgamentos, o que nos leva de volta ao inabordável círculo vicioso.

Para Uslaner, “colocar políticos corruptos na cadeia (por mais que devamos fazê-lo) somente servirá para abrir espaço para outra elite corrupta”. Esse foi o melancólico desfecho de esforços recentes de combate à corrupção, como a Operação Mão Limpas, na Itália. Modelo que inspirou a Lava Jato brasileira, a operação italiana acabou perdendo a queda de braço para a classe política, com a ascensão de Silvio Berlusconi ao poder. O passo seguinte foi o afrouxamento de leis e a Itália estancou a sangria.

No Brasil, vivemos um momento de muita punição, mas talvez não de menos corrupção. Essa é a percepção de Sérgio Praça, que critica o excesso de foco nas investigações em detrimento do controle e da transparência, estes últimos menos midiáticos.

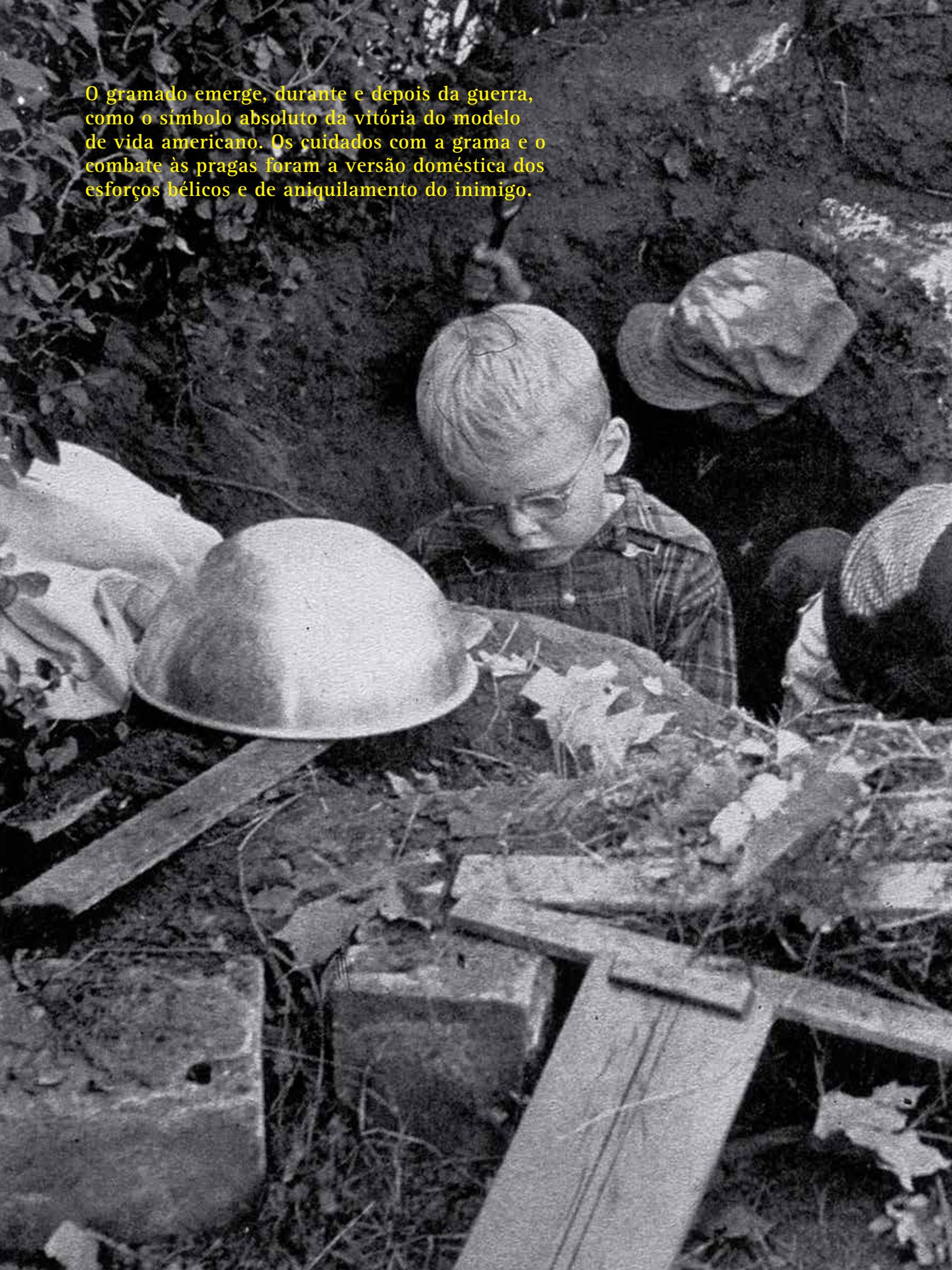
Combater a corrupção não é moralismo. Afinal, ela corrói a confiança e a cooperação, estimula o “cada um por si” e reduz a capacidade redistributiva do Estado. Trata-se, ao fim das contas, de disputar uma sociedade mais justa e solidária. A questão parece ser se há caminho possível. E se, do ponto de vista individual, haveria algo a ser feito além de manifestar indignação com o escândalo da vez.

Não há resposta fácil. Trabalhar pela redução da pobreza e melhoria da educação é tarefa histórica na qual continuamos a patinar. Aperfeiçoar as instituições, tornar o Estado mais transparente e os agentes públicos mais investigáveis é obviamente importante, mas a elite política trabalha com afinco em um grande pacto nacional para barrar este caminho.

Ao final, resta atuarmos em nossas rotinas em busca da construção de culturas de confiança e encontrar maneiras cooperativas de estar com os outros e intervir no mundo. Deixar um pouco de lado o campo fértil de ódio e intolerância do Facebook, se associar a vizinhos, amigos, desconhecidos. Encontrar presencialmente, criar algum projeto comum, olhar no olho do outro.

Se de nada adiantar, ao menos seremos mais felizes. Como bem lembra Svendsen, “o cérebro libera ocitocina, um hormônio que gera bem-estar, quando cooperamos ou fazemos algum trabalho voluntário”. *

O gramado emerge, durante e depois da guerra, como o símbolo absoluto da vitória do modelo de vida americano. Os cuidados com a grama e o combate às pragas foram a versão doméstica dos esforços bélicos e de aniquilamento do inimigo.





GUERRA E GRAMA

Beatriz Colomina

Durante a Segunda Guerra Mundial, o gramado tornou-se um campo de batalha. Cuidar do gramado era uma forma de guerra, um dever nacional cumprido tanto para o moral de quem estava em casa quanto para o das Forças Armadas. Cuidar da grama significava nada menos que cuidar do rosto da nação. Anúncios em revistas de grande circulação apresentavam uma controvérsia ampla e contínua sobre o papel central do gramado na definição da arquitetura doméstica e, simultaneamente, da ideologia nacional. Um anúncio do fertilizante Vigoro na revista *House Beautiful* diz: “Provavelmente você, também, tem um ente querido em serviço... um filho cujas poucas horas de lazer são gastas pensando em casa”. Sintomaticamente, o que deve ser relembrado pelo soldado como “lar” não é uma casa, mas um gramado: “Onde quer que ele esteja, está sonhando com a grama aveludada, lindas flores... ele quer voltar para elas. Mantenha-as bonitas, esperando esse dia! Elas contribuirão imensamente para um *front* doméstico vencedor”. O gramado é o lar do soldado americano.

Inúmeras imagens de gramados foram enviadas ao *front*. Encartes na revista *Life* lembravam aos leitores de repassar a publicação para os familiares que estivessem nas Forças Armadas, e as matérias dirigidas aos soldados eram dominadas por fotos de gramados. Dezoito das 29 fotografias em *An American Block: War Has Made Few Marks on Progress Avenue* (“Um quarteirão americano: A guerra deixou poucas marcas na avenida Progresso”), uma matéria de 1943 na revista *Life*, são de gramados: famílias posando nos jardins em frente a suas casas, o carteiro entregando a correspondência no gramado, o garoto entregando o jornal, um grupo de crianças lendo gibis na grama, uma mulher recolhendo as folhas, uma mulher com crianças e um bebê na calçada, mulheres no gramado lavando roupas, uma mulher saindo de casa para trabalhar em um emprego de apoio à guerra. Finalmente, e mais impactante, há uma fotografia de crianças brincando de guerra em uma trincheira no quintal, com metralhadoras feitas de madeira e alumínio e capacetes de tigelas de batedeira.

O gramado não é só um campo de batalha improvisado ou o lugar de uma divertida brincadeira de guerra. Cuidar do *front* doméstico é cuidar da grama, o que uma matéria na revista *House Beautiful* descreve como “um desafio para os guerreiros do *front* doméstico”. Revistas de grande circulação recorrentemente dão dicas, admitindo, ao mesmo tempo, que não se trata de tarefa fácil: “Sem ajuda, é um trabalho e tanto, isso de cuidar da casa. O que fazer para controlar os arbustos? A cerca viva? Os zimbros ao lado da porta têm que ser aparados? O gramado ficará cheio de ervas daninhas se você deixá-lo crescer pelo resto do verão?”, escreve a revista *Better Homes and Gardens*, em 1944. O *front* doméstico de fato é um gramado, uma fachada verde, horizontal, vista do céu – como nas incontáveis vistas aéreas dos subúrbios que lembram a fotografia aérea, que teve um papel fundamental no reconhecimento militar de territórios e em bombardeios.

Durante a guerra, o governo encorajou as pessoas a ficar em casa e cuidar do gramado quando não estavam no trabalho. Como Virginia Scott Jenkins apontou, cuidar da grama era um *hobby* que economizava gasolina,

pneus e transporte público, todos eles recursos cruciais para o esforço de guerra. Mais do que isso, as pessoas eram estimuladas a transformar parte de seus gramados em um “jardim da vitória”. Cultivar vegetais para o uso pessoal aliviava não apenas os produtores, mas também os transportadores e empacotadores dos crescentes carregamentos de guerra. As revistas contribuíam em grande medida para a campanha: “Tenha seu jardim E COMA-O TAMBÉM!”, escreveu a *House Beautiful*. “Procuram-se! 20.000.000 jardineiros da vitória”, dizia um anúncio da marca de sementes Stum & Walter. Ao mesmo tempo que a empresa lucraria com o aumento nas vendas, o que o anúncio apontava era a obrigação patriótica de ter um jardim da vitória. O bronzeador mais vendido, Gaby, era anunciado com uma mulher de biquíni usando um par de óculos na forma de dois sóis escaldantes: “Com as nossas Forças Armadas sob os céus tropicais ardentes... nos jardins da vitória, Gaby faz milagres!”. Até a Coca-Cola se promovia como a “Hospitalidade... em um jardim da vitória”. O anúncio mostra uma grande imagem de uma horta em um gramado, enquanto uma imagem menor em cima dela mostra duas mulheres, uma delas com roupas de jardinagem, perto de um conjunto de cadeiras e uma mesa com garrafas de Coca-Cola. A Coca-Cola é para aquele momento de relaxamento em que a jardineira recebe a vizinha que veio admirar o jardim.

Mas o maior benefício de ter um jardim parece ter sido o psicológico: “Deixe a GUERRA no portão de seu jardim”, escreve a *House Beautiful* em 1943. O jardim, segundo a matéria, é o antídoto da guerra: “A guerra te observa dos jornais da manhã em sua porta. Ela se espreme com você no ônibus das 8h16. Ela te arrebata das prateleiras da mercearia. Mas há um lugar em que a guerra não pode te alcançar – seu jardim”. Uma matéria de 1942 na revista *Life*, *Gardens for the U.S. at War* (“Jardins para os Estados Unidos em guerra”) narra os benefícios econômicos e a obrigação patriótica de ter um jardim e depois afirma: “Mas, acima de todos esses ganhos, está a simples alegria de cultivar coisas – o prazer primitivo de sentir a terra úmida entre os dedos em abril, o encanto de ver o milho brotar e os tomates crescerem e amadurecerem de um dia para o outro, o intenso deleite de aniquilar ervas daninhas e insetos inimigos, a dor prazerosa do sol quente nas costas e nas mãos... Essas são coisas que trazem uma paz gratificante para quem está preocupado com a guerra e transformam homens mudos em poetas”.

Aterapia do gramado não era desprovida de violência. “O intenso deleite de aniquilar ervas daninhas e insetos inimigos” se transforma em um chamado ativo à violência em uma matéria de 1944 da revista *Better Homes and Gardens* que instrui mulheres sobre o cuidado do gramado: “Sobre toupeiras – você pode desenterrá-las se tiver paciência. E se estiver suficientemente furiosa com o que uma toupeira fez com a sua grama e suas flores, você não se importará nem um pouco em nocauteá-la com a sua pá. Espere até ver o solo se mexer e tenha certeza da direção de seu movimento. Então,



golpeie suas costas com a pá e dê uma surra nela". Mulheres são estimuladas pelo autor (um homem) a exercer violência física direta. Para as mais frágeis, porém, há técnicas mais avançadas, quase militares: "Algumas pessoas afogam as toupeiras até a morte, mas, com um gramado infestado delas, não sei quanto você gastaria na conta de água. Provavelmente, é mais fácil envenenar com gás. Pergunte a seu jardineiro sobre a melhor marca de cartuchos".

As técnicas de guerra mais temidas haviam se transformado em estratégias domésticas, sendo o próprio gramado o local de uma espécie de guerra. "É hora de atacar as pragas do seu jardim", escreve a *House Beautiful* em 1944. "Saber quando o inimigo atacará é tão importante quanto conhecer sua aparência. Prepare suas armas e sua estratégia com antecedência e tenha um jardim melhor durante todo o ano." Insetos são retratados como soldados inimigos, e insetos voadores como aviadores de guerra japoneses. Um anúncio do inseticida Bug-a-boo apresenta os insetos como soldados em retirada: "TCHAU TCHAU, GAROTOS, É O Bug-a-boo". Outro, do repelente Skat, apresenta insetos voadores com pintas em suas asas: "Prontos para ATACAR, mas... Skat vai espantá-los". O tema dos insetos voadores como aviadores japoneses é onipresente. Desenhos mostram soldados apontando armas de inseticida para insetos decorados com emblemas de aviões de guerra.

A retórica da batalha chega a seu clímax com o besouro-japonês. O controle dessa praga de jardim se torna uma oportunidade não apenas de repercutir a guerra no Pacífico, mas também de expressar racismo e preconceito descarados, como em um artigo de 1944 na revista *Life*, com o título *Japanese Beetle: Voracious, Libidinous, Prolific* ("Besouro-japonês: voraz, libidinoso, abundante"), que afirma: "O besouro-japonês, diferentemente dos japoneses, não tem malícia. No entanto, há muitos paralelos entre os dois. Ambos são pequenos, mas muito numerosos e fecundos, além de vorazes, ambiciosos e destruidores. Ambos têm mentes limitadas. Ambos são inescrutáveis, especialmente o besouro... Há muito tempo declaramos guerra contra eles e, embora tenhamos poucas chances de conseguir uma vitória completa – que significaria exterminar cada um dos besouros de nossas terras – podemos almejar um sucesso mais limitado, de forma que sua quantidade seja mantida no limite da depreciação, ainda que seu caráter nunca mude".

A matéria prossegue explicando o alcance do problema, a tática de avanço do besouro desde sua "entrada ilegal" nos Estados Unidos e a tática de contra-ataque em uma batalha em que já se renunciou à vitória completa: "75 mil km² nos Estados de Massachusetts, Connecticut, Nova Iorque, Nova Jérsei, Pensilvânia, Delaware, Maryland e Virgínia... são o território controlado firmemente pelo inimigo. Os avanços dos besouros são verdadeiramente japoneses, com um total desprezo pelos soldados dispensáveis. Desde que alguns cheguem lá, não importa quantos outros pereçam".

Esses besouros eram não apenas guerreiros suicidas, camicases; eles também se deixavam levar por prazeres

excessivos. Segundo a revista *Life*, eles dormiam tarde e dedicavam seus dias a uma contínua orgia de comida e sexo em que os dois se confundiam: "É bem fácil encontrar 50 ou 100 deles em uma só maçã, que eles comerão até o caroço, enquanto outra maçã a poucos centímetros está intocada. Em parte, esse hábito se deve à sua vida sexual ativa, da qual eles desfrutam enquanto comem".

A primeira linha de defesa para combater uma criatura tão viciosa era conter o inimigo ou colocá-lo em quarentena, como o governo recomendava desde 1919. Uma vez contido, o besouro-japonês seria atacado com uma série de armas, incluindo pulverizadores, venenos e armadilhas. O Ministério da Agricultura recrutou cientistas como informantes na batalha: "A partir de 1920, entomologistas foram enviados ao Extremo Oriente para estudar insetos simpáticos [que atacam besouros-japoneses]... Dois de nossos entomologistas foram surpreendidos no Japão pelo início da guerra... Eles haviam encontrado e enviado nada menos que 26 espécies úteis de insetos". Os mais úteis eram pequenas vespas japonesas que comiam besouros. Mas a maioria dos insetos importados não se adaptou, e o Ministério recorreu a métodos mais agressivos: "Uma maneira mais efetiva de atacar os besouros é alastrar epidemias entre eles. Todo ano, mais de meio milhão de larvas são coletadas para esse fim". As larvas eram injetadas, uma a uma, com uma dose da doença, por meio de uma agulha hipodérmica. Elas eram anestesiadas antes do procedimento, não por razões humanitárias, mas para torná-las mais fáceis de manusear e impedir que mordessem umas às outras.

Assim, a guerra da grama tornou-se uma guerra médica, equiparando-se, mais uma vez, à guerra real: "Há um inimigo contra o qual os americanos não devem ter escrúpulos no ataque bactericida. É o besouro-japonês, o flagelo de muitos jardineiros urbanos e suburbanos", afirma a *Better Homes and Gardens*, em 1944, enquanto promove o uso de um produto chamado Japidemic. A indústria dos inseticidas, aliás, começou como um desdobramento das pesquisas militares sobre ataques químicos na Segunda Guerra Mundial. Descobriu-se que alguns dos produtos químicos desenvolvidos eram letais para insetos, o que não é surpreendente, já que os insetos eram amplamente utilizados como substitutos de humanos para testar químicos. Nesse sentido, quando insetos eram retratados como soldados em anúncios de inseticidas, não se tratava apenas de uma metáfora.

Mas há outro sentido no qual inseticidas eram armas. Durante a guerra, eles foram amplamente utilizados para proteger soldados de insetos estrangeiros: "Nossos soldados estão bem felizes por ter FLIT – e todos os outros inseticidas supermortíferos. Eles são verdadeiras armas de guerra em muitas frentes de batalha infestadas de insetos", diz um anúncio de FLIT, enquanto um desenho mostra um soldado escrevendo uma carta atrás de uma barricada, feita de caixas de FLIT, que o separa de insetos com asas pintadas que o atacam: "Sério, mãe, se o FLIT não tivesse chegado, teriam nos comido vivos!".

O DDT, produzido pela primeira vez em 1874, foi descoberto como inseticida em 1939 pelo suíço Paul Muller, que recebeu o Prêmio Nobel. Usado durante a guerra, ele se mostrou tão eficaz que toda a produção foi reservada para os militares. Somente em 1945 a população em geral teve acesso ao DDT, muitos retornando da guerra e já familiarizados com o produto. As armas químicas que haviam sido desenvolvidas para proteger soldados e atacar outros humanos foram disponibilizadas a todos. O DDT foi recebido como “a bomba atômica do mundo dos insetos”.

Até técnicas militares para aplicar o químico foram utilizadas. Em 1948, uma matéria na revista *Life* comemora a cobertura de cidades inteiras com DDT por meio de helicópteros equipados com “máquinas de fumaça”. Aclamadas como um sistema muito mais eficiente que pulverizadores tradicionais, as máquinas de fumaça eram uma adaptação do gerador de fumaça da Marinha: “A fumaça cobre tudo com uma película submicroscópica e inoxidável de veneno, letal para insetos mas inofensiva para humanos, animais e alimentos”. As imagens da matéria mostram uma pequena cidade recebendo fumaça para matar borrachudos por meio de um helicóptero, crianças brincando na fumaça enquanto um caminhão nebulizador passa, vacas na fumaça (“vacas sem picadas dão mais leite”) e uma mulher de biquíni emergindo da fumaça com um cachorro-quente numa mão e uma garrafa de refrigerante na outra (“diferente de pós e sprays, a fumaça não contamina a comida”). Mas a precipitação que vinha dessas armas começou a afetar, além dos insetos, cada vez mais a vida dos humanos. Nos anos 1950, houve muitas formas de protesto contra esses ataques domésticos, mas somente anos mais tarde o dano à população foi identificado.

Outros inseticidas disponibilizados no pós-guerra eram ainda mais perigosos que o DDT. Como Rachel Carson aponta em seu livro *Primavera Silenciosa*, de 1962, ésteres de ácido fosfórico, descobertos como inseticidas pelo químico Gerhard Schrader no final dos anos 1930, foram reconhecidos pelo governo alemão como armas químicas. Alguns se tornaram gases nervosos, enquanto outros foram transformados em inseticidas como o Malathion e o Paration, amplamente usados nos Estados Unidos. Os efeitos devastadores dessas toxinas tornaram-se mais rapidamente óbvios quando centenas de pessoas morreram instantaneamente ao comer vegetais e frutas com camadas de Paration ou entrando em contato com contêineres vazios de químicos. No entanto, o Paration continuou a ser amplamente utilizado na agricultura. Carson cita uma autoridade médica sobre o fato de que, em 1961, “a quantidade [de Paration] utilizada apenas nas fazendas da Califórnia poderia fornecer uma dose letal para uma população cinco a dez vezes maior que toda a humanidade”.

A confusão entre insetos e o inimigo pode explicar a popularidade do tema dos insetos em revistas de grande circulação ao longo dos anos de guerra. Ao final da guerra, uma matéria na revista *Life* com o título *Enemy Insects* (“Insetos Inimigos”) comparava o custo anual

de inseticidas na agricultura nos Estados Unidos – US\$ 3 bilhões –, ao custo de produzir uma bomba atômica, que era US\$ 1 bilhão menor.

O fascínio com imagens de guerra e a retórica militar permaneceu após a guerra, como mostram as matérias de revistas e o design e os anúncios de equipamentos de jardinagem e pesticidas. Uma “pistola de pó” chamada Bug Blaster se parece com uma bazuka, embora seja manuseada como uma vassoura. Cortadores de grama eram anunciados como armas e tinham nomes marcantes como *Savage Superchief* (“Supercomandante Selvagem”), um dos três modelos produzidos pela *Savage Arms Corporation* (“Corporação das Armas Selvagens”) e dirigidos a mulheres como “fáceis de manusear”, “silenciosos”, “eficientes” e “feitos por mestres das armas”. Em um anúncio de produtos de engenharia da Borg-Warner, aspersores que “desaparecem quando fora de uso” são apresentados juntamente com uma tecnologia que permite que um piloto de caça “atinja aviões que nunca estão onde ele os vê”.

A grama também está presente em anúncios de produtos ligados à higiene: creme para as mãos, pasta de dente, creme para barbear, papel higiênico e produtos para bebês. O cuidado do gramado era o cuidado do corpo, sobretudo do corpo masculino, cujos afloramentos tinham que ser mantidos sob controle: a grama tinha que ser aparada, como o cabelo, a barba ou o bigode de um homem – cuidada, cortada e embelezada. A revista *Better Homes and Gardens* comparou uma grama sem aparar a um homem sem se barbear. Depois da guerra, a Motor Wheel Corporation introduziu no mercado um aparador de grama poderoso capaz de dar ao gramado um acabamento “curto, penteado, militar”.

Também há referências aos corpos de mulheres e mesmo de crianças, como quando uma matéria da revista *Life* colocou lado a lado imagens de gramados e cabelos de mulheres jovens, ou quando uma matéria chamada *Fall Hair – Do Your Lawn* (“Penteados de outono – Cuide de seu gramado”) estimulou mulheres a cuidarem da grama como se cuidassem do próprio cabelo. O gramado também foi associado à pele macia e sem marcas de bebês e crianças pequenas. Inúmeros anúncios de produtos para crianças, como os da Johnson’s, usavam um gramado como imagem de fundo.

Aliás, uma grama bem cuidada é frequentemente descrita como um carpete, uma superfície macia e aveludada que protege a casa que repousa sobre ela, como se fosse um anel de segurança que a isolasse dos lares vizinhos, da poluição e dos perigos à saúde. O gramado é uma superfície antisséptica em que as atividades da família podem ser levadas para o ar livre. Alguns anúncios das lâmpadas General Electric apresentam o gramado como uma sala de estar ao ar livre ou mesmo uma sala de aula.

Se o gramado é um carpete, o carpete também é um gramado. Um anúncio dos rádios e televisões Belmont mostra um garoto vestido um uniforme de *baseball* e assistindo a um jogo na televisão em uma sala acar-



petada. Dentro da casa, é como se ele estivesse num campo de *baseball*. Em outro anúncio, este de sapatos de criança, uma menina vestida de bailarina pratica seus passos no carpete verde de sua casa enquanto seu irmão joga bola em um campo verde aberto. A divisão de gênero nesses anúncios – a menina em casa, no carpete; o garoto lá fora, no gramado – reproduz a separação de tarefas domésticas no lar suburbano. O gramado do pós-guerra tornou-se o território de homens ou garotos crescidos (cuidar da grama era considerado um rito de passagem), enquanto as mulheres eram limitadas aos campos de fórmica verde de dentro de casa.

Um desenho publicado na revista *Life* depois da guerra apresenta a empresa General Motors como um jardim de flores “com um rico solo de dólares dos consumidores sobre o qual crescer”, que produzia “florescimentos opulentos” como Chevrolet, Buick, Frigidaire, Electromotive, Pontiac, Cadillac (que em breve produziria tanques de guerra), Oldsmobile, Delco Appliance. Do jardim da vitória durante a guerra ao jardim florido em tempos de paz, os produtos da indústria americana no pós-guerra eram representados como aqueles de um jardim doméstico, de um gramado produtivo.

Sempre em evidência, o gramado foi utilizado para mostrar as mercadorias que eram subprodutos da guerra ou, como anunciava a propaganda dos tempos de guerra, o estilo de vida americano pelo qual os soldados lutavam. A indústria do pós-guerra era o resultado direto da guerra: carros, cortadores de grama, eletrodomésticos, inseticidas, remédios e até o *fast food* – tudo que caracterizava os Estados Unidos nos anos 1950 tinha sido desenvolvido como parte dos esforços bélicos. E as mesmas empresas que faziam carros e eletrodomésticos – General Motors, Chrysler, General Electric, Goodyear e Westinghouse – também eram as principais contratadas do setor da defesa nos anos do pós-guerra e dependiam do orçamento da defesa para a sofisticação de seus produtos.

Todas as empresas – das que vendiam carne às que fabricavam bolas de golfe – se anunciaram durante os anos de guerra como engajadas nos esforços do combate e ao mesmo tempo esperando o dia em que todas as técnicas desenvolvidas poderiam ser aplicadas ao uso doméstico. “E viveremos felizes para sempre”, um anúncio da marca de eletrodomésticos Kelvinator, do início de 1945, mostra uma mulher dentro de sua casa admirando pela janela um homem de uniforme e um garoto sentados no jardim atrás de uma cerca branca: “Eu sei que vai ser do jeito que suas cartas descrevem... uma casa vibrante e ensolarada... um jardim onde se pode cavar enquanto o sol o aquece completamente... e uma cozinha para mim, cheia de coisas mágicas”.

Os eletrodomésticos estavam no topo da lista dos objetos mais desejados nos anos do pós-guerra. Em 1946, uma dupla de páginas na revista *Life* com o título *Family Utopia* (“Utopia Familiar”) apresenta “o sonho ao qual todos os americanos aspiravam” exibido sobre o gramado. A revista afirma que se trata de um “retrato fiel do sonho da maior parte das famílias americanas...

baseado em estatísticas das demandas dos consumidores e dos pedidos não atendidos pelos fabricantes”. Começando por uma casa no subúrbio e um gramado, o que os americanos mais queriam era uma perua conversível, um fogão elétrico, uma televisão-fonógrafo-rádio, uma máquina de lavar, um aspirador de pó, uma lava-louças, uma tostadeira, um ferro de passar, um soprador de folhas, um cortador de grama, móveis de alumínio para a varanda, um escorregador de alumínio, um carrinho de bonecas... e um helicóptero. A família prototípica está sobre a grama, cercada de seus aparelhos.

O gramado é a superfície sobre a qual se exibe a vitória – a vitória militar, como quando os soldados desfilam sobre o gramado, mas também a vitória médica. Uma fotografia de 1949 na revista *Life* mostra, disposto sobre a grama, um conjunto impressionante de garrafas, curativos e agulhas intravenosas; são drogas e materiais médicos usados para salvar a vida de um garoto gravemente queimado, também exibido em uma cama sobre o gramado, com sua mãe e todos os médicos, enfermeiras, técnicos, colaboradores da Cruz Vermelha e doadores de pele que o mantinham vivo. Até a vitória política precisava do gramado nos anos do pós-guerra. Políticos sempre eram fotografados sobre o gramado, às vezes inclusive em poses hilárias, como quando a revista *Life* fotografou um “governador viril” plantando bananeira no gramado de sua mansão. Todo presidente americano é recorrentemente fotografado no gramado da Casa Branca.

O gramado representa a democracia, entendida nos termos do pós-guerra. Todo mundo pode ter um gramado. O gramado é um direito e, como tal, um símbolo do patriotismo pós-guerra. “Conheça um cidadão americano sólido”, um anúncio da American Trucking Industry, de 1947, mostra um homem e uma criança regando vasos de flores enquanto uma mulher no fundo está sentada em uma espreguiçadeira e lê um livro. “Bem na sua cidade – bem no seu quarteirão – pode viver um dos caminhoneiros pelos quais você costuma passar nas ruas e nas rodovias. Um homem de família. Um contribuinte. Um homem com um papel na comunidade... O típico caminhoneiro tem casa e carro próprios... cuida de uma família.” Um “cidadão americano sólido” fica no gramado; ou, nas famosas palavras do empreiteiro suburbano William Levitt, “nenhum homem que tem a própria casa e seu terreno pode ser um comunista. Ele tem muito o que fazer”.

A riqueza em si era uma forma de vitória. A batalha dos eletrodomésticos continuou durante a Guerra Fria, quando os Estados Unidos mostraram a sua superioridade sobre a Rússia comunista tendo por base aparelhos eletrônicos, não armas. A casa suburbana era o ideal representado em 1959 na Exposição Nacional Americana em Moscou, quando a mostra mais simbólica do estilo de vida americano, uma casa de campo repleta de eletrodomésticos, se tornou o fórum dos famosos *Debates da Cozinha* entre Nikita Khrushchev e Richard Nixon. A casa suburbana havia se tornado uma arma. *

A LÓGICA DO CONDOMÍNIO

Texto de Christian Dunker

De passagem, desenhos de Aruan Mattos e Flavia Regaldo



Alô, alô, W/Brasil... Alô, alô, W/Brasil... / Jacarezinho! Avião!
Jacarezinho! Avião! / Cuidado com o disco voador / Tira essa escada
daí / Essa escada é pra ficar aqui fora / Eu vou chamar o síndico





Ao entrar em um desses modernos condomínios, projetados com a mais tenra engenharia urbanística, temos o sentimento pacificador de que enfim encontramos alguma ordem e segurança. Rapidamente nos damos conta de que há ali uma forma de vida na qual a precariedade, o risco e a indeterminação teriam sido abolidos. O espaço é homogêneo, conforme certas regras de estilo. Dentro dele, os lugares são bem distribuídos, as posições estão confortavelmente ocupadas. A polícia parece realmente presente, apesar de particular. As ruas estão bem pavimentadas e sinalizadas, em que pese o leve excesso de mensagens indicando caminhos e condições de uso. As casas exibem seu indefectível jardim frontal, *sem cercas*. Tudo o mais é funcional, administrado e limpo. A imagem dessa ilha de serenidade captura as ilusões de um sonho brasileiro mediano de consumo. Uma região, isolada do resto, onde se poderia livremente exercer a convivência e o sentido de comunidade entre iguais. Um retorno para a natureza, uma vida com menos preocupação, plena de lazer na convivência entre semelhantes. Uma comunidade de destino que se apresenta em inúmeras variantes: verticais, horizontais, residenciais, comerciais, privadas e até mesmo públicas.

Nos condomínios mais antigos, ainda se nota aquela ousadia variável de estilos, que nos faz passar abruptamente de um *château* francês para uma mansarda russa, de uma imponente imitação de *E o vento levou* para um chalé digno dos Alpes suíços, tudo isso ao lado da reconstrução pós-moderna de uma antiga sede colonial de fazenda cafeeira paulista. Não se trata de bairro-dormitório, o que é tecnicamente correto, nem de habitação planejada para uso racional do espaço. Também não é um caso similar aos subúrbios nova-iorquinos *upper class* como New Jersey, alternativa real e acessível ao superpovoamento da ilha de Manhattan.

A variação temática dos antigos condomínios mais verdes, arejados e suburbanos contrasta com a monotonia sóbria, em aspecto de papelão, que encontramos nos condomínios mais centrais, retintos de tecnologia, de ostensiva segurança biométrica, que lentamente recolonizaram

São Paulo. Nossos condomínios são como aqueles antigos castelos em cartolina para recortar e colar, que montávamos quando crianças, só que em tamanho natural. O movimento foi da periferia para o centro, começando pelas pequenas vilas operárias, compradas no atacado e logo transformadas em seis ou oito pares de habitações, gêmeas e geminadas, com altos muros eletrificados e opacas guaritas majestosas. Ninguém acreditaria que descendem dos quintais portugueses, das *villas* italianas ou das *plazas* espanholas. São a reconstrução de uma segunda natureza arquitetônica, combinando as práticas espontâneas de ocupação familiar por partição do terreno com a boa preservação das origens culturais.

O caso-modelo dos condomínios brasileiros chama-se Alphaville. Formado em 1973 com a aquisição de uma vasta área nos arredores da cidade de São Paulo, tornou-se, depois de Brasília, um signo maior de nossa capacidade de planejamento e construção de novas formas de vida. Um bairro artificial, formado por uma série de condomínios interligados, com um centro empresarial e comercial, em uma área antes ocupada por posseiros, destinada por zoneamento e plano diretor a indústrias não poluentes. A última objeção ocupacional remonta ao fato de que ali se previa também área para uma reserva indígena.

Nos anos 1980, a associação de moradores funcionava como poder público capaz de liberar o próprio Habite-se. Nessa época entraram em vigor regras rígidas: proibição de casas pré-fabricadas, elevadas exigências construtivas, recomendações de estilo. Impedia-se, assim, a transformação do projeto em loteamento de fim de semana. Em meados dos anos 1980, surge a profusão de "residenciais", depois a verticalização, que torna o conceito do empreendimento um sucesso. Modelo para futuros projetos habitacionais de alto luxo que apareceram em zonas contíguas, em 1990 Alphaville albergava 75 mil moradores, 360 empresas no centro empresarial e 600 empresas no centro comercial; contava ainda com mais de 800 homens trabalhando na segurança. Morar em Alphaville tornou-se, então, um sonho de consumo para as classes altas e as novas classes



médias em ascensão. Um projeto pacientemente construído desde os anos 1970, a partir de interpelações publicitárias muito características:

“Portal do Morumbi. Aqui todo dia é domingo.” (1975)

“Granja Julieta. Vá lá e more feliz.” (1976)

“Vila das Mercês. O direito de não ser incomodado.” (1980)

“Verteville 4. Soluções reais para problemas atuais.” (1987)

“Desperte o homem livre que existe em você. Mude para a Chácara Flora.” (1989)

As chamadas enalteciam a ideia de que em um condomínio dois problemas cruciais para a classe média seriam resolvidos conjuntamente: a segurança e o acesso aos serviços. Contudo, de todos os elementos importados pela retórica dos novos condomínios brasileiros de seus equivalentes americanos, um se destacava pela ausência: a promessa de uma comunidade racialmente integrada. Esse tópico chega a ser escandalosamente suprimido nas propagandas que se valiam de testemunhos estrangeiros, com tradução legendada. Nossos condomínios, ao contrário, continuavam a primar pela distinção entre elevadores e entradas e saídas “sociais”, de um lado, e de “serviço”, do outro.

Pela lei brasileira, um condomínio exprime o conceito de um direito exercido de maneira simultânea por muitos sobre um mesmo objeto ou bem. Ou seja, a mesma coisa pertence a mais de uma pessoa; todas partilham direitos, convivem e contribuem nas despesas necessárias para a manutenção de parcelas que são, necessariamente, usadas e administradas em comum. Segundo a Lei 4.591/64, de 16 de dezembro de 1964, e seus respectivos adendos, um condomínio possui certos poderes estabelecidos contra estranhos: uso livre da coisa, liberdade de alheamento, defesa da posse contra outros, concorrência de despesas comuns, inalterabilidade da coisa comum sem consentimento dos condôminos. Ao contrário das *gated communities* norte-americanas, que se baseiam no conceito de comunidade anterior, ou do *condominium* anglo-saxônico, derivado do uso e da propriedade estabelecida, o estatuto português e brasileiro do condomínio provém do conceito de defesa, cujo modelo é o forte de ocupação.

Não se trata aqui de portões, que restringem e orientam a circulação de pedestres, ou de cercas, que delimitam simbolicamente o pertencimento e a obrigação de cuidado do território, mas de muros de defesa, cujo objetivo militar é impedir a entrada, ocultar a presença de recursos estratégicos e facilitar a observação do inimigo. Apesar dos ostensivos 10 mil m² de clube e área comum do primeiro condomínio do Brasil – o Ilha de Sul, construído em São Paulo, em 1973 – e da manutenção do conceito de que um condomínio deve possuir essencialmente uma rede de espaços e serviços de convivência (e não ser apenas um enclave fortificado, localizado em áreas distantes, com muros de proteção), no caso brasileiro, as únicas áreas que permaneceram de fato comuns e são utilizadas de tal forma foram os *playgrounds*.

As diferenças de classe e de raça não foram tocadas, mas “resolvidas” por meio de um sutil código de circulação e de convivência apartada entre os servis e os moradores. Seria preciso descobrir como foi possível inventar uma forma de vida comum sem uma verdadeira comunidade.

Um ano depois da aprovação da lei brasileira sobre condomínios, Jean-Luc Godard dirigia o filme *Alphaville* (1965). A estranha aventura de Lemmy Caution é um sincretismo entre os gêneros da ficção científica distópica e o romance policial *noir*, inspirada no clássico de Jean Cocteau, *Orpheus* (1950). A história se passa em outro planeta, mas o filme é rodado em Paris. Sem efeitos especiais dignos de nota, o futuro é representado pela arquitetura modernista em edifícios de concreto envidraçado. O herói é um veterano da Segunda Guerra Mundial que se torna agente secreto (003) disfarçado de jornalista, cuja missão é resgatar outro agente desaparecido, capturar o criador de Alphaville (professor Von Braun) e destruir o computador que controla e administra a cidade (Alpha 60). Em Alphaville, está proibida toda forma de amor, poesia ou emoção. Toda construção interrogativa na forma *por quê?* foi banida e deve ser substituída pelo explicativo *porque*. Os transgressores, quando não eliminados, são enviados para

outras galáxias, com o fim explícito de incitar revoltas, greves e perturbações estudantis. Em cada casa, há uma espécie de dicionário, continuamente atualizado, contendo as palavras suprimidas em função de sua potencial conotação afetiva. Caution se apaixona pela filha do professor Von Braun, também chamado Nosferatu. Sua astúcia consiste em confundir o computador que controla Alphaville com frases poéticas de Jorge Luis Borges, Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal.

Portanto, antes mesmo de possuirmos nossos condomínios fechados, aprendemos a associá-los com a imagem de felicidade, que, não sem alguma ironia, podíamos colher no cinema e na televisão, revestida de asceticismo. Assim, quando os primeiros projetos desse tipo ganharam corpo no Brasil, era também uma ilusão pré-fabricada que encontrava seu signo de realidade. Eles recuperavam o antigo ideário de modernização como planejamento e antecipação, mas abdicando, então, de sua universalidade. Daí que tenhamos uma forma de vida caracterizada pela proposta de articulação entre a dialética do amor e da amizade, expressa em uma comunidade de cuidado que é extensão integrada da família, com a dialética do direito e da ética, expressa por uma administração particular profissionalizada.

Uma vida governada segundo exigência de autorrealização, em que o conceito de “estilo de vida total” funciona como elemento de unificação teológico-metafísica dos diferentes sistemas simbólicos – serviços bancários, alimentação, escola, serviços domésticos, compras e até mesmo o trabalho, tudo isto é realizado nas imediações. Mas é precisamente nesse ponto que algo parece escapar ao esperado. A forma de vida em condomínios vem sendo retratada, de forma sistemática, como repleta de mau gosto, investida de artificialidade, superficialidade e esvaziamento. O crime ressurgiu dentro dos condomínios: primeiro, pequenas desobediências de trânsito, depois, consumo de drogas e, finalmente, desavenças entre vizinhos.

Se olharmos para trás à procura de precedentes para esse tipo de forma de vida planejada, ascética e controlada,

baseada no uso e na administração racional do espaço, do lugar e das posições, não reencontramos os sonhos utópicos naturalistas como Walden, as cidades medievais de Campanella ou ainda as cidades utópicas do Mundo Novo, como as retrata Italo Calvino. O precedente mais claro de nossos modernos condomínios administrados, conforme o uso higienista da razão, são, evidentemente, os grandes hospitais psiquiátricos reconstruídos e expandidos em meados do século XIX. Uma visita a Salpêtrière, em Paris, ou a Steinhof, no entorno de Viena, até mesmo a Barbacena, em Minas Gerais, ou a Franco da Rocha, no subúrbio de São Paulo, mostrará a similaridade irretorquível. Retirem-se a pobreza e os sinais aparentes de loucura, e o que restará é um protocondomínio arborizado, cheio de locais para meditação, centros de cuidado e tratamento, regulamentos e rotas de circulação. Espaços que são ao mesmo tempo de produção de saúde e de reprodução de um modo de vida perdido.

O apelo à vida em forma de condomínio baseia-se, como os antigos leprosários e hospícios, na promessa de recuperação e reconstrução da experiência perdida. A antiga noção de cura não tem outro sentido que não o de reencontro de um lugar. Talvez não seja por outro motivo que não se possa associar a nova vida em condomínio com nenhuma expressão artística ou cultural relevante. A distante relação com o pós-modernismo como estilo arquitetônico pode ser reduzida ao pastiche de paródias involuntárias, citações invertidas e autoironias mal escolhidas. Isso por si só já seria uma exceção, tendo em vista a recorrência histórica entre transformações urbanísticas e criação estética. A lógica do condomínio tem por premissa justamente excluir o que está fora de seus muros; portanto, no fundo, não há nada para pensar na tensão entre esse local murado e seu exterior. Também não há muito a pensar na tensão intramuros, uma vez que, como observamos, a única área de real convivência pública é o *playground*. O espaço já é concebido e vivido como falso universal. Por isso, os que vivem fora estão sem lugar, sem terra, sem teto, sem des-



tino. E os que vivem dentro estão demasiadamente implantados em seu espaço, seu lugar e sua posição.

A música *W/Brasil (Chama o síndico)*, de Jorge Ben Jor, foi encomendada ao músico para comemorar o aniversário de uma agência de publicidade, em 1990. É um marco da passagem do samba para o funk no país. O samba é tradicionalmente entendido como uma música do coletivo indeterminado, da festa aberta, do barracão, da roda e da família. O funk, ao contrário, traz a ideia de que cada um, ou cada turma, ou cada galera, ou cada bonde tem de ocupar seu lugar. É como se o samba fosse uma conversa, em forma de canção, enquanto o funk é um conjunto de monólogos. A divisão já estava dada no início da carreira do cantor, nos anos 1960. Situado entre a Jovem Guarda e a Bossa Nova, Jorge Ben Jor é um ótimo exemplo de continuidade da disposição onívora do modernismo brasileiro na música. Disposto a importar ritmos e a combiná-los em novos formatos, ele faz uma mistura de swingue e rock, samba e hip-hop, rap e funk. Forma e conteúdo se reúnem nessa música, que teria partido de uma alegoria real.

O cantor Tim Maia teria se irritado com uma escada fora de lugar no condomínio onde morava, de tal forma que a solução encontrada foi candidatar-se a síndico. A trama proverbial da segunda parte do refrão contrasta com a primeira, na qual se alude à favela do Jacarezinho, as crianças servindo de transporte para o tráfico de drogas (avião) ou como observadoras para a chegada dos policiais, nomeados como estrangeiros, extraterrestres (disco voador). A letra é pensada como nos filmes da Pixar, ou seja, escalonada em alvos estratificados, de tal maneira que cada segmento social se sentirá endereçado em seu "código particular". Por exemplo, o público mais esclarecido entenderá, em "Dizem que Cabral 1/ descobriu a filial/ Dizem que Cabral 2/ tentou e se deu mal", a alusão ao empreendimento privatista e corrupto do político homônimo ao descobridor do Brasil. O público carioca perceberá, em "A feira de Acari é um sucesso/ tem de tudo/ é um mistério",

a alusão ao conhecido entreposto de produtos roubados. Cada grupo encontrará ainda um prazer adicional. Além da mensagem que lhe é especialmente destinada, há o benefício secundário de a forma dela ser tão particular que só pode ser lida e compreendida por "nós". Os "outros" estão excluídos. Ou seja, a forma da letra, ela mesma, pratica seu tema, que é a vida no condomínio Brasil.

Além disso, ela consegue lançar uma suspeita auto-rônica em relação ao próprio processo produtivo. É uma música feita sob encomenda para a festa de aniversário de uma agência de publicidade, ou seja, ela mesma um exemplo maior do funcionamento condonial brasileiro. Favorecida por leis de proteção, que começariam a ser desmanteladas a partir de 1992, a publicidade nacional empregava o capital privado com a proteção e a garantia de incentivos públicos. A autoironia está no fato de que a letra acusa o papel que será reservado ao artista em seu vinhedo processo de inclusão ao mercado. Não apenas extorquido pela indústria fonográfica, destruída pelo vendaval digital àquela altura já avistado, mas também extorquido em segunda instância pela música publicitária. Seria esse o condomínio no qual seria possível sobreviver?

A intervenção diagnóstica da canção está em introduzir na figura do síndico ninguém menos do que Tim Maia. Errático e irreverente, de vida e música sincrética, o cantor era, em inúmeros sentidos, o antí modelo ideal para "representar a lei". O tema não é novo, mas o caráter hegemônico da paródia, sim. "Tira essa escada daí", dito assim, sem contexto, dito como uma ameaça de chamar o síndico, revela sua função fundamental na gestão dos muros. Nada de escadas, nem para subir nem para descer. Esse movimento acusa uma modificação interessante na incidência da autoridade, consequentemente da inscrição cultural da função social da imago paterna, no Brasil de então.

Antes dos muros, havia uma forma bem definida e dominante no sintoma brasileiro relativo à autoridade. Seu enunciado era: "Você sabe com quem está falando?". O truque ideológico consistia em sobrepor a violência





institucionalizada da autoridade impessoal, como fundamento da diferença social, com a impossibilidade de responder própria e pessoalmente a tal pergunta. A operação equivale a colocar um significante-mestre na posição de agente de um discurso. Na fórmula citada, não há nenhum significado que dê consistência ao “quem está falando”. O significante-mestre, nessa posição, é assemântico, pede obediência, não pede compreensão – exatamente como um nome, ele designa, mas não significa. Nunca sabemos com quem *exata e precisamente* estamos falando. Recebemos do Outro nossa própria mensagem, desejante, inconsciente e ideológica, de forma invertida. Estamos sempre nos dirigindo ao outro, próximo ou conhecido, e, ao mesmo tempo, aos outros que formam nossa história, aos outros que habitam nossa fantasia, aos outros intimamente desconhecidos.

Quando sancionamos, com nossa paixão pela servidão, os termos da pergunta, concedemos que aquele outro é um representante simbólico do Outro, e que ele dispõe pessoalmente da autoridade impessoal da lei. Essa forma de autoridade é principalmente um sintoma egoíco, consoante com uma gramática de ideais na qual era muito importante “ser alguém na vida”. Aliada a uma retórica narcísica que oferecia segurança e prestígio em troca de submissão e obediência, vivíamos uma república de *autoridades constituídas* e de manipulação de exceções: “aos amigos tudo, aos inimigos a lei”.

Capitão Nascimento, no primeiro *Tropa de elite*, é um exemplo de herói moldado nesse tipo de autoridade. Ele age em nome de um significante assemântico, o significante-mestre que esconde sua própria divisão subjetiva. Essa divisão retorna na cena familiar, nos pesadelos e nas incertezas conjugais que cercam o nascimento de seu primeiro filho. Seu objetivo não é apenas introduzir ordem no estado de anomia, mas combater a falta de ordem com o excesso de violência. Seus meios não são os da determinação de muros e limites, mas a ação em nome da lei para suspender a própria lei. Gradualmente, essas duas cenas se cruzam

no problema da escolha de seu substituto, que será, a um tempo, como um filho e um chefe policial.

Essa é a estrutura do que Althusser chamou “interpelação ideológica”, que posiciona o espectador nesse lugar decisinal. Assim como o Capitão Nascimento, temos de cruzar nosso funcionamento sistêmico no mundo produtivo com relações de autenticidade que provêm da dialética familiar e pessoal. Trata-se, aqui, do lugar discursivo que Lacan chamou de “semelante”, ocupado pelo significante-mestre, por meio do qual alguém se acredita “padre, doutor ou policial”, para retomar a fórmula de Raul Seixas na canção *Ouro de tolo*, e por meio da qual o rei que se acredita rei é tão louco quanto o louco que se acredita rei. Ora, há uma posição na qual a eficácia do semelante parece possuir uma garantia ontológica: trata-se da posição do pai. Nisso a psicanálise herda uma confiança na universalidade da forma totémica de articulação entre poder e autoridade.

Homem, mulher, pai ou mãe não são apenas procedimentos e funções, ocupáveis por qualquer um que responda pela aparência que eles requerem, mas são também semelantes, uma forma de ocupar um lugar que é negação do parecer, mas sem recair no ser. Daí que um semelante seja, antes de tudo, um caso particular da função dêitica, por meio da qual o sujeito da enunciação se inscreve no enunciado. Quando se fala em declínio da função social da imago paterna, devíamos atentar mais para o qualificativo “imago” do que para o predicado “paterna”. Declínio da imago não é apenas rebaixamento da função social (totém), mas o fato de seu “semelante” deslocar-se para a posição de um “aparência” (imago).

A lógica do condomínio altera substancialmente essa interpelação indutora de autoridade no Brasil dos anos 1990. Sai o autocrata arrogante, de ego espacoso e rígido, entra a figura cínica, eficaz e flexível do síndico. Não se trata da personagem prosaica, mal ou bem-intencionada, geralmente odiada por levar más novas e pouco reconhecida perto do serviço ingrato a que se dedica. Trata-se do síndico como estrutura, que, em vez de perguntar “Sabe com que está falando?”, murmura entre dentes, ou sim-



plesmente faz escutar sem dizer palavra alguma: "Só estou zelando pelo regulamento". Ou seja, o síndico é uma metonímia do mestre, não do pai. Ele não está interessado em um laço de submissão, cujo modelo longínquo é a relação entre senhor e escravo; ele pensa mais como o crente pascalino que só se interessa pelos procedimentos: "Ajoelha e reza, a fé virá por si mesma". Uma vez ajoelhado, não importa mais se você está a blasfemar, desrespeitar ou invalidar o próprio procedimento. Ao contrário do crente imaginado por Pascal, que tem de decidir, cedo ou tarde, a natureza de sua aposta – se Deus existe (e o céu nos aguarda daqui a pouco) ou se Deus não existe (e devemos nos preparar para a perda de tempo que teria sido uma vida de crença) –, o síndico escolhe deixar o balcão da própria aposta e dedicar-se a administrar ou gerir as apostas alheias.

Segundo essa nova gramática da autoridade em condomínio, não é só o caso da colocação do objeto no lugar do Ideal de eu que explica o funcionamento identificatório das massas. É preciso pensar também a alocação do "objeto a" no Outro. A letra de Jorge Ben Jor, por exemplo, tem uma enunciação que se desenrola inteiramente no registro do chamado, do apelo e da convocação. Seu refrão insiste na resposta fática para a chamada telefônica "Alô, alô, W/Brasil". Isso se desdobra em todos os versos com a estrutura de *chamadas* – chamadas dirigidas para os diferentes tipos de gozo, que vão se distribuindo ao longo da canção.

Consideremos que o síndico não é apenas um administrador, alguém que suspende a política para fazer funcionar processos racionalizando seus meios e otimizando seus fins. O síndico é um gestor, e não apenas um administrador. É possível ser um ótimo gestor de hospital sem entender nada de saúde, ser um gestor eficaz de escolas sem se preocupar com a educação ou ser um eficiente gestor público sem nenhum interesse na coisa pública. O que o gestor sabe com clareza é que o Real em jogo no capital é muito mais importante do que o Real em jogo na realidade. Se as contas entre o prometido e o alcançado fecham,

produzindo o que devem produzir, o resto é simplesmente desimportante. Ao contrário do antigo administrador de sistemas, que via nos métodos instrumentos seguros de captação e controle da realidade, o gestor sabe que os métodos, as métricas, os índices, os balanços (ou seja, os semblantes) são a única realidade que importa. Entendemos, assim, por que alguém como Tim Maia, ou como o palhaço Tiririca, seria um ótimo síndico. Com eles estamos livres dos síndicos gestores.

O síndico representa uma função de zelo no trabalho, a função de alguém que ao mesmo tempo trabalha e faz outra coisa; mantém a ordem e regula, discretamente, a quebra da disciplina. Essa função do trabalho com zelo foi analisada por Paulo Arantes como ponto central do engajamento no "serviço sujo" que define as práticas de sustentação da segregação desde os campos de extermínio.

O síndico é como um novo sintoma da patologia brasileira da autoridade: envolve conflito entre exigências antagônicas, simbolização de desejo e principalmente um tipo especial de satisfação, chamado gozo. Esse terceiro quesito parece ter sofrido uma inversão. Se antes a autoridade dizia como gozar, em imagem e espelho ao pai, agora ela se contenta em gerenciar o gozo perturbador do outro. Se antes o domínio se exercia no território pessoal do latifúndio familiar, agora ele se organiza em torno do espaço impessoal do condomínio. Há condomínios de luxo e condomínios de pobreza, condomínios institucionais e condomínios de consumo, condomínios de educação e condomínios de saúde. Em todos eles, encontramos traços semelhantes de racionalização: fronteiras, muros, regulamentos e catracas. Assim como o sintoma substitui um conflito por uma formação simbólica na qual não reconhecemos mais o antagonismo inicial, o síndico neutraliza o antagonismo deslocando a falta para uma espécie de zona de excesso. O gestor não resolve, necessariamente, um problema; ele "processualiza" o problema ou "operacionaliza" a solução. Parodiando Laurie Anderson, se você não tiver um síndico, você terá dois problemas, o próprio problema e o fato de você não o ver. *

MULHERES-CABAÇAS

Os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. Neste ensaio, a pesquisadora busca alcançar o entendimento do seu povo, os Krahô, ouvindo as mulheres.

Texto e fotografias de Creuza Prumkwyj Krahô

Moro no sul do Maranhão, no Estado do Tocantins, na Aldeia Nova, onde somos uma população de 180 índios. Nasci na aldeia Galheiro, em 5 de fevereiro de 1971, ao meio-dia, perto de um pé de jatobá chamado de *tehcré*, onde começou a minha vida sofredora neste mundo, pois não é fácil ser uma mulher indígena.

Todas as horas eu queria mamar e minha mãe queria dormir, mas ela não podia porque tinha que cuidar de mim. Queria me ver grande, então cuidou de mim, fez os resguardos necessários e eu cresci. Tenho um metro e cinqüenta e oito de altura, sou morena clara, tenho cabelos pretos e anelados, e hoje sou uma mulher Krahô.

E assim, essa mulher virou andarilha, caçando uma vida melhor para sua população sem direitos de vida, sem direito de ser pessoa no mundo em que vivemos, a escapar de uma mão que apertou nosso punho. Estava e estou em busca de direitos que nossos antepassados não viveram, como o direito à educação e à saúde.

Hoje tenho uma vida corrida: estudei no Estado do Tocantins e terminei o magistério. Pensei que não iria mais estudar e novamente uma pessoa me disse: "Vai, você consegue!". E, mais uma vez, fui fazer, passei na prova do mestrado e tive que deixar a minha família. Peguei minha mala e saí pensando o porquê de tudo aquilo... Deixar minhas crianças com o pai e imaginando se ele ia cuidar do jeito que eu cuido. Às vezes eu chorava com muita dor no coração, tanta que me apertava como uma corda no pescoço, e eu saía de perto das pessoas para que não vissem.

Fui aprovada na Universidade Federal de Goiás e passei cinco anos assim. Nunca me acostumei, mas terminei o curso e aprendi com o sofrimento, muitas vezes sem ter recursos para comer nas viagens da aldeia para a cidade. Havia ocasiões em que eu não tinha dinheiro para comprar biscoito nem picolé, as coisas mais baratas. Eu não tinha bolsa de estudo, não tinha nada e ficava só vendendo meus amigos comerem. Às vezes, alguns colegas com boas intenções ofereciam: "Você quer um sorvete?". E eu: "Sim, aceito". Depois que me acostumei com eles, muitas vezes ajudavam-me compartilhando quase tudo comigo. Eu fiquei muito feliz com meus amigos e amigas não indígenas, que chamamos de *Cupen*. São momentos difíceis sair de sua casa para estudar ou trabalhar. Não há espaço na cidade para o indígena e a vida urbana torna-se muito complicada.

Após o contato com os não indígenas, passamos a sofrer para aprender a cultura dos *Cupen*. O mesmo parece não acontecer com muitos *Cupen*, que não se interessam por nos conhecer e, assim, respeitar. Procuro com muito esforço entender a maneira de pensar e viver dos *Cupen*. A maioria das mulheres *Mehi* – assim são denominados os indígenas, na língua Krahô – não fala a língua portuguesa, mas entende.

Apesar da mistura com os *Cupen*, nunca perdemos nossas maneiras de ser e viver e assim não esquecemos os conhecimentos de ser *Mehi*. Ainda temos marcadas em nossos corpos as festas, cantorias, corridas, pinturas, caça,



→ Fase final do ritual de iniciação da menina e do menino Krahô, que em breve já poderão namorar



→ Diálogo ceremonial das mulheres mais velhas com os pajés sobre a guarda da música e a apresentação
Mulheres cantoras que guardam na cabeça a semente que veio das mulheres-cabaças

pesca e tranças das cestarias. Nós somos *Mãkraré*, mas os brancos, não indígenas, nos chamam de *Krahô*. E, para nós, a mulher nunca deixa sua família assim, portanto, isso tudo que estou vivendo é muito difícil. Mas, ao mesmo tempo, foi com incentivo do marido, uma pessoa especial, e das filhas, que saí para estudar, pois sabiam que o estudo iria me permitir ter conhecimentos importantes e necessários sobre os *Cupen*.

Todos os antropólogos que vão aos *Krahô* só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo.

As mulheres sabem muitas coisas, passam o dia inteiro fazendo enfeite para os caçadores, porque eles não podem andar sem enfeite. Se andarem sem enfeite, não matam nada. Aprendemos assim: sabemos fazer desenho no corpo, pintar, cortar o cabelo do jeito *Krahô*... Só quem corta o cabelo das pessoas é a mulher mais velha que não menstrua mais, uma mulher nova não pode cortar o cabelo de ninguém. A gente tem que participar só olhando mesmo, olhando muito como corta, como arranca, porque o cabelo é arrancado um por um. Mas, mesmo assim, os homens são os mensageiros para levar as mensagens do trabalho das mulheres para os antropólogos e devolver de novo para as mulheres.

Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres *Krahô*, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher *Krahô*. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os *Krahô* e só procura os homens.

Eu pesquisei a maioria das mulheres. Eu fui atrás só das mulheres. Na aldeia Pé de Coco, fui pesquisar as mulheres e depois fui pesquisar o pajé *Tejapoc*, que morreu no ano passado. O que as mulheres me contaram, já ele me contou diferente das mulheres. Eu juntei todo mundo e perguntei: "O que é verdade aqui agora?". Eu estava com um som ligado ouvindo o homem falar e perguntei: "Isso é verdade, o que ele está falando?" E a mulher: "Não!". "E agora? Eu quero saber quem vai contar a verdade para mim!" E foi assim até chegar ao fim da pesquisa.

Chegou um ponto em que as mulheres botaram os homens para trás. Sabia que tinha alguma coisa certa ainda. E foi com as mulheres. Aí eu falei para os senhores: "O homem também tem muita coisa para fazer, só que tem coisas que os homens falam que é deles e não é". As mulheres antropólogas que já vi chegarem só pegam os homens para andar pesquisando. Olham para

a mulher e vão embora, acham que ela não tem nada para dizer. Mas quem tem mesmo muita coisa para falar e muita coisa para fazer e com quem devemos aprender são as mulheres.

Quando cheguei à aldeia Rio Vermelho, passaram dois dias e a velha *Ahcrokwyj* faleceu. Eu fiquei triste demais. Porque eu ainda tinha que conversar com ela. Conversei com ela no hospital, perguntando se estava melhor. No último dia em que conversamos foi por telefone e ela me disse: "Eu não estou bem. Vou falar a verdade, não vou viver, vou morrer mesmo". Nossa, isso me deu uma fraqueza na perna e pensei: "Vou perder minha entrevista agora". Então ela morreu e eu tinha que pesquisar sobre como ela estava fazendo os remédios para evitar gravidez. Ela que fazia os remédios do mato para as mulheres não engravidarem. E eu perdi essa parte porque não cheguei a tempo, envolvida com outras entrevistas. Porque como fazer para engravidar eu já tinha gravado com ela, mas a entrevista que eu queria, sobre o remédio – que folha é, que raiz é, que casca é, como fazer para não operar as mulheres *Krahô* – eu perdi.

Na aldeia Rio Vermelho tem umas mulheres que só têm um filho e eu perguntei: "Por que você só tem um filho e não tem outro?". "Porque nós tomamos remédio." "E você não quer crescer, não?" "Não, porque não dá para ficar com um monte de filho." Aí eu perguntei quem fazia esse remédio: "A *Ahcrokwyj*". E *Ahcrokwyj* me falou: "Quando você voltar da cidade, você marca um dia e a gente vai sentar para eu te mostrar como é que faz". E foi essa parte que perdi. Não sei se tem outra mulher *Krahô* ainda viva que faz o remédio, pois já perguntei a várias pessoas e não encontrei outra.

Eu perguntava para as mulheres o que acontecia. Eram vários os resguardos. Muitos resguardos. Alimentação, roça, como plantar banana, por que plantar banana. Por que plantar mandioca, milho, arroz. Depois eu passei a pesquisar os caçadores e os pajés. O que significa pajé? O que é o pajé que os brancos falam? Porque nós chamamos de *Wajakà*. *Wajakà*, para nós, é uma pessoa que enxerga com outro olho. Não é com esse olhar que nós olhamos. Ele tem um olho atrás e outro nos braços. Esse é o pajé. Está de noite e ele está enxergando tudo, para ele é dia. Já de dia ele não enxerga, porque está noite para ele. O animal que conversa com ele é da noite.

Os pajés mais velhos que morrem viram animais e conversam com os pajés novos, se traduzindo até chegar ao vivo, falando qual planta serve para febre, para dor de cabeça, para menstruação. Para tudo ele ensina o remédio. Então pesquisei para saber quem é pajé. São dois tipos de pajé, o feiticeiro e o do bem, o mau e o bom. Então fui atrás do mau primeiro, para saber por que ele é mau assim. E ele me contava a versão dele. Ele faz um caçador morrer da noite para o dia. E essa doença do pajé o médico não cura. Pode dar remédio, pode dar injeção que o doente continua gritando e a dor não para.

Eu visitei uma pessoa desse jeito no hospital. O pajé entrou para curar a pessoa dentro do hospital porque eu sabia que ali não era coisa que tinha vindo pelo vento. Porque a doença que vem pelo vento, ela pega quando

você está dormindo, a doença entra no seu corpo. Tem um vento de madrugada, umas três horas, um vento forte que carrega as doenças. Ele dá uma sopradinha forte e para de vez. Lá na aldeia, quando está ventando, a gente embrulha a cabeça da criança. E nós, adultos, viramos de costas. Entre os Krahô, os pajés do bem já estão velhos, não vão demorar a morrer. Se os pajés do mal juntarem para fazer um feitiço, eles os matam rapidinho.

Teve uma senhora que se chamava Pipi, da aldeia Campos Lindos. Ela foi se aposentar lá em Goiatins. Eu estava interessada em perguntar algumas coisas para ela e falei: "Posso gravar você?". E ela perguntou "Você vai me pagar quanto?". Eu falei: "Quando eu me aposentar, eu te pago". Era brincadeira minha e dela. "Quando eu gravar você, você vai me contar histórias, vou traduzir e nós vamos ganhar com essas histórias! Mas você tem que contar as histórias primeiro." Queria que ela falasse sobre o resguardo para ser corredora, porque ela sabia. Por que as meninas corredoras da aldeia não dormem a noite toda? E não podem namorar também? Ficamos três dias conversando. Fizemos peixe assado. Ela contava, eu ficava ouvindo e gravando.

Depois de uma semana, fui para a roça trabalhar e me despedi dela. E ela falou: "Vou te abraçar porque talvez eu não volte a te ver". E perguntei por que estava falando aquilo. "Eu estou com medo, Creuza, agora que estou aposentada e vou para a aldeia Campos Lindos, se o pessoal souber que estou aposentada vão até me matar". E não era verdade? Ela tirou o dinheiro, fez compras e foi para a aldeia dela. Depois de uma semana, às seis da tarde, escutei uma pessoa gritar o meu nome do outro lado do rio. Era um bilhete falando que Pipi tinha morrido. Não dava tempo de ir lá. Foi rápido. Deu uma diarreia, ela começou a passar mal, foi para a cidade e morreu. Nem o médico a medicou.

Pesquisar as mulheres é diferente de pesquisar os homens. Mas também fui atrás dos homens mais velhos, que me conhecem, me respeitam. Tem pajés que são mulheres. Tem uma pajé mulher boa, muito boa. Mas ela não pode se meter no meio de muito pajé homem que ela se prejudica. Então ela sempre está fora. Se me falarem que um pajé não é bom, eu já vou desviando o meu caminho. Não dá para conversar com ele. Ele não ensina remédio para ninguém, só para ele mesmo. Da parte do pajé mau, nem a família dele ele cura. Ele só faz o mal mesmo.

Na minha pesquisa para alcançar os entendimentos dos Krahô sobre os resguardos, os velhos e velhas me falaram sobre a história das mulheres-cabaças e dos homens-croás e me orientaram sobre como organizar todas as informações que coletei. De acordo com a história que trata dos primeiros *Mehi*, as mulheres-cabaças foram as primeiras pessoas que aprenderam com Sol, nosso herói criador, sobre os resguardos e, assim, este saber foi sendo repassado.

Sol ensinou à mulher-cabaça que, para fazer os resguardos, elas devem usar raízes, cascas e folhas de plantas do Cerrado. É uma sabedoria feminina: as mulheres mantêm vivas na aldeia as práticas de resguardo e cuida-

dos com o corpo, elas têm essa memória. Elas sabem qual alimento deve ser usado, como deve ser comido. Todo o processo de iniciar o resguardo, vivê-lo ao longo do tempo e finalizá-lo tem o intuito de produzir uma renovação na comunidade e na vida da pessoa.

Assim, renova-se a vida da mulher, do homem, da menina e do menino, de todos. Por exemplo, a mulher, depois de ter o primeiro filho, inicia um conjunto de resguardos e, quando finaliza, estará forte, pois não adoeceu e nem a criança e, agora, está renovada para se alimentar de outras coisas e usar folhas em seu corpo que não irão prejudicá-la ou ao bebê. A vida se renova, ela sai da casa, alcança o pátio e se envolve em outras atividades.

Os homens também entram em uma nova vida após terem realizado o resguardo do primeiro filho. Mas quem mantém os resguardos, as transformações das pessoas e a renovação da vida na comunidade é a mulher. A mulher organiza para os homens viverem o resguardo, finalizarem e renovarem suas vidas e o movimento da aldeia acontece. As mulheres *Mehi* aprenderam com as mulheres-cabaças a serem orientadoras dos homens.

As cestarias guardam uma memória. Sol deixou a mulher com o corpo para carregar as coisas e os cestos são usados no corpo da mulher para isto. Sol ensinou a fazer o cesto como, por exemplo, no formato do desenho da casca do tatu. A memória sobre esse fazer é repassada e aquelas pessoas que têm a memória boa conseguem fazer o cesto, aquelas que vivem o resguardo da memória direito.

Havia uma aldeia onde surgiu o resguardo da memória. Nessa aldeia, as pessoas iam esquecendo o jeito de ser e viver *Mehi* e saíam correndo para o mato vivendo criaturas e seres da mata. Um velho ia dando os nomes desses seres. O *Tewa* foi um desses, era um *Mehi* que havia esquecido os resguardos. Assim, ele queimou sua perna que ficou pontuda e fina. Ele saía matando os *Mehi* pelas costas com essa ponta fina. Esse *Mehi*, que perdeu a memória, se transformou nessa criatura da floresta que gosta de matar os *Mehi*.

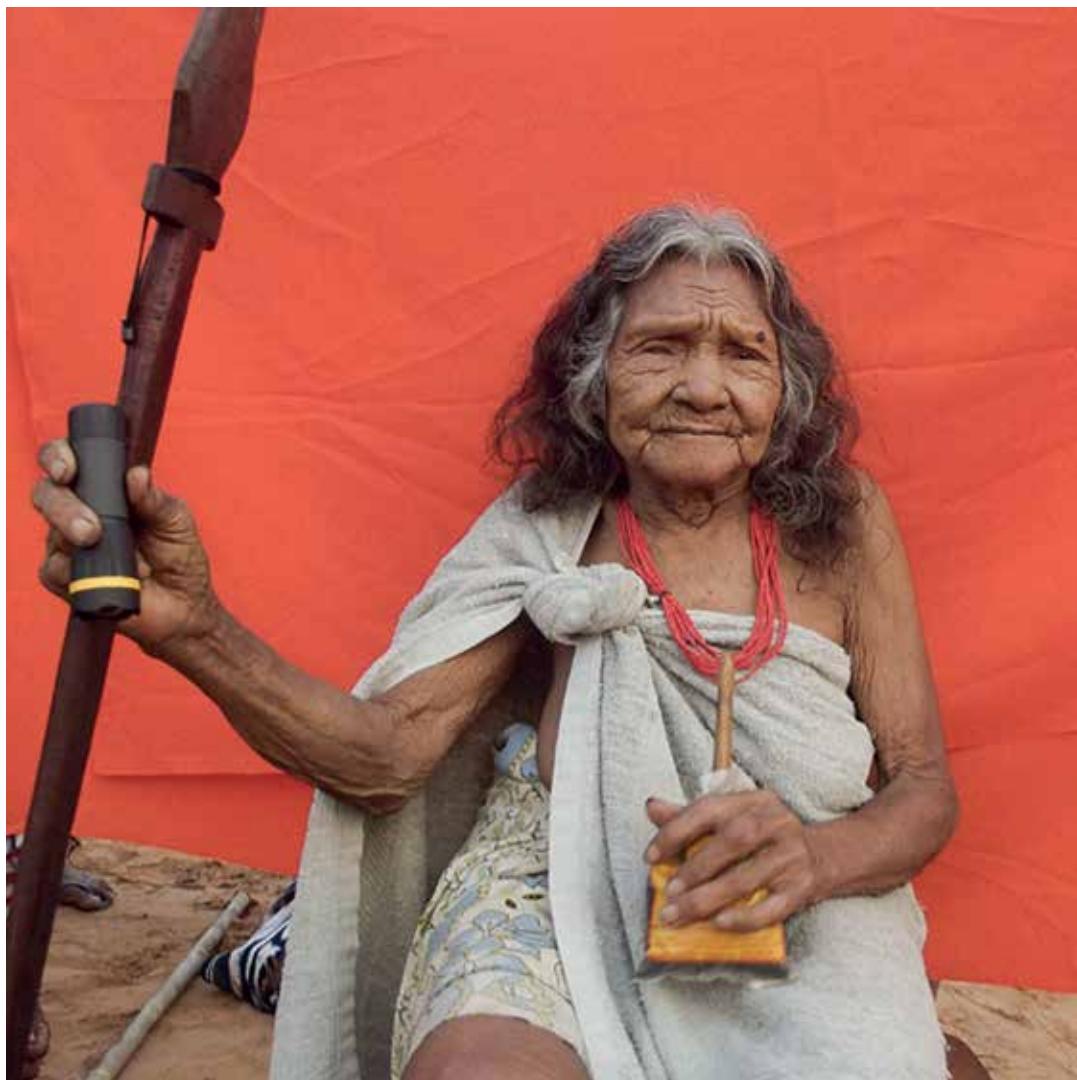
O resguardo da memória também faz a pessoa se tornar cantor e cantora, e isto deve começar quando ela ainda é pequena, continuando até a morte. Os velhos e velhas passam para os jovens esse conhecimento e jeito de viver *Mehi*. Essa sabedoria a ser repassada para os jovens são os cantos *Mehi*. Manter a memória de ser *Mehi*, se fortalecendo, são elementos importantes para não se transformar em criaturas da floresta.

Esse resguardo envolve aprender os cantos que estão relacionados com não comer coisas em panelas e pratos, mas só no moquém. A pessoa deve comer alimentos assados. Usar casca, raiz e capim para limpar a cabeça. Os cheiros, as essências, as consistências dos utensílios e produtos dos não indígenas devem ser evitados.

Nem todos serão cantores e cantoras, alguns demonstram que se transformarão em cantor ou cantora por volta dos nove anos de idade. Os pais e avós começam a inserir a criança nesse saber e ela não terá a mesma convivência que as outras, terá alimentação especial e uso de artesa-



→ Mulheres na corrida de tora, em formação para serem cantoras



→ Avó de Creuza, sobrevivente do massacre dos Krahô empreendido por fazendeiros por volta de 1940

nato e pinturas também especiais. Ao longo da vida, essa criança será preparada para ser um cantor ou cantora e terá o domínio sobre a memória *Mehi*.

As mulheres cantoras guardam uma semente na cabeça, que veio das mulheres-cabaças. Essa semente é como um computador que guarda a memória. Para essa memória ser guardada e limpa, essas mulheres devem usar o sereno, usar vários tipos de plantas medicinais, remédios do Cerrado, e devem tomar banho no rio pelas manhãs. Há músicas do dia, da noite, da meia-noite, da madrugada. Para gravar tudo isso, essa mulher deve fazer um resguardo rígido que transforme seu corpo para ter a semente. Deve usar também um remédio para enxergar bem, para ver a noite e não sentir dor. Elas seguem um resguardo rígido, só podem fazer sexo durante o dia, não durante a noite. Ao longo da noite, elas cantam muito.

A minha avó é sobrevivente de um massacre ocorrido em 1940, feito pelos não indígenas fazendeiros, que mataram vários Krahô. Na verdade, ao longo da história de contato com os não indígenas, sofremos vários massacres. Foram mortas centenas de pessoas. Nós éramos muitos e após esse massacre restaram poucos. Nós somos da tribo *Mâkraré*, vivíamos em uma aldeia enorme, maior que a cidade de Carolina, Maranhão. Esse povo se espalhou e cada um levou seu nome, *Mâkraré, Kukoikamekra, Panrékamekra*, eram vários que se espalharam, cada um desses povos atravessou o rio Tocantins e se espalhou. Dos *Mâkraré* vieram os Krahô de hoje.

Minha avó tinha dez anos quando aconteceu o massacre, ela estava lá. Nesse dia, as irmãs mais velhas estavam olhando as crianças mais novas em casa enquanto as mulheres estavam na roça. Vieram dois vaqueiros *Cupen* e deixaram um boi grande. Os homens Krahô estavam caçando para a festa do *Ketuaie*, a finalização do resguardo de três homens, duas mulheres e de várias crianças.

Os *Cupen* estavam dando o boi grande, falaram que era para reunirmos todos os Krahô para a festa. O boi era um presente. Nem todos entenderam e alguns não sabiam falar, mas vieram muitas pessoas. Os dois *Cupen* foram embora. No final da tarde, os Krahô mataram o boi. Eram seis horas da tarde, os caçadores chegaram, correram com a tora, tomaram banho. Depois, foram ao pátio cantar. À meia-noite, eles escutaram um tiro, as mulheres começaram a perguntar o que era aquilo, se eram os maridos de algumas delas. Mais tarde, de manhã cedo, escutaram outro tiro e, em seguida, foram vários tiros, um tiro perto do outro. Chegaram muitos *Cupen*, atirando nos Krahô, matando todo mundo, usando facão. E as pessoas começaram a correr para o mato.

Minha avó correu na direção de um *Cupen* chamado Corá, que conhecia minha avó. Ele falou para ela ir para a capoeira, onde tinha os pés de banana, pois a bala entra no pé de banana e iria esfriar, não iria matá-los. Corá deixou vários Krahô passarem no lado onde ele estava. Minha avó entrou na capoeira e ficou no meio do bananal. Ficaram escondidos o dia inteirinho, escutando o barulho das balas e dos gritos. Ela estava com três meninos pequenos que choravam baixinho, não sabiam se o pai e a mãe estavam vivos.

Depois de um dia, passou um tio dela que a reconheceu e perguntou espantado: "Vocês estão aqui, cadê sua mãe?". Ela falou que não sabia onde estava sua mãe. O tio falou que eles tinham que ir embora. Todos os Krahô, das aldeias próximas, estavam fugindo com medo de novos ataques. Todos estavam indo em direção à serrona, para o "vão do inferno", um lugar com muitos morros perigosos para se esconder. Todos se encontravam e fugiam. Ela levou um cesto com o pano para enrolar.

Eles ficaram um mês caminhando até chegar a esse local, ficavam escondidos de dia e caminhavam quando escurecia. Não faziam fogueira, comiam cru, viviam escondidos, calados, sem fazer barulho porque estavam sendo caçados pelos brancos. Eles tampavam as bocas das crianças pequenas para elas não chorarem. Havia um velho todo cortado de facão, e ele ficava quieto, não gemia para não serem descobertos. Quando chegaram à serrona, encontrou sua mãe, mas seu pai morreu, lutando no massacre.

Eles se comunicavam por meio de uma cabacinha que fazia um barulhinho. Quando alguém saía, retornava e fazia o barulho para avisar se havia algum perigo. Às vezes, eles voltavam às aldeias para pegar alguma panela e retornavam para a serrona. Quando eles iam às aldeias, viam muitas pessoas mortas e sentiam por não terem feito a cerimônia funerária. Alguns fazendeiros passavam em aldeias Krahô mais distantes do ataque e falavam que ali iria acontecer um massacre semelhante, diziam que eles deveriam fugir. Assim, essas terras foram ocupadas por fazendeiros. Foi o que aconteceu com a aldeia Pitoro. Os Krahô ficaram muito tempo na serrona.

Um dia, um padre de Pedro Afonso foi até a aldeia de alguns Krahô mais distantes do ataque e pediu para eles irem atrás dos sobreviventes. Esses Krahô entraram em contato com os sobreviventes e falaram para eles retornarem. Eles foram retornando e, com a ajuda do padre, reconstruíram outras aldeias, próximas ao local do massacre. Enteraram os mortos, os ossos, o que restou dos corpos. O padre falou que isso não iria acontecer mais, o SPI apareceu e fez a demarcação da Terra Indígena em 1945.

Após esse massacre, os Krahô não finalizaram a festa. A partir desse dia, os resguardos foram deixados de lado. Quase todas as crianças foram mortas. A partir desse momento, nos tornamos Krahô. A vida foi sendo retomada, mas nunca mais foi a mesma. Os saberes e cuidados com o corpo foram abalados. Depois desse massacre, tudo mudou, vieram as tecnologias, os serviços de saúde e educação que não respeitam o modo de vida dos *Mehi*. As pessoas não estão mais interessadas nos resguardos cotidianos que devemos viver. Os resguardos são pequenos momentos que não são vividos mais intensamente por todos.

Desde 1994, trabalho com educação junto ao meu povo. Quero construir uma escola do jeito do povo Krahô, quer dizer, com cara Timbira. Nossa educação é diferenciada, mas na prática isto nunca aconteceu. Como professora, acredito que a escola poderia se adequar e ter o aprendizado dos *Cupen*, que precisamos conhecer para lutarmos por nossos direitos e contra outros massacres, mas precisamos ser respeitados na nossa educação, que acontece quando se vivem os resguardos, quando se está no mato com os velhos e velhas. *

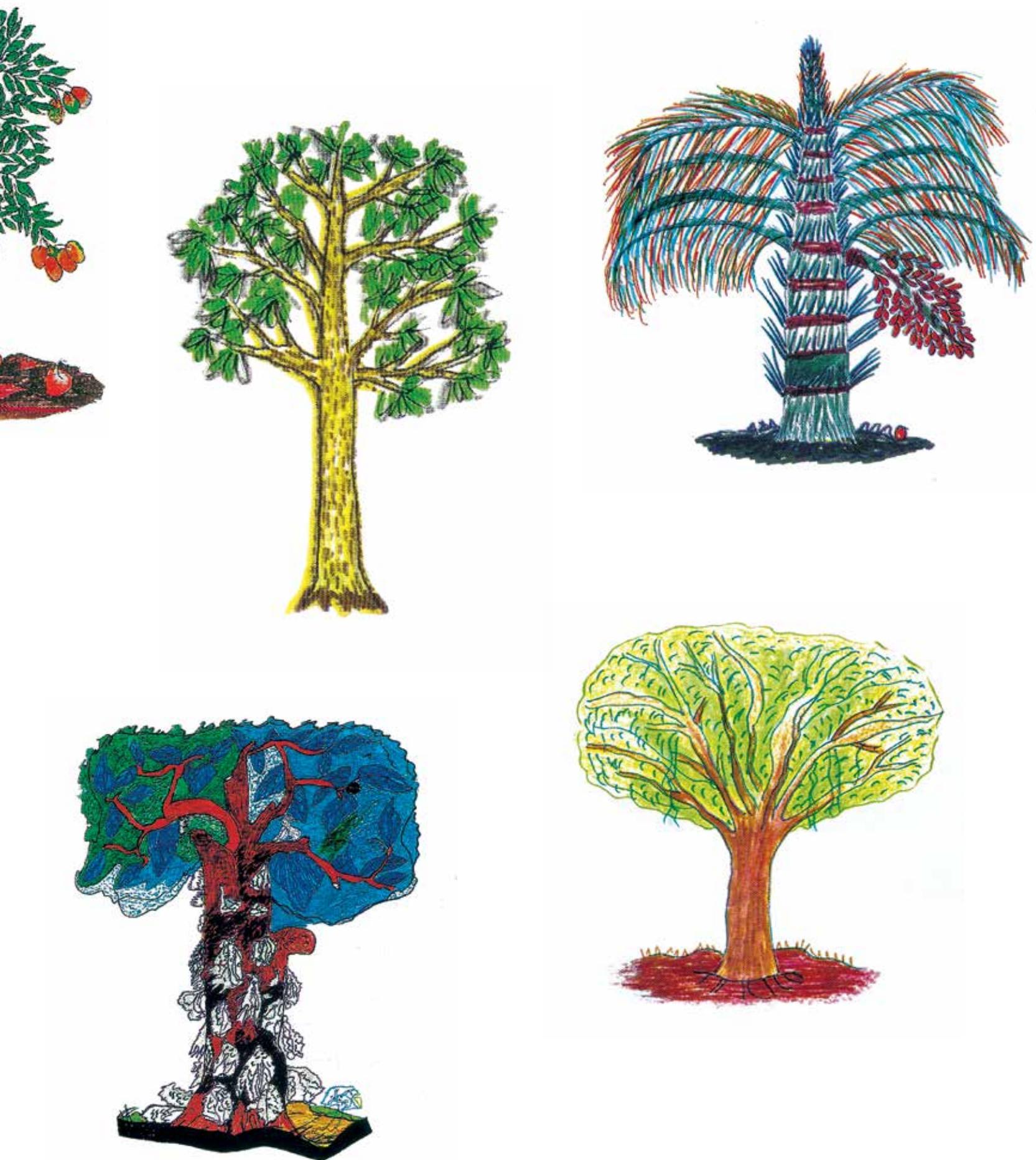


O QUE DIRIAM AS ÁRVORES?

Texto de Wellington Cançado

O livro das árvores, desenhos de Beatriz da Silva Gomes, Carlindo Macário Manduca, João Otaviano do Carmo Filho, Valdemir Herculano Jonas, Maria Terezinha F. Ataíde, Delmiro João Félix, Nilson Adelino João, Elias Fidelis Thomás, Tadeu Jorge Sérgio, Deumar André Pereira, Adélia Luiz Bittencourt, Francisco da Silva, Nogenei Lima Inácio, Evandro Basílio João, Luzmarina Honorato Mendes, Nazaré Arcanjo Eleotério, Marculino Ramos Fernandes, Carlindo Pedro Firmino, Augusto Torres, Anízio Guedes Pereira, Saturnino Jesuíno Jumbato, Damião Carvalho Neto, Zezina Rabelo Luciano, Adelmo Fernandes, Orácio Ataíde, Liverino Haydes Otávio, João Clemente Gaspar, Anita Fermin Vasques

A floresta projetada em reciprocidade por ameríndios e não humanos
e o ódio à natureza no país que saltou do empório do naturalismo ao
berço esplêndido do Antropoceno em um raio vívido.





Nos idos de 1955, ao sobrevoar o Brasil Central em plena campanha para a presidência, Juscelino Kubitschek diria ter sentido “o problema em todas as suas implicações. Dois terços do território nacional ainda estavam virgens da presença humana. Eram os vazios demográficos de que falavam os sociólogos”. E em vez de continuar “arranhando as areias das praias, como caranguejos”, o Brasil deveria extinguir seus espaços vazios, pois “o grande desafio da nossa História estava ali”, escreveria vinte anos mais tarde em seu livro *Por que construí Brasília*.

“A irradiação de um sistema desbravador” logo estaria completa com a “tomada de posse do território, nos moldes da tradição colonial” do Plano Piloto de Lúcio Costa. Brasília, a Meta-Síntese desse empreendimento colossal de design do território, seria “o veículo e o instrumento de conquista, desencadeando um novo ciclo bandeirante”.

Como índice gráfico dessa visão de país, e como diagrama da metástase fractal que estaria por vir, Mary Vieira apresentaria, na Interbau 1957, em Berlim, o cartaz celebratório *brasiliens baut Brasilia*, no qual uma imensa superfície verde-bandeira enquadra o solo vermelho-sangue com as coordenadas da mítica intervenção humana.

Mas contrariando a sanha etnocêntrica dos designers modernos, o *Mapa etno-histórico do Brasil e re-*

giões adjacentes, publicado em 1944 por Curt Nimuendaju, já apresentava os arredores da área (pré)destinada ao Distrito Federal como território historicamente ocupado pelos Kaiapó, Xaciabá, Akroá, Akwé-Xavante, Bororo e Paresi.

Passadas mais de seis décadas, a invisibilidade de certos humanos e o mito da natureza virgem continuam atuantes no imaginário brasileiro, bem como a técnica rodoviária tornada urbanismo e a terra arrasada como *modus operandi* desse renitente autocolonialismo. Assim como perduram a devastação do que ainda resta da Mata Atlântica, a extinção inexorável do Cerrado para a integração do país no mercado de futuros e a destruição sistemática da Amazônia e seus habitantes como política de Estado.

A tenebrosa, indevassável e misteriosa floresta amazônica dos tempos de Juscelino, última fronteira ao norte e reduto de um país pré-paisagem, é violada ao ritmo sertanejo em uma epifania agromachonaturalista: mulher-descartável, floresta-objeto e vice-versa. Mas não sem que a *Queda do céu* se anuncie.

A “vontade de derrubar uma floresta inteira para tirar o retrato de uma certa árvore”, máxima de Marcel Gautherot, fotógrafo da etérea utopia moderna brasileira, se tornou imagem corriqueira. Mas agora a certa árvore é cada vez mais a única árvore solitária em meio às pasta-



gens e aos campos de soja, esquadinhados de acordo com a rigorosa geometria do regime logístico global.

No interior da mata, cada árvore é única e “a natureza segundo os índios” inverte a tirania paisagística e o distanciamento ótico. O desenho, o cinema e a fotografia são canibalizados como ferramentas cosmopolíticas para mediar – não desfazer – as relações entre os humanos e os demais seres da floresta. Mas não só.

Ao longo da história do país foram muitos os que se detiveram às formas peculiares de relação do brasileiro com a natureza e alertaram para os riscos de um colapso civilizatório e ambiental caso nada fosse feito. Como bem sabemos, muito pouco foi feito, a não ser políticas de aceleração da catástrofe, metas de desmatamento-zero para quando não houver o que desmatar, leilões de nacos da floresta entre grileiros e ruralistas. Ou como enxergaria com terrível lucidez o antropólogo kaiowá Tonico Benites: “os brasileiros ainda estão descobrindo o Brasil”.

José Bonifácio, o primeiro crítico ambiental do país, já em 1821 apontava o desestímulo ao avanço tecnológico e a falta de cuidado com a terra inerentes à escravidão e ao latifúndio como decisivos para a devastação ambiental, como mostra José Augusto Pádua em seu precioso livro *Um sopro de destruição*. E Sérgio Buarque de Holanda reafirmaria, em *Raízes do Brasil*, que

“sem o braço escravo, a terra farta, terra para gastar e arruinar, não para proteger ciosamente”, a monocultura seria impensável. Que o *agrobusiness* continue a reivindicar mais terras e trabalho escravo em 2017 não é mera coincidência.

Mas seria Euclides da Cunha, prefaciando o livro *Inferno Verde*, de Alberto Rangel, ainda em 1907, que colocaria precocemente o Brasil no debate sobre o Antropoceno: “temos sido um agente geológico nefasto e um elemento de antagonismo bárbaro da própria natureza”. Pois, “numa época em que dominam os milagres da engenharia e da biologia industrial, a nossa cultura tem como efeito final barbarizar a terra”.

Com o avanço do século XX, o enfoque da devastação se volta para as cidades e, à medida que o país se urbaniza, o distanciamento entre o meio natural e a vida cotidiana se intensifica. “O moderno vai sendo cada vez mais o nosso *habitat natural*”, diria Mário Pedrosa, para quem “no Brasil nem nos entregamos à natureza, nem a dominamos”. Paradoxalmente, esse “*modus vivendi* medíocre” que a modernidade brasileira deveria superar acabou por ser a mais precisa definição para o país a que fomos condenados.

Roberto Burle Marx, com sua ecologia pictórica, ciente da inexistência de um jardim brasileiro, descobriria inúmeras espécies e se tornaria um crítico

veemente das incompreensões que afetam o binômio homem-natureza, da simplória arborização urbana e ao mesmo tempo do desflorestamento pela urbanização predatória. De fato, Claude Lévi-Strauss constataria que, no Brasil, “a natureza se reveste de um aspecto de canteiro de obras”, como escreveu em *Tristes Trópicos*, publicado em 1955. E quarenta e seis anos após a sua estadia entre os Bororo, Kadiwéu e Nambikwara, rodeado por quilômetros de torres, concluiria que “o vínculo entre o homem e a natureza talvez tenha se rompido”.

Vilém Flusser, autoexilado no país, viria a dizer em *Fenomenologia do brasileiro* que o brasileiro não está ligado à natureza, e é no litoral onde essa hipótese se apresenta com maior clarividência, sendo possível degustar cerejas argentinas, uvas californianas e bacalhau português, mas dificilmente um peixe da própria praia.

É como se à “grandiloquência apologética correspondesse uma degradação bombástica”. O valor ideológico ornamental da natureza, discutido por Ricardo Arnt e Stephan Schwartzman no seminal livro *Um artifício orgânico*, seria fruto do eurocentrismo e do etnocentrismo vigentes. Pois, “na prática, a atitude dos brasileiros com a exuberante natureza que distingue o território oscila entre duas variáveis: ou é um estorvo e é removida, ou é percebida como herança inerte”.

Ainda sobre a Amazônia, síntese da natureza excessiva, o agrônomo-ambientalista José Lutzemberger sentenciaria, indignado, na ocasião do ainda atualíssimo assassinato de Chico Mendes, que era preciso parar. “Estamos destruindo a vida do Planeta para enriquecer meia dúzia de pessoas. O que está acontecendo na Amazônia é uma guerra. Uma guerra de pilhagem”.

Com um pouco mais de dedicação, essa lista renderia centenas de páginas com argumentos impagáveis e diagnósticos precisos sobre as idiossincráticas relações entre os brasileiros e a natureza. Mas mais do que tapar os buracos da história é preciso atinar para as consequências do fim da natureza neste século XXI que avança, não só empiricamente – a extinção em massa, o desmatamento extensivo, a urbanização planetária e as mudanças climáticas –, mas também teoricamente, como categoria ontológica supostamente inabalável.

A concepção naturalista colonial, antropocêntrica e patriarcal (pense nesses sujeitos históricos: os bandeirantes, o senhor de engenho, o capitão-do-mato, o grileiro, o garimpeiro, o pecuarista, o agroboy) prima há muito por esvaziar a natureza de qualquer intencionalidade, agência e humanidade, reiterando a separação instrumental e economicamente oportuna entre o excepcionalismo humano e os demais seres.

Mas a “virgindade” da Amazônia e a própria noção de natureza a-histórica, edênica e selvagem, resquício da *wilderness* romântica, eterno almoxarifado da economia política e cativeiro dos extraurbanos, vai ser desafiada exatamente por aqueles submetidos pelo determinismo evolucionista à condição de “homem natural”.

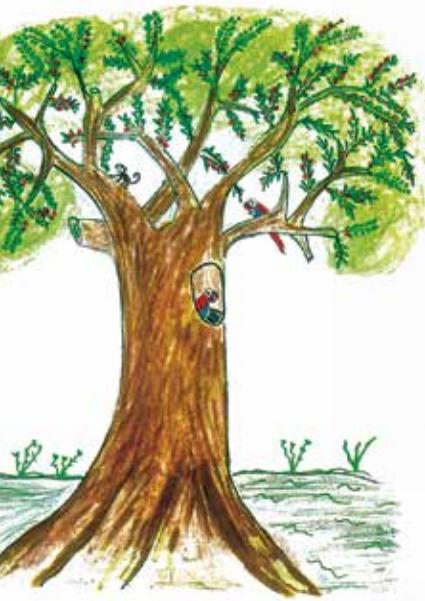
Com a sua capacidade de trânsito entre as espécies e com acesso ao tempo mítico, a ciência extática dos xamãs ameríndios vai fornecer as bases conceituais e empíricas para um mundo multinaturalista no qual “todas as coisas são humanas”. E no qual o que chamamos de ambiente será uma “sociedade de sociedades”, ou uma “cosmopoliteia”, como ensaiariam recentemente sobre *o mundo por vir* Déborah Danowisk e Eduardo Viveiros de Castro. “Mas se tudo é humano, a humanidade é outra coisa”, logo nos lembraria este último.

“Uma concepção do mundo em que não existe Natureza. Porque tudo foi fabricado, plantado e cuidado por alguém, tudo é produto do pensamento e do fazer de alguém”, reiteraria Els Lagrou, tendo em conta a cosmologia dos Huni Kuin. E nesse mundo, para além da natureza e da cultura, a ideia de selva cultivada não é nada extraordinária, uma vez que os ameríndios são muito conscientes de que suas práticas culturais influenciam diretamente a reprodução e a distribuição das plantas na floresta, como apontou Philippe Descola sobre os Achuar da Amazônia equatoriana.

Ao analisar a antropização sistêmica na ecologia ka’apor no Brasil, William Balée nos revela uma floresta até duas vezes mais rica em espécies de plantas, especialmente frutíferas, e animais do que as partes não cultivadas. Como consequência dessa “produção” de uma sociedade iminentemente contraprodutiva, a constatação de grandes extensões da floresta com ocorrência de “terra preta de índio”, ou seja, solo antropogênico altamente fértil, rico em vestígios de assentamentos humanos como carvão, ossos, restos de planta, animais e comida, sementes, raízes, cerâmica, excrementos, nitrogênio, cálcio e fósforo.

Mas a floresta é ela própria uma entidade pensante, e isto não é uma metáfora, nos alerta Donna Harraway na apresentação do livro *How forests think*, uma “antropologia além dos humanos”. Aliás, nada é metafórico nas sociedades animistas, para as quais todos os seres são pessoas de fato. A floresta dos Runa etnografada por Eduardo Kohn é uma ecologia densa de “alteridades de fato” em que plantas, animais, espíritos e os próprios Runa (ou as pessoas humanas) interagem e se comunicam para além dos signos e da linguagem das pessoas humanas, pelos sonhos ou através dos xamãs.

Como se não bastasse para desmistificar a floresta como ambiente inerte, vazio, deserto verde que se desenvolve sobre um solo pobre, as pesquisas de Anna Roosevelt, Michael Heckenberger, Eduardo Neves, dentre tantos outros, a partir de ruínas, geoglifos e análise de estratificação da floresta, apontam para a existência de uma paisagem antropogênica extensa e complexa com valas, estradas, pontes, terraplanagens, canais para navegação, tanques de criação de tartarugas, pomares e cultivos extensos, em um padrão disperso e multicêntrico. Essa lógica de ocupação “galáctica”, com padrões típicos de planejamento urbano em plena selva, os pes-



quisadores não hesitaram em chamar de urbanismo, se valendo inclusive de analogias com a baixa densidade e os cinturões verdes das cidades-jardim inglesas desenhadas por Ebenezer Howard no final do século XIX.

A floresta que emerge das diversas versões multinaturalistas, desde a crítica xamânica da economia política da natureza de Davi Kopenawa e Bruce Albert ao urbanismo xinguano, não é passiva, neutra, muda e muito menos natural. Não é obviamente um meio ambiente (“palavra de branco para o que já destruíram”) como um continente florístico e faunístico a ser conservado sem os indígenas. E não é um duplo primitivo do mundo urbano – uma “ainda-não-cidade” –, mas um pluriverso de seres, entidades e relações capazes de engendrar urbanidades de outras naturezas. A cosmopoliteia amazônica é um artefato trans-específico e extensivo *projetado em reciprocidade* pelos indígenas que há milênios a habitam, juntamente com os seus coinquilinos não humanos.

“As plantas sabem o que pensamos, e, portanto, também pensam” foi o que anotou Cleve Backster ao conseguir registrar com um polígrafo a reação de uma planta *Dracaena massangeana* que decorava a sua mesa de trabalho às suas ameaças com um fósforo aceso.

Nas experiências subsequentes de Backster, as plantas reagiriam à intrusão barulhenta de um cão, ao movimento das aranhas no teto, à presença de pessoas de quem supostamente não gostavam e seriam capazes até de identificar o responsável secreto pelo assassinato de uma parente no vaso ao lado. Reagiriam à morte de células individuais, como as do sangue e esperma do próprio pesquisador, aos lactobacilos de seu iogurte, às bactérias inquilinas do sifão da cozinha e a um ovo crudo sendo comido por um dobermann.

A publicação na *National Wildlife*, em 1969, de sua hipótese sobre a percepção primária na vida das plantas faria de Backster um *pop-star*, com um programa de TV e o best-seller *The secret life of plants*, e até os seus ex-colegas da CIA começariam a estudar a comunicação entre plantas e humanos. Dez mil cientistas de todo o mundo solicitariam os relatórios dos experimentos, mas nenhum seria capaz de reproduzir com sucesso os mesmos resultados e comprovar a “sintonia fundamental entre os seres vivos”. Pesquisadores de várias instituições o desacreditariam por não seguir o método científico e o biólogo Arthur Galston, da Universidade de Illinois, o acusaria deliberadamente de desenhar as linhas do polígrafo.

“Eis o que eu chamo de um estraga-prazer”, diria a filósofa belga Vinciane Despret. “Sempre me surpreende ver o zelo com o qual certos cientistas correm para assumir este papel e o heroísmo admirável com o qual se encarregam do triste dever de dar más notícias”. No caso, a má notícia a que ela se refere está em seu livro *What would animals say if we asked the right questions?*, na história dos famosos elefantes tailandeses que, desempregados por uma nova lei que os proibiu de transportar madeira, se tornam protagonistas de espetáculos nos quais pintam quadros de árvores e flores

com a tromba. No caso, o estraga-prazer é o biólogo e pintor autodeclarado surrealista Desmond Morris, que concluiria, após uma visita *in loco*, que as pinturas não tinham nenhuma “intenção elefantina”, sendo meros desenhos humanos docilmente copiados pelo animal.

Pode ser que Backster fosse um charlatão como foi acusado ou se achasse um xamã em suas viagens lisérgicas, mas, parafraseando Despret, se é evidente que o desenho do elefante não é dele, também é evidente que as linhas do polígrafo de Backster também não foram desenhadas pela máquina. “Quem duvidaria disso?”

Que cientistas em sua vida de laboratório não conseguem se conectar com uma dracena quando suas folhas são ameaçadas pelo fogo não quer dizer que a planta não perceba a ameaça. Pois, como bem diria Davi Kopenawa, não sobre uma solitária planta, mas sobre toda a floresta – complicando em muito a situação dos desencantados cientistas da natureza –, “os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada”.

Mas não somente as plantas e os xamãs desafiam a ciência do desencantamento. Para o biólogo molecular Tony Trewavas, as plantas raciocinam e fazem escolhas sofisticadas, além de se distinguirem dos animais pelo uso da plasticidade fenotípica para expressar comportamentos. František Baluška, Stefano Mancuso e outros pesquisadores da neurobiologia das plantas vêm desenvolvendo a noção de um complexo e descentralizado sistema neurovegetal, colapsando os limites entre as ciências moderna e indígena.

Em um experimento conduzido pelo próprio Mancuso, autor de *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence* e diretor do International Laboratory of Plant Neurobiology, em Florença, quatro imagens são mostradas rapidamente e em sequência a uma audiência. As imagens são fotografias em que aparecem, respectivamente, dois veados em um campo coberto de samambaias, um enorme alce adulto em uma clareira com uma floresta ao fundo, uma rã verde que se protege da chuva sob duas folhas grandes e, por último, um homem e uma menina imersos em uma mata como que observando pássaros. Perguntados sobre o que viram nas imagens, 96% das pessoas responderam “os veados, o alce, a rã e as pessoas”. Quando perguntados especificamente sobre a última fotografia com humanos, 98% responderam terem visto somente o homem e a menina. Embora, em todas as quatro imagens, pelo menos 80% da fotografia fosse composta por plantas.

“Cegueira para as plantas” é o nome que os pesquisadores deram a essa capacidade de filtrar a informação visual. Se isso em algum momento do processo evolutivo foi importante, diria Mancuso, hoje esses dados impressionantes revelam nosso desinteresse e desprezo em relação às plantas. Eliminando as plantas do nosso cotidiano e subestimando drasticamente as suas capacidades reproduzimos séculos de desanimização e as discriminamos como organismos inferiores, inertes e passivos, escravos dos instintos.

Escutar sem ouvidos, enxergar sem olhos, cheirar sem nariz, respirar sem pulmões, calcular, memorizar, aprender e pensar sem cérebro. “As plantas são inteligentes e são capazes de resolver problemas”, além de serem também conscientes do ambiente e da vida em seu entorno, colaborando com outras espécies por água e nutrientes, comunicando por sinais elétricos e vibrações, além de estarem intimamente ligadas por relações de parentesco, como afirma Mancuso.

As plantas compõem 99,7% da biomassa da Terra, enquanto cabem aos animais, incluindo aí os humanos, apenas 0,3%. Estima-se que as quase 200 mil espécies vegetais conhecidas e catalogadas até 2017 sejam equivalentes, em uma perspectiva otimista, a no máximo 40% das existentes.

O Brasil é o país com a maior biodiversidade do mundo. Somente de árvores são 8.715 espécies, 14% das 60.065 que existem no planeta – seguido da Colômbia, com 5.776 espécies, e da Indonésia, com 5.142. Mas, contrariando essa exuberância, os manuais de arborização urbana disponibilizados pelas prefeituras das principais capitais brasileiras indicam menos de uma centena de espécies para o plantio nas cidades, sendo que muitas delas são exóticas. Escolhidas segundo a “estética” (campo de concentração do Ocidente, diria Lina Bo Bardi) e de acordo com critérios técnicos – como crescimento limitado, formação da copa e resistência às podas – e com os “serviços ambientais” que possam oferecer, as destratadas árvores urbanas são as vítimas mais imediatas da tirania da mononatureza reinante, tidas pelos citadinos com o mesmo desprezo e intolerância que vêm concedendo às florestas nativas.

Se para os animais somos paquidermicamente antropocêntricos e do ponto de vista das plantas sofremos de zoocentrismo crônico, para as pedras certamente somos radicalmente fitocêntricos. Mas a conclusão, já tão óbvia para aqueles humanos capazes de se colocar no lugar dos outros seres, é que somos mesmo totalmente autocentradados: “os brancos dormem muito, mas só conseguem sonhar com eles mesmos”, diria Kopenawa.

Como bem sabemos, esse narcisismo humanista e especista não é inofensivo e legitima há muito a invenção perversa de categorias de não humanos e sub-humanos. Ou, como diria Viveiros de Castro, retomando a homenagem de Lévi-Strauss a Jean-Jacques Rousseau, o ideólogo do bom selvagem, “a relação entre racismo e especismo não é de descontinuidade, e sim de continuidade: o especismo antecipa e prepara o racismo”. Ou seja, “tudo se passa como se o único modo de se exorcizar o racismo (o especismo interno) fosse pelo endurecimento do especismo externo (a tese do excepcionalismo humano)”.

Não é à toa, portanto, que o mito da natureza intocada pelo homem seja uma invenção do século XVIII para justificar e enobrecer o empreendimento colonial e escravocrata nas Américas. Mito que confortavelmente se desenvolveria em paralelo ao colapso de mais de 90% da população ameríndia causado pelo extermínio em massa ao longo de 1492 e 1750, e que

deixaria grandes extensões de floresta no continente desprovidas de habitantes.

Nesse período, as florestas esvaziadas de seus cuidadores humanos voltariam a crescer livremente nas clareiras e nos roçados abandonados, produzindo, além de uma selva bem menos biodiversa, o declínio global de sete partes por milhão (ppm) das emissões de dióxido de carbono na atmosfera terrestre. O que faria do ano de 1610 a data com a mais baixa marca de CO₂, já registrada desde a Era do Gelo, com 271.8 ppm (403.38 registrados em novembro de 2017).

Somado ao rápido e intenso intercâmbio de espécies animais e vegetais, doenças e microrganismos, essa devastação humana sem precedentes na história da Terra foi batizada pelos climatólogos Simon Lewis e Mark Maslin de *Orbis Spike* (analogia ao *Golden Spike*, a marca geológica deixada pelo meteoro que atingiu o planeta e extinguiu os dinossauros). A partir da análise de amostras retiradas do subsolo antártico congelado que comprovaram as concentrações de CO₂, os autores viriam então reivindicar o *Orbis Spike* como início oficial do Antropoceno, argumentando da centralidade da violência colonial contra humanos e não humanos, desde os seus primórdios, para a transformação antropogênica do planeta.

Um país que extinguiu tão rapidamente a árvore que lhe nomeia, e que segue avançando impiedosamente sobre a floresta e seus habitantes é o mesmo país que conclama a Natureza como pretexto para as brutalidades de gênero, a obstrução dos corpos femininos, o recolhimento de dízimos e a perpetuação do racismo sistêmico. No Brasil, violência sempre foi constitutiva e oportunamente instrumental, apesar do mito do homem cordial que habita o paraíso terreno. De empório do naturalismo ao berço esplêndido do Antropoceno em um raio vívido.

Tendo em conta que, por aqui, a eficácia da violência é inversamente proporcional à precisão dos dados, não é necessário ser um tabulador profissional para reconhecer as estatísticas da monstruosidade produzida desde a chegada das caravelas: oito milhões de indígenas exterminados (sem contar os muitos executados nas últimas décadas pelos pistoleiros-ruralistas), 5,5 milhões de africanos escravizados (660 mil mortos antes do fim da travessia atlântica), 12 mulheres assassinadas e 135 estupradas diariamente (por essa “média” atual teríamos 2.264.460 assassinatos e 25.475.175 estupros em 517 anos), um sem número de LGBTQI+ mortos e perseguidos desde os *fanchonos*, *sodomitas*, *tibiras*, *çacoaimbeguiras*, *adés* e *quimbandas*, 20 milhões de animais caçados pela pele (só na Amazônia e entre 1904 e 1969) e quase três milhões de km² de floresta devastados até agora.

A deglutição simbólica da violência nos promissores soluções antropofágicos vai sendo implacavelmente asfixiada pela urbanização sem urbanidade e pelo desenvolvimentismo sem desenvolvimento dessa modernidade autofágica. Oswald de Andrade, que descreveria o Brasil em seu Manifesto como uma república federativa cheia de árvores e gente dizendo adeus, ficaria surpreso com tanta gente ainda dizendo adeus. Quanto às árvores, as que sobrarem, o que nos diriam se estivéssemos dispostos a ouvi-las? *



→ Desenhos extraídos de **O livro das árvores**, organizado por Jussara Gruber e coordenado pela Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues, Global Editora, 1999
Por ordem de aparição: Envireira (ivira), Jutaí (cauta), Avaí (aru), Cicantã (tchare), Embaúba (omawa), Acapu (tche'e), Murumuru (murumuru), Anani (owü), Louro (arupanel), Sucupira (te'ral), Taperebá (yomerul), Ucuuba (ngau'tü), Araçá (tauwe), Patauá (dù), Manixi (de'ma), Bacaba (borua), Maçaranduba (bübüri), Uixi (witchi), Urucuri (morü), Chuchuacha (tchutchuwatchal), Paxiubinha (yura), Sorva (ngetchi), Acapurana (wocapurana), Cupuí (barü), Araratucupi (tchal), Cedro (ocayiwa), Copaíba (cupawa), Cedrorana (tü')



COLABORADORES

Dalton Paula Artista visual. Participou de Histórias Mestiças, da 2ª Bienal de Chongqing e da 32ª Bienal de São Paulo dentre outras exposições no Brasil e no exterior. daltonpaula.com

Carla Rodrigues Doutora em Filosofia e professora de Ética do Departamento de Filosofia da UFRJ. Coordena o laboratório de pesquisa Escritas – filosofia, gênero e psicanálise e é colunista do blog do IMS. <http://blogdoims.com.br>

Ricardo Basbaum Artista multi-mídia, curador e crítico. Trabalha em torno de relações sociais e interpessoais através de dispositivos interativos. É professor da Universidade Federal Fluminense. <http://www.nbp.pro.br>

Jota Mombaça É umx one hit artist pop guerrilheirx, bruxx polítcx, performer e pesquisadork del kuir em contextos sudakas, terceiro-mundistas, transfronteiros e de mestiçagem estética, ética, visual, linguística, política, étnica, sexual e epistêmica.

Grada Kilomba Escritora, teórica e artista portuguesa. Expôs na Documenta14 em Kassel, 32ª Bienal de São Paulo e Art Basel, dentre outros. O texto A máscara foi publicado em 2016 no dossier temático Negritude e Tradução nº16, de 2016 da revista Cadernos de Literatura em Tradução da USP, traduzido por Jéssica Oliveira de Jesus. gradakilomba.com

Paul B. Preciado Professor na Universidade Paris VIII, doutor em Teoria da Arquitetura e teórico do movimento queer. Autor de *Manifesto Contrassetual e Testo Junkie*, de onde foi extraído o ensaio publicado nesta edição.

Taniele Rui Doutora em Antropologia social e professora do Departamento de Antropologia da Unicamp. Autora de *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*, de 2014.

Desali Artista visual, participou de diversas exposições no Brasil e no exterior e foi criador da instalação itinerante Piolho Nababo. Possui obra na coleção Arte e Cidade do CCSP. desali.com.br

Pedro Abramovay Advogado, doutor em Ciências Políticas pela UERJ. Foi Assessor Especial do Ministro da Justiça, Secretário de Assuntos Legislativos, Secretário Nacional de Justiça e professor da FGV Direito Rio. Atualmente é Diretor para a América Latina da Open Society Foundation.

Raphael Escobar Artista visual, atua com educação não formal em contextos de vulnerabilidade social ou de disputas políticas. Já participou de exposições como X Bienal de Arquitetura de São Paulo e no Centro Cultural São Paulo. <http://escobarescobar.weebly.com>

André Forastieri Jornalista, foi repórter na Folha, editor da Bizz e fundador da Conrad Editora. Publicou *O dia em que o rock morreu* em 2015 e foi editor do R7.com, portal no qual escreve hoje. noticias.r7.com/blogs/andre-forastieri

Fábio Baroli Artista visual e participou de diversas exposições no Brasil. Possui obras, dentre outros acervos, no MAM-RJ, MAR-RJ e Museu Nacional de Brasília. Ganhou o Prêmio Funarte de Arte Contemporânea em 2012.

Louk Hulsman Criminólogo holandês. Os trechos do livro publicado nesta edição foram gentilmente cedidos pela Hulsman Foundation. hulsmanfoundation.org

Talles Lopes Artista visual, participou de exposições no Brasil e exterior. Estuda Arquitetura e Urbanismo na UEG. cargocollective.com/talleslopes

Acácio Augusto Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, professor adjunto no curso de Relações Internacionais da UNIFESP. Pesquisador do Núcleo de Sociabilidade Libertária e autor de *Política e polícia: cuidados, controles e penalizações de jovens*. www.nu-sol.org

Mélanie Veuillet Artista visual nascida na Suíça, publicou o fotolivro *Tools of Disobedience* pela Edition Patrick Frey em 2017. Dirige o espaço independente Marbriers 4, em Genebra.

Bianca Braile Delegada de Polícia em Minas Gerais, especialista em Direito Público pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Dora Longo Bahia Artista visual e doutora em Poéticas Visuais pela USP, onde também é professora. Participou de exposições no Brasil e no exterior, dentre elas a 28ª Bienal de São Paulo.

Vitor Cesar Artista e designer, mestre em Poéticas Visuais. Participou de exposições no Brasil e exterior. Atualmente orienta grupo de estudos na Escola Entrópica, Instituto Tomie Ohtake. vitorcesar.org

Beatriz Colomina Diretora do Programa em Mídia e Modernidade da Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. Publicou diversos livros, entre eles *Domesticity at war*, de onde foi extraído o ensaio publicado nesta edição.

Christian Dunker Psicanalista, doutor em Psicologia Experimental. Professor Titular do Instituto de Psicologia da USP. Coordenador ao lado de Vladimir Safatle e Nelson da Silva Jr. o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP.

Aruan Mattos e Flavia Regaldo Artistas, trabalham juntos desde 2009. Participaram de residências artísticas e realizaram exposições em Minas Gerais, São Paulo, Ceará e Argentina. maquinasinuteis.org

Creuza Prumkyj Krahô Educadora indígena Krahô. Diretora da Escola Estadual da Aldeia Nova, em Tocantins. Mestre em Sustentabilidade Junto aos Povos e Terras Tradicionais (MESPT), pela UnB.

Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues e Jussara Gomes Gruber Organizaram O Livro das Árvores em 1999, como parte do projeto A natureza segundo os Ticuna, que desenvolve material didático para as escolas das aldeias.

PISEAGRAMA ESPAÇO PÚBLICO PERIÓDICO

PISEAGRAMA é uma publicação semestral e sem fins lucrativos **Editores** Fernanda Regaldo, Renata Marquez, Roberto Andrés, Wellington Cançado

Editores assistentes Felipe Carnevalli e Vítor Lagoeiro **Estagiária** Paula Lobato **Projeto gráfico** PISEAGRAMA **Tradução** João Carneiro: "Guerra e grama", Jessica Oliveira de Jesus: "A máscara", e Maria Lucia Karam: "Penas perdidas" dos originais em inglês **Revisão** TREMA: Élida Murta e Rachel Murta, e Silvana Martins: "A máscara" **Capa** Pintura da série Vendeta, de Fábio Baroli. **Agradecimentos** Silvia Guimarães (UNB).

Número 11 novembro de 2017 **Tiragem** 3 mil exemplares **Impressão** Rona Editora **ISSN 2179-4421**

Contato contato@piseagrama.org

Todo conteúdo online em www.piseagrama.org

Esta revista foi parcialmente realizada com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura da Prefeitura de Belo Horizonte. Fundação Municipal de Cultura. Projeto 0249/IF/2014



Publicado sob Licença Creative Commons (CC BY-NC-SA 3.0), o que permite compartilhar, copiar – incluindo fotocópia (xerox) – distribuir, exibir, reproduzir, a totalidade ou partes desde que não tenha objetivo comercial e sejam citados os autores e a fonte. Exceto os seguintes ensaios, que mantêm todos os direitos reservados: "Testo Junkie": © Editora n-1, "Penas perdidas": © Hulsman Foundation, "A máscara", "A lógica do condomínio", "Guerra e grama" e "Tramas do crack".



PATROCÍNIO

Fundação
Cultura
Belo Horizonte
Le Monde Américo



unibh

Realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte

| Projeto 249/IF/2014

PISEAGRAMA.ORG/ASSINE