

Antônio Rafael Barbosa
Brígida Renoldi
Marcos Veríssimo
(Organizadores)

(I)LEGAL
Etnografias em uma fronteira difusa



Editora da UFF
Niterói/RJ, 2013

Copyright © 2013 by Antônio Rafael Barbosa, Brígida Renoldi e Marcos Veríssimo (organizadores)

Direitos desta edição reservados à Editora da UFF - Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - CEP 24220-900 - Niterói, RJ - Brasil - Tel.: (21) 2629-5287 - Fax: (21) 2629- 5288 - <http://www.editora.uff.br> - E-mail: secretaria@editora.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

Normalização: Fátima Carvalho Corrêa

Edição de texto e revisão: Cinthia Paes Virginio, Tatiane Braga e Rozely Campello Barroco

Capa, projeto gráfico: José Luiz Stalleiken Martins

Supervisão gráfica: Káthia M. P. Macedo

Dados Internacionais de Catalogação-na-Fonte - CIP

I27 (I)legal : etnografias em uma fronteira difusa / Antônio Rafael Barbosa, Brígida Renoldi, Marcos Veríssimo (Organizadores). - Niterói : Editora da UFF, 2013. - 212 p. ; 23 cm.)

Inclui bibliografias

ISBN 978-85-228-0951-6

BISAC SOC002000 SOCIAL SCIENCE / Anthropology / General

1. Antropologia jurídica. 2. Etnologia. I. Barbosa, Antônio Rafael. II. Renoldi, Brígida. III. Veríssimo, Marcos.

CDD 364.157

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Diretor da Editora da UFF: Mauro Romero Leal Passos

Editoração e Produção: Ricardo Borges

Desenvolvimento e Mercado: Luciene Pereira de Moraes

Comunicação e Eventos: Ana Paula Campos

Comissão Editorial

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Ana Maria Martensen Roland Kaleff

Gizlene Neder

Heraldo Silva da Cosata Mattos

Humberto Fernandes Machado

Juarez Duayer

Lívia Reis

Luiz Sérgio de Oliveira

Marco Antonio Sloboda Cortez

Renato de Souza Bravo

Silvia Maria Baeta Cavalcanti

Tania de Vasconcellos

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Editora
da UFF

In: BARBOSA, Antônio Rafael; RENOLDI, Brigida; VERISSIMO, Marcos (Organizadores). (J)legal: etnografias em uma fronteira difusa. Niterói: Editora da UFF, 2013.

A FAVELA É UMA ARMA: CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE CAMPOS EM FUGA

Leonardo Sá

Introdução

Na cidade de Fortaleza, as alternâncias entre os usos dos termos “favela”, “comunidade” e “bairro popular” configuram-se como elementos centrais do pensamento simbólico nas favelas. Foi a partir das conversas que venho entabulando, em um trabalho de campo de três anos, com meninos e rapazes praieiros, surfistas, marítimos, pescadores, regueiros, guerreiros, moradores de favelas à beira-mar, pertencentes a redes familiares populares espalhadas pela orla marítima metropolitana, que pude apreender essas formas simbólicas em uso para a constituição de seus modos de localização nos microespaços urbanos onde habitam.¹ Quando o assunto é espaço, território, lugar, localização e pertencimento ao mundo da cidade, ao espaço urbano da metrópole, essas três palavras operam juntas, funcionando como as principais compartimentalizações semióticas da espacialização da vida social de meus interlocutores.

A questão etnográfica central, para esse espaço de masculinidade envolvendo meninos e rapazes, que é a favela armada em contraposição à favela guerreira, é a problematização da noção de lugar como universo de múltiplos pertencimentos sociais e de desterritorializações diante das formas estatais de gestão de espaços coletivos, em especial, ante a gestão policial executiva de ilegalismos populares. É sobre este modo de estatização da vida desses meni-

¹ Nos anos 2008-2009, o trabalho de campo foi intensivo, até dezembro de 2009. A partir da defesa da minha tese, em janeiro de 2010, passei a entrar e sair da favela de modo intermitente, uma ou duas vezes por semana, como venho fazendo desde então. Todavia, em 2011, os encontros “fora” da favela com meus interlocutores se intensificaram consideravelmente, criando novas possibilidades de interação em campo (na universidade, nos bares, em festas, nas igrejas, na minha residência etc.). Há por parte deles a avaliação de que estamos conversando melhor e com mais atenção e confiança mútua na situação “fora” das “áreas”, o que seria diferente quando nos encontramos para conversar “nas áreas”, algo sobre o que pretendo discutir em outro texto. Em relação ao primeiro período, os materiais estão expostos na tese de doutoramento, intitulada *Guerra, mundo e consideração: uma etnografia das relações sociais entre os jovens no Serviluz* (SÁ, 2010).

nos e rapazes, nas refregas com a Polícia Militar, principalmente, que mantém uma vigilância e um controle cotidiano sobre os fluxos de meninos e jovens das favelas na cidade, que proponho nomear de produção social da forma-favela do Estado, coproduzida, coetaneamente, coextensivamente, à forma-estado da Favela (SÁ, 2010). As fugas dos meninos e rapazes, enquanto pessoas e coletivos, parecem se dirigir contra as lateralidades territoriais da favela enquanto Estado e das verticalizações do Estado enquanto favela e vice-versa.²

A ideia-força da discussão passa pela afirmação que dá título a este texto. Afirmção reflexiva segundo a qual a favela é uma arma. Meus interlocutores, que são jovens armados da favela, os “envolvidos”, de um lado; ou jovens egressos “do crime” – “sobreviventes”, “ex-envolvidos” –, de outro; e ainda numa terceira linha, os jovens que nunca passaram pelo “crime”, os “otários” (do ponto de vista dos que estão no crime). O que importa destacar é que as três linhas estão marcadas, cada qual em suas circunstâncias próprias, pelo universo de lutas armadas faccionais; inclusive, luta contra a polícia (percebida como facção fardada). Jovens armados, envolvidos, que são, de um lado, objeto de identificação policial, portanto, de objetificação, como “vagabundos”, “bandidos”, “marginais”, “gangueiros” e, de outro lado, objeto de autoidentificação como sendo “do crime”.

Das “tretas” ao mundo da “malandragem”, do “mundão” à vida da “bagaieira”, a afirmação de que a “favela é uma arma” funciona como categorização que precipita uma demarcação, que é também um segmento do pensamento simbólico dos meninos e rapazes das favelas, onde expressam suas atitudes de suspeita para com as ações de “cabeças”, “playboys” e outras figuras subjetivas de alteridade com as quais rivalizam pela disputa em torno de códigos e territorialidades na ordem-desordem e contraordem simbólica da cidade.

Especificamente, sobre o uso do termo comunidade, a hipótese de campo mais plausível até o momento sinaliza para a forte influência que os movimentos sociais de luta por moradia popular, liderados na década de 1980 pelas Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs), imprimiram sobre a vida comunitária das “comunidades” e, conseqüentemente, sobre seu vocabulário político. Há,

² Estou seguindo uma pista analítica de Deleuze e Guattari (2007, p. 28), quando afirmam que “uma ação criminal pode ser desterritorializante em relação a um regime de signos existente” e na sequência analisam como a noção de que agenciamentos possuem um eixo horizontal e outro vertical, e que deste ponto de vista, o vertical, há lados territoriais que os estabilizam, enquanto, como eixo horizontal, há picos de desterritorialização que os deslocam. Estou trabalhando com a hipótese de que a ação criminal possui um grau de desterritorialização menos intenso do que de ações que meus interlocutores definem como guerreiras, de resistência, mas que não são necessariamente “do crime”, mas mais da “malandragem”, da ordem da insubordinação contra as ordens do Estado (não obedecer a um toque de recolher da polícia, por exemplo, e permanecer nas ruas, mesmo sob risco de morte, como forma de desafiar os policiais que estão a “meter o terror” na “comunidade”).

ainda, a influência do ativismo comunitário presbiteriano também aí inserido. Nesse sentido, o uso do termo “comunidade” emerge em sua positividade como identificador de “ações afirmativas” ligadas ao universo dos “projetos sociais”, das igrejas e das associações de moradores em suas lutas políticas contra a “exclusão” socioeconômica, “falta de oportunidades” e a “vulnerabilidade” de sua população.³ É todo o campo semântico do associativismo e dos projetos que impregna o universo local criando vínculos com apelos e discursos de cidadania, o que não está fora do horizonte de discussão dos jovens, mesmo dos armados, em menor ou maior grau.

Esses próprios termos (exclusão, vulnerabilidade, cidadania, projetos, poder público etc.) são os indícios do risco de captura da pesquisa antropológica pelo objeto, como também para as práticas de insubordinação, insurgência armada e revolta dos jovens da favela. Nesses enclaves, a pesquisa antropológica se configura como um campo em fuga para se manter em fuga quanto ao risco da captura. Por isso a pergunta persistente, como uma pregnância epistêmica, estética e ética, é sobre como elaborar estratégias de campos em fuga ante as injunções normativas, prescritivas e normatizadoras do campo estatal que preenche o povo de mecanismos de poder, tecnologias de poder e agenciamentos de estatização da vida no universo das práticas locais. Mas, enfim, as considerações neste texto remetem a três problemas de fundo aos quais não pretendo dar resposta, mas apenas pontuar sobre sua renitência e nossa penitência (política e epistêmica) diante deles: a) por que é tão difícil pesquisar o funcionamento das práticas do estatismo ou de estatização da vida social sem que desenvolvamos um conhecimento capturado pela mitologia política do Estado sobre si próprio?; b) por que não pode haver um empreendimento antropológico que não seja ele próprio um dispositivo que forma agenciamento com o Estado, precipitando sua presença como discurso do Estado?; c) como

³ No caso do Serviluz, estou falando de uma população que, há sete décadas, habita o lugar, e que está atualmente girando em torno de 35 mil residentes numa faixa de três quilômetros de praia por 600 metros de largura, com alta densidade demográfica, e que, ademais, possui uma morfologia social recortada por “fronteiras” resultantes das “guerras” entre segmentos de jovens armados (aproximadamente 350 jovens divididos em seis facções principais). No Serviluz, localiza-se um dos mais famosos “picos de surfe” do nordeste brasileiro, considerado internacionalmente por ser um “celeiro” de campeões mundiais e nacionais, como André Silva, Pablo Paulino, Tita Tavares, entre outros, pico conhecido como Praia do Titanzinho. Ademais, é um bairro popular sem existência oficial, marcado por imputações de violência e criminalidade, bairro incrustado em uma decadente zona portuária e industrial, entre os dois principais circuitos de turismo da cidade (Praia de Iracema e Praia do Futuro). Os policiais militares cotidianamente abordam turistas alertando-os para não se aproximarem do lugar, pois estariam sob sério risco de assaltos. As “guerras” do Serviluz são um dos temas mais abordados pela mídia policiaisca. Para a história social do Serviluz, baseio-me em Nogueira (2006), que é um historiador local, morador do lugar, que fez mestrado na PUC de São Paulo com dissertação sobre o bairro.

as pesquisas etnográficas com praticantes de ilegalismos promovem seus próprios agenciamentos éticos, políticos e epistêmicos, articulando linhas de fuga para buscar escapar às capturas que a pesquisa antropológica sofre, como paciente, diante das investidas dos discursos do estatismo? Em que medida, ao pesquisarmos práticas e praticantes de fluxos recortados como criminais, a produção do conhecimento antropológico não estaria comprometida pelos modos de pensamento do Estado que fazem desses fluxos uma entidade nomeada, estruturada, reificada, pela categoria estatal “mundo do crime”, padecendo, portanto de um modo passivo, paciente, dos apelos normativos que assediam os empreendimentos de pesquisa?

A favela é uma arma

Bebeto e eu estávamos mantendo várias longas conversas sobre o significado da vida na comunidade. Sua imaginação estava a mil, como sempre, elaborando de modo visionário aquilo que a favela poderia ser. Imaginava e falava sobre quais eram as potencialidades não efetivadas de jovens criativos e inventivos, jovens que aos montes povoavam as práticas na vida da comunidade local e estavam cerceados pela “falta de oportunidades”. Sempre marcados pelo discurso da “carência” que os condena a não ter oportunidades, a se perceberem como deixados de lado, humilhados e ofendidos. E esse termo oportunidade é um marcador decisivo na construção de seu discurso de educador, como do universo simbólico dos projetos e associações em que ele atua, pois revela um pressuposto de “carência” na definição da situação de favelamento das crianças, adolescentes e jovens condenados a nascer como “bicho solto” e a se criar como “bicho doido”.⁴

⁴ Recorrerei a conversações que mantive com eles, mas focando em três interlocutores que não fazem parte do universo específico de jovens armados, mas são moradores das fronteiras e que têm ou tiveram conhecidos, parentes e colegas de infância envolvidos com os jovens armados. São eles (os nomes não são fictícios): Bebeto, professor de surfe, membro da Igreja Presbiteriana e educador social que trabalha com crianças e adolescentes do universo pesquisado. Alexandre, fotógrafo local, membro de uma das redes familiares mais numerosas e socialmente importantes do lugar e morador de uma das fronteiras em guerra no bairro pesquisado. Robson, também fotógrafo local, um dos poucos jovens que circula por todo o lugar, independentemente das fronteiras, e morador de uma dessas fronteiras simbólicas. Ou seja, três pessoas “consideradas”. A consideração se expressa na “carta branca”, um tipo de salvo conduto que eu recebi por influência de meus amigos para circular entre as fronteiras. Neste texto, não recorri diretamente às conversas igualmente densas com Elitiel, Fabrício, Luis, Pedro, Samuel, para citar apenas alguns dos cerca de 30 interlocutores mais próximos. Já aos interlocutores armados, que por terem envolvimento com ações criminais não podem ser citados, agradeço anonimamente no texto (pessoalmente no campo).

Em uma dessas conversas, Bebeto me pegou de surpresa. Sugeriu de supetão: "Leo, por que você não escreve no livro [ele se referia à minha tese] um texto sobre o que você acha que é favela? Para ti, manda na tua ideia. Escreve sobre o que é favela para ti. A gente depois vai pegar o que tu escrever e fazer uma letra de *rap*. Escreve aí, irmão, um texto sobre a favela". Ao mesmo tempo, eu fiquei muito feliz, com a proposta, e angustiado, pois senti o peso da responsabilidade e do desafio. Era tudo o que um etnógrafo podia desejar: um sujeito da pesquisa propondo e solicitando o rumo do trabalho de escrita etnográfica; não queriam apenas ler, queriam também discutir a política da escrita. Eu ia me posicionando como escrevinhador da etnografia e a autoria ia se tornando mais coletiva deste modo, menos assimétrica do que costuma ser, e que raramente deixa de ser, aliás.

Tentei escrever logo para não perder o calor da situação. Mas não consegui. Deu um branco. Fiquei semanas sem conseguir produzir uma linha sequer. Confessei para Bebeto minha dificuldade. Ele não se "encanou" e disse para eu desencanar, deixar rolar que o tempo ia trazer a ideia, que depois eu escreveria, apenas recomendou que eu não esquecesse, pois a galera estaria esperando para poder mandar o *rap* prometido.

Certo dia, meses depois, eu escrevi algumas ideias e enviei para Bebeto pelo MSN, pois estamos conectados e debatendo sempre os acontecimentos da hora pela Internet. Eu falava, no referido texto, da favela como um fenômeno de "mente colonizada". A favela seria o imaginário colonizado, algo assim. Dessa forma, a favela não seria um local no sentido geográfico, mas um lugar de dominação cultural. Arrisquei escrever na minha linguagem para ele. A resposta de Bebeto foi dada aos poucos. Mas começou de um modo enigmático. Ele me disse que a favela era um "paraíso escondido, por trás de um paraíso perdido". Fiquei martelando durante tempos essa provocação.

Como não estava conseguindo resolver sozinho esse enigma, convidei Robson, Alexandre e Bebeto para tomar um vinho na minha casa, que fica a dois quilômetros das deles; avisei que estava precisando falar com eles sobre um tópico específico da pesquisa e que lá "nas áreas" não ia funcionar, pois a multidão de gente que se aproximava quando estávamos juntos não ia permitir. Mantivemos uma casa, um barraco, ao longo do trabalho de campo, que funcionava como uma "república", mas lá vivia "crowdeado". E foi assim que eles vieram até meu apartamento no intuito explícito de me dar uma força. "Vamos ajudar o Leo, ele precisa terminar essa tese logo".

Enquanto tomávamos um vinho (suave e doce, pois eles não gostam dos meus vinhos “classe média”, amargo e seco), lembrei a eles sobre a provocação que Bebeto me fizera, quando me pedira para escrever um texto sobre o que eu pensava ser uma favela. Bebeto abriu um largo e franco sorriso. Gostou do meu esforço em retomar uma questão que ele havia instigado. A conversa rendeu um papo descontraído, fiz uso do gravador, foram mais de três horas de entrevista com os três. Raramente eu usei gravador, mas desta vez se fez necessário. Foi uma entrevista etnográfica, pois culminância de dois anos de interlocução cotidiana com eles. As ideias se seguiram mais ou menos como as descrevo e interpreto a seguir, com ênfase para as interpretações de Alexandre, que foram corroboradas pelos outros dois em vários pontos.

Para Alexandre, falar sobre o que seja a favela não é um assunto fácil, pois existe uma diferença entre comunidade e favela que depende muito das intenções em jogo. É como se comunidade e favela fossem intencionalidades (e aqui não vai uma intenção fenomenológica minha). Dependia para ele de quem estava falando, se alguém de dentro ou alguém de fora, se alguém amigo ou alguém inimigo. Ele falava mais como se fosse uma perspectiva de um lugar, de um lugar do sujeito que fala. A visão negativa e pejorativa do que seja a favela é devida, derivada, segundo Alexandre, Bebeto e Robson, das enunciações dos segmentos que eles definem como “vestidos de terno”. Para a favela, que não é essa favela pejorativa da qual os “grã-finos” da cidade falam, a favela é antes comunidade para si mesma.

Mas Alexandre reconhecia que há uma oscilação entre a forma favela da favela e a forma comunidade da favela. “O intuito da favela, da comunidade, é mostrar pra cidade que eles estão na cidade, então a comunidade, a favela, tem um ataque e uma defensiva, que é atacar como cidade e se defender como favela, que é que eles estão na cidade, mas a cidade não está na favela”, dizia assertivo Alexandre. Para Bebeto, a favela não estava na cidade, mas sobre isso não havia consenso entre eles. Pois a favela está em toda parte, como afirmou Robson.

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

Os moradores da favela têm como se “infiltrar” na ordem da cidade, entram nos movimentos do sistema da cidade, mas “a cidade não tem como entrar em qualquer sistema ou movimento da favela, da comunidade”, Alexandre revelava com ar arguto. Para a cidade entrar na favela, na comunidade, há “processos” a serem considerados, não é algo que ocorra com facilidade, nem de modo imediato. É a “comunidade articulada”, “unida”, que funciona como principal “escudo” nessa relação de poder (esse último termo é meu, nosso: relação de poder, eles usam “ter conhecimento”), no sentido de que as pessoas precisam ter conhecimento na favela para entrar e sair da favela.

As categorizações da cidade para nomear a favela como favela, enquanto lugar não desejável para o habitante da cidade, como os sentimentos negativos de medo, raiva e desprezo alimentados contra os moradores da favela, do qual a polícia é o braço armado, podem ser usadas contra a própria cidade pela comunidade que se veste com a força do medo, raiva e desprezo de que é objeto para revidar como sujeito indesejável e “perigoso”. Quando a comunidade faz isso “a gente usa como arma, favela como arma”, para se proteger e atacar.

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

Há uma percepção de que segmentos da cidade – poderosos por acumularem recursos, “conhecimento”, por terem condições de acumular recursos de modo intenso, sistemático, amplo – usam a forma favela da comunidade para “gerar resultados” enganosos de redistribuição social. O alvo da denúncia de Alexandre são os políticos dos grã-finos que buscam “ter conhecimento” com a favela para se posicionarem no campo do poder político.

Existe por parte da forma comunidade da favela um procedimento de filtragem para dar acesso à “chave” de entrar “na comunidade, na favela”. Os segmentos poderosos da cidade acabariam se tornando “senhores”.

das comunidades (por exemplo, médicos, advogados e outros profissionais de camadas médias e altas que investem na compra de barracos na favela, alugando esses barracos e formando uma rede de influência nos becos e ruas dos quais são proprietários), “as favelas” estariam se enfraquecendo nessa negociação desigual, mas o segredo da favela é que ela se fortalece quando não dá acesso à comunidade, protegida pela favela ou vice-versa. A comunidade desenvolve, com suas experiências negativas diante da ordem da cidade, um acúmulo de experiências baseado em informações-chaves sobre para quem devem mostrar “portas fechadas”.

O segmento grã-fino da cidade se aproxima da favela com fins de exercício de poder, mas é obrigado a “sair fora” quando a comunidade se fecha, devido a alguma atitude “marrenta” ou tida como de “manipulação”, cujo objeto é a “mania de poder”, que é uma dimensão tanto presente na favela, quanto na cidade. A favela se fecha para a mania de poder da cidade para não entregar as posições que permitem à cidade reforçar ou legitimar sua dominação. Apesar de a favela ter as portas fechadas para a cidade, como forma de punição, ela dá um jeito de ter uma “saída”, uma espécie de saída de emergência ou de empregados (referência aos condomínios de luxo, restaurantes, hotéis, empresas onde trabalham as pessoas da favela), que permite à favela entrar e sair da cidade, entrar e voltar. “A comunidade sabe o que está acontecendo na cidade, mas quem está na cidade não sabe o que está acontecendo na comunidade”, insistia Alexandre.

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

rapidamente, é a imagem de meus interlocutores. Aliás, anda de bicicleta para cima e para baixo, enquanto os grã-finos andam de automóveis, muitas vezes guiados e protegidos pelos seguranças (policiais fazendo bico como seguranças particulares de grã-finos) da própria favela.

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

A falta de recursos e oportunidades, como decisão da ordem da cidade para manter a dependência da favela em relação à cidade, “deixa a comunidade comprimida, a comunidade fechada, as pessoas ficam individualistas”, reproduzem, como apontava Alexandre, o padrão dos ricos; então a comunidade se enfraquece nela própria, perde força de coesão própria, e nessa situação de dependência, os segmentos da favela dão início às suas próprias “guerras” internas. Guerras da própria favela, da própria comunidade contra si mesma. E nesses momentos de guerra da favela contra si mesma, a cidade continua sendo beneficiada, e a favela não. Aliás, a favela “todo dia sai na mídia” pelo tráfico, pela violência, e o que poderia ser redistribuído passa a ser acumulado pela cidade, alguém pega o que era para ser da comunidade e “leva pra cidade e a cidade come os prestígios todos”. Comer como sugere Alexandre é o modo principal do exercício do poder. Ele se aproxima do que também pensa Canneti (2005), quando relaciona o ato de comer e o exercício dos poderosos.

Mas para não parecer taxativo, definitivo, em suas avaliações, Alexandre, com a concordância de Beбето e Robson, afirma que, em tudo na vida, existe um lado bom e um lado ruim. As pessoas não fogem a essa divisão, nem da favela, nem da cidade. Por isso, segundo eles, na favela, existem pessoas boas, legais, e pessoas ruins. As pessoas guerreiras são pessoas boas, trabalhadoras, o que não ocorre com as pessoas ruins, que se envolvem com o lado ruim da vida. Tornar-se uma pessoa boa é uma questão de escolha, de decisão; Alexandre, Beбето e Robson concordam com o pressuposto básico de que o campo decisional é fundamental na análise disso. Quem permanece com a “mente vazia” não consegue entender esta

questão de haver um campo de decisão em tudo o que fazemos na vida. Aliás, foi a partir desse conceito de mente vazia que comecei a formular o conceito de mente colonizada para apresentar para eles.

Foi então que tomei ao menos uma dianteira e apresentei aos três o texto que havia escrito a pedido de Bebeto, como se segue, na íntegra.

Um texto para Bebeto, escrito interpelado

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

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

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

Dizer e apontar a favela funciona como uma comodidade urbana que esconde outro funcionamento, aquele da ordem simbólica excludente e racista da cidade. Existe uma semântica básica da estigmatização que se opera a partir do uso social, político e criminal da palavra favela. A favela é um hábito mental do universo social não favelado, dos grã-finos, principalmente. Como realizar uma descrição da favela que não desconsidere a luta imaginária, entre modos distintos de se imaginar, em torno do referente

da favela? O processo de simbolização da favela é um universo de luta pela concepção, uso e função dos símbolos que promovem a identificação do favelado e da favela no universo social da cidade. Todavia, o que ocorreria do ponto de vista do processo de conhecimento, se nós pensássemos a favela de um ponto de vista ecológico, ou seja, pensar a favela como um lugar? Onde estamos quando estamos na favela? Onde a favela se localiza? Onde nos situamos como favela?

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

O termo "mistura" é sintomaticamente usado, de modo recorrente, pelas camadas médias e altas de Fortaleza para expressar, além de delírios paranoicos de referência de uma experiência do medo, da guerra, do estranho e do desamor, uma classificação simbólica poderosamente legitimadora e em homologia com a conduta policial violenta contra os jovens pobres da favela, imaginados como inimigos da sociedade. Imaginárias como quaisquer concepções, as fronteiras do medo produzem efeitos reais de estigmatização de violência sobre a vida sociocultural dos jovens por meio de imputações duradouras e permanentes de selvageria, barbárie e incivilidade que alimentam os processos de segregação socioespacial e de racismo institucional estatal e paraestatal contra os fluxos de crenças e desejos dos jovens das camadas populares em seus lugares de moradia, de trabalho e de lazer.

Podemos levantar a hipótese de que as disposições e as motivações de diversos segmentos sociais, envolvidos nas lutas simbólicas pela definição do lugar da violência na cidade, elegeram o corpo dos jovens como objeto preferencial de agenciamentos de poder e de investimentos punitivos como forma de controle contra a possibilidade da emergência de revoltas, insurreições e levantes da socialidade dos jovens pobres contra o Estado.

O lugar de moradia desses jovens pobres é concebido como um lugar assustador de alteridade violenta que abriga, sob o peso do estigma de selvageria, o espaço liminar entre o maravilhoso e o sinistro, a fantasia e o medo, a festa e a violência, a fé e a orgia, o desejo e a morte, a bênção e a maldição, a paz e a hostilidade, a vida e a morte, o realismo e o delírio, o íntimo e o estranho. É um lugar dissonante formado pelos deslocamentos e disjunções sociais de comunidades afro-ameríndias descendentes, de povos mestiços, de mulheres sexualmente escravizadas pela prostituição dos cabarés e dos novos arranjos do mercado do sexo, de crianças e adolescentes sexualmente explorados, de camponeses expulsos do sertão,

enfim, lugar de desterrados, de exilados, de populações de trabalhadores pobres, trabalhadores do mar, cujas poéticas do exílio, cantam e silenciam sobre diásporas forçadas de uma longa história de migração pós-colonial. A negação de direitos e de reconhecimentos, provocados pelas divisões, de *apartheid*, não reconhecido, e não tematizado pela agenda política hegemônica (BHABHA, 2003).

Os jovens do Serviluz possuem uma imagem pública, hiperbolicamente, estigmatizada. Carregam consigo a pecha de morar em um lugar violento, perigoso, ambientalmente degradado e poluído. A má fama da prostituição, dos cabarés, do assalto, das brigas de gangues, dos acertos de contas, dos grupos de extermínio, do tráfico de drogas e de armas e da exploração sexual de crianças e de adolescentes faz do bairro, em vários níveis de experiência, uma das mais perigosas favelas da cidade.

Perigo e medo instalados como um alvo cravado de balas no imaginário urbano da desordem, da selvageria, da barbárie e da devassidão que sempre se reputa a outro socialmente mais facilmente estigmatizável do que a nós mesmos enquanto protagonistas de violências múltiplas menos visíveis, e, por isso, julgadas de modo indulgente, como menos dramática. Talvez menos letais. É muito difícil determinar onde se fala da realidade e onde se fala da fantasia, quando o assunto é a violência de alguém. Há toda uma carga de desprezo no ato de falar do outro violento que dificulta a apreensão objetiva da realidade da violência que protagonizamos contra os outros.

A dessubstancialização do “Estado de favela”

Segundo Foucault (1994), o poder é o que mais se mostra, mas é também o que mais se esconde. O modo como o exercício do poder se apresenta como representação simbólica não é o mesmo modo como ele funciona e opera no campo da ação social.⁵ O sistema da representação simbólica é movido pela vontade dos atores para influenciar o campo da ação da alteridade.

Para Geertz (1991, p. 154), as concepções do Estado, ou sobre o que o Estado é em sua substância histórica, se mostram incapazes de apreender em profundidade as “dimensões simbólicas do poder estatal”. A noção sociológica de que o Estado se define pelo monopólio da violência dentro de um território, pela formação de uma classe dirigente executiva com po-

⁵ “Les relations de pouvoir sont peut-être parmi les choses les plus cachées dans le corps social” (FOUCAULT, 1994, p. 264).

deres delegados pela vontade popular ou pela viabilização de mecanismos pragmáticos de conciliação de interesses, apresenta dificuldades, segundo o autor, em lidar com as dimensões de autoridade que não são diretamente encaixáveis no modelo do comando e da obediência. Assim, Geertz critica as interpretações que consideram os mitos, as insígnias, a etiqueta, os palácios, os títulos e as cerimônias estatais, ou seja, todo o simbolismo político como se este fosse composto por meros artifícios ou acessórios para o “verdadeiro” trabalho da dominação social, que passaria por trás disso, pelas lutas de interesses entre as pessoas e os grupos de pessoas. Para Geertz, os símbolos não podem ser pensados apenas como joguetes capazes de escamotear as lutas reais pelo poder social.⁶

Neste sentido, os debates grandiloquentes sobre o Estado e a sociedade, além do etnocentrismo, estatismo e naciocentrismo congêntos, desconhecem em larga medida as lutas implicadas nas fronteiras da vida social em torno de processos cotidianos de estatização do *socius*. Partem do pressuposto de que a favela existe e de que a sociedade e o Estado também, ou seja, como se fossem substâncias extensivas, como totalidades hierárquicas, como coisas dadas que se conservam.

Nesta perspectiva, portanto, o Estado, a sociedade e a favela não são entidades pressupostas como condição substantiva prévia do estudo. Muito pelo contrário. A oposição simbólica entre a unidade do Estado e a imagem de desarmonia e desequilíbrio atrelada, pelos discursos do estatismo, à vida social e cultural das comunidades locais é um poderoso recurso de poder das mitologias do estatismo sobre seu caráter englobante e sagrado, é uma oposição baseada em uma ideologia da unidade transcendental da força superior estatal (HERZFELD, 1987). As estratégias discursivas de oficialização do estatismo como fonte unívoca de ordenamento da vida social estão baseadas na oposição dualística entre uma mítica unidade estatal e o desconcerto anárquico – contingente, imperfeito, da vida social (HERZFELD, 1987). Com esta polaridade dissêmica, o estatismo produz importantes efeitos de verdade que dão suporte legitimador ao desenvol-

⁶ Uma comparação entre os estudos de Geertz (1991) sobre a forma do Estado clássico na Indonésia pré-colonial – Negara em Bali do século XIX – e a pesquisa de Elias (2001) sobre a forma do Estado dinástico do antigo regime europeu – a sociedade da Corte de Luís XIV – funcionou como porta de entrada para a tarefa de problematizar etnograficamente e promover a desnaturalização do equipamento conceitual do discurso teórico das ciências sociais no que tange à apreciação das formas estatais da vida social que divergem dos modos de organização política e de legitimação social do tipo ideal dos Estados nacionais industriais, e também das concepções emparedadas pelas teorias políticas ocidentais do moderno discurso político sobre o desenvolvimento geral dos Estados, como é o caso divergente, disruptivo, da forma do Estado-Favela. Exercício de valor exclusivamente heurístico para facilitar a construção do meu argumento.

vimento das práticas de divisão dos agentes de estatização dos códigos sociais e territorialidades múltiplas que compõem o fluxo do real.

As compartimentalizações semióticas do estatismo atuam performativamente para a naturalização de seus programas de percepção, acionados recursivamente pelas estratégias retóricas estatais, reforçando assim seu estatuto de realidade pela facilitação do reconhecimento como elemento da realidade do senso comum da vida cotidiana que naturaliza a presença real do Estado nas relações sociais. Esse processo de objetivação cultural do estatismo baseado em um mecanismo de essencialização, de naturalização e reificação do Estado (HANDLER, 1984) atinge em igual medida a formação do senso comum intelectual. A própria análise sociocultural, ao se posicionar epistemologicamente como componente dos planos verticais e horizontais do espaço social, desconhece ou problematiza de modo insuficiente que recortes de verticalização e de horizontalização de relações sociais são dimensões imprescindíveis de construção do espaço estrutural do exercício do poder estatal, uma vez que o plano de divisão do Estado funciona pela instauração de uma fronteira mágica com um fora, com uma exterioridade, que precisa ser interiorizada pelas forças de interiorização daquilo que se pensa ser na forma do Estado, uma força provinda da externalidade (DELEUZE; GUATTARI, 2004).⁷

Analisar em uma perspectiva pragmática esses processos depende de um deslocamento em nossos instrumentos analíticos para que eles possam escapar das forças discursivas de controle sobre os discursos sociais pelas condutas do estatismo. A vigilância epistemológica precisa, neste ponto, apoiar-se na dúvida radical metodológica para que possamos entrever as formas como as forças do estatismo tentam produzir e impor categorias de inteligibilidade do real para que nossos pensamentos sobre o mundo social sejam legitimadores do modo de pensamento do estatismo (BOURDIEU, 1996).

⁷ A classificação simbólica das ações entre internas e externas segue esse desapropriado plano de divisão estatal de se lançar para o lado de fora do espaço social para "roubar" elementos com que possa nutrir o plano abstrato da sua divisão interna contra territorialidades e códigos sociais que não se referem à unidade estatal para justificar suas existências. A favela neste sentido é efeito de uma desterritorialização promovida pelo Estado contra os fragmentos das territorialidades heterogêneas e insurgentes das massas. O plano do Estado trabalha para atuar como metapoder estruturante em torno de funções de interdição produtiva das realidades locais. Quer-se uma codificação das relações múltiplas de poder como se o tipo de código que pudesse produzir repartição entre códigos sociais fosse de natureza ontológica outra a esse campo, quando, na verdade, só pode dispor e se manter no enraizamento das séries infinitesimais de poder sobre as quais atua (FOUCAULT, 1994).

Ademais, a construção de um contexto global para fazer a interconexão de eventos e relações entre a favela, a sociedade e o Estado correm sempre o risco de “fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como o método de investigação” (STRATHERN, 2006, p. 32), ou seja, como o equivalente a um princípio de Estado. Portanto, a destrascendência dessas unidades faz com que nos deparemos com a multiplicidade das práticas culturais não arborescentes do universo da favela, da sociedade e também das ações de segmentação estatal, em que o todo é uma totalidade ao lado, é como um todo das partes que não as totaliza (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

A fim de evitar o cativo dos sociologismos, principalmente, a tendência a usar o conceito de poder como princípio explicativo de todos os domínios do *socius* (VELHO, 1995), os atores sociais da pesquisa que desenvolvo com jovens armados, ou seja, as pessoas e os coletivos antropológicos, que habitam nas favelas à beira-mar de Fortaleza, não são concebidos como se fossem parte de uma totalização social englobante e transcendente.⁸

Portanto, o ponto de vista da favela sobre o devir humano é, heurísticamente, concebido como uma anterioridade ao próprio contexto de favelização. É trabalhando com a multiplicidade cultural de uma ontologia plana, multiplicidade tauteológica, cujos símbolos representam a si mesmos, que a perspectiva cultural da favela sobre si mesma funciona como um plano de imanência de multiplicidade cultural anterior ao próprio contexto unificado sob a metáfora da morfologia espacial e do perfil sociodemográfico do favelado.

A favela como uma multiplicidade de práticas culturais, como diferença intensiva, uma favela que se multiplica por subtração, por exclusão da substância extensiva, pelo corte do vínculo natal entre o conceito de favela e o de Estado que emerge dessa formulação teórica (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Deste modo, a favela como uma totalidade hierarquizante, como unidade substancialista da “realidade objetiva favelada”, precisa ser quebrada, deslocada, desrealizada, desconstruída, pois continuar falando da favela como realidade objetiva, como dado, é incorrer em falácia

⁸ Baseio-me nas reflexões metodológicas de Otávio Velho (1995, p. 40) sobre suas inquietações com certa “obsessão pelo poder, que foi aos poucos penetrando como chave explicativa em todos os domínios”. Uma pista do problema passa pela idéia de que a problematização das dicotomias razão/emoção, dentro/fora, mente/corpo, cultura/natureza, nos levaria a pensar no plano imanente do sistema total de relações recíprocas, em vez de observarmos apenas corpos individuais atuando contra uma natureza externa social ou natural, o que nos obrigaria a apenas enxergar contextos instrumentais para os processos culturais (INGOLD, 2000).

de *misplaced concreteness*, é pressupor que os conceitos que descrevem a realidade estudada da favela correspondem à realidade efetiva da favela.

É a troca de perspectivas entre a antropologia do antropólogo e a antropologia da favela que permitiu a ascensão conceitual de que a favela existe antes da favela (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). A descrição da vida social e cultural dos jovens da *comunidade* praiana do Titanzinho no Serviluz busca mostrar como as formas de subjetivação das relações sociais na *favela* não podem ser analiticamente derivadas dos determinismos sociais ou das injunções sociodemográficas que envolvem o contexto de favelização da população estudada. As práticas culturais dos jovens do Serviluz permitem-nos ir além dos estigmas de violência e das imputações de selvageria, barbárie e devassidão impostas ao universo dos/as moradores/as do bairro, possibilitam-nos apreender a favela que existe antes da favela.

A socialidade contra a Favela-Estado

As máquinas sociais em operação com suas formas de subjetivação na favela parecem basear-se num ideal de autarquia que é continuamente frustrado pela forma favela do Estado, de modo que a disposição dos jovens da favela para a guerra contra a Favela, a cidade e o Estado é expressão da socialidade centrífuga guerreira em tensão com as tendências da socialidade centrípeta da vida social estatal (CLASTRES, 1982; BARBOSA, 2004; FAUSTO, 2001), pois “a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é a guerra que mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosa, porém sem poder” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 19).

Seguir analiticamente as tramas dos agenciamentos centrífugos locais contra o poder estatal que se chocam com os agenciamentos centrípetos estatais contra o poder local é uma forma de dessubstancializar e desestabilizar os termos e os entendimentos dessas lutas e embates para priorizar a análise dos meios relacionais que produzem os termos “duros” das relações sociais. Não há oposição entre central e segmentário; as segmentaridades flexíveis dos códigos polívocos e territorialidades itinerantes são objeto de investimento dos agenciamentos locais da segmentaridade dura do Estado, interessado na ressonância dos centros de poder social (DELEUZE; GUATTARI, 2008). Quem dera que as favelas deixassem de compor a série das ressonâncias que endurecem os regimes de dominação social, mas isso envolve outra questão e outra contraintervenção.

As redes e suas tramas são o transporte metodológico desse relacionismo. As redes se deslocam como realidades coletivas relativamente autorreferidas (LATOURE, 2000). Segundo Latour, nós precisamos nos permitir descrever onde as tramas nos levam a descobrir a flexibilidade de tradução das redes, pois a noção de rede é “mais flexível do que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade” (LATOURE, 2000, p. 9). Ou, como afirmava Paul Veyne (1998, p. 43, 45), a noção de trama nos ajuda heurísticamente a nos afastar dos determinismos, pois “o fato nada é sem sua trama”. Segundo esse autor, é impossível descrevermos totalidades, pois o objeto de estudo é seletivamente mutilado pelas questões, perguntas e situação espaço-temporal dos acontecimentos; o que importa é tomar no lugar, dos fatos, “um cruzamento de itinerários possíveis”.

O conhecimento objetivo das razões que orientam a conduta das pessoas e dos coletivos humanos é uma tarefa importante, mas secundária, diante do desafio de compreender os fluxos de crenças e desejos que os atores sociais investem nos motivos que estão de acordo com aquilo que presumem e imaginam produzir o dinamismo da sua vida sociocultural (NIETZSCHE, 2001). Nesse sentido, a antropologia é uma prática de conhecimento que habita a multiplicidade das práticas culturais das éticas e epistemologias locais dos seres humanos. É uma tentativa de compreender singularidades e especificidade locais sem pressupor que elas estejam referidas a totalidades hierárquicas substantivas que forneceriam um princípio de unidade superior ou transcendente como uma espécie de modelo geral válido para a descrição de qualquer forma de socialidade humana. Em vez de um campo de objetos, a perspectiva antropológica se enredaria com um universo multifacetado de perspectivas, sendo o seu discurso uma perspectiva antropológica entre muitas possíveis. As ideias dos atores sociais sobre a imagem do humano são como diferenças culturais que antecedem logicamente, ou melhor, que funcionam em sistemas de causação circular, frente aos contextos sociais de apropriação dos fluxos do real (BATESON, 1972). O pensamento relacional faz a apreensão sem transcendentalismos do funcionamento das pessoas e coletividades, uma vez que as organizações socioculturais são capazes de autoprodução na geração de seus próprios conflitos e paradoxos no processo de causação circular por meio de tentativas e erros desenvolvidos no contexto de interação de seu próprio processo de aprendizagem sociocultural.

Referências

- BARBOSA, Gustavo Baptista. A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 2, dez. 2004.
- BATESON, Gregory. *Naven*. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- _____. Culture Contact and Schismogenesis. In: _____. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books, 1972.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papius, 1996.
- CANNETI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 6. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009. vol. 1.
- _____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008. vol. 3.
- _____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 4. ed. São Paulo: Ed. 34, 2007. vol. 2.
- _____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2005. vol. 4.
- _____; _____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, 1. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- _____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2002. vol. 5.

ELIAS, Norbert. *A sociedade da corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994. vol. 3.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: M. Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: M. Fontes, 2004.

_____. *Microfísica do poder*. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. Le pouvoir: comment s'exerce-t-il? In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

GEERTZ, Clifford. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1991.

HANDLER, Richard. On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology February*, v. 25, n. 1, p. 55-71, 1984.

HERZFELD, Michael. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. New York: Cambridge University Press, 1987.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOGUEIRA, André Aguiar. *Fogo, vento, terra e mar: migrações, natureza e cultura popular no bairro Serviluz em Fortaleza (1960-2006)*. 2006. 165 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SÁ, Leonardo. *Guerra, mundão e consideração: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp, 2006.

VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo: estudos críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, mar. 2007.