

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A Cruz, o Morro e a Vida: um estudo de caso no Morro da Cruz, Porto Alegre,
Rio Grande do Sul

Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal Do Rio
Grande do Sul como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social

Orientador: Prof^a. Dr^a. Bernardo
Lewgoy

Joéverson Domingues Evangelista

Porto Alegre, Setembro de 2010

Resumo

A partir do estudo de caso no Morro da Cruz, no bairro Vila São José, em Porto Alegre (RS), a presente dissertação procura analisar as representações sociais, as formas de sociabilidade e os rituais religiosos e seculares para compreender a produção social da diferença, por meio da estigmatização dos moradores de periferia e de uma figuração social específica que estende ao território as marcas da hierarquização presente na sociedade brasileira, a qual se reflete no processo de urbanização.

Palavras - chave: Morro da Cruz. Antropologia urbana. Antropologia da religião. Violência. Assistência social. Estigma.

Abstract

This paper attempts to analyze the social representations, socializing forms of and religious and secular rituals to understand the social production of difference through the stigmatization of the residents of the periphery and a particular social figuration that extends to the territory marks of this hierarchy presents in Brazilian society, which is reflected in the urbanization process.

Keywords: Morro da Cruz. Urban Anthropology. Religion Anthropology Violence. Social assistance. Stigma.

Sumário

Resumo	1
Abstract	1
Introdução	3
Capítulo 1 – Visões sobre a cidade, visões sobre o estigma: a produção da diferença e suas marcas no território	14
1.1.Introdução	14
1.2.Para além dos números: a escolha do método etnográfico e a busca da “cor local” do fenômeno urbano	15
1.3. Porto Alegre e sua periferia: esforço por desvelar a produção da diferença	18
Capítulo 2 – Encontros	37
2.1.Introdução	37
2.2. A “invasão” ou de como descer no ponto errado pode oferecer uma nova perspectiva.....	40
2.3.Primeiro encontro.....	42
2.4.Segundo encontro.....	49
2.5.Terceiro encontro	53
Capítulo 3 - A Cruz e o Morro: notas sobre a assistência social, catolicismo na periferia e movimentos comunitários	59
3.1. Introdução	59
3.2.O Instituto Leonardo Murialdo e a “educação dos corações”: as tensões e os conflitos num Morro pluriconfessional	60
3.3. O Projeto Morro da Cruz para a Vida: cidadania e emancipação por meio da educação	66
3.4.O profissional em ação: engajamento, religião e militância.....	68
Capítulo 4 – As trajetórias, as vidas e os atores: perspectivas e deslocamentos no bairro de periferia	74
4.1. Quando o campo se descortina: algumas notas sobre a metodologia de pesquisa e os desafios em campo	76
4.2. A religião, a violência e os atores: o caso do “Carioca” e a Cruz como convergência do simbólico.....	80
4.3. Balas perdidas, “a história do bairro” e a noção de justiça: o Morro como lugar do vivido	86
Conclusão	90
Bibliografia.....	93

Introdução

Quando me mudei para Porto Alegre, depois de minha graduação feita em São Carlos, São Paulo, queria mais do que uma formação de excelência, reencontrar como andariam valores fundamentais para minha formação. Embora tenha saído muito jovem do Rio Grande do Sul, tinha ainda vívidas na memória diversas imagens de minha infância no interior e de minhas visitas aos parentes na capital. Estes tinham saído de Rio Pardo, na região central, com o objetivo de obter as oportunidades de trabalho e renda que não eram mais possíveis de obter na cidade histórica na qual haviam crescido; como as grandes empresas e a efervescência econômica passavam bem longe de Rio Pardo, ir a Porto Alegre, cosmopolita, “gigante”, com transporte arrojado e seu tráfego intenso era o contraponto mais adequado aos que queriam se sentir ligados ao “grande mundo”.

Estranho era pensar que, quando eu mudara para o interior de São Paulo, era meu núcleo familiar (pai, mãe e irmã) quem parecia ir para o grande mundo: nem diziam o nome da pequena cidade onde íamos morar, expelidos por causa da falta de empregos na pequena Rio Pardo na área de trabalho que meu pai exercia; diziam apenas que “estes são os que foram para São Paulo”. E isto não era entoado sem antes uma pausa dramática, ignorando o fato de que Cravinhos, a cidadezinha para onde mudáramos, era ainda menor que Rio Pardo, mesmo ela estando no epicentro do grande dinamismo que tomou conta da região de Ribeirão Preto em meados dos anos 1990, principalmente devido à atividade canavieira.

Antes que pesem acusações de narcisismo exagerado por compartilhar esta parte de minha trajetória, trago-a à tona para marcar o que me movia quando voltei meus olhos para o Morro da Cruz: quando fiz minha proposta modesta de trabalho, e com a ajuda do meu orientador para delimitar meus voos altissonantes e com certeza irrealizáveis, queria era entrar em contato com uma realidade que, de uma forma peculiar, já havia tomado contato. Meus tios viviam nas cercanias da cidade grande, eram também sujeitos que foram levados até lá por sonhos e que acabaram ficando em boa medida presos aos pesadelos da dinâmica do tecido social urbano.

Isto posto, o espírito que animava minhas atenções voltadas à periferia da capital estavam de alguma forma em sintonia com meu trabalho de conclusão de curso em ciências sociais, no qual eu tentara mostrar como uma lógica de exclusão social convertia as vítimas de anos de descaso das políticas públicas em culpadas pelo próprio sofrimento com as intempéries (perfeitamente previsíveis, diga-se de passagem) da estação chuvosa na periferia de São Carlos; bem como, por outro lado, tentava superar certas concepções que tendiam a ver a religião como uma véu que cobria a realidade e anestesava a consciência social dos indivíduos, oferecendo a espécie de ópio que garantiriam um limite tosco ao olhar das populações mais afligidas por fenômenos naturais.

Lá, como pude ver, a religião não só constituía um importante meio de explicação ao devot@, como não era concorrente com outros modelos explicativos oriundos das ditas ciências duras: o fiel era capaz de entender que se Deus estava por trás de tudo o que acontecia na natureza, não estava de todo isento de culpa os homens e mulheres que desmatavam e empreendiam destruição do meio ambiente e do ecossistema, tornando-os ainda mais vulneráveis. E mais: o político que vinha só na época de eleição se conder das tragédias causadas pelas inundações também tinha sua parcela de culpa por não garantir a infraestrutura urbana capaz de dar conta de um fenômeno com periodicidade muito bem definida.

No caso do Morro da Cruz, chamou-me muito a atenção o fato de uma instituição religiosa ter assumido um papel protagonista na assistência social; mais: que esta instituição tinha por objetivo fazer com que os moradores fossem os protagonistas das mudanças que julgavam necessárias para as melhorias nas condições de vida de seus vizinhos, parentes e amigos. Mais uma vez a religião atravessava meu caminho, só que agora em contato não só com os desastres ligados à chuva, mas os desastres ligados à vulnerabilidade social de populações que se avizinhavam a uma região com domínio territorial do tráfico de drogas.

Isto, ao menos, na superfície. Quando pude conhecer mais a fundo o Morro, seus moradores/as, as suas características (na medida que era possível a alguém que “não era do pedaço” conhecer), vi que por trás de toda esse primeiro plano ligado aos estigmas que a cidade e a intensa campanha

mediática insistiam em reforçar, existiam muitas outras camadas muito mais interessantes e instigantes para pensar não só a questão da periferia, mas também outros níveis de interação social, redes de sociabilidade e solidariedade: pensar a alteridade e a nós mesmos, enquanto antropólogos e a antropologia que nos deveria servir de norte ao tomarmos contato com este tipo delicado de situação social.

Esta dissertação se situa no encontro de três campos da teoria social: o da antropologia urbana, o da antropologia das religiões e o da antropologia da violência, os quais são aqui articulados a fim de proporcionar uma análise interpretativa de como, a partir da periferia de uma grande cidade, as representações sociais, as formas de sociabilidade e os rituais religiosos e seculares podem oferecer uma importante perspectiva sobre os fenômenos sociais que ocorrem nas periferias, marcadas que são pelos estabelecimentos religiosos e pela violência, e o impacto de tudo isso sobre as configurações da cidade.

Para tanto, pretende-se nas páginas a seguir delinear como se dão essas articulações, como se apresentam as representações e as eventuais implicações para a produção de sentido que os diversos sujeitos, que vivem na cidade e a sobrevivem de certa maneira, causam sobre a teoria antropológica. Principalmente se formos levar em conta os deslocamentos de perspectiva que marcam o contato com o “outro”, o qual constrói um mundo diverso do que somos capazes de ver até as situações de contato (descritas com mais vagar no segundo capítulo, por exemplo) ou até mesmo quando se observam as visões de mundo dos que convivem com eles de forma por vezes episódica ou sob regime de trabalho (caso dos assistentes sociais, por exemplo, descritos no terceiro capítulo).

Tudo isto, quando confrontado com as visões dos moradores (a serem melhores desenvolvidas e discutidas no quarto capítulo) sobre sua condição e de como veem os que os veem trazem um mosaico significativo por onde pode se começar a abordar as circunstâncias sob as quais os sentidos são revelados e as trajetórias emergem como uma rede de significados que, para além do sofrimento ou da carestia, a vida pulsa com vigor e a experiência é rica de muitas outras coisas além do que aparece na mídia ou nos boatos estigmatizantes.

No tocante ao estudo do fenômeno urbano, pretende-se aqui construir uma reflexão sobre a cidade com especial atenção à constituição das regiões periféricas e a relação disso com a dinâmica do processo de urbanização e de ocupação dos territórios nas cidades acabam por exprimir as hierarquias sociais presentes na sociedade brasileira (DaMatta, 1985).

A construção de uma análise interpretativa do fenômeno religioso na periferia a partir do campo antropológico que se dedica ao estudo das religiões procura estabelecer nos rituais, nos símbolos e nas manifestações públicas de pertença a grupos religiosos, pois as religiões acompanharam (e ainda acompanham) aos indivíduos também nos dilemas sociais que os assolam, nas referências que se utilizam ao apreender suas experiências, para elaborar suas trajetórias (Geertz, 2001, p. 151). Isso se vincula ao fato das representações do *self* na vida cotidiana se tornarem menos individuais, convertendo-se num projeto mais coletivo, ou mesmo político: na praça pública, o discurso “secular” cada vez mais vem dando destaque às identificações religiosas dos atores sociais (Geertz, 2001, p.156).

A respeito do tema da violência, a contribuição etnográfica se dará no sentido de caracterizar as representações sociais sobre o tema e os reflexos destas nas práticas cotidianas dos atores, na formação e reprodução de seus valores, fazendo assim um registro da violência como um “mapa cultural”: um modo pelo qual se confere visibilidade aos conflitos que costumam subjazer e que só entram em cena quando se constituem situações sociais para que se expressem (Diógenes, 1998). Mais especificamente, a violência pode ser a chave para desvendar como os sujeitos operam classificações no que toca a risco, segurança, justiça, honra e como, a partir dela, pode-se compreender as formas pelas quais os atores atuam cotidianamente no contexto em que vivem, principalmente nas situações que envolvem a violência.

Por fim, pretende-se colocar a questão da agência dos indivíduos residentes no Morro da Cruz em Porto Alegre para, analisando como o fazer e o refazer de formações sociais e culturais mais amplas ocorre, poder compreender a complexidade do fenômeno urbano a partir de perspectivas diferenciadas, reveladoras de estratégias e práticas específicas. Por outro lado, observar em quais termos e em que medida se pode mapear e resgatar a possível margem de manobra e iniciativa dos agentes sociais envolvidos

(Velho, 1994), tendo como pressuposto que a cultura (em sentido amplo) constrói as pessoas como tipos particulares de atores sociais (Ortner, 2007), oferece a oportunidade de complexificar e apresentar perspectivas sobre as práticas destes atores nas situações sociais e de sociabilidade que os caracterizam e até que ponto o medo e as formas de silenciamentos orientam ações e rotinas dos moradores.

Diante deste quadro, uma série de questões se levantou: como este contraponto entre o discurso religioso e as práticas da violência é percebido pelos sujeitos que moram no morro da Cruz? Qual o papel que os sacerdotes das diversas denominações que povoam o lugar estão dispostos a cumprir nas situações dramáticas em que a violência se apresenta no cotidiano dos fiéis? Será que o sentimento de insegurança privilegia a inserção ou sentimento de pertença a algum grupo religioso? Ou pelo contrário, faz com que as pessoas se afastem de vez de satisfações religiosas para suas angústias do dia-a-dia? Que perspectiva da cidade sairia destes atores? Em que medida a agência dos atores se encontra marcada quer pelo religioso, quer pelo violento e pelo crime?

Dentre as diversas formas que os atores se valem para articular suas experiências, as religiões oferecem em suas teodiceias a possibilidade de reordenar o mundo, uma vez que esse tipo de discurso é um tipo de explicação dos fenômenos anômicos em termos de legitimações religiosas, independente do grau de satisfação teológica (Berger, 1985).

Esta teodiceia, por sua vez, precisa se relacionar com outras dimensões da vida social e buscar os conteúdos simbólicos subjacentes às práticas sociais que podem proporcionar um entendimento novo sobre a diversidade de verdades que estão em conflito/cooperação para a árdua tarefa de tornar o universo "humanamente significativo". Neste sentido, toda teodiceia é uma sociodiceia na medida que é "uma interrogação social a respeito das causas e razões das injustiças e privilégios sociais" (Bourdieu, 1982).

Tomando como pressuposto que os rituais são condutas formais prescritas em ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica e relacionadas com a crença em seres ou forças míticas que ultrapassa e conforma os atores (Turner, 1980), é neles que podemos vislumbrar como uma determinada comunidade atualiza seus valores, expressando fases específicas dos

processos sociais pelos quais os grupos acertam suas trocas internas e adaptam-se ao ambiente em que vivem.

Diante do exposto, meu objeto de pesquisa se constitui na compreensão das representações simbólicas sobre a realidade urbana tal como ela é vivida pelos atores que residem na parte mais alta do Morro da Cruz, região situada no bairro São José e pelos que trabalham em ONGs (cujo um dos expoentes é justamente uma organização filantrópica católica). Minha atenção se deposita principalmente, dentre as várias fontes de produção simbólica, as que se referem mais especificamente às relacionadas com a confissão religiosa dos católicos, membros da comunidade a mais tempo enraizada no Morro e cujo papel é de sobremaneira importante; a dimensão da realidade urbana que mais quero me deter é a que se refere a violência por ser uma das principais fontes de estigma que são elaborados por comunidades de periferia das grandes cidades, como Porto Alegre, marcando com igual vigor, a vida no Morro quase tanto quanto a presença religiosa na região.

As questões suscitadas passam, pois, por um como, um quando e um onde se manifestam as elaborações dos atores no tocante à violência, e aqui o foco recairá na comunidade de religiosos que habitam a parte mais alta do morro, tanto sacerdotes quanto fiéis. Essa comunidade moral da qual fazem parte sacerdotes e fiéis não é homogênea em sua constituição: a partir de uma espécie de especialização da manipulação do sagrado e de seu monopólio ter sido conferido aos sacerdotes, estabelece e consolida uma série de oposições, sendo a principal entre sacerdotes e fiéis, que se encontra enraizada, por sua vez, na oposição entre sagrado e profano, onde o entendimento e as práticas no primeiro plano são dominadas pelos sacerdotes, especializados nesse tipo de atividade; aos leigos, no mundo profano, resta resignar-se às condições oriundas desse sistema, ou então consorciar-se e estabelecer regimes heréticos que confrontam a produção simbólica ortodoxa.

Cada um destes atores tem um olhar que incide sobre a realidade do Morro; realidade esta que será negociada, atualizada segundo as interações e agências de cada um destes indivíduos, onde cada um figura seguindo disposições que nem sempre estão em seu controle, mas que impactam sobremaneira a sua visão de mundo. E aqui se torna importante falar desses profissionais que prestam assistência no morro, pois eles tem motivações

específicas para se dirigirem para lá e, de certa forma, podem oferecer a interface para compreender como se dão as interações entre “centro” e “periferia”, porque é como se tivessem um pé em cada um desses lugares da cidade.

Para tanto, a observação etnográfica de rituais e do cotidiano, de como estas interações entre estes atores acontece, acaba por ser imprescindível para dimensionar e desarmar eventuais armadilhas contidas na construção deste objeto; é neste tipo de observação que se fará possível problematizar as disposições discursivas dos atores e as suas motivações e intenções sem cair nem na transposição de nossas prenoções ao que estudamos, nem na substituição das nossas pelas prenoções deles, como bem frisa Pierre Bourdieu (2002).

Isto se faz necessário porque as opiniões que pautam o senso sobre os moradores da periferia, e no caso do Morro da Cruz não é diferente, nem sempre consideram os diversos níveis e implicações do viver na periferia, esbarrando nos estigmas e nas “espetaculização” que asseguram a “exotização” do ambiente onde estes atores vivem; é necessário cuidado para não reproduzir as pressuposições ou até mesmo estabelecer uma idealização do campo.

Por seu turno, a violência tem uma relação profunda com a distribuição no território do prestígio social: quanto mais afastado do “centro”, mais violento é o lugar, seguindo a gradação que caracteriza a sociedade brasileira na sua demarcação espacial (DaMatta, 1985). Por isso, considero a distinção entre centro/periferia uma das manifestações do par estabelecido/*outsider*, configurado por Norbert Elias: não se refere aos caracteres topológicos ou somente um corte de renda. Refere-se constituição de discursos e às relações que os grupos na cidade estabelecem entre si e as posições de poder que implicam tais relações (Elias, 2000).

No tocante à agência, é importante salientar o caráter de interação e como os agentes estão sempre negociando entre si, sem ter a capacidade plena de controlar completamente tais interações, só podendo agir portanto dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais (Ortner, 2007); é dessas interações que podemos divisar a produção de sentido de suas ações, compreendendo suas motivações e que finalidade buscam atingir.

Para entender melhor como este ator se constitui, a discussão de Louis Dumont (1985) sobre a ideologia moderna se afigura como fundamental: a forma como se dá a diferenciação entre o centro e a periferia e como os sujeitos norteiam e operacionalizam seus valores. Com Duarte (1986) podemos olhar para mais perto, num caso etnográfico, e estabelecer um paralelo entre a construção social da pessoa em zonas de periferia e dentro das classes trabalhadoras.

Para entender como agem os indivíduos se torna indispensável entender quais sistemas simbólicos informam e estruturam estas teias de relações, oferecendo aos atores uma margem em que atuar: as religiões se constituem um dos sistemas mais importantes para conferirmos este processo no caso do Morro da Cruz, uma vez que desde sua origem a Igreja esteve com o seu destino ligado ao surgimento do povoamento daquela região do bairro São José.

Os teóricos que descrevem a modernidade como “radical” (Giddens, 1991) ou “reflexiva” (Beck, 1997), apontam sempre para o desencantamento do mundo, para a retirada do “peso das Deidades” (Giddens, 1991) num mundo onde a técnica, a racionalização e a reflexividade estariam pautando o desenrolar dos processos da modernidade. Só que isto não explica os “fundamentalismos” e os “integristas” religiosos, o chamado “retorno do religioso” para o processo de formação e afirmação da identidade; não explica a *jihad* moderna dos muçulmanos em países europeus, o episódio das charges dinamarquesas, isto sem falar nos complexos processos de conversão e da filiação múltiplas dos atores modernos.

Num processo de constante de mudanças e de rumos inesperados que a modernidade oferece aos que nela vivem, a questão da violência, quer associada à religião, quer como contraponto significativo a esta, surge como domínio interessante a partir do qual podemos desvelar o processo que Tereza Caldeira descreve como sendo de um pensamento classificatório relacionado com a produção de categorias essencializadas a respeito do que é destoante do seu cotidiano e a naturalização e legitimação de desigualdades que tem como objetivo justificar e oferecer a satisfação demandada por um reordenamento dos eventos sociais (2000).

Na “fala do crime”, meio pelo qual os atores operam tais classificações como narrativas sobre o evento violento, podemos divisar como este processo se apresenta numa sociedade com forte conteúdo de mudanças como a brasileira: como o falar do crime dá conta de alocar as experiências dos indivíduos através de um código simplificado para lidar com as mudanças sociais (Caldeira, 2000, p. 33).

Esta fala do crime, enquanto narrativa, tenta por sua vez “estabelecer ordem num universo que parece ter perdido o sentido” (Caldeira, 2000). Aproximação da concepção de teodiceia características das religiões de forte penetração na sociedade brasileira (cristãs mormente) com a narrativa sobre o crime se dá no mesmo esforço que a teodiceia tem de ordenar e “salvar do caos” os indivíduos à deriva em meio aos processos de transformações ligados e engendrados na modernidade nas grandes cidades.

Pretendo, pois, neste trabalho abordar os processos, os contatos e as contradições entre religião e violência: do ponto de vista teórico, levantar e atualizar sobre o tema, principalmente inspirado pelos trabalhos já citados e no importante artigo de Alba Zaluar (1999), no qual a autora descreve os possíveis desdobramentos dos estudos de violência no Brasil. Cesar Teixeira (1999) contribui, por seu turno, para apontar algumas diretrizes teóricas no estudo do “contato” entre fé e violência na periferia.

E para dimensionar melhor o lugar onde acontece este contatos, os estudos de sociedades complexas (Velho, 1994; Oliven, 1980; Duarte, 1986; Urruzola, 2004; Gravano, 2005), mais especificamente no tocante às cidades se constituem em importante para podermos dimensionar e relacionar as dimensões da vida destes atores, situando-os na especificidade do habitar o urbano nos dias atuais.

Além de seguir os passos de Louis Dumont (1985) no que tange aos valores modernos para entender a formação da ideologia moderna do individualismo, a incompatibilidade que vemos em alguns grupamentos humanos de uma generalização desta ideologia, principalmente nos segmentos de classes trabalhadoras (Duarte, 1986), com o intuito de poder abordar e discutir a partir do estudo de caso como os processos de formação da pessoa se constituem.

Em suma, a estrutura desta dissertação versará em quatro capítulos conforme segue: em seu primeiro, falará sobre os temas principais da dissertação, a cidade, urbanização, periferia-centro (estabelecidos-*outsiders*), passando a seguir pelos estigmas e sua produção social em contextos urbanos violentos, tendo a temática da violência desencadeada pelo tráfico de drogas presente no morro, na sua inter-relação com a religião católica (enquanto instituição que assiste a comunidade) no bairro, como "palco (empírico)" para as manifestações destes temas anteriores.

Já o segundo capítulo fará referência a três encontros: a procissão, o evento do "almomissa" (almoço + missa, no qual desempenhei o papel de "cozinheiro" mexendo o molho do macarrão) e a feira da comunidade. Não são tais encontros o resumo de minha interação em campo, muito menos resumem o que são o viver e o estar no morro, menos ainda esgotariam as formas pelas quais o se relacionar com os moradores da comunidade é possível: são situações que condensam muito de como foi minha experiência e de como ela impactou minha forma de encarar os próprios eixos da pesquisa. Tudo isto vem em seguida ao breve relato e desenvolvimento de uma descrição mais acurada do Morro da Cruz. O Morro têm uma história fragmentária, embora dotada de um fundo comum, compartilhado pelos diversos moradores, os quais tem as mais diversas origens e enfrentam os desafios cotidianos segundo um padrão mais ou menos identificável, o qual, suponho, tenha um *corpus* comum que regula e dispõe os indivíduos numa rede de relações específica e típica do morro, tendo como pano de fundo todas as idiossincrasias que fazem o morro da cruz, ser o lugar que é.

No seu terceiro capítulo, este trabalho apresentará, a partir do estudo de caso no Morro da Cruz em Porto Alegre, descrever e analisar algumas das dinâmicas desse processo de constituição da cidadania (ou o impedimento de um maior esfacelamento dela) em contextos periféricos, abordando tensões e confluências entre as demandas sociais da comunidade de moradores e moradoras do morro e o que a igreja católica, através do projeto "Morro da Cruz pela vida" e do Instituto de Educação São Leonardo Murialdo, entende e enfatiza na construção da cidadania dos jovens, tendo como pano de fundo o

contexto de violência e descaso estatal que caracteriza a periferia das grandes cidades brasileiras.

Por fim, no quarto capítulo, são os “personagens” da história e a “análise de trajetórias” destes que têm sua vez. Trajetórias significativas de atores sociais, e que trazem à baila a questão das representações que grupos como o de moradores do Morro tem de si e da cidade. Contará com alguns relatos específicos de encontros e episódios nos quais tomei parte ao longo de minha estadia com eles¹. E a partir dessa experiência compartilhada, irei à conclusão tentando atar algumas das pontas soltas que levantei. Se para tanto me houver engenho e arte, é claro.

¹ Infelizmente, em virtude de um assalto acontecido na esquina próxima a minha casa, no Centro da cidade de Porto Alegre, essa parte do texto e essa polifonia pretendida acabaram prejudicadas severamente, pois os assaltantes, não obstante meus apelos de que “era o meu trabalho”, levaram-me o gravador com as entrevistas que ainda não tivera tempo de fazer backup. Tentei reconstituir minimamente e reconheço a dificuldade de sustentar argumentos sem a fala original que os originou, mas entendo que pior do que “falar o que me disseram”, sendo eu fiador de alguém já sem voz na nossa sociedade, é simplesmente não falar nada a respeito.

Capítulo 1 – Visões sobre a cidade, visões sobre o estigma: a produção da diferença e suas marcas no território

1.1.Introdução

A cidade moderna se constitui num espaço diferenciado, um “artefato espacial” que implica num lugar, seu processo de transformação e a presença de um coletivo social que desempenha uma escrita de sua história e de seu território (Urruzola, 2003). Essa escrita é diferenciada segundo o lugar que se ocupa na cidade: na periferia encontram-se desafios e dilemas singulares que se relacionam profundamente com o desenvolvimento urbano no Brasil.

Tal singularidade não é homogênea nesses espaços, muito menos aos que nele habitam: a periferia é multifacetada e seus moradores não dispõem dos mesmos recursos a fim de lidar com a realidade complexa que lhe conferem este “artefato espacial”, que penso ser produto tanto do engenho quanto do caos² inerentes às atividades humanas, um artefato “caótico”. Bem como não se pode deixar seduzir por concepções que tentam redesenhar as comunidades periféricas sob o signo da necessidade e da pobreza (Fonseca, 2004), ou então, reduzi-las a um papel de resistência, e portanto, relegá-las a um papel reativo, num contexto violento do qual seriam reféns de uma realidade que não oferta muitas oportunidades para seus habitantes de obterem as benesses mais razoáveis, a serem devidamente oferecidas pelo Estado.

Por outro lado, cabe ressaltar que muitas das periferias urbanas brasileiras já gravitam em torno de seus próprios núcleos produtivos e muito embora não estejam de modo algum desconectadas do resto do tecido urbano, poderíamos falar que são como cidades dentro de cidades (Vecchio, 2007),

² Aqui é bom lembrar que, na teogonia grega clássica, o caos era a pura energia que deu origem a tudo o que compunha o mundo (*cosmos*). O caráter negativo que geralmente se associa à noção vem da eventual ausência de ordem na manifestação desta energia, que só seria atingida quando do surgimento dos deuses olímpicos. No entanto, o ordenamento proporcionado era tênue e as rebeliões entre deuses antigos e novos eram frequentes, mostrando a fragilidade inerente ao “processo de ordenação” que procuro enfatizar nesta metáfora.

conferindo particularidades e demandando de seus moradores algumas estratégias diferenciadas para encarar o cotidiano. Podemos dizer, então, que nas classes baixas existe um processo dialético pelo qual elas simultaneamente compartilham traços da cultura dominante (afinal compartilham muitas vezes os mesmos espaços) e apresentam elementos que não pertencem a essa cultura (Oliven, 1980).

No estudo do fenômeno urbano, tal como ocorre no Morro da Cruz, a reflexão sobre a cidade emerge segundo um caráter social que vige na produção do espaço nas cidades, com especial atenção à constituição das zonas periféricas e a relação de seus moradores e moradoras com o chamado “centro”, sem perder de vista a dinâmica do processo de urbanização e de ocupação do território, no qual as “favelizações” (por meio de ocupações urbanas como a do Morro da Cruz, em Porto Alegre, as quais tentam produzir condições de subsistência a pessoas quase relegadas à própria sorte) e as “nobiliarquizações” (expressas pelo que Tereza Caldeira chama de “enclaves fortificados”, caracterizados como fortalezas onde camadas remediadas da sociedade se valem para se proteger da violência – Cf. Caldeira, 2000) dos territórios nas cidades acabam por exprimir as hierarquias sociais presentes na sociedade brasileira (DaMatta, 1985).

1.2. Para além dos números: a escolha do método etnográfico e a busca da “cor local” do fenômeno urbano

Para entender ambos, se faz necessário a adoção de modelos compreensivos que não só levam em conta o pano de fundo donde se originariam tais hierarquias, mas também colocar as diversas variáveis comumente elencadas em seus devidos lugares. Isto, nesse caso, quer dizer que não são só nos dados de renda e educação que podemos encontrar as chaves para desvelar o que de fato acontece nas periferias nas grandes cidades brasileiras (Preteceille *et alli*, 2008), muito embora eles revelem algumas das características mais “objetivas” segundo as quais políticas públicas atuam (ou não atuam, dependendo do contexto) sobre o território periférico e a população que o ocupa. Para poder abarcar as nuances

complexas do processo, uma caracterização dos personagens e da trajetória dos atores envolvidos no estudo de caso se faz necessária para que não sejamos encaminhados rumo às soluções fáceis da “ausência do Estado” ou “presença da violência” ou mesmo do crime organizado, numa espécie de reducionismo que tende a encarar as periferias como inegavelmente ligadas a uma espécie de natureza que não desenvolve segundo outros matrizes senão os já consolidados nas diversas abordagens tipológicas, as quais se consolidaram em estudos sobre periferia urbana.

Para tanto, primeiramente, pretendo alinhar neste capítulo as características que marcaram a urbanização nas grandes cidades a fim de poder oferecer um escopo maior para o que anda acontecendo segundo os relatos dos atores com os quais convivi durante os dezoito meses de minha pesquisa para esta dissertação para, em seguida, mostrar a possibilidade de fazer uma etnografia numa grande cidade, pensando a partir de sua periferia os grandes temas com os quais se defronta a antropologia urbana.

Aqui, cabe ressaltar, a intenção não é a de reproduzir a ideia clássica de “aldeia” para poder compreender o fenômeno urbano na periferia. Quero com tais análises oferecer um pouco da “cor local”, sem descurar da complexidade que a cidade oferece a quem se desafia a estudá-la dentro da matriz antropológica, cumprindo aquilo que José Magnani considera um papel fundamental da antropologia no estudo das dinâmicas culturais e as formas de sociabilidade nas grandes cidades (2003, p. 83), valendo-me do método etnográfico para tal e trazendo-o à escala da metrópole sem cair na já mencionada “tentação da aldeia”. Afinal de contas, “não é o conteúdo da cultura popular, do entretenimento ou do lazer o que importa, mas os lugares onde são desfrutados, as relações que instauram, os contatos que propiciam” (Magnani, 2003, p. 85).

Como uma forma especial de operação por parte do pesquisador quando este entra em contato com o horizonte do pesquisado (Magnani, 2003, p.84), o método etnográfico proporciona uma possibilidade de contato ainda mais profundo, ainda que num contexto tão pulverizado quanto parece ser o da grande cidade: é ele que pode nos oferecer a possibilidade de compartilhar em atividades e atitudes, de canais que questionários e outras formas de pesquisas e levantamentos não podem oferecer por mais objetivos que

pareçam ser. É ajudando a mexer numa panela, ajudando a organizar a fila no bazar comunitário que se podem entrever os fragmentos capazes de oferecer uma nova perspectiva sobre fenômenos já explorados e também se prevenir de armadilhas que uma pretensa objetividade estatística pode nos colocar enquanto pesquisadores de seres humanos que já nos são oferecidos em contato com uma carga enorme de estigmas³ e preconceitos. Como nos lembram Ronaldo Almeida e outros:

O método etnográfico, ainda mais quando efetuado em espaços de dimensões metropolitanas, não permite (e nem se propõe a) definir padrões estatísticos, mas possibilita aferir, pelo contraste, alguns mecanismos comuns às situações que nos propusemos investigar. (Almeida *et alli*, 2008, p. 111)

Debruçar-se sobre as práticas cotidianas, as representações dos atores, o que os mobiliza para as experiências diárias é uma forma de revelar, para além das manchetes de jornal e do sensacionalismo, o que de fato pulsa na periferia, não sendo só um cotidiano difícil e violento: nem sempre essa periferia se encontra na medida adequada do desconhecimento que o centro dispõe, e num certo sentido, impõe sobre ela.

As situações que me ocuparam nesse período de convívio em campo giravam em torno das formas de sociabilidade e da relação que se estabelecia entre os moradores do Morro da Cruz e a cidade envolvente, bem como o papel da igreja católica como principal componente da rede social que praticava assistência na região. E para tanto, para além dos inúmeros questionários que a população já respondera outrora (e ainda responde diante das demandas que os programas de assistência social exigem, sejam estatais ou não), era preciso trazer essa “cor” e os sentimentos e concepções, só atingíveis pelo método etnográfico.

É estando lá que se pode escrever aqui. E estar lá não é somente assentar praça e observar a paisagem que nos oferecem, mas se imiscuir e envolver-se de forma prolongada e visceral. Aliás, não há como ser de outra forma tal envolvimento, muito menos se pode pensar na possibilidade de estar

³ Segundo Goffman, “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (2008, 7).

lá e ficar incólume, do mesmo jeito que se entrou (e isto em níveis que chegam a repensar a nossa própria trajetória pessoal e profissional).

A própria experiência de pesquisa é constantemente renovada nesse contato que acontece segundo regras até certo ponto insondáveis, por mais que a teoria antropológica tenha se esforçado por tornar os traumas e fraturas, ou o dito “imponderável da vida cotidiana”, inerentes à própria condição antropólogo, mais palatáveis ao oferecer luzes que, se não põem a descoberto toda a treva que muitas vezes marca as vacilações de campo, oferecem uma lanterna, não obstante algo tímida, que permite um caminhar mais seguro diante das imposturas do cotidiano de trabalho em campo.

1.3. Porto Alegre e sua periferia: esforço por desvelar a produção da diferença

Porto Alegre é uma cidade que tem cerca de 1,5 milhão de habitantes, chegando a quase 4 milhões na sua região metropolitana⁴. Tal composição a inscreve no rol de maiores cidades brasileiras, com uma economia razoavelmente diversificada e central para o desenvolvimento não só no seu território, mas como de todo o estado do Rio Grande do Sul do qual a região metropolitana tem aproximadamente um terço da população. Centro político e administrativo do estado, Porto Alegre foi palco de uma série de experiências inovadoras em termos de administração pública desde o final da década de 1980, sendo o conhecido “orçamento participativo”⁵ (OP) uma das mais importantes.

⁴ Segundo dados do relatório “Como andam as metrópoles – IV Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA)”, de dezembro de 2005, elaborado pelo Observatório das Metrópoles da UFRJ. Cabe assinalar que a maior parte dos dados estatísticos sobre a RMPA são oriundos deste relatório, salvo quando for indicado de forma diferente.

⁵ Implementado no primeiro governo do Partido dos Trabalhadores em fins dos anos 1980, o “OP”, como é comumente conhecido, vem no esteio dos avanços em termos de cidadania conquistados pelos grupos populares mobilizados e legitimados pela “constituição cidadã” de 1988, representando uma maior intervenção de grupos historicamente aliados das decisões orçamentárias, podendo, então, fazer sua escala de prioridades em como deveriam ser gastos o dinheiro da administração municipal por meio de assembleia e mediado por mecanismos elaborados para acomodar as distinções e os níveis de atividade de cada um dos grupos envolvidos nos processos decisórios. Após 16 anos de administrações deste mesmo partido, a transição para um candidato de oposição na eleição de 2004, embora com algumas mudanças não impediu a manutenção do instrumento.

De uma forma geral, tais experiências acabavam por implicar numa participação maior da parte da população mais afetada pelo rumo de políticas públicas, inclusive, como no caso mais específico do OP, influenciando também no destino das inversões do poder público nas áreas de infraestrutura e gestão de recursos a serem aplicados, seguindo um complexo sistema de postulação demandas e votações que, percorrendo a cidade toda, decidiria como parte das alíneas orçamentárias seriam delimitadas.

O empoderamento conferido por tal iniciativa não foi resultado de uma simples “tomada de consciência” do governo municipal de que o envolvimento da população nos processos decisórios renderia uma maior eficácia no atendimento das demandas locais: as pressões das comunidades, dos movimentos sociais os mais diversificados foram fundamentais para o sucesso desse tipo de iniciativa, tomando corpo e se efetivando de forma duradoura, tornando-se uma característica da própria cidade, independente do governo que tomasse assento no palácio da prefeitura municipal⁶.

Nesse fato, quero trazer à luz que muitas das conquistas em termos de melhorias e de nova correlação de forças entre população periférica e poder público passaram pela luta continuada dos grupos articulados nas ditas regiões “carentes” da cidade em se fazerem ouvir e articularem suas demandas se valendo dos mais diversos instrumentos de pressão, desde manifestações públicas até a criação de associações de moradores que dariam vazão e espaço às demandas geralmente escanteadas pelo Estado. Isto constitui um imenso avanço ao se perceber que muitas dessas comunidades terem sido resultado de uma política agressiva de higienização das zonas mais centrais e da expulsão arbitrária de populações dos bairros que hoje são considerados de classe média, tais como a Cidade Baixa e Rio Branco.

Comum em muitas cidades brasileiras, essas políticas higienistas marcam até hoje a invisibilidade que se permitem conferir às populações periféricas habitantes de outras regiões da cidade. Em Porto Alegre,

⁶ Interessante notar como mesmo políticos conservadores em campanha advogam as benesses da iniciativa, como pôde ser notado na última campanha para prefeito em 2008, na qual até candidatos de partidos como o Democratas defendiam sua manutenção. Outro fato a se destacar é que ultimamente o número de Fóruns e o incremento de atuação das associações de moradores tem contribuído bastante para a manutenção de tais arenas de discussão, inclusive com estímulo do governo federal (cf. Relatório Final “Como andam as metrópoles” - Porto Alegre, dezembro de 2005, p. 47).

estudantes da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS) ignoram o fato de que o Morro da Cruz que tanto ouviram falar como região “violenta e interdita” se encontra a poucos metros de distância da “segura” universidade em que estudam⁷. Este dado denota como a invisibilidade de certos grupos relegam a estes uma espécie de aura mística e distante, como se fossem ilhados em sua própria miséria, vivendo numa outra realidade e, por conseguinte, permitindo um eficaz alheamento por parte dos “de cima” no que tange à realidade efetivamente circundante.

Como já dito, a importância de Porto Alegre para a economia rio-grandense é significativa, atraindo para seu território uma série de pessoas que buscam melhorias em suas vidas e incremento de renda arriscando-se a sair do interior do estado atrás de melhores oportunidades. De subalternos no interior, em geral oriundos do mundo rural e do sistema de relações por ele engendrado, tornam-se parte do grupo subalterno na cidade grande que não os vê com bons olhos e como fonte de novos problemas sociais. Tais migrantes são rapidamente deslocados rumo a essas regiões mais afastadas, incorporando-se ao já largo grupo de pessoas que a “boa cidade” não quer. Jogados à própria sorte, esse novo contingente populacional é direcionado⁸ também às regiões periféricas da cidade, no melhor estilo de “jogar para debaixo do tapete” o problema social que o inchamento das metrópoles tem sempre proporcionado.

Evidentemente que sem políticas públicas que possibilitem a absorção desses contingentes, a situação já precária da periferia tende a piorar ainda mais; a ausência de infraestrutura básica urbana, aliado a uma cultura política de abandono dessas áreas, criam um caldo onde pessoas das mais diversas origens se veem na necessidade de cooperarem e darem jeito às diversas dificuldades que marcam a ocupação de um território quase sempre inóspito onde se situavam as periferias nas décadas passadas. Com o Morro da Cruz este processo foi ainda mais traumático devido à própria geografia acidentada

⁷ Fato este reportado por uma de minhas colaboradoras na pesquisa que, moradora do Morro e incluída num dos diversos programas sociais do Instituto Leonardo Murialdo, conseguiu uma bolsa de estudos na instituição de ensino e que me relatou o desconhecimento por parte de seus colegas, habitantes de regiões mais “nobres” da cidade, da localização do Morro da Cruz.

⁸ Quando não é a polícia, é a própria dinâmica do mercado imobiliário se encarrega de “encaminhá-los”.

e o afastamento que o lugar tinha em relação aos serviços públicos mais básicos, tais como transporte, educação, saúde e saneamento básico. As barreiras territoriais ganham, pois, contornos de barreiras sociais, isolando seus moradores do convívio com o resto da cidade, lançados à própria sorte que foram.

Não são poucos os relatos que ilustram tais peripécias e eles serão detalhados mais adiante. Importa reter por enquanto que a impressão geral, emergente dos diversos relatos e das diversas perspectivas que compõem a periferia, em especial a do Morro da Cruz, é de que nada foi conquistado sem luta e muitas vezes a luta foi árdua e longa, com custos os mais variados e marcada por idas e vindas frequentes.

É tentador usar deste contexto e fazer aflorar explicações calcadas no incremento da violência nessas regiões como uma saída às “ausências” por parte do Estado. Tentador é, na verdade, aos que ficam na superfície destes processos e tendem a ver a periferia como uma espécie de “ninho da serpente”, onde a frustração e falta de recursos obrigariam aos seus moradores uma saída violenta para encarar a situação; é dito por aqueles que querem lavar suas mãos e oferecer a essas populações um controle social ainda mais intenso, levando o estado policial morro acima ou várzea abaixo como política pública aceitável para lidar com “o problema social da periferia”.

Nesse caso, tomo o caminho que me foi oferecido pela experiência etnográfica: não são anjos da morte os moradores do Morro, vingando-se de sua situação de penúria originária (e que, para manter tal argumento, teria de ter se mantido até hoje assim – o que também não é verdade), bem como não são só cordeiros passivos sendo imolados pela engrenagem do “sistema”. São pessoas com aspirações e dilemas os quais muitos dos que enunciam a respeito não fazem a mínima ideia do que se tratam. Dilemas que envolvem a subsistência e a sobrevivência numa escala que não está nos livros e sim na pele e nos olhos lacrimosos das pessoas que relembram de seus períodos mais difíceis.

Tempos estes que não resultariam só da falta de suprimentos ou mesmo de transporte para uma educação melhor, mas também no confronto direto entre as regulações morais advindas de casa e da família e da realidade nua e crua da cidade que os fazia ver e sentir o quanto estavam desfavorecidos em

suas lutas diárias, quer por onde residiam, quer pela cor da pele que tinham, quer pela origem rural que carregavam para cidade, juntamente com um sistema de valores e crenças que uma cidade hostil parecia fazer questão de subordinar aos seus interesses. Uma batalha que era feita num campo que favorecia acintosamente sua derrota e a derrota dos ideais que herdavam para lidar com tais adversidades.

Nesse confronto, os estigmas assumem um papel central. Apagar seus traços de origem, maquiagem a sua trajetória e depender da bondade dos “de cima”⁹ são alguns dos recursos usualmente assinalados por esses grupos como disponíveis para efetivamente obter melhora de vida: seja ocultando o bairro onde mora, seja usando roupas que não denunciem suas origens, ou a negue (sob o signo das “marcas caras”), um jovem de periferia não tem muito o que almejar a não ser contar com a sorte de que ninguém descobrirá ou apontará sua “deficiência” publicamente¹⁰.

Cabe, pois, reencontrarmos Norbert Elias para dar conta dessa produção de marcas sociais e as diferenciações que se estabelecem entre moradores de um mesmo território. Porto Alegre engloba sua periferia como um corpo estranho, alheio e esdrúxulo; algo que não se orgulha em portar dentro de si, uma mácula. Essa mácula é conferida automaticamente aos habitantes das regiões periféricas a partir de generalizações em muito semelhantes as que marcam o convívio entre estabelecidos e *outsiders* na pequena comunidade de Winston Parva (Elias, 2005). Calçadas num convívio entre os dois grupos, tais generalizações são preconceitos objetivados em cada gesto, comentário e insinuação; em cada recusa de emprego, em cada acusação infundada e de todos os olhares que caem sobre os moradores quando estes adentram os espaços, embora públicos, confortavelmente “higienizados” de shoppings centers e áreas semelhantes.

⁹ Este termo não é nativo, mas cunhado pelo grande pensador da realidade brasileira Florestan Fernandes, cujo pensamento acho pertinente retomar: sua oposição entre os “de cima” e os “de baixo”, presente em sua vasta bibliografia, foi das primeiras formas que encontrei, em meus anos de graduação, para hipostasiar a sensação de inferioridade que me foi colada à pele enquanto crescia. E acho que ela se encaixa bem ao que quero expressar nesta passagem, qual seja, a presença de uma hierarquia bem marcada expressa nos mais diversos níveis e situações na sociedade brasileira.

¹⁰ Como nos lembra Goffman, “a questão que se coloca não é a da manipulação da tensão gerada durante os contatos sociais e, sim, da manipulação de informação sobre o seu defeito. Exibi-lo ou ocultá-lo; contá-lo ou não contá-lo; revelá-lo ou escondê-lo; mentir ou não mentir; e, em cada caso, para quem, como, quando e onde” (2008, p. 51).

A atitude que serve de base para tal comportamento é baseada numa suposta característica inerente ao lugar de onde vem essas pessoas, ou como diz Norbert Elias

(...) o grupo estabelecido tende a atribuir ao conjunto do grupo *outsider* as características “ruins” de sua porção “pior” – de sua minoria anômica. Em contraste, a autoimagem do grupo estabelecido tende a se modelar em seu setor exemplar mais “nômico” ou normativo – na minoria de seus “melhores” membros. (2005, p. 22)

Ou seja: o comportamento desviante, que é de parte, é tomado como do todo numa sinédoque simplista que chancela e legitima a reserva e a desconfiança; e a lógica é impregnada, por sua vez, de se ter em alta conta e como radicalmente diferente do que é observado no grupo a ser relegado ao papel de *outsider*. E como o desvio à norma abunda em quaisquer partes da sociedade, um grupo que se arvora em signos e instrumentos capazes de fazer ser visto como “exemplo de boa conduta”, pode criar uma espécie de “efeito de verdade” capaz de disseminar sua visão e estabelecê-la como paradigma da relação a ser instituída entre os grupos. Em outras palavras, ter a imprensa a seu lado, os diversos canais de poder que permitem imprimir e colar à realidade a “sua” realidade torna muito efetivo tais preconceitos sociais, uma vez que estes serão sempre confirmados a partir de uma leitura enviesada do que acontece na periferia.

Essa leitura é reforçada principalmente quando se mantém uma espécie de “distância segura”, na medida exata de permitir emissão segura de juízos generalizantes, usando como prova sua própria produção de verdades, deste grupo iluminado, abstendo-se de entrar em contato, a menos quando for para exercitar o mecanismo de sinédoque já expresso diante de uma invasão pelo “outro lado” de espaços restritos (ainda que públicos, reforço). Qualquer coisa, basta recorrer a um jornal ou a uma notícia dada na televisão para suportar seu argumento e se pode dormir com a consciência tranquila de ter enxotado a própria encarnação do mal que existe na sociedade.

Aqui se faz necessário citar uma notícia emblemática: na reportagem (se é que podemos chamá-la assim) “Crime na parada” (<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jspuf=1&local=1&newsID=a2>

[452308.htm](#)) temos o seguinte texto, revelando muito sobre como a periferia é retratada no jornal de maior circulação da cidade:

A polícia investiga a morte de um adolescente de 14 anos baleado no peito às 21h de segunda-feira. Anderson Gonçalves de Gonçalves, o Baloy, estava em uma parada, em frente à Escola Municipal Morro da Cruz da Capital, onde estudava, quando foi atingido. (consultado: 13/10/2010, às 03:03)

Emblemática porque, além de lacônica e de tratar de um crime ocorrido num lugar trivial do Morro da Cruz, ou seja, um ponto de ônibus, a notícia passa com essas duas coisas a impressão de crimes assim são comuns. E que o registro da notícia chega a ser acintosamente burocrático, uma vez que, imaginando sem muito esforço o que aconteceria se algo acima contecem a um jovem de 14 anos que estivesse num bairro mais “nobre” da cidade. Aqui fica claro que é na forma que reside muito da força do discurso que sustenta o aparato de estigma que relega a posição subalterna ao Morro da Cruz.

Porque o conteúdo, além de burocrático, pode até ser repetitivo como no caso dessas duas notícias, escritas e publicadas num intervalo curto de poucas horas e que acabam por ser idênticas, com uma leve mudança no título “Hoje é dia de celebrar Paixão de Cristo no Morro da Cruz” (<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jspuf=1&local=1&newsID=a2471657.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>) e “Dia de celebrar a Paixão de Cristo” (<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jspuf=1&local=1&newsID=a2471575.htm>). O mais interessante é que ambas vem com o título de “Plantão”, mostrando um descuido por parte do editor de conteúdo e, se quisermos afinal de contas dar nomes aos bois, a modorra que acomete os profissionais da imprensa quando vão cobrir notícias do Morro onde o sangue é cenográfico...

Desses dois fatos podemos extrair uma lição: se hoje, a imprensa é menos sensacionalista, mais ponderada e até mesmo pouco criativa ao passar notícias, sendo lacônica ou repetitiva na sua abordagem, é porque atualmente a força de mobilização dos grupos sociais que tem espaço no Morro reivindica

uma abordagem menos hostil por parte da imprensa¹¹. Ou seja, antes de resultado de observação e critério, foi a pressão social que forçou a imprensa a olhar com olhos mais “doces” para o alto do Morro da Cruz e ver uma paisagem cultural rica, a ponto de as notícias sobre a agenda cultural do Morro quase superarem as que falam da festa (incluindo as repetidas) e as que falam propriamente de crimes ou da ação da polícia na região para evitar o avanço do crack, por exemplo (“BM ampliará postos comunitários para combater o crack em PortoAlegre”

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jspuf=1&local=1&newsID=a2542467.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>).

Nesse círculo vicioso, os jovens crescem sendo menosprezados e ignorados, sob o signo de uma desconfiança e de um mal-estar muitas vezes justificado em termos que não permitem contestação principalmente porque os espaços onde essa lógica irrompe e se faz sentir são carregados de um desequilíbrio de poder tal que permite a eficácia de sua estigmatização. Ou como nos lembra mais uma vez Elias

A peça central dessa figuração é um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes. Essa também é a precondição decisiva de qualquer estigmatização eficaz de um grupo *outsider* por um grupo estabelecido. Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. (2005, p. 23)

A figuração de que fala Elias é justamente a estabelecido-*outsider*, e que tenta combinar as estruturas de personalidade com estruturas sociais que produzem as diferenças entre os grupos (idem). Embora no caso de uma grande metrópole seja mais difícil obter a “homogeneidade” que conferiria mais estabilidade a este tipo de estigmatização, é importante salientar que o carisma grupal dos estabelecidos está associado também ao compartilhar de um espaço “nobre”¹² dentro da cidade, espaço a ser defendido a qualquer custo de qualquer incursão “estranha” e desestabilizadora. E quanto mais tênue se torna

¹¹ É importante notar que jornais de cunho mais “popular”, como o Diário Gaúcho, a coisa anda quase a mesma: muito sangue, sensacionalismo. É como se a eles coubessem fazer a sujeira que os grandes não precisam mais fazer.

¹² O sentido da palavra nobre aqui aparece como residual do fato de nobres de antanho se consideravam mesmo de natureza outra e superior ao resto da população. Cf. Elias, 2005: 19.

este equilíbrio, mais fortes tendem a ser os mecanismos postos em curso para a garantia das distinções que asseguram a visibilidade de um em relação à invisibilidade de outros.

Esse tipo de desequilíbrio se assenta numa espécie de complementaridade entre o carisma grupal dos estabelecidos e a desonra grupal dos *outsiders*: os primeiros produzem socialmente um discurso que mantém afastado e sob rígido controle os segundos¹³. Em casos como o de uma periferia urbana, o afastamento se estende até o nível físico, isolando geograficamente, se baseando nos estigmas que o “centro” produz a seu respeito. Essa produção estigmatizante feita partir do centro desvela um processo de pensamento classificatório produtor de categorias essencializadas a respeito do que é destoante do seu cotidiano, levando a uma naturalização e legitimação de desigualdades, com o objetivo de justificar e oferecer versões satisfatórias demandadas para a efetivação de um reordenamento discursivo dos eventos sociais mais dramáticos.

A cortina sob a qual vivem os *outsiders*, pois, se torna mais importante na medida em que os conflitos e as tensões se tornam mais evidentes; cortina tecida a partir de uma produção de diferença calcada nas diferenças que um grupo tem o poder de imprimir a outro, estabelecendo assim um patamar hierarquizado que procura refletir a disposição destes grupos num território que expressa, a partir da forma como foi distribuída a ocupação no mesmo, as mesmas hierarquias entre valores e condutas no espaço disputado/vivenciado pelas diferentes inserções de seus habitantes. Se de um lado temos um grupo arvorado numa posição confortável e capaz de fazer valer suas disposições valorativas, do outro temos um grupo que, dissolvido numa territorialidade adversa e mal instalado num território a que foi relegado, se torna “cativo”¹⁴ de uma figuração social na qual sempre acaba perdendo. E é nesse campo de batalha, como esse enquadramento desfavorável, que se desdobram as imposturas morais e éticas determinantes de como se dará a relação entre eles. Como reporta Elias

¹³ *Idem*, p. 25.

¹⁴ “Cativo” é uma palavra forte para expressar uma situação que se encontra sem solução desde a tentativa de “integração” de certos contingentes populacionais caudatárias do período de cativo da população negra no Brasil. Cf. Fernandes, F. *A integração do Negro na sociedade de classes*.

os grupos mais poderosos (...), veem-se como pessoas “melhores”, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros. Mais ainda, em todos esses casos, os indivíduos “superiores” podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes – julgando-se humanamente inferiores. (2005, p. 20)

Tudo isto não serviria para justificar a sua situação, não obstante a ilustre; quem mora na periferia está envolvido numa situação adversa, mas nem sempre lhe é inexorável e a própria necessidade de reformular, de tempos em tempos, os termos em que isto ocorre (seja com uma nova série de reportagens no jornal, seja num assistencialismo quase inócuo) faz atentar para o quanto deste equilíbrio instável tem um custo e desafios constantes. Para tanto, as categorias sociais que os indivíduos manejam para organizar e conferir sentido às suas ações devem ser exploradas a fim de desconstruir a cultura identitária e unitária, desvelando as interfaces entre os múltiplos arranjos culturais, revelando as possibilidades e os limites do entendimento entre os praticantes desses arranjos (Zaluar, 1996).

O papel puramente reativo das populações de periferia, quanto mais nos aproximamos da sua leitura dos fatos, mais se configura como sendo mais uma das máscaras que o processo assume: em vez disso, pude observar que ao se assumir como uma comunidade¹⁵ resultante mais de um sentimento que os irmana do que de sua disposição territorial dentro da cidade, o esforço se direciona a escapar das armadilhas que o discurso generalizante produzido sobre o Morro da Cruz os tenta enquadrar.

O mais próximo de uma correspondência entre o Morro da Cruz e uma divisão administrativa é conhecida como Vila São José; nome que raramente ouvi ser mencionado por moradores ou mesmo pelos profissionais que fazem parte da rede assistencial que “cobre” a região. Este dado, por si só, parece

¹⁵ A noção de “comunidade de Morro da Cruz” é, mais do que uma designação de uma territorialidade definida, uma espécie de “espírito” que animaria as pessoas que moram nas proximidades da famosa Cruz que renomeou o Morro há alguns anos atrás. Este espírito se espalhou Morro abaixo e quem está mais perto do “asfalto” também se sente membro desta comunidade, com participação ativa. Sobre esta identificação, trataremos com mais vagar adiante.

indício de uma dificuldade crescente que acomete os meios urbanos: a existência de formas alternativas de expressar identidade a partir de dado território urbano e a incapacidade das entidades burocráticas em levar em consideração os elementos humanos e como eles pensam a si mesmos e o próprio território “desde dentro”. As nomenclaturas oficiais, como nos lembra Bourdieu, têm sua aura de legitimidade garantida a partir de uma produção de tais nomenclaturas à revelia de quem as “vive”.

O esforço se orienta no sentido de se dizer e ver como comunidade, não como um bairro. Um bairro, como se sabe, é uma unidade administrativa que serve como base para as disposições e atuações do poder público; a comunidade, como ficou claro na fala de inúmeros colaboradores¹⁶ nesta pesquisa que moravam no Morro da Cruz, é muito mais uma entidade moral, baseada na identidade que os movimentos populares ativos no Morro tentam erigir a partir da reunião das experiências concretas de seus moradores. Em outros termos, os moradores do “Morro da Cruz” não são os mesmos da Vila São José, o nome oficial do bairro: são todos os que se sentem incorporados a uma comunidade ciosa de sua luta e consciente dos desafios que ainda tem de trilhar para atingir o respeito de que necessitam.

Não só os movimentos põem tal engrenagem identitária em funcionamento: a cada um, no espírito da sua inserção na própria comunidade, cabe enriquecer tal experiência com o acréscimo de noções particulares de pertença à comunidade, muitas vezes comportando as diversas contradições que são inerentes aos processos identitários dessa natureza, qual seja, a de regiões estigmatizadas e cuja história é marcada por um constante conflito entre o que querem ser e o que dizem que são. Os movimentos, por seu turno, acabam por serem porta-vozes destes grupos, pois se estruturam e são visados como representantes legítimos pelos “de fora” (aqui inclusos o poder público e a população do resto da cidade), na babel que se constituem espaços não-homogêneos de vivência. Essa espécie de “mandato” de porta-voz, por sua vez, se encontra dentro dos limites que a experiência como morador

¹⁶ Prefiro o uso do termo colaborador/colaboradora em detrimento do já consolidado “informante” em virtude da conotação negativa, pois é um termo usado na terminologia midiática e policial como dos que fornecem informações a grupos estranhos ao Morro. E se associar com a polícia, nas periferias de grandes cidades, sempre desperta desconfiança (Cf. Wacquant, 2004, p. 11)

oferece e como é veiculada e se inscreve no repertório identitário de cada morador.

Goffman, por sua vez, alerta que

(...) dentro da cidade, existem comunidades residenciais desenvolvidas, étnicas, raciais ou religiosas, com uma alta concentração de pessoas tribalmente estigmatizadas e (diferentemente de muitas outras formações de grupos entre os estigmatizados) tendo a família, e não o indivíduo, como unidade básica de organização. (2008, p. 32)

Isso quer dizer que acontece um deslocamento do indivíduo para seu grupo familiar na formação de sua identidade, bem como nas formas que este sujeito estigmatizado vai forjar sua visão de mundo, o que nos proporciona a possibilidade de interpretar o fenômeno identitário sobre luz outra que não a usual em outros grupos sociais da cidade cosmopolita e individualista que nos é vendida e que a periferia seria uma forma mal acabada, ou desorganizada, degenerada do “espaço central” (Fonseca, 2004, p. 13), no qual este é moderno e “produtor de estigma”, conferindo uma unidade imaginada, inventando seu correspondente deformado, tornando possível encarar o social e a sociedade sob o signo de uma totalidade que se força por ser objetiva mediante as regras, dispositivos sociais que dizem como fazer e estabelecer as distinções.

A coleção de fatos e interpretações que os indivíduos recorrem para apreender suas experiências enquanto objetivações e concretizações de instâncias idealizadas nos campos valorativos mobilizam, por seu turno, diversos recursos que conformam as margens por onde os atores diversos *devem* manobrar: é na narrativa que talvez atinjamos os móveis estes, o *frame* [enquadramento] indicador não só do que é explícito e articulado, socialmente objetivado, mas também possibilita os indícios para o implícito e o inaudito. Não é só na fala que se dispõe para se “expressar o social”: as pausas, não só introspectivas, mas também as que são evidências da coerção e do constrangimento social que se instaura para demarcar as posições e o *status*, regulam os dispositivos pelos quais manobram estes indivíduos.

Em verdade, pode-se afirmar que os valores são o *frame* que informa o “júri popular” dos grupos corporados, como o da comunidade do Morro da Cruz:

a regulação se estrutura e acaba por estruturar a possibilidade de julgar (no sentido de emitir juízo moral sobre) e ser julgado (no sentido de se submeter ao mesmo “tribunal” do qual se faz parte); onde e como o *ethos* cristão se articula com o “tribunal de rua” que recomenda, antes de pretender julgar, as boas relações, o comedimento e uma conduta pública que são valorizados no coletivo, o qual retira sua eficácia de sua não atuação direta, mas velada e inextricável do próprio processo de vivência no Morro da Cruz.

Remeter a tal *ethos*, se relaciona com a importância, na dinâmica social específica do Morro da Cruz, do papel de uma instituição milenar e que tem muito a ver com a história das periferias das grandes cidades, mormente ao longo do século XX: a igreja católica. Seu papel de protagonista das primeiras ações sociais empreendidas no Morro da Cruz e como ponto de partida para o início de ocupação do território acabam por fazer confundir a sua história no território com a história da comunidade.

Sua atuação tem como “braço operacional” o Instituto Leonardo Murialdo (ILEM) que se estabeleceu na região desde os primórdios da ocupação mais massiva do Morro da Cruz, a partir de meados da década de 1950. Disposto a cobrir as fissuras de infraestrutura presentes no bairro, oferecendo serviços de saúde e educação, a instituição tem um papel marcante na hoje mais pujante rede social que atende a comunidade e arredores; papel de maneira nenhuma esquecido pelos moradores por ela atendido, mas sempre posto em perspectiva diante das eventuais dificuldades e interrupções ocasionadas pelas oscilações nas boas relações com o poder público e com instituições de fomento (internacionais, inclusive), os principais financiadores das ações de mais longo alcance por sobre o Morro da Cruz.

Num contexto de agudização das crises social e econômica, aumento do desemprego, recrudescimento da violência e da criminalidade e aumento da descrença nas formas tradicionais de fazer política que marcam a história recente brasileira, a importância das diversas denominações religiosas em servir de mediadoras para a uma participação mais ativa dos mais estigmatizados das metrópoles teria a ver com o envolvimento de tais instituições no impedimento da contração e a fragmentação da esfera da cidadania diante das sucessões de crise e falta de assistência que marcam a vida nas grandes cidades, principalmente para os que habitam sua periferia.

É nesse contexto que é preciso situar a atuação da igreja católica que, embora já seja contestada por alguns dos que são assistidos pela rede social presente no Morro, ainda é muito importante como um canal que media a relação das “ações sociais” (assistenciais) com a população, captando recursos e “recrutando” e formando quadros que, em contrapartida, retornam ao Morro da Cruz como educadores capazes de emanciparem e, no dizer dos responsáveis pelos cursos oferecidos no Instituto Leonardo Murialdo, “oportunizarem”¹⁷ aos jovens outro futuro, outro horizonte para seu desenvolvimento enquanto cidadãos e como futuros ingressantes no mundo do trabalho.

Só que, em contrapartida, as condições sociais dos moradores oportunizavam também outro tipo de “mundo do trabalho” para ingressar: o tráfico de drogas sempre foi apontado em diversas falas, dos mais diversos tipos de envolvidos nos trabalhos de assistência no Morro, como um forte componente de captura de jovens, galvanizando seus desejos de ascensão social e de viabilizar a obtenção por parte destes jovens dos símbolos de *status* que lhe eram negados pelos meios convencionais de emprego. Aqui uso convencional no sentido mais de legalidade, e não em termos de reconhecimento social de valor positivo e prestigiado.

Os problemas com a legalidade e de como as atividades ilegais ligadas ao tráfico minariam, segundo a perspectiva da assistência social, as chances de uma emancipação efetiva e da constituição de uma cidadania plena, ancorada no mundo nômico, regrado, baseado nos valores considerados legítimos. Os dilemas dos moradores e moradoras, sobretudo os mais jovens, não passavam por essa cláusula, uma vez que muitas portas para ascensão pelo mundo legal se tornavam fechadas pela mesma lógica que os tornavam menos aptos a serem aceitos socialmente como membros da “boa sociedade”, participando de forma plena e isonômica dos canais normativos estabelecidos pela “lei e a ordem”.

¹⁷ Presente em muitas falas, o termo “oportunizar” sempre aparecia como sendo um dos objetivos primordiais das atividades do Instituto Leonardo Murialdo. No capítulo terceiro, que versará mais precisamente a respeito da cidadania e da assistência social no Morro da Cruz me deterei mais sobre o tema e a fraseologia empregada pelos educadores e funcionários da instituição.

Para melhor deslindar este processo, se faz necessária uma reflexão de como o “cotidiano violento”, em muito construído a partir de uma visão externa ao Morro da Cruz, marca as diversas interações destes grupos com a população do entorno; e de como a própria associação entre o caráter evangelizador da instituição filantrópica de assistência se embate pelos corações e mentes diante do sedutor mundo que se descortina para os jovens quando têm a possibilidade de ingressar no tráfico.

Este mundo, claro está, é sedutor não pela vida que se vai levar, mas pelas possibilidades de reduzir a carestia em que vivem e possibilitar o acesso aos bens-signo do *status* e do reconhecimento por parte dos grupos aos quais seriam “invisíveis”: aqui, o tênis caro é um passaporte de visibilidade tanto dentro como fora do Morro da Cruz.

A oposição entre violência e religião revela articulações e tensões que ambas acabam por manter na arena pública, sendo os atores sociais seres em constante trânsito (deliberado ou não) entre as duas dimensões. No entanto, o andamento do trabalho de campo indica que falar de violência, invocar suas disposições e como ela marcaria o “viver no Morro” não só não é aconselhável como desnecessário: quem viveu episódios de violência, sempre haverá de falar deles, ainda que sob forma oblíqua.

Quando Wania Mesquita¹⁸ usa termos como medo e silenciamento para descrever o processo pelo qual os moradores se viram sujeitos à “mineira” (espécie de milícia que exerce controle territorial forte numa favela carioca), que mantém afastado outras formas de crime organizado, legitimando um regime de terror para evitar um terror ainda maior, tais termos não parecem ser de todo estranhos aos que procuram fazer uma análise do fenômeno da violência no Morro da Cruz, uma vez que uma lei de silêncio parece se impor no bairro à força do medo, revelando o intrincado jogo que ambas as dimensões proporcionam aos moradores.

É na confluência destes diversos fatores que as experiências das pessoas residentes no Morro tem encontrado o *frame* para exercitar suas formas complexas e criativas de desempenhar sua existência social tanto

¹⁸ MESQUITA, W ; FREIRE, J . “Medos e silêncios em uma ordem violenta: Percepções de moradores de uma favela sobre a ‘mineira’ ”. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

dentro como fora do Morro da Cruz. É a partir deste enquadramento específico que eles tem de tomar partido, se alinharem e se mover diante das contingências cotidianas impostas, impostas tanto pelo estilo de vida que, não obstante oportunizar possibilidades, tem forte rejeição social para quem quer viver “lá fora”, quanto as formas de emancipações que limitam os horizontes dos moradores e moradoras a ver o que sonham e viver no pesadelo de uma invisibilidade forçada por sua posição periférica, que é ainda reforçada pela circulação de uma espécie de fofoca não-elogiosa, um dos dispositivos capitalizados pelos meios de comunicação, fazendo desabar sobre os indivíduos uma série de reduções e simplificações negativas e generalizantes, as quais já mencionamos.

Sem querer cair num relativismo sem sentido, quero enfatizar aqui que a visão sobre o envolvimento com o tráfico, e toda a carga de risco e vulnerabilidade social a que estão sujeitos com tal envolvimento, se não pode ser isenta de um juízo moral que emana de concepções de classe que carregam em si a ideia de uma um grupo que somos nós mesmos olhando num espelho que nos distorce a imagem, é preciso levar essas implicações além desse juízo que não esconde nossos próprios preconceitos de classe ao tratarmos do tema, em muito informado pelas já admitidas como distorcidas visões que nos são oferecidas pelos dispositivos que denotam o desequilíbrio de provimento de informação para a emissão de tais juízos. Aqui não importa o certo e o errado: estes conceitos são sempre de uma exterioridade e de assepsia que de fato são impossíveis, mas passíveis de se constituírem num direito baseado no agravamento das diferenças, as quais tendem a se consolidarem à medida que a distância segura e o não envolvimento com o “real do social” no Morro da Cruz tem sido garantido com razoável eficácia.

E aqui chegamos às imposturas éticas que acabam povoando as decisões de seus moradores: como fazer sua vida digna quando as condições e as disposições são indignas de todo o esforço despendido por eles/elas em seguir o caminho “certo” indicado pelo arco jurídico falaciosamente ancorado no mérito e desempenho individuais? Como optar pelo rumo certo se ele não oferece um *feedback* onde se vê tais valores legítimos como sendo cumpridos igualmente e oferecendo os mesmos resultados, independente do lugar onde

se situa na hierarquia do social que acaba mascarado por essa mesma concepção meritocrática?

Não foi à toa que um de meus colaboradores, membro dos mais ativos do movimento popular no Morro da Cruz, entre lágrimas, me disse estar cômico de que “seguir as regras pararam de fazer sentido quando eu via que mesmo fazendo tudo certo, as coisas não *davam certo* para mim”. Se ele optou por fazer da comunidade em que vivia mais orgulhosa e ciosa de seu lugar no mundo, oferecendo as alternativas que o centro não era capaz de oferecer, não quer dizer sua admissão no mundo da “ordem”, mas sim um confronto num outro nível, onde ele podia usar as novas tecnologias da informação e os espaços públicos para proporcionar uma espécie de despertar para um papel novo e autoimposto na luta por se ver mais dignamente e dignamente oferecer às gerações futuras outro horizonte, pautado em valores emanados de tradições outras, capazes de articular o presente, passado e futuro de forma diferente, abrindo novas perspectivas.

Aqui emerge a questão levantada por Alba Zaluar: como fazer relativismo cultural na cidade? Uma cidade moderna, ativa, preconceituosa, simplista; como estudar a violência (tema considerado emblemático) sem deslizar nas armadilhas do relativismo? Sem deixar de ampliar o conjunto de normas e valores cognitivos, morais, éticos e estéticos, não reduzindo a vida social a qualquer uma dessas dimensões (Zaluar, 1994). E para que tal etnografia saia é imprescindível a imersão, a densidade e a interação com o grupo de forma profícua e a mais cotidiana possível.

Como abordar este tema? Se sabemos que para expressar dois dos maiores emblemas da modernidade, liberdade e democracia, não raro faltam instrumentos, palavras, gestos abarcando em certas circunstâncias (Slavoj Žižek, 2003)¹⁹. Quando se passa para a arena da violência, estes problemas de “comunicação” acabam reforçando ainda mais a posição de certos discursos simplistas que, diante do caos, se convertem em pontos onde os indivíduos podem depositar algum esforço a fim de conquistar o reordenamento da rotina afetada pela violência.

¹⁹ A metáfora sobre a tinta vermelha é muito ilustrativa, uma vez que muitas vezes os canais para poder indicar a nossa falta de recursos para expressar a nossa limitação (p.16).

Georg Simmel assinala o processo de racionalização (instrumental) que transforma o mundo num problema aritmético, resultado do cálculo e informado pelo mundo do dinheiro (1979, p. 15). É no mundo do dinheiro que o tráfico oferece as “vias” para o trânsito numa sociedade que se olha no espelho e finge ver seus ideais refletidos, e escorraça toda e qualquer manifestação do social que evidencie prova em contrário. No mundo do crime, onde a realidade cada vez mais escapa da lógica, do cálculo, o lado mais caótico por excelência do artefato caótico que é a cidade, o drama narrado adquire cores que indicam como o crime pode ser a forma pela qual estes indivíduos, despojados das respostas da racionalidade, têm de articular suas respostas, incorporar as condições na sua biografia, relacionar as transformações na cidade com a condição individual (Caldeira, 2000, p. 39).

Mais uma vez a ênfase no papel midiático na construção dessas pontes de comunicação entre os setores diferentes da sociedade precisa ser posto sob reflexão: não raro, ao relatar eventos funestos em áreas diversas da cidade, a ênfase não se dá nas causas do fenômeno, mas sim na estupefação que se deve ter diante de mais um crime violento. É como se o que importa é o caráter desumano dos humanos que praticam a violência, quase sempre ignorando como o usual de desumanidade se encontra bem mais disseminado do que permitem ver as cargas valorativas que informam os maquiados repórteres em suas ilações ferozes contra os absurdos do mundo violento que ameaça a segurança dos cidadãos de bem.

Quando se está estupefato, fica mais fácil acomodar as generalizações e as interjeições de espanto em detrimento de uma observação criteriosa e do encadeamento geralmente complexo que se escondem diante das imagens pictoricamente fabricadas dos eventos; e o critério deveria marcar tais abordagens porque, afinal de contas, a mídia tem alcance suficiente para produzir verdade e reforçar preconceitos. Essa estupefação está mais a serviço do *status quo* do que uma olhada rápida nos permitiria ver.

Vimos neste capítulo como o espaço urbano pode expressar as hierarquias do social e toda a engenharia social a serviço de certos valores podem relegar grupos a uma espécie de ostracismo legitimado por meios

mediáticos de massa; e é no domínio desigual dos canais que informam tais meios o lugar em que poderíamos situar muitas das tensões que certas concepções sobre a cidade apresentam, bem como deve ser pensada pelos seus moradores e moradoras. Em outras palavras, a mídia como meio social da produção da diferença, seja na cobertura presente nas páginas policiais, seja na forma como os membros da “boa sociedade” vêm chanceladas suas simplificações sobre os habitantes dos espaços periféricos.

Longe de esgotar estes temas, minha pretensão era apresentá-los na medida em que os desafios da produção etnográfica foram apresentando, numa complexidade específica ao Morro da Cruz, jogando luz insuspeitada sobre estes mesmos temas, colocando-os sobre a perspectiva de alguns pensadores do fenômeno urbano e dos diferentes modos com que tal proposta etnográfica se afastava ou aproximava dos matizes mais tradicionais, e mesmo dos inovadores, da disciplina.

A partir do exposto, nos capítulos e seções posteriores, partindo das relações institucionais e atingindo as diversas trajetórias pessoais de moradores e prestadores de serviço no Morro, segundo as diversas “situações de contato” (entrevistas, eventos culturais e sociais, observação direta, bem como as situações as mais informais possíveis) pretendi ilustrar do quanto as lógicas estigmatizantes presentes nas narrativas dos personagens que aparecerão nas facetas diversas que procurarei apresentar daqui em diante.

Quanto ao fator religioso e sua importância, como nos lembra Laplantine (2003), para a maioria dos antropólogos e cientistas sociais em geral a religião não constitui um objeto antropológico autônomo; a religião é sempre segunda em relação, reflexo ou expressão de outra coisa, de outros fenômenos sociais. Só poderia ser compreendida, pois, como metáfora: crer numa divindade é crer em outra coisa e falar em termos religiosos é, como dizia Durkheim, dizer as coisas diversamente do que elas são (2003).

Essa concepção, por seu turno, é desafiada constantemente pelas manifestações do religioso que insistem em “(re)encantar” o mundo. No seio da modernidade, no desenrolar do longo processo de secularização (no nível do social) e de laicização (na sua faceta no nível da relação sociedade/Estado), tornou-se difícil apontar essa ou aquela via de explicação, capaz de satisfazer e abarcar o religioso, o que Pierre Sanchis denomina “um *processo*, em se

fazendo. E *desigualmente* vigente nos espaços sociais” (2001 – grifos do autor). As diversas direções e seus difusos desdobramentos convertem num grande desafio ao antropólogo ao tratar do fenômeno.

Os teóricos que descrevem a modernidade como “radical” (Giddens, 1991) ou “reflexiva” (Beck, 1997), apontam sempre para o desencantamento do mundo, para a retirada do “peso das Deidades” (Giddens, 1991) num mundo onde a técnica, a racionalização e a reflexividade estariam pautando o desenrolar dos processos da modernidade. Só que isto não explica os “fundamentalismos” e os “integristas” religiosos, o chamado “retorno do religioso” para o processo de formação e afirmação da identidade; não explica a *jihad* moderna dos muçulmanos em países europeus, o episódio das charges dinamarquesas, isto sem falar nos complexos processos de conversão e de filiação múltipla dos atores modernos.

Num processo de constante de mudanças e de rumos inesperados que a modernidade oferece aos que nela vivem, a questão da violência, quer associada à religião, quer como contraponto significativo a ela, surge como domínio interessante a partir do qual podemos desvelar o processo que Tereza Caldeira descreve como sendo de um pensamento classificatório relacionado com a produção de categorias essencializadas a respeito do que é destoante do seu cotidiano e a naturalização e legitimação de desigualdades que tem como objetivo justificar e oferecer a satisfação demandada por um reordenamento dos eventos sociais (2000).

Na “fala do crime”, meio pelo qual os atores operam tais classificações como narrativas sobre o evento violento, podemos divisar como este processo se apresenta numa sociedade com forte conteúdo de mudanças como a brasileira: como o falar do crime dá conta de alocar as experiências dos indivíduos segundo um código simplificado para lidar com as mudanças sociais (Caldeira, 2000, p. 33).

Essa fala do crime, enquanto narrativa, tenta por sua vez “estabelecer ordem num universo que parece ter perdido o sentido” (Caldeira, 2000). Aproximação da concepção de teodiceia características das religiões de forte penetração na sociedade brasileira (cristãs mormente) com a narrativa sobre o crime se dá no mesmo esforço que a teodiceia tem de ordenar e “salvar do

caos” os indivíduos à deriva em meio aos processos de transformações ligados e engendrados na modernidade nas grandes cidades.

Pretendo, pois, neste trabalho, a partir de um olhar etnográfico, abordar os processos, os contatos e as contradições entre religião e violência e seu impacto sobre a sociabilidade e as manifestações objetivadas dos valores que encompassam as experiências dos atores em que me detive ao longo de dezoito meses: do ponto de vista teórico, levantar e atualizar sobre o tema, principalmente inspirado pelos trabalhos já citados e no importante artigo de Alba Zaluar (1999), no qual a autora descreve os possíveis desdobramentos dos estudos de violência no Brasil. Cesar Teixeira (1999) contribui, por seu turno, para apontar algumas diretrizes teóricas no estudo do “contato” entre fé e violência na periferia.

E para dimensionar melhor o lugar onde acontece este contatos, os estudos de sociedades complexas (Velho, 1994; Oliven, 1980; Duarte, 1986; Urruzola, 2004; Gravano, 2005), mais especificamente no tocante às cidades se constituem em importante para podermos dimensionar e relacionar as dimensões da vida destes atores, situando-os na especificidade do habitar o urbano nos dias atuais.

Capítulo 2 – Encontros

2.1.Introdução

O bairro São José foi criado em 1959, mas sua origem remonta ao antigo Arraial de São José, loteamento criado em 1875 por José Inácio Barcelos, que organizou uma ampla divulgação de seus terrenos para melhor comercializá-los, dando assim ensejo para a ocupação de uma área afastada do centro da cidade. Em seguida é erigida na área uma capela em homenagem a São José, que teve sua primeira missa realizada em abril de 1880. Nos dias de hoje, a igreja da Paróquia São José de Murialdo é responsável por um acontecimento muito importante na vida católica da capital gaúcha: a “Procissão da Paixão de Cristo”, tradição que atrai anualmente milhares de pessoas.

Surgiu, a seguir, um núcleo populacional sem maior planejamento ficou conhecido como Morro da Cruz, a antiga Chácara José Murialdo. Filha da igreja e da especulação imobiliária típica de periferia (onde a venda de lotes segue uma lógica própria, e até mesmo o mesmo lote pode ser vendido várias vezes), a ocupação da área foi marcada pela presença de grupos filantrópicos (ligados à igreja católica principalmente) que, nos primeiros anos, garantiram a instrução escolar e o atendimento básico de saúde para os habitantes que se deslocaram (ou foram deslocados por causa da situação precária que viviam alhures) para lá e que foram praticamente abandonados pelas autoridades.

Isto ainda marca fortemente a memória dos moradores do lugar: as falas dos informantes denotam e recontam os percalços vivenciados pelos moradores para obter as benesses que o processo de urbanização, tardiamente, conferiu àquela parte do bairro:

Quando a gente estudava não tinha colégio, só tinha aquele lá em cima que era dos padres, lá que nós estudávamos e era particular. Mas não tinha colégio, lá era particular, nós estudemos tudo lá no particular. E era particular pra nós e foi para os meus

também, pros filhos da gente. Depois que fizeram esses colégios aí.

Ônibus não tinha, era bonde. Eu me lembro que nós íamos lá pro Mercado, nós íamos de bonde, voltávamos de bonde. Até poderia ter ônibus, né?, mas acho que pros outros lados, porque pra cá, no Paternon, aí não tinha ônibus. Aaah, tinha que descer tudo. Pegava lá na frente da [Igreja] São Jorge; aí de lá da São Jorge a gente pegava lá e subia tudo lá e vinha embora de a pé. (...) Era grande a distância.

Certamente isto proporcionou aos moradores arranjos que acabam por indicar a diversidade dos tipos de interações que se instituíram ao longo do desenvolvimento da região. Não é, portanto, só pela ausência, pela falta e pelo abandono que se caracterizaria a experiência de viver no Morro: as formas de sociabilidade, solidariedade e a própria relação com o resto da cidade possuem lógicas particulares que caracterizam o Morro como um lugar onde pulsa o signo do moderno, mas de outra forma, menos integrada e menos articulada com a discursividade excludente que a cidade (e aqui o “centro” produtor de um discurso hegemônico se faz sentir uma vez mais) produz sobre sua periferia.

Uma periferia que tem suas regulações e disposições e as operacionaliza de um jeito muito próprio: a noção de “pedaço”²⁰ é fundamental para entender as margens do território que se constitui a partir da rede relações presentes no Morro; constituição que se evidencia com a circulação permitida apenas aos que eram do “pedaço”, ou então, aos devidamente acompanhados pelos inseridos nessa rede que demarcaria as fronteiras do permitido e do não-permitido.

A sucessão de becos e ruelas estreitas que levam até a cruz que nomeia o Morro eram as fronteiras do espaço delimitado pelos “guris de boné enterrado” (envolvidos com o tráfico), onde eles auscultam e vigiam todos que

²⁰ Noção que se refere ao espaço (ou um segmento dele) demarcado e convertido em ponto de referência para distinguir determinado grupo de frequentadores como pertencentes a uma rede de relações (Cf. MAGNANI, J. G. C. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, jun. 2002, pg. 21).

passam. Colados um ao outro, a religiosidade cristã simbolizada pela cruz e a face da violência, ocultada pelo boné, dividiam os mesmos palmos de chão, ostentando seus símbolos e empreendendo uma batalha metafórica, na qual os moradores empunham suas armas.

É no campo que se desenvolvem as principais facetas do trabalho antropológico: é onde toda a herança da disciplina, com seu legado e suas dificuldades, se apresenta nas cores mais dramáticas e mais intensas: nos primeiros contatos muito da forma e do conteúdo que vão se especificando enquanto dura a pesquisa se contornam e proporcionam um olhar peculiar do pesquisador sobre o objeto de análise, o qual será acessado a partir do levantamento de dados que os sucessivos encontros com o grupo a ser estudado proporcionará.

Além dos condicionantes subjetivos deste processo, os quais envolvem toda dimensão mais humana da pesquisa, caracteres objetivos destes momentos em que as certezas se apresentam menos certas e sentimos aquilo que Geertz (2001) define como “o deslizar do solo em nossos pés”, podem ser importantes pistas para como os desafios que o pesquisador em antropologia podem se apresentar e o impacto destes têm pelo próprio resultado e como isto marca as interpretações de tais dados pelo antropólogo.

Neste capítulo, pois, pretendo descrever e refletir acerca de três momentos específicos que passei em campo. Não que esses momentos constituam uma síntese precisa de como se darão as relações e as representações dos moradores e moradoras do Morro da Cruz acerca das temáticas que são meu fito observar e analisar; são momentos onde facetas interessantes da comunidade que me detive nos quase 18 meses de pesquisa aparecem com cores dinâmicas, revelando e desvelando não só os preconceitos e noções pretensamente empíricas que serviram de base às minhas investidas investigativas (as quais tinha como objetivo também revelar e exibir seus mecanismos de produção), mas também me ofereceram a saída para as armadilhas que preconceitos e pressuposições apressadas continham; encontros onde, além de ver o “outro”, pude divisar com zonas algo obscurecidas de meus próprios pensamentos a respeito dos homens e mulheres, de suas vidas, de seus sofrimentos esperanças e sonhos; enfim,

encontros que me fizeram de fato encontrar esses moradores, expressando suas vidas das mais diversas formas.

Começamos, pois, pelo mais difícil: a descrição da entrada em campo e como se deram alguns dos elementos que pautaram muito do meu contato com os moradores do Morro da Cruz.

2.2. A “invasão” ou de como descer no ponto errado pode oferecer uma nova perspectiva

A entrada em campo se constitui num momento em que, com a prudência que a reflexão *post facto* oferece, é possível fazer uma avaliação mais detida sobre os impactos e as vacilações dos primeiros contatos com seus “nativos” em seu “território”, revelando muitas das contradições e reviravoltas constitutivas das relações humanas, em geral, e as dos antropólogos no contexto de pesquisa, em particular. Perceber, pois, a complexa maquinaria, engrenagens e movimentos que são acionados nos contextos de aproximação e de estabelecimento do patamar em que as relações se darão e, eventualmente, fazer aflorar os delineamentos e “erros” cometidos no transcurso da obtenção dos dados que a pesquisa exige.

A “invasão”: fiquei ansioso. Sempre fico me sentindo um invasor, uma espécie de “vampiro”. Embora eu não fosse exatamente um fantasma, como Geertz o fora aos balineses, e assim aumentando ainda mais minha insegurança, o mundo que adentrava me era de certa forma estranho: não exatamente por não saber nada sobre ele, mas por saber informações fragmentárias e certamente distorcidas, quer para o bem, quer para o mal. Quando mencionei minha intenção de “apropriar-me” das relações que o Instituto Leonardo Murialdo tem com a comunidade me senti honesto, mas indelicado, o que só fez a sensação de invasor aumentar.

Surpreendente foi a coordenadora dos diversos “programas sociais”, formadores de boa parte da Rede Social da Vila São José (ou seu correlato mais conhecido, Morro da Cruz), ter abraçado firmemente as minhas vagas ideias sobre minha pesquisa, a ser desenvolvida na parte mais alta do chamado Morro da Cruz.

A minha primeira ida ao Morro da Cruz, o mais próximo da Cruz propriamente dita foi marcada por um engano: como não sabia exatamente onde descer, e dependia do cobrador para me avisar, quando esse não o fez, acabei por descer muito longe de onde ficava a Unidade Básica de Saúde que seria um dos pontos de inserção na localidade. Aqui, cabe fazer notar, minha intenção era a de me aproximar com a chancela mais neutra possível, a fim de evitar mal entendidos: ciente de como seria confuso fazer entender às pessoas que residiam no Morro da Cruz que eu não era um espião, nem o pesquisador comumente envolvido nas pesquisas feitas por órgãos públicos, caracterizados pela aplicação de questionários e pedindo para colaborar em pesquisas cujo objetivo não ficava claro. O meu objetivo também não o consegui fazer claro para eles, mas tinha a esperança de fazer algo que distinguisse minha tímida inserção no lugar de outras inserções anteriores.

Se meu objetivo foi bem sucedido, não o saberei dizer com certeza: assim como eu para eles encenava uma persona de pesquisador diferente, eles também tinham o direito de encenar para mim a persona de morador interessado em colaborar e se permitir colaborar com fatos pessoais para, como optei por dizer, “contar uma outra história do Morro da Cruz”²¹. Embora não fosse de todo mentira, era com certo incômodo que adotava tal fórmula para poder tornar mais palpável minha intenção de pesquisa. E nessa encenação²² mútua, que se estende ao logo do período em campo, se inscrevem os três eventos que descreverei a seguir, baseando-me em meus diários e anotações.

Reforço que esses momentos não se pretendem sínteses de minhas observações. Elas foram muito além desses eventos. Se os descrevo como me aparentaram à época, como doses de uma reflexão posterior 9acrescida de mais informações que só pude obter mais tarde, por exemplo) é para ilustrar

²¹ Em consonância com o que Claudia Fonseca descreve como a intenção “de construir modelos alternativos de vida social que fogem da lógica prevista e previsível da modernidade. E, para tanto, nada melhor do que o método narrativo — a ‘integração descritiva de eventos’, pedra angular de nossa disciplina.” (2004, p. 7). Ou seja, contar a “outra história”, onde os sujeitos que a narram são os sujeitados, os sem-voz.

²² A ideia de encenação que quero enfatizar se refere a produção de sentido por meio de uma cena em que o ficcional se liga não ao que acontece, mas ao como acontece em dado contexto: aqui, encenar implica num agir que se que coerente com o “palco” em que acontece, embora possamos ver o *backstage* nos interstícios da atuação dos atores. Cf. GOFFMAN, 1985, p. 191s.

melhor como foram gravitando e se desenvolvendo algumas de minhas concepções, justificando por sua vez o uso da observação etnográfica em que me empenhei no período do estudo. Coisas que só se converteram em objeto de análise porque pretendi uma imersão de um certo tipo naquele lugar, abrindo-me para os vãos da experiência que só tiveram lugar por lá. E é dessas singularidades que constituem, de maneira muito profícua, a matéria que vai atingir o antropólogo em campo.

2.3. Primeiro encontro

Ao mesmo tempo em que as pessoas teciam intrigas sobre a vida alheia, sobre os participantes, sobre quem assistia, tinha também muito de respeito e de certa presença diferenciada naquele espaço: as vestes e o tom solene dos apresentadores do espetáculo que iria iniciar, com seus paramentos eclesiásticos, de tons rubros vivos, a própria estátua viva que se instalaria solenemente no pedestal de madeira cilíndrico já previamente preparado, tudo ali está energizado.

A Procissão do Morro da Cruz, que fazia 50 anos nesta edição, é um momento significativo da vida da comunidade que habita a Vila São José, onde no cume fica a Cruz azul que nomeia a região que me detenho mais nesse estudo. A vila ganha notoriedade, embora no jornal apareça como sendo parte do Paternon também: desde os preparativos até os desdobramentos, chamadas ao vivo, em outras palavras, a cidade vê o Morro nesta ocasião e a comunidade do Morro da Cruz se mostra para cidade num evento religioso em que populações da periferia, juntamente com atores profissionais e até um vereador²³, se comprometem em apresentar e representar a fé católica no evento mais importante do calendário litúrgico. Mais do que o Morro, a cristandade parece se condensar naquele momento.

²³ Este vestido de Jesus Cristo – e a semelhança do nobre edil com a figura que tem sido, há pelo menos uns 500 anos, a que se oferece de Cristo pelo cristianismo do tipo católico é notável e contribui, muito certamente, para impressão de uma reprodução metafórica eficaz da mensagem temática de um Deus que habitou entre os homens e vem morrer ali no Morro da Cruz. Por algumas horas, é como se a cristandade estivesse toda reunida ali para contemplar o signo máximo de sua fé.

A procissão tem um papel que me parecia a princípio de congregação; esse caráter era muito pouco para tudo o que era: na verdade, era um termo de mediação da relação da comunidade com a cidade, revelando os talentos e capacidades que os moradores de uma região que normalmente frequenta os espaços menos abonados, ou mais negativos, das páginas e telas da mídia e as sombras do imaginário que a cidade detém sobre alguns habitantes: agora aparecia como dotados de sensibilidade artística, interpretando uma história que era capaz de emocionar mesmo os mais renitentes: uma experiência que expressava a fé e o desejo de reconhecimento e cidadania.

A cerimônia começa com a apresentação das autoridades presentes (o prefeito, a vereadora que perdeu a eleição do ano passado para prefeita, mas que parece gozar de forte contato com a comunidade, alguns secretários – de cultura entre eles – e mais alguns “de fora” cujos nomes não fui capaz de ouvir por causa da agitação que já tomava conta da plateia), e a apresentação do representante do bispo; em seguida, o tema da procissão foi definido e explicado: “a paz é fruto da justiça” como sendo a possibilidade de conferir refrigério aos caos violento em que mergulham as grandes cidades no Brasil, ou seja, um acesso democrático a justiça garantiria relações mais amistosas entre os “irmãos cristãos”.

No momento seguinte, o representante do bispo, um clérigo muito bem paramentado nas cores vermelha e branca (cores utilizadas pelo catolicismo nas suas cerimônias mais importantes e que indicam “sacrifício”, “martírio”: no caso o de Cristo o supremo suplício, a “Paixão”) faz uma fala breve, em que apresenta alguns temas recorrentes da páscoa, como a abnegação, a necessidade de refletir o nosso papel de cristão e da cristandade como um todo. Pode-se dizer que os temas principais ficaram assim condensados na oração que ele fez, logo após a “benção das macelas”²⁴:

ORAÇÃO EM HONRA A SÃO JOSÉ

São José, protetor das famílias,

Que eu seja um Cristão unido à minha família

²⁴

Não eram muitas pessoas que as detinham e acredito ser este o motivo para haver tantos garotos e garotas, durante a procissão que seguiu a esta breve apresentação, carregando sacolas cheias de “buquês” de macelas. Existe todo um ritual para a coleta dessas simpáticas e perfumadas flores que empreende em apanhá-las na aurora da sexta-feira de paixão.

Pelo respeito, diálogo, fidelidade, compreensão e perdão!

São José, protetor do trabalho,

Que eu seja útil à minha família e à sociedade

Pela dignidade de meu trabalho, e colocando meus

Talentos e meus esforços para a construção de um

Mundo mais justo e fraterno!

São José, protetor da Santa Igreja,

Que eu ame, defenda e propague minha igreja.

Participe da minha comunidade paroquial,

Para cultivar sempre a minha fé e

Aprender a amar a Deus e ao próximo!

São José, protetor da boa morte,

Que eu viva a grandeza de filho de Deus aqui na

Terra e possa, com teu auxílio, após a morte,

Viver a glória da Ressurreição, na companhia do

Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém!

«A PAZ É FRUTO DA JUSTIÇA»

Campanha da Fraternidade 2009 - CNBB²⁵

Os elementos dessa oração, em si, já são ricos, ainda mais se pensarmos que o tema do Morro, e as temáticas que mais afligem seus habitantes, estão inscritas num panorama mais geral das “campanhas da fraternidade” da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)²⁶.

A ideia da paz como fruto da justiça, associando-as inextricavelmente, parece atender à demanda que o Morro tinha de estabelecer um elo entre elas: é a justiça que traria os benfazejos ventos de paz, possibilitando o encontro numa só frase do desejo de reconhecimento social, por meio do

²⁵ Panfleto distribuído pelo percurso da procissão, e que na outra face ostenta o logotipo da secretaria municipal de Cultura e da prefeitura de Porto Alegre, encimados por uma pintura de São José e um Jesus adolescente numa carpintaria. Os grifos estão no próprio folheto.

²⁶ Instituição criada nos anos 1950 pela igreja católica no Brasil, livremente inspirada numa das encíclicas de João XXIII e da reunião dos bispos latino-americanos em Medellín, na Colômbia, decidiu tomar como premissa a opção pelos pobres. O livremente aqui aparece como uma espécie de justificativa para certas guinadas “à direita”, ou melhor, mais conservadoras que a instituição assumiu em certos contextos históricos (na época da ditadura militar brasileira, por exemplo) e que teve como reação o surgimento da Teologia da Libertação, quase no mesmo período. É bom lembrar que a Confederação não se inscreve na estrutura hierárquica da própria igreja, só podendo, portanto, manter-se como associação não deliberativa, que se submete a hierarquia da paróquia, diocese e cúria romana, não obstante tenha sido um fórum importante para a elaboração de documentos e também na defesa de direitos humanos ao longo dos últimos anos, principalmente por meio das “campanhas da fraternidade” e das atividades chamadas de “pastorais” (da juventude, da moradia, da terra e assim por diante, tentando dar conta das diversas mazelas sociais brasileiras).

acesso à justiça, e a busca mais geral e humana por paz dando basta à violência, assinalando, desse modo, a capilaridade e o esforço do discurso religioso de se operacionalizar no cotidiano da “comunidade moral” que emergia do Morro da Cruz.

Para além da igreja e da paróquia, a congregação como um todo, representados principalmente pelos participantes desse “ritual de atualização”, é convidada a participar ativamente da (re)construção (re) produtiva da própria igreja e da encenação de um de seus mais importantes mistérios (e a maior promessa), qual seja, o mistério da Ressurreição²⁷.

Depois da oração e da benção das macelas, uma estátua viva se instalou no palco, o homenageado São José e com um boneco singelo que como Jesus menino, numa das representações mais comuns da figura do pai putativo do Redentor e que carregava consigo o fardo da dúvida, mas que jamais duvidara dos desígnios de Deus, por mais confusos ou ilógicos que parecessem²⁸.

A “estátua”, depois de olhar e encarar a multidão com um olhar resoluto ao som de uma música de Rita Lee “Meu bom José”, na voz do Pe. Zezinho, retira-se e a cena começa: primeiro, anjos com pernas de pau bem altas, muito maquiados andavam pela multidão e acariciavam os rostos de algumas crianças enquanto percorriam a multidão que se aboletara diante do santuário de São José Murialdo, ainda no pé do Morro; depois a figura de João Batista, com “peles de animais cobrindo o corpo”, como nos contam as Escrituras (Mt 3, 4), e com um jarro cheio de água com que batizava as pessoas, diante dos quais as outras personagens (quase sempre interpretados por amadores e membros da comunidade – afinal, cada parente na plateia assinalava isto: “olha lá o pai!”) se prostravam e tinham suas cabeças unguidas em batismo. Após uma pausa solene, sem palavras ainda, só com a trilha sonora mecânica de fundo, se dá a entrada do personagem principal da encenação da Paixão de Cristo: Jesus de Nazaré, filho de José, o ungido por Deus e que também vinha ser batizado por João Batista.

²⁷ Aqui assinalamos que a ressurreição é de corpo e espírito, embora seja comum a sobreposição à ideia de ressurreição a noção de reencarnação.

²⁸ A referência é ao fato de José ter de se casar com Maria mesmo ela estando grávida de “Outro”, no caso, Deus, o que iria fortemente contra o costume da época, mostrando aqui o sinal de abnegação aos desígnios de Deus por parte dos católicos.

Para quem crescera em ambientes católicos, como era meu caso, não ficaria perdido com as elipses narrativas e a relação de episódios fragmentários que eram usados como escopo narrativo para recontar uma das histórias mais conhecidas de todos os tempos. Depois, seguiu-se uma cena bem elaborada: a primeira tentação do Cristo por Satanás no deserto (Mt 4), representado por diversas figuras maquiadas, destacando-se a complexa formação que compunham uma mulher e um homem com paramentos de metal em lugar de pernas, um por sobre o outro, fazendo complexas coreografias, ladeados por um homem que manuseava tochas e engolia fogo; do outro lado, outro homem com uma perna de pau a menos, dando um aspecto algo cômico para o seu desempenho no palco improvisado que estava defronte o dito santuário-igreja, rangia dentes e manquejava pelo palco todo.

Jesus resiste à tentação (e a mulher-diabo contorcionista se esforçava bastante para passar volúpia e tentação em seus movimentos quase surreais nas cercanias do Cristo), passa-se a cena com os apóstolos, culminando com a Última Ceia²⁹, onde todos os atores pareciam ser membros da comunidade (“olha lá o pai tá comendo pão!”, “bah, mas eles tão tomando vinho também!” diziam um grupo animado postado diante de mim e na ponta dos pés para ver o que se passava no palco). Lembrando que Jesus era interpretado por um vereador famoso da cidade, cuja participação esteve ameaçada de não ocorrer depois de quase duas décadas, segundo algumas pessoas na plateia comentavam, mas que não pude apurar qual era a pertinência de tais informações; enfim, lá estava Jesus, com uma voz troante (ampliada em alto-falantes imponentes) dizendo para que Judas fizesse o que tinha de ser feito, como estava nas Escrituras.

Segue-se a cena do beijo traidor, a prisão, os açoites, o julgamento por Herodes (a parte onde mais se ouviram risadas, embora a cabeça de João Batista estivesse sendo exposta como troféu – a representação de Herodes algo efeminada, com voz fina e recheada de trejeitos “femininos” e futilidades, contribuiu para a alacridade que entremeou duas cenas fortes do espetáculo no palco: a traição de Judas e o julgamento e condenação sob Pôncio Pilatos; tem também o fato de uma Salomé ensandecida ser a interlocutora do monarca no

²⁹ Inspirada na ceia da famosa tela de Da Vinci.

caso, toda carregada de trejeitos marcados por uma carga de “sensualidade” que estaria envolvida, inclusive, na cabeça sendo exposta e no desejo que ela teria de decepar profetas, implorando, no caso, a cabeça de Jesus também), o julgamento “romano” e em seguida a escolha de Barrabás em vez do Cristo pela “multidão” (aqui sob forma de vozes previamente gravadas, uma vez que, ao menos naquela ocasião, algumas pessoas ensaiaram “escolher” Jesus para ser libertado, conhecedoras que eram da trama, que envolvia o costume judaico da Páscoa de libertar um prisioneiro).

Começa a procissão. Um terço da plateia simplesmente acorre, rua acima, na Vidal Negreiros, enquanto o Cristo, seu séquito de soldados romanos engalanados, com seus repiques tocados em tom marcial, e a plateia em geral seguem pela Primeiro de Março, descendo uma pequena depressão para logo após, na Primeiro de Setembro, “subir o morro” justificando o nome dado de “procissão do Morro da Cruz”: a subida se dá devagar, com uma multidão de “curiosos” (e moradores da Vila São José que moram ao pé do Morro) que se alinham nas calçadas, num ritmo que parecia evidenciar que a subida era um desafio que realmente realçava o caráter de drama encerrado no ritual e que esse ritmo era necessário, para além da plasticidade, até mesmo para poder fazer passar toda a mensagem que estava embutida naquela dramatização.

Um dos momentos, dentre as diversas pausas onde eram representadas algumas das estações da Via Crucis³⁰, é do encontro de Jesus com sua mãe, Maria de Nazaré: algumas lágrimas rolaram no público, mas tive de me preocupar antes em não ser atropelado pelos que forçavam passagem para observar mais de perto a cena que era muito emblemática. Sem nenhuma palavra, Maria acaricia o rosto marcado por sangue de seu filho, deitando por sobre ele um olhar terno, carregado de carícia; seu filho, por seu turno, mal parece se aguentar nas pernas.

Aqui e ali, muitas câmeras de televisão; as pessoas que assistem defronte suas casas o cortejo que passa sugere ângulos, enquadramentos, simpaticamente acatados com um sorriso ou um abanar de cabeça, até que

³⁰ Cabe lembrar aqui que a Via Crucis tem quinze estações, indo desde o momento da condenação de Cristo por Pilatos e pela multidão-plateia de judeus (que, ironicamente, recusam o *status* ao Messias, enquanto a mesma plateia “atualizada” no Morro tem este *status* reforçado em cada uma dessas pausas) até o momento de “apoteose” na Ressurreição de Cristo.

alguém da comunidade e parente, se irrita e ordena que deixem “eles [da tevê] trabalharem sossegados!”. A repetição que acompanha a captura das imagens feitas pela emissora, das pequenas claro, é marcada por uma repetição de um texto pré-pronto, que facilmente se encaixaria em qualquer um dos cinquenta anos da procissão indistintamente: a imprensa também tem ritos a atualizar no ritual, e a apresentação de um texto genérico, que ressalta a fé dos devotos que acompanham a procissão, evidencia também o caráter quase mecânico que enquadra a própria narração midiática do evento. A monotonia garante ao ritual de “dar a notícia” sempre ter “o que dizer”, mesmo que a procissão não apresente nenhum elemento realmente distintivo de outras ocasiões.

Podemos dizer que, embora a cada ano haja temas diferentes, motes diferentes, e com atores (profissionais ou não) sendo diferentes, os atores em geral seriam os mesmos e contariam a mesma história: as eventuais mudanças e rupturas estariam passíveis de uma captura pelo ritual. A repetição que marcaria o contar de uma história de dois mil anos é atenuada pelas nuances estéticas relacionadas às ambições artísticas do diretor do espetáculo, deixando de lado a centralidade das concepções litúrgicas do catolicismo: mas é esta a mesma igreja que tem o jogo de cintura suficiente de passar sua mensagem mesmo quando concepções modernizantes são quem atualizam o “fato velho” em “novo fato”, proporcionando a motivação religiosa que justifica a presença anual daqueles devotos.

Não importa muito como e se é válido pensar assim: em vez de pensá-la como integradora, acreditando no discurso eclesial e congregador da campanha da fraternidade, vale mais vê-la como resultado (ou mesmo expressão densa) de uma integração típica vigente naquele espaço, naquele momento da qual o ritual se vale e, na carona do fluxo de relações sociais estabelecidas nas encostas íngremes do Morro, matizam e informam o *frame* que os indivíduos operacionalizam e permitem atualizar: não é a igreja que congrega os indivíduos, mas é no ritual que a igreja parece fazer com que esta congregação se objective.

Mas a religião não é só um canal, nem só de carona ela se institui e a outros investe de capacidade de fazer um vereador virar Jesus: lá estavam as mulheres vestidas do que o imaginário popular tem como “mulheres daquele

tempo”³¹: túnicas em tons azuis e preto, cores frias, solenes, olhos marejados diziam, em tom de ladainha: “é Ele! O Messias está aqui!” e encaravam rostos da multidão – uma delas me encarou dizendo estas palavras, gravando-as a ferro em mim, em meus olhos; pareciam transidas e como que perpassadas pela graça de ver o Messias diante de si. Eram o coro da tragédia da Paixão: demarcando e assinalando, pareciam instituir o vereador Oliboni como Jesus de Nazaré.

Mais atropelo, mais câmeras, agora a subida se fazia monótona, mas algo me despertou atenção: além das crianças com os cestos com buquês de macela, e de outras tantas com os mini-panfletos contendo a “oração em honra a São José”, havia moradores distribuindo copos de cerveja aos conhecidos da comunidade que vinham subindo; o ritmo, depois que me dei conta disso, diminuía bastante: depois de quase duas horas caminhando, as pessoas caminhavam mais vagarosamente, encontravam um conhecido, conversavam, olhavam para o Guaíba, trocavam impressões sobre a vista de lá de cima.

A parte final se resumiu em concluir a escalada, passar pela cruz e no campo atrás do referido cruzeiro que dá nome ao bairro e a própria procissão, assistindo, portanto, as três últimas estações. Detalhe que a cena em que Jesus pergunta a Deus porque o abandonara foi retirada; de certa forma, o discurso que seguiu ao momento da descida da cruz (décima terceira estação da *Via Crucis*), feita por uma mulher que fazia parte do Instituto Murialdo que faz vários trabalhos assistenciais no Morro, falando em justiça, em respeito e cidadania; enquanto sua voz subia e ela se empolgava, a multidão ia se agitando, aplaudindo, num crescendo que culminaria com a aparição, de forma apoteótica a figura de Jesus Cristo, ressurreto, redivivo, acenando para a população: realmente, a inflamação do discurso coincidia com a explosão emocional (e de fogos de artifício) que pipocavam no céu algo rubro daquela tarde que se esvaía lentamente.

Depois disso a volta: ônibus lotados (provavelmente por causa do evento eles corriam em intervalos menores, estando dois ônibus subindo ao mesmo tempo, aliviando os pontos, mas nem sempre o cálculo é preciso), mas viagem tranquila. Um dos “anjinhos”, uma criança de seus dois ou três anos

³¹ Forma canônica com a qual a leitura dos evangelhos começa no rito latino-moderno.

parecia ser a única pessoa que não estava cansada, ainda animada e disposta a receber festas. O dia terminava bem.

2.4.Segundo encontro

Desde as 7:30 mexendo o molho. Foi a tarefa mais entediante e mais simples que surgira. Mas antes um pequeno relato da minha chegada. Era escuro ainda quando saí de casa. Muito escuro e o tempo frio parecia ter encerrado todas as pessoas em casa. Calculei com alguma precisão a hora que deveria pegar o Santa Maria defronte à Casa do Estudante e cheguei cedo ao Morro. Minha ansiedade e minha desorientação me fizeram saltar bem antes do ponto. Me senti burro e deslocado como nunca, andando pelas ruas vazias e escuras do bairro. Enfim, encontrei um segurança que estava saindo àquela hora para trabalhar alhures e que me indicou onde ficava o lugar que procurava, o piquete Cavalos Tostados. Fui o primeiro a chegar, ainda que fosse muito próximo das 7 da manhã. O sol nem ameaçava sair de onde se escondia e eu olhava meio aterrado a minha volta, preocupado em estar enganado a respeito do lugar. As pessoas foram chegando aos poucos, mas nenhuma delas tinha a chave do tal piquete, o que nos forçou a esperar um tempo até que o responsável pela chave chegasse. Um dos caras, que depois vim a conhecer melhor, empunhando um mate, parecia animado para trabalhar no evento, falava bastante para o frio que fazia e pela escuridão que nos envolvia. Ruas mal iluminadas, pensei cá comigo na hora, coisas de periferia.

Bom, quando o encarregado com a chave chegou, entramos e eles já sabiam bem o que tinham de fazer; mas não sabiam como me encaixar nas tarefas, ou eu não me fizera encaixar em nenhum dos “serviços de homem” disponíveis e que envolviam acender o fogo da churrasqueira e tarefas de carregar coisas e montá-las. Assim que a sogra de Daniel, um dos meus colaboradores de dentro do Instituto Murialdo e que me fizera o convite, e ele próprio, em seguida, apareceram fiquei um pouco mais calmo e agarrei com unhas e dentes a oportunidade de mexer o molho. As ordens da sogra de Daniel foram claras: “*não pode parar de mexer nunca o molho, senão pode por tudo fora e estragar*”. Eu me prontifiquei de pronto. Afinal de contas, embora a

responsabilidade fosse grande, não daria lá muito trabalho e era bem menor a possibilidade de algo dar errado por minha culpa.

Começaram me ridicularizando, fazendo os trocadilhos infames e previsíveis sobre mexer o molho... os quais ouvi com resignação, mexendo sempre. Nisso fiquei mais de quatro horas, até a hora de efetivamente começarmos a servir as pessoas. Nesse período de tempo, assisti a uma missa, vi toda a divisão social do trabalho entre homens e mulheres (eles nas coisas mais “quentes” e que envolviam esforço físico, elas nas coisas mais “frias” e de ornamentação do espaço), as eventuais piadas e brincadeiras que pareciam brotar dos anos de intimidade e parceria há muito estabelecidas e que só poderia captar o real sentido se há muito tempo lá vivesse. Tempo que não terei, a menos que me mude pra lá.

Jorge, o portador das chaves, me disse que eu tinha “voz de seminarista”. Isso deve ter sido uma forma de me elogiar, sem exagerar. Ele tinha sido dos que mais sarro tirara da minha cara anteriormente, mas que aparentemente se arrependeu ao ver minha aplicação à tarefa. A todos pareceu que eu realmente estava querendo ajudar e depois de um tempo até se ofereciam para me substituir ou falavam para que eu fizesse uma pausa. Recusei sorridente todas essas investidas, compenetrado e determinado que estava em ser útil. O molho estava perfeito, se me permitem a imodéstia de alegar que ao menos não estraguei o excelente trabalho das cozinheiras do Morro, ao final do processo e ao montarmos com todo o macarrão as travessas de molho para as pessoas se servirem, ficou tudo bem. Dispus-me a pagar, mesmo diante da falta de jeito de aceitarem, que senti ser tributária de minha disposição em ter ajudado numa tarefa das mais tediosas, não obstante importante. Fiz questão, como deixei claro, de ajudar com tudo o que podia, inclusive com os R\$ 12,00 do almoço, embora eu já estivesse bem sem fome depois de ficar cheirando o molho por tantas horas.

A decisão de ajudar com a contribuição, ao menos para mim, se fazia necessária quando se punha em perspectiva a necessidade de angariar fundos para a associação de paroquianos da Capela Santa Cruz poder fazer seus eventos sem ter de alugar a peça do piquete, livrando-se assim das imposições de horário e espaço que implicavam tal aluguel.

Mais interessante, sem dúvida, foram os momentos que passei com os assadores do galeto: o cara do mate de cedo, logo descobri que seu nome era Nestor, e seu primo André Everaldo, gremista roxo, fizeram o favor de me oferecer um samba, com uma velho barreiro de amargar e uma pepsi em vias de aquecer-se. Foi uma interessante porta de entrada no lado masculino do evento, onde de cozinheiro, virei um dos comparsas na beberagem algo clandestina que eles faziam. Clandestina porque o copo passava rapidamente de mão em mão, e num círculo restrito. E assim, enquanto a missa ia terminando, íamos bebendo e eu coletando informações. Anotava as coisas quando dava uma volta lá fora, fixando nomes e coisas importantes para não perder. Logo depois passamos às cervejas e eu paguei duas rodadas, intercaladas com o pagamento de outros. Parecíamos parceiros de anos, numa intimidade mediada pela atividade braçal a qual nos dedicáramos durante toda aquela manhã, uma manhã que vira um sol dourado se instalar incandescente, mas sem afastar de todo a friagem que o alto do Morro e a época do ano nos proporcionavam.

“Vamo metê galeto no rabo do povo”, dizia alguém. E havia tamanha fartura que parecia afastar quase imediatamente a ideia de carestia e recursos contingenciados muito associada a vida no Morro. Eles sabiam, sim, fazer uma festa. Não faltou comida, todo mundo parecia satisfeito e apesar de algumas reclamações da parte dos organizadores por causa do atraso em começar a música e pelo aluguel algo exorbitante cobrado pelo dono do piquete e cantor principal do grupo tradicionalista que animaria o baile após o almoço, as coisas transcorreram sem maiores sobressaltos.

A conversa com os churrasqueiros foi marcada pelos assuntos mais triviais: futebol, o fazer churrasco... tudo discutido com uma boa dose de seriedade, mas sem perder o bom humor. Foram bons momentos, marcados por uma camaradagem que me deixava a vontade. De chamar a atenção, só o fato de a população ali presente ao evento ser mais de brancos do que de negros, fazendo com que o número de negros estivesse sub-representado certamente. O que me fez pensar que talvez num evento católico com um preço relativamente salgado, só os mais bem remediados poderiam participar.

Isso foi uma sensação que tive, claro está. Sei da presença maciça de várias denominações protestantes, de culto afro e estou ciente também que as

portas da igreja católica não se encontram ecumenicamente abertas para manifestações de outros grupos religiosos. Enfim, havia ali uma faceta do Morro que representava uma parte dele e que era uma parte bem relacionada. E mesmo dentro desse grupo, Everaldo fez uma distinção de classe, de “um tipo de gente”, de ter uma outra exigência, que ele associou à “gente do Renato”: existia, pois, a “nossa classe” e a deles. Renato era o atual presidente da associação, que eu conhecera na sexta última, quando Daniel me levara para a Biblioteca para as entrevistas que fiz lá. Ele é dono de uma loja de ferragens, o que já o destaca da massa assalariada que compunha o grupo dos churrasqueiros, a maior parte deles trabalhadores da construção civil, pedreiros e mestre-de-obras. Esta separação, sutil, parecia determinar toda um ramo de exigências distintas e que esses e aqueles percebiam.

Comi pouco, conversei um pouco com Rosângela, a sogra de Daniel e percebi como aquilo tudo me cansava. Estava com as costas alquebradas e como não sabia dançar, me sentia deslocado. Vi Edilene se revelar uma pé-de-valsa, longe da sisudez que me acostumei a associar a ela; vi também Daniel dando passos de dança por aqui e ali. E percebi que não extrairia muito mais coisa se continuasse só observando; me preocupei em não chamar muita atenção sobre mim, ao menos não deixando entrever que, além de ser visto, também via. Me despedi e fui. Ainda era o meio da tarde e a temperatura tinha se amenizado bastante, o sol estalando. Tem uma outra série de detalhes que me esqueci, mas em substância pude ver que esses eventos tem toda uma trama que os faz acontecer e que enquanto uns pensam nos detalhes, outros, quase a revelia desse planejamento, fazem coisas acontecerem.

Os relatos sobre a ocupação do Morro que me concederam Everaldo foram preciosos; ali, ele me revelava a complexa rede de parentela e ele apontava com orgulho os parentes dele na festa, revelando-me que era a família quem tinha ocupado aquela parte do Morro, onde antes nem a escola tinha muros, onde estupros eram noticiados pela mídia. Devem ter sido tempos difíceis e fiquei imaginando como fazer daquele lugar inóspito um lar.

2.5. Terceiro encontro

A Feira da comunidade: esse evento era do tipo “nós para nós mesmos”: a comunidade, numa manhã que prometia ser cinzenta como há dias tinham sido os dias de setembro, oferecia aos seus membros shows, produtos, atividades culturais variadas a fim de dar visibilidade aos próprios moradores do que lá acontecia.

Cheguei cedo ao Instituto Murialdo, ao pé do Morro da Cruz. De lá, depois de um pequeno imbróglia a respeito de que caixas de som seriam emprestadas para os shows que teriam lugar numa rua a ser fechada pela Empresa Pública de Transporte Coletivo (EPTC) – pois era uma via em que ônibus passavam – rumamos Morro acima num dos carros disponíveis para o transporte. Ajudamos a montar alguns estandes, como o da Biblioteca Ilê-Ará, ligado ao Instituto Murialdo e com apoio da C&A, e dispomos as caixas de som e o palco de madeira segundo seria o melhor lugar. Só um problema: embora a antecedência nos trâmites legais para o fechamento da rua, nenhum fiscal da EPTC ainda aparecera para dar efeito ao documento carimbado e assinado que estava nas mãos dos organizadores. Por isso, o evento que era para ter começado pontualmente às 9 da manhã, só foi mesmo ter sua estrutura devidamente montada quase por volta das 11 horas. Claro que não sem antes um rosário de atrasos e de enrolação por parte da empresa responsável, que, qual fossem uma bola, ficavam jogando de um lado para o outro os inúmeros telefonemas dos organizadores.

Superado o entrave burocrático, o problema se converteu noutra: por causa de uma rixa entre o padre coordenador do Murialdo e um dos membros da comunidade que fizera parte do quadro de funcionários do Instituto,, a ordem vinda “lá de baixo” (ou seja, do Instituto) era de que ele “não deveria nem tocar nos equipamentos de som”, sendo que o computador que era dele serviria para a execução das músicas que animariam o evento. A reação foi um mal-estar generalizado e a realização conforme o planejado do evento esteve ameaçada até que alguém cedesse outro computador para executar a tarefa.

Estar ali para mim era um dos clímax da minha interação com os membros da comunidade: um evento programado e realizado por eles em que eu poderia observar que aspectos e que produtos eles ofereciam como resultado das atividades usuais dos moradores, representados em diversas barraquinhas onde tinham doces, artefatos de costura, enfeites e toda a sorte objetos

resultados de diversos programas sociais de inclusão que pretendiam gerar renda aos moradores.

Por isso foi com visível ânimo que aceitei incumbir-me da tarefa de anotar o que em cada barraca era oferecido para poder anunciar no microfone pelo mestre de cerimônias, Jorge. Minha escolha foi para que eu não ficasse só observando e cada vez mais entendi o encontro como uma ocasião onde não só observava mas também era observado e posto em meio a engrenagem de funcionamento do evento, quer tendo de coletar informações, quer carregando coisas ou até mesmo resolvendo problemas práticos com meus poucos conhecimentos de informática.

Nesse contato com os grupos presentes (formado em sua maioria por grupos ligados ao Murialdo, outros movimentos sociais e alguns membros independentes que tinham comércio na comunidade) pude entrever como eram diversas as atividades no Morro da Cruz; assim como saber o fato de que alguns outros grupos foram impedidos de participar por causa do não comparecimento às reuniões da rede social me ilustrou como podem ser complicadas as formas pelas quais esses grupos tem de manifestar, seguindo modelos burocráticos muitas vezes incompatíveis com a realidade dos envolvidos.

Explico-me: sondando aqui e ali, entendi que na verdade a seleção dos grupos ali presentes tinha a ver não só com a frequência, mas que os forçosamente ausentes eram quem não tinha por vezes a oportunidade de participar das reuniões devido a fatores por vezes estranhos ao suposto desinteresse de participar dos fóruns de discussão onde se decidiam tais participações. Se você trabalha no centro no horário da reunião, fica difícil de participar sem causar um dano irreparável à segurança financeira da família. E a família, no Morro da Cruz, parece ter uma ascendência sobre todos os outros fatores, como um elo inquebrantável.

A cena que ilustra isso foi a felicidade que alguns membros do Murialdo tiveram a ver seus parentes aparecendo para participar da feira: deixaram logo o que faziam e se voltaram completamente para atender e perguntar das necessidades deles, embora estivessem oficialmente em serviço. O almoço coletivo

Seguiram-se diferentes atividades: grupos de *rap* e de *charm*, os quais fizeram os presentes se animarem e cantarem as canções junto; um grupo de teatro, formado por moradores da Morro da Cruz e estudantes de teatro fez uma intervenção pelo bairro, convocando os que ainda estavam em casa para participar de sua apresentação, feita na rua mesmo e em movimento, com um texto de Bertolt Brecht servindo de pano de fundo para ilustrar as condicionantes de exclusão que marcam a vida na periferia (e que as músicas de *rap* ilustravam com os elementos de cotidiano mais acessíveis), muito embora a compreensão do texto tenha sido em muito dificultada por causa do aparente anacronismo presente tanto na apresentação quanto no próprio texto, formado por excertos de poemas e peças de Brecht. E a festa continuava.

Por fim, grupos de dança fizeram um encerramento apoteótico para a tarde que avançou rapidamente, sem se fazer sentir, em meio a tantas atividades. Foi necessário um bis para aplacar o frêmito das jovens com os dançarinos de break e de *street dance* e sua performance elaborada. Dessa cena emergia um painel do que o Morro mostrava de si mesmo para os seus e estar presente me deu uma noção de como eram importantes manifestações que traziam o seu horizonte de morador, sob o manto de concepções estéticas chanceladas e reconhecíveis como formas artísticas, que não ficavam a dever em nada aos grupos mais famosos que podiam ser vistos na tevê ou ouvidos no rádio. Foi com imensa satisfação que acolhi os agradecimentos e os devolvi dizendo que a experiência tinha sido magnífica por mostrar o entusiasmo e o arrojo artístico dos grupos que ali se apresentaram.

Estes três encontros são metáforas para meu envolvimento no Morro da Cruz e nas atividades que lá aconteciam e que pude presenciar. Se no primeiro eu estava quase como um mero observador, no terceiro, ocorrido cerca de seis meses depois, estava envolvido de fato com o que acontecia e fazendo parte, ainda que discretamente, do espetáculo que tanto empenho tinham depositados pelos realizadores e colaboradores. As nuances que pude perceber, as conversas de bastidores são a “cor local” que gradualmente pude desvelar a medida que minha proximidade com os colaboradores do Morro aumentava.

Além destes três momentos, houve outros de intensidade comparável; mas reitero a preponderância destes três porque nele fica expressa uma passagem de tempo que é importante para me situar entre o grupo estudado e como foram se desenvolvendo e complexificando não só minhas observações, como também as relações mesmas com as pessoas que moravam no Morro da Cruz.

Se a relação não deu prosseguimento rumo a um envolvimento ainda maior certamente se deve muito mais aos receios que sempre acompanham pesquisadores com o tipo de objetivo que tinha: achava que ser amigo, companheiro ou confidente, alargando as margens por onde transitaria Morro acima não só não contribuiria para minha pesquisa, aumentando a já longa lista de dilemas éticos com os quais daria conta de lidar a tempo de elaborar a redação final que seria resultado da pesquisa, como também imporiam certos limites a todo o material a ser coletado em caso de estreitamento ainda maior das relações, uma vez que haveria certos imperativos éticos que embaçariam a relação pesquisador/pesquisado.

Outro fato importante a assinalar é que estes momentos foram inflexivos na pesquisa que empreendia porque foram estes três pontos onde pude redefini minhas estratégias e pude questionar tanto no nível dos procedimentos de pesquisa, quanto no nível das relações para além do “ambiente de campo”.

Este ambiente de campo, mais que um lugar, considero a espécie de zona moral onde o trabalho de campo (ou em campo, como prefiro dizer), meus valores e princípios absorvidos na academia (ajuntados aos que herdara do berço e de outros processos anteriores) eram confrontados pelas atitudes e valores dos sujeitos que eram objeto de análise. Se não me perturbava ouvir e tomar nota do que diziam os membros da procissão a respeito de seus familiares, achando que era isso mesmo que eu devia fazer naquela situação, quando me vi envolvido nas tramas e nos dilemas das pessoas que entrevistava, com avanço da pesquisa e do meu envolvimento com meus colaboradores, tomando partido (ou me abstendo de o fazer) nos imbróglios que elas viviam, não era uma questão de seguir um manual de conduta simplesmente.

Em outros termos, os relatos que procurei aqui trazer à baila tem o fito de revelar minhas vacilações e o quanto um fato corriqueiro como mexer um

molho, ou ouvir uma altercação branda entre organizadores de um evento importante e com níveis diferentes de envolvimento institucional podem ser reveladores não só do que me mostravam os sujeitos com os quais estabelecia relação naquele lugar, mas também dos limites que eu como sujeito pesquisador tinha em tratar com o muito de fugidio que permeia as relações humanas que constituem objeto da antropologia social.

Se meu relato, por fim, não satisfaz toda a complexa atividade do Morro da Cruz, serve para preparar o esteio para as aproximações pretendidas nos dois capítulos finais de minha dissertação, onde por meio de entrevistas e observações incidentais das atividades dos diversos campos de atuação dos mais diferentes atores pretendo dar lançar luz sobre alguns dos temas mais intrigantes e da associação dos diversos tipos de interação presentes no Morro da Cruz.

Capítulo 3 - A Cruz e o Morro: notas sobre a assistência social, catolicismo na periferia e movimentos comunitários

3.1. Introdução

O presente capítulo visa, a partir do estudo de caso feito no Morro da Cruz em Porto Alegre, descrever e analisar as dinâmicas desse processo de constituição da cidadania (ou o impedimento de um maior esfacelamento dela) em contextos periféricos, abordando tensões e confluências entre as demandas sociais da comunidade de moradores e moradoras do Morro e o que a Igreja católica, com o projeto “Morro da Cruz pela vida” e do Instituto de Educação Leonardo Murialdo, entende e enfatiza na construção da cidadania dos jovens, tendo como pano de fundo o contexto de violência e descaso estatal que caracteriza a periferia das grandes cidades brasileiras.

Em primeiro lugar, a presença importante da igreja católica garante um viés significativo para o esforço declarado de “oportunizar aos jovens novos modos de vida”. Abrindo novas possibilidades por meio da oferta de cursos profissionalizantes, em diversas áreas, o Instituto Leonardo Murialdo (ILEM) pretende garantir a emancipação e o resgate da cidadania para seus educandos. Além de, a longo prazo, para servirem não só de referência para as gerações futuras, mas formar futuros educadores que forjarão os corações e mentes dos jovens do bairro. Vale lembrar que o lema “Educando corações” é um refrão famoso e presente em todos os cartazes que levam o nome do ILEM, em quaisquer eventos cujo seus membros ativos façam parte, nos mais diversos locais da cidade, e quando de eventos nacionais ou regionais, levando essa mensagem país a fora.

Essas informações foram obtidas a partir de várias entrevistas e da observação de vários eventos promovidos pelo ILEM, bem como com o documento elaborado para subsidiar o principal projeto tocado pelo ILEM; sintetizo-as antes de propriamente trazer os discursos que meus colaboradores/as do ILEM e toda a sua fraseologia para fornecer uma espécie de esteio, a fim de guiar para as reflexões que pretendo fazer posteriormente a

respeito das implicações das noções de cidadania “desde dentro” do Instituto e os eventuais conflitos com as concepções que vem “desde fora”, que preferi situar com mais vagar no próximo capítulo, mas que se insinuarão nesse também, ao menos enquanto contraponto.

3.2.O Instituto Leonardo Murialdo e a “educação dos corações”: as tensões e os conflitos num Morro pluriconfessional

Com já mencionado anteriormente, a presença da igreja católica no Morro da Cruz sempre foi significativa, desde a gênese da ocupação até os desdobramentos posteriores que garantiriam ao Morro a face que hoje reconhecemos. E ao longo dessa história, o Instituto Leonardo Murialdo (ou simplesmente ILEM, como tratarei doravante) desempenhou papel importante para as transformações e a consolidação da ocupação humana no lugar que era tão inóspito que só poderia servir de abrigo aos renegados e expulsos de outros cantos da cidade.

O ILEM é uma entidade que pertence a Congregação Josefina de Murialdo, cuja fundação aconteceu em Turim, na Itália, em 1873 pelo padre católico Leonardo de Murialdo. Hoje os josefinos de Murialdo, como são conhecidos os membros da ordem, estão presentes em nove estados do Brasil (Bahia, Paraná, Santa Catarina, Rio de Janeiro, Distrito Federal, Ceará, Pará, Rio Grande do Sul e São Paulo), sendo que na capital gaúcha sua presença remonte a março de 1954, atuando na periferia do Bairro Partenon, mais especificamente na comunidade do Morro da Cruz. Na sua história de atuação no campo da “ação social” (assistencial) e de “promoção humana” (sob a chave da emancipação e cidadania), prioritariamente com crianças, adolescentes e jovens empobrecidos, a instituição teve como base a educação formal e popular e a iniciação profissional.

O ILEM desenvolve seu potencial educativo, social e cultural através de sua filial Associação Protetora da Infância (API) que foi fundada em 1965 e compreende as seguintes instâncias:

1. Paróquia Santuário São José de Murialdo
2. Colégio São José de Murialdo
3. Centro de Formação Profissional Murialdo
4. Centro Infanto Juvenil Murialdo
5. Centro de Educação Infantil Murialdo
6. Pré-Incubadora Murialdo
7. Biblioteca Ilê Ará

O ILEM se considera atento aos sinais dos tempos, buscando dar uma resposta mais concreta no atendimento a crianças, adolescentes e suas famílias, definindo nestes termos sua visão:

“Ser referência na promoção da vida de crianças, adolescentes, jovens e suas famílias, atuando em projetos integrados e sustentáveis, oportunizando uma formação integral que possibilite a vivência de valores humanos e cristãos no exercício da plena cidadania”. (PROJETO DO MORRO DA CRUZ PARA VIDA, “05 ANOS GERANDO MAIS VIDA”: ação ampliada na comunidade, 2009, p. 3)

Aqui cabe assinalar que o ILEM não dissocia cidadania dos valores cristãos (católicos), indo além e sugerindo que uma cidadania plena não é incompatível com a transmissão de tais valores. Mais ainda: deixa claro que após reflexão e “atenção aos sinais dos tempos” sua missão pode ser resumida da seguinte forma:

“O ILEM, atento aos sinais dos tempos e atuando na comunidade, tem como missão vivenciar e divulgar os valores cristãos – amor misericordioso de Deus – despertando e valorizando potencialidades individuais e coletivas das crianças, adolescentes, jovens e suas famílias, promovendo o desenvolvimento social para que nenhum se perca.” (*Idem*, p. 3)

É aqui que se encontram sintetizadas as principais diretrizes as quais servem de base para a “educação de corações”, ou melhor, é na transmissão dos valores cristãos que reside essa educação de corações, proporcionando aos indivíduos, desde a mais tenra idade, uma formação humana e espiritual compatível com os valores da ordem dos josefinos de Murialdo. Essa articulação que a sintonia com os “sinais do tempo” proporcionaria ao discurso

da entidade, antes de revelar a abertura presente atualmente nos responsáveis pelos inúmeros projetos, cujo “Projeto do Morro da Cruz para a Vida” (o qual receberá mais atenção em seção seguinte) é peça central, mostra-nos as dificuldades encontradas nos esforços por legitimar um discurso religioso num ambiente pluriconfessional característico de periferias formadas por contingentes populacionais oriundos das mais diversas regiões da cidade e do estado do Rio Grande do Sul (e, em menor monta, de outros estados da federação). Embora tenha sido mencionada de forma oblíqua, essa dificuldade ainda se desenha nos problemas encontrados em fazer com que o chamado “momento de espiritualidade” apresente uma formatação mais tolerante, menos engessada e mais pluralista³².

Importante salientar e situar que o trabalho dos josefinos de Murialdo, ordem católica caracterizada pelo trabalho assistencial desde a sua fundação (cujo criador, Leonardo Murialdo é um expoente sempre referenciado em qualquer fala dos membros católicos do ILEM), esteve também associado à formação de quadros para a própria igreja³¹. Depõem a favor disso, por exemplo, a presença de uma “casa dos padres”, que se não é exatamente um seminário em sentido estrito, é um local que acolhe padres e garante a reclusão necessária para a consecução da formação deles a fim de trabalhar nas obras sociais da entidade.

Por outro lado, cabe salientar que não são só membros da igreja católica participantes do ILEM, nem mesmo constitui pré-condição para aceitação na obra assistencial profissão de fé nesse sentido: educadores, educandos e até mesmo alguns há muito tempo envolvidos no trabalho feito pelo ILEM não são necessariamente católicos, mas quando não são, levam a situação com a muita discrição, em boa medida porque, como me disseram coordenadores e muitos dos envolvidos, o esteio religioso que informa a missão da entidade não pode ser enfatizado sob pena da aceitação dos atendidos pelo ILEM

³² Situado logo após os momentos de pausa para refeições e antes do começo das atividades de ensino, o “momento de espiritualidade”, segundo relatos e minha observação de reuniões, está ligado à necessidade de fazer acalmar os inquietos jovens que chegam para as atividades no recinto do ILEM, com o objetivo de demarcar e romper com eventuais animosidades “vindas de fora”; um momento que ofereceria uma ruptura com o cotidiano tido como tumultuado dos jovens e crianças assistidos nas “casas” ligadas ao ILEM, a fim de evitar que a atividade de ensino fosse prejudicada ou subaproveitada.

rechaçarem as propostas de atividades oferecidas ou até mesmo se recusarem a aparecer.

Essa tensão é constante: se por um lado a obra assistencial é religiosamente informada, segundo valores e princípios de uma ordem católica da ala mais progressista e do chamado “compromisso social com os mais carentes” (ou como se diz na formulação clássica: “opção pelos pobres”), o mosaico religioso do Morro exige uma fluidez e uma tolerância que, em geral, os discursos religiosos são mais relutantes em apresentar. Em outras palavras, a necessidade de professar o evangelho e de fazer reverberar nas obras assistenciais os valores do catolicismo contribuem muito para o engessamento das relações com as outras religiões, que como em qualquer periferia, são abundantes e as mais diversas possíveis. Aqui cabe lembrar o que Pablo Semán assinala a respeito dos setores populares na Argentina, os quais guardam inúmeras semelhanças com o que pude observar no Morro da Cruz:

la religiosidad de los sectores populares se ejerce en un campo plural de instituciones que más allá de las iglesias católica y evangélica. [Implicando en] una visión cosmológica del mundo, una noción generalmente ignorada en función de los supuestos culturales que fundamentan los análisis tradicionales. (2004, p. 13)

Esses pressupostos culturais se referem a concepções que tendem a enxergar o religioso como residual ou como expressão de uma “cultura pobre”, onde o “mágico” e o “atrasado” associado à religião popular grassariam por causa de uma suposta falta de incremento intelectual destes setores populares. Se do lado das religiões o diálogo se encontra dificultado por causa de uma certa intolerância ou hierarquização presente entre os diversos discursos religiosos, resultado muitas vezes da história de convivência entre elas e do passado opressor e hegemônico da igreja católica, as análises tradicionais mencionadas tendem a se atrelar a conclusões que enfatizariam a carestia e a falta de recursos, em detrimento de observar as saídas criativas com as quais essas populações lidam com os mais diversos dilemas, muitos dos quais, passando ao largo da simples falta de recursos.

Lidar com esse horizonte é o que marca a trajetória de quem vai se envolver com o trabalho assistencial no Morro da Cruz. Muitos relatos de funcionárias/os passam pela surpresa de perceber que, além dos boatos

negativos (e tod@s os colaboradores/as, estimulados por minhas perguntas, apresentaram versões semelhantes de *input* informacional do Morro, segundo a mídia porto-alegrense) e da falta de recursos, uma vida outra, carregada de afeto e valores que vão muito além do maniqueísmo presente no olhar de fora do Morro, consolidado por observadores apressados, cujos os pés jamais subiram as longas ladeiras até o cume onde a Cruz se encontra.

Ressalto esses fatos para começar a estabelecer a forma pela qual a dinâmica informacional vai se constituindo no esteio que norteia o trabalho dos assistentes sociais, psicólogos e educadores em geral. Com nos lembra Goffman, existe um tipo de pessoa “informada” que se relaciona com o estigmatizado e que se caracteriza por ser

(...) aquele cuja informação vem de seu trabalho num lugar que cuida não só das necessidades daqueles que têm um estigma particular quanto das ações empreendidas pela sociedade em relação a eles. (2008, p. 38)

Ou seja: é o contato direto com a população estigmatizada que de fato faz com que as ressalvas erigidas sob o manto da informação distorcida se esboroem quase por si só; é vendo como o afeto circula entre quem atende e quem é atendido (situação que presenciei inúmeras vezes) que se abre a possibilidade de relegar ao tamanho real o peso que a violência tem no cotidiano daquelas pessoas. Se há muito de violência doméstica, como os relatos não me deixaram esquecer, há também muito de renúncia, paciência e abnegação em nome dos valores e membros da família; se é um cotidiano tenso e marcado pelo conflito seja com as normas do próprio ILEM (principalmente nos espaços educacionais da sede ao pé do Morro), seja com a lei, também pode ser marcado pela confluência e a gratidão pelas oportunidades oferecidas e aproveitadas por alguns dos jovens envolvidos nos projetos desenvolvidos no Morro da Cruz.

Um fato interessante ajuda a ilustrar: uma das pessoas que trabalham no Centro de Formação Profissional Murialdo, prestando também seus serviços à Creche (Centro de Educação Infantil, localizado ao lado da Cruz que nomeia o Morro) relatou-me que quando decidiu por trabalhar no ILEM-API, no exato dia do seu “sim”, seu carro sofreu uma tentativa de roubo, sendo levado, não

sem sofrer uma série de avarias no portão e nas paredes do próprio prédio, veículo que estava estacionado próximo às dependências do ILEM (que, como já foi dito, fica ao pé do Morro).

Apesar disso, em vez de afugentá-la de vez dos riscos de trabalhar lá, o incidente ajudou-a a subsidiar e encorpar sua decisão; a coragem demonstrada por ela, certamente, vem não só das disposições valorativas que ela recebera desde o berço³³, mas também da convicção da importância de atitudes que visariam aproximar-se da população a ser assistida, não carregando de pronto (e quase a revelia dos fatos) as informações que a “boa sociedade” disponibiliza a respeito d@s moradoras/es do Morro, afinal de contas, como ela disse “era o que sempre quis fazer”. No seu gesto se encontra a identificação com a condição de humanidade do outro, para além das eventuais perdas materiais que poderia ter sofrido. É claro que não foi sem hesitação que esse passo foi dado; mas a dedicação que todos veem nas suas atividades parecem depor em favor de seu comprometimento sincero com a causa defendida pelo ILEM.

É importante reter aqui que não se faz apologia ao crime ou qualquer correlato condescendente, muito menos encaminha argumentos no sentido de que a violência e o crime cometido no bairro do estudo de caso seria menor ou menos relevante; o que quero ilustrar com esse fato é a necessidade de transpormos as mediações fornecidas por nossos valores para encararmos tais situações, nas quais o que acreditamos entra em choque com o observado.

Mais ainda: a atitude tomada no caso pela funcionária, que depois de uma reflexão tomou a decisão de continuar trabalhando na comunidade, serve para ilustrar parte dos sacrifícios associados com a profissão nas regiões de risco e caracteriza algumas das decisões que por vezes são tomadas para sobrepor às noções de segurança a necessidade de empreender um trabalho social que evite a reprodução da lógica encarceradora que empurra os jovens desde cedo a optarem entre o caminho “reto” e o “desviante”. Se omitir ou simplesmente abandonar a atividade, mais do que um alívio, oferece também o remorso por não contribuir proativamente para as mudanças sociais capazes de viabilizarem novos horizontes para os jovens do Morro.

³³ Vale lembrar que a pessoa em questão mencionara a participação, em companhia da mãe, de obras assistenciais no bairro onde cresceu, na região metropolitana de Porto Alegre.

Esse tipo de envolvimento profundo só faz aumentar com o tempo de permanência nas atividades do ILEM, como pude notar; não que esta responsabilidade assumida seja o único combustível para a mover os obstáculos quase diários que assistentes, psicólogas e educadoras/es encontram no exercício de suas funções; nem mesmo que esta seja a justificativa que usam indistintamente para situarem seu papel na comunidade: as nuances vão mais além e por vezes chegam a implicar outras dimensões, inclusive as oriundas das trajetórias individuais dos membros da equipe.

Mas antes de falar mais propriamente destes elementos mais incidentais e biográficos, cabe fazer menção ao projeto mais importante, modo pelo qual se dará a entrada para o que efetivamente é a atividade assistencial no Morro da Cruz, como se caracteriza e como ela forja e se refrata segundo os mais diversos componentes da equipe: o Projeto Morro da Cruz para a Vida (PMCPV). A partir desse projeto, inúmeras iniciativas tiveram a articulação necessária para oportunizar as chances para jovens e crianças de acesso a novas possibilidades. E é por meio dele que pretendo, pois, apresentar na sequência quem são os profissionais envolvidos e como a partir desse envolvimento se torna possível a captura da realidade que convivi durante minha experiência no Morro da Cruz.

3.3. O Projeto Morro da Cruz para a Vida: cidadania e emancipação por meio da educação

Oriundo de uma parceria acertada entre a Kinder Not Hilfe (KNH) e o ILEM, o Projeto Morro da Cruz para a Vida acontece desde 2005. Os cinco eixos norteadores, que serviram como pilares para toda ação realizada e que ampliaram o interesse da comunidade são: Meio Ambiente, Arte e Cultura, Educação e Letramento, Saúde e Esporte e Geração de Trabalho e Renda.

Integrando ILEM fundada pelos Padres Josefinos em 14 de janeiro de 1929, a API está presente na Vila São José, região Leste de Porto Alegre/RS. Presente na região Leste de Porto Alegre a instituição destaca-se pela defesa dos direitos de crianças, adolescentes, jovens e famílias conquistados ao longo dos anos, seja através das lutas em que os membros do ILEM fizeram parte

em comunhão com as lideranças comunitárias, quer pelos marcos regulatórios que reconheceram legalmente a necessidade de uma rede social de proteção para garantir que as populações as quais se encontram mais vulneráveis às condições e problemas sociais e assegurados na Pedagogia do Amor e Educação do Coração, desenvolvendo diversos projetos visando atender os moradores do Morro da Cruz e arredores.

Para tanto, projetos e ações são desenvolvidos com o fim de diminuir o distanciamento entre a realidade que vivem estes jovens e o novo mundo sonhado, através de projetos de Ação Comunitária Ampliada como o Serviço de Atendimento Sócio-Educativo (SASE), Educação Infantil (Creche), Trabalho Educativo, Jovem Aprendiz, Biblioteca Comunitária, Desenvolvimento Local, todos sob a chancela do Projeto Morro da Cruz para a Vida, além do cuidado com a Terceira Idade.

Em sua trajetória de atendimento à comunidade do Morro da Cruz, o PMCPV visa ampliar o atendimento à comunidade seguindo a proposta contida no projeto de renovação submetido ao grupo KNH, tendo como objetivo de

“transcender a vulnerabilidade social em que vivem os adolescentes e jovens do bairro, potencializando-os através da educação, da arte e da cultura, oportunizando atividades que reforcem sua identidade, desenvolvendo suas habilidades e sua força de vontade para que coletivamente, criem novas possibilidades para superação de uma realidade dura e excludente que ora se apresenta” (PROJETO DO MORRO DA CRUZ PARA VIDA, “05 ANOS GERANDO MAIS VIDA”: ação ampliada na comunidade, 2009, p. 13)

O foco, como é evidenciado no objetivo mais geral do acima transcrito, são jovens e crianças em situação de risco e/ou confronto com a lei. A articulação com outros órgãos públicos (Secretaria Municipal de Educação de Porto Alegre – SMED, Fundação de Assistência Social e Cidadania – FASC, principalmente), outras instâncias da igreja católica (Mitra, órgãos ligados à PUC etc.) e fundações (a própria KNH, a Fundação Banco do Brasil etc.) também são especificadas. Cabe reter nesse rosário de parcerias, ora mais pontuais, ora mais abrangentes (envolvendo um espectro maior de atendidos) a responsabilidade quase integral do ILEM em oferecer a estrutura física para desenvolvimento de atividades, bem como todo o suporte especializado (assistentes sociais, pedagogos e pedagogas, educadoras/es e assim por

diante) a fim de que a execução do projeto seja sintonizado com as diretrizes da chamada “educação popular”, desdobramento de concepções freirianas de educação proativa.

Não me deterei muito nos aspectos pedagógicos porque não pude observá-los sendo postos em prática; mais interessante para mim foi, cruzando os elementos de entrevista com as propostas discursivas de cada envolvido, nos diversos níveis de atuação do projeto, a fim de traçar um panorama onde fosse possível apreender a dinâmica do processo de assistência, seus conflitos internos e externos, mapeando de que forma os indivíduos que se dedicavam a participar como agentes desse processo encaravam sua missão e em que medida se sentiam contemplados pelos rumos e contornos resultantes da aplicação dos conceitos embutidos no projeto.

De tudo o quanto foi observado no contato com @s profissionais, menciono a centralidade de uma ideia de família. Digo uma pois no Morro ficou-me ainda mais claro os problemas e limites impostos tanto a quem analisa uma situação social, quanto para quem interfere nela, quando se está amarrado a concepções de família e de transmissão de valores cujos pressupostos são oriundos de noções de família ainda em muito marcadas pela origem social de quem lida com esse tipo de situação, especialmente em área de periferia.

Na seção seguinte, tentarei apresentar de que maneira a centralidade da família no discurso dos profissionais de assistência social para a eficácia da construção da cidadania e autonomia dos jovens da comunidade do Morro da Cruz, em Porto Alegre, pode ser a chave para entender as limitações das intervenções que estes profissionais têm no contato com uma comunidade tão estigmatizada e portadora de representações diferenciadas do papel da família e dos objetivos do empreendimento familiar.

3.4.O profissional em ação: engajamento, religião e militância

A partir de entrevistas com estes/as profissionais, pretendo tentar desvelar as condições em que a ideia de família como núcleo fundamental da formação dos valores e do caráter dos jovens quando manuseada sem a problematização inerente ao processo que se configura no ato de encontro de

concepções distintas (a do assistente e a do assistido) acaba levando uma dificuldade de entender a gravidade e complexidade de certos fatos observados, como a aparente apatia e falta de iniciativa dos grupos atendidos em se livrar da condição de dependentes da assistência.

Por ser uma instituição católica, à primeira vista poder-se-ia imaginar que todos os funcionários tenham sido “despertados” ou “vocacionados” para uma atividade social dessa natureza chegaram a este trabalho pelas mãos de grupos de solidariedade cristã, ou que foram recrutados nos grupos que funcionam como um braço operacional do voluntariado católico (grupos de jovens, mães, ordens religiosas etc.). Na verdade, as motivações para o ingresso nessa atividade no caso do ILEM passam muitas vezes por idiosincrasias da formação acadêmica (caso da principal psicóloga que está a disposição da população atendida pela rede) ou mesmo de serviços de voluntariados estimulados pela família, quase desconectados do contexto religioso que agora, por meio das reuniões “para dar ênfase à espiritualidade”, segundo o discurso oficial, são reforçados sempre que possível.

A instituição tenta atenuar o caráter evangelizador da sua proposta, dizendo defender “valores universais de justiça, independentes da religião que se professe, compreensíveis por todos”; mas cobrar dos educadores que façam um momento de “reflexão” (em que um pai-nosso não cairia nada mal) mostra a faceta religiosa presente no contato com os atendidos. E a escolha dos profissionais para o tipo de assistência que a instituição oferece privilegia certa sintonia com alguns valores da ordem que é a responsável pelo ILEM; os mesmo valores que são defendidos como “universais” pelos padres católicos.

O único militante cristão membro da rede social do instituto, ex-seminarista, se também atenua o papel confessional de sua atividade, por outro lado reitera a importância de uma “ênfase na espiritualidade”, na necessidade que tem de direcionar e apaziguar os espíritos dos jovens³⁴ que muitas vezes trazem para as salas de aula do instituto a disposição e a agressividade que eles teriam em casa: uma boa oração, ou mesmo uma

³⁴ Aqui se encaixaria, como já foi mencionado anteriormente, o “momento de espiritualidade”. Importante notar que quem é de “dentro” não vê estes momentos como sendo de esforço por conversão, mas como necessidade pelos motivos já ditos (apaziguamento, ruptura com o ambiente familiar mais agitado etc.); os relatos de outras pessoas “de fora” parecem indicar o contrário.

pausa musicada antes do início das atividades seriam eficazes como meio de conferir tranquilidade ao ambiente escolar composto por tantos alunos com muita vulnerabilidade social.

Composto por pessoas formadas em áreas ligadas a educação e a psicologia com ênfase em assistência social e trabalho comunitário, estes profissionais sempre ancoram na sua experiência *in loco* nas comunidades como sendo um dos atributos essenciais para um desempenho satisfatório de sua função: “subir o morro”, expressão correntemente empregada para designar o contato com a parte mais vulnerável do Morro, é fundamental para forjar um profissional capaz de compreender as diversas nuances do trabalho social empreendido no morro; ao lado de uma formação humanística, é preciso aliar uma boa dose de disposição e coragem para derrubar os estigmas que vêm associados ao Morro.

Deste quadro, é preciso não perder de vista que são profissionais os quais têm a frustração não só como companheira constante³⁵, mas também pessoas que, quanto mais rápido compreendem e reconhecem os limites de sua atuação, menos efeitos terão os reveses quase diários que “o trabalho de formiga” (como dizia uma das pedagogas) acarreta e que tornam quase invisíveis as intervenções que toda essa rede de solidariedade e assistência tem sobre a comunidade. Nestes termos, definir o seu trabalho como “oportunidade de dar oportunidades” se torna reflexo de que os anos calejaram o profissional para os eventuais abandonos por parte de jovens e adultos das iniciativas emancipadoras que são propostas nas atividades empreendidas pelo instituto.

Quando perguntei aos profissionais sobre o que mais entravaria o bom desempenho da sua atuação, um dado me chamou a atenção: quem tinha contato quase diário com as moradores do Morro, atribuía a uma “mentalidade assistencialista” nas famílias a aparente inércia e acomodação em “não reconhecer que além dos direitos, existem deveres”, não entendendo que a nova proposta da assistência social não era mais “dar o peixe, mas ensinar a pescar”.

³⁵ Os relatos de situações de desânimo e de quase desistência indicam esta constância.

A família, pois, adquiriu uma centralidade no discurso sobre como elaborar estratégias a fim de fazer com que as pessoas se convertam em “protagonistas da própria história”: responsável pela formação do indivíduo, seria nela que residiriam os modelos de comportamento e por meio dela seriam transmitidos os valores principais que levariam os moradores a se converterem em protagonistas. Uma das informantes, pedagoga e coordenadora geral dos vários níveis de educação a cargo do instituto, é enfática neste sentido:

É o caminho: você não consegue nada sem comprometimento da família. Tem dado certo, só tivemos uma evasão, mas o garoto era do tráfico antes, acabou voltando, a mãe é usuária, uma situação mesmo complicada

Outra profissional, dessa vez uma assistente social, descreve onde residiria o problema quando este contato com a família não é muito bem articulado:

Um dos principais entraves é a família: a gente explica o curso etc., e depois eles nem sabem o curso que a criança ou adolescente está, não sabe o que está faltando, o que não está faltando... Então, falta um pouco do apoio familiar.

A cobrança de engajamento dos familiares é regra em todas as falas: se na primeira fala ele parece mais implícito e resultado de um reconhecimento empírico de que sem a família, nada pode ser feito, no segundo caso, ele se dá num tom quase de indignação de, por não cumprir o seu papel mais elementar, a família estaria jogando fora a oportunidade que a Instituição oferece. Sem levar em conta uma série de especificidades dos arranjos familiares nas classes populares (Fonseca, 2000), esses profissionais tendem a idealizar a função familiar, em muito no sentido de que elas correspondam a um ideal de organização preconizados nos seus meios sociais de origem, ou seja, as camadas médias urbanas. Isto chega ao ponto de uma das psicólogas dizer que o objetivo dela era “organizar as famílias para que elas andem sozinhas”. O reverso desse discurso emancipador em seu formato é justamente descurar

do fato de que o tipo de “organização” pretendida por ela se basear numa projeção de seus ideais de família por sobre a família real dos assistidos.

Este problema, claro está, não é especificidade destes profissionais; ao antropólogo, muitas vezes, a tentação de ver um modelo distorcido ou desorganizado de um padrão hegemônico de família em vez de um modelo alternativo a este também muitas vezes se faz presente (Fonseca, 2000, p. 57). Importa, pois, desvelar a trama que se esconde nestes pressupostos e fazer vir à tona que os moldes utilitaristas que atribuímos aos do mesmo segmento social de onde viemos não são transportados sem prejuízo para grupos populares como os do Morro da Cruz.

Em primeiro lugar, mesmo o padrão familiar que se arvora como hegemônico é mais idealização que de fato um dado empírico; talvez o que seja hegemônico de fato seja a cobrança que é empreendida para universalizar sua existência, segundo iniciativas reparatórias embutidas nas ações sociais feitas por profissionais que tendem a reproduzir o modelo pronto que receberam *ab ovo*, colocando-o como parâmetro, sem perceber que minam a eficácia das estratégias de ação por mirarem num alvo que não corresponderia à realidade vivida no Morro pela população a ser atendida.

Em segundo lugar, a adesão das famílias a estas propostas pressupõe uma aceitação de uma mentalidade que levaria em consideração a centralidade da autonomia financeira como finalidade do empreendimento familiar, sendo a assistência um auxílio provisório a ser descartado o mais rápido possível. Entendimento claro para os assistentes sociais e enfatizados nas reuniões obrigatórias com as famílias nos diversos projetos sociais, é tido pelos próprios assistentes como de difícil aceitação por parte das famílias, como fica exemplificado na fala da psicóloga:

elas não procuram emprego porque preferem ficar com o PETI [Programa de erradicação do trabalho infantil], sem entender que na verdade este auxílio é provisório.

Quando perguntei se as mães sabiam disso, ela disse que a ênfase nas reuniões era grande nesse tópico, mas que em geral o comportamento não mudava. Esta tensão, que emerge quando se cobram das famílias medidas

efetivas para “andarem sozinhas” e sem se ampararem no trabalho infantil, segundo o relato da psicóloga, nos revela a complexa teia de circunstâncias que marcam a trajetória destas famílias e como o seu modelo de organização muitas vezes soa incompatível com a proposta que está associada ao atendimento oferecido pela instituição. O problema não seria dar o peixe e não se ensinar a pescar; seria mais algo como ensinar uma forma de pesca que as pessoas não se sentissem à vontade em pescar.

Apesar de família ter sido um dos temas que circunavegam a problemática central da minha pesquisa, qual seja, a das conexões entre violência, urbanização e religiosidade e a rede de significados que destas conexões emerge, o interesse nessa temática faz aflorar e instiga a nos perguntarmos como a noção de família, agora “do ponto de vista do nativo”, se torna norteadora, em outros termos que não os dos profissionais, de como são apreendidas as experiências traumáticas e de eventual refrigério implicadas, respectivamente, nos eventos violentos e na efervescência religiosa que marca a vida no morro. Como, em outras palavras, a família pode nos guiar rumo ao coração do drama de viver no Morro, sendo ela de vital importância para entender como os episódios cotidianos adquirem significado. Busco delinear estas e outras noções a partir das experiências em campo que apresentarei no próximo capítulo.

Capítulo 4 – As trajetórias, as vidas e os atores: perspectivas e deslocamentos no bairro de periferia

O trabalho de campo é uma experiência educativa completa.

Clifford Geertz

Dezoito meses: entre indas e vindas, este foi o período total de tempo que estive em contato, por vezes muito intermitente, por vezes muito estreito, com moradoras/es, pessoas que praticavam assistência social, os mais diversos tipos de atividades no Morro da Cruz; se for estender para o período de vinte e quatro meses em que residi em Porto Alegre, e como isto impactou minhas visões de mundo e o trabalho desenvolvido no Morro, posso dizer que a experiência foi recheada de nuances que muitas vezes não foram fáceis de atingir: e o papel de viver numa cidade como esta foi uma impostura interessante aos meus regimes de pensamento e da forma como pude estruturar minhas ações, não só em campo, mas como isto refratou por sobre domínios insuspeitados da minha vida, no sentido que Clifford Geertz me fez perceber quando fala na fusão das esferas “ocupacional” e “extra-ocupacional” da vida (2001, p. 45); fusão esta proporcionada (ou como ele prefere dizer, “obrigada”) pelo trabalho de campo.

Uma de minhas motivações de retorno ao Rio Grande do Sul tinha a ver com a expectativa de atar pontas soltas de minha vida, além, é claro, de frequentar uma das melhores pós-graduações em antropologia do país, com a grande vantagem de estar distante do “centro” formado pelo eixo Rio-São Paulo, tentando garantir novas perspectivas e possibilidades para um trabalho diferente. Além de “migrar” intelectualmente da sociologia para a antropologia, migrar fisicamente do interior de São Paulo para a capital d@s gaúch@s implicava, no campo das intenções, num deslocamento que me só faria crescer ao meu trabalho.

As pontas as quais me refiro talvez tenham a ver com certo desconforto em exercer uma profissão que, além de ser praticamente desconhecida (e não importa a benevolência de seus familiares a este respeito), não era do tipo que a satisfação de necessidades várias seriam atendidas na medida em que se

sucediam. Em outros termos, muito trabalho e pouca saúde; mudar de ares tinha a ver com buscar refrigerios outros, sem abrir mão daquilo que eu acreditava ser uma vocação.

Esta exposição se faz necessária porque, para introduzir e delinear muitos de meus objetivos nesta etapa de meu trabalho, julguei pertinente trazer à tona o tipo de motivação, ao menos a motivação que nos é permitida expressar nestas circunstâncias sem parecer demasiado sentimental, para entender muito da cor e do volume das relações com meus colaboradoras/es. Estas/es foram capazes de alargar meu horizonte de compreensão de uma forma a abrir caminho para dimensões que a observação, lentamente, foram preenchendo. Se minha intenção neste capítulo era apresentar personagens, trajetórias e as famosas “histórias de vida”, não era segundo o que eu imaginara a princípio que o farei.

As razões podem ser agrupadas, rudimentarmente, em dois grupos: de um lado, a minha disposição de não revelar exatamente *quem* está por trás de cada fala a ser elencada aqui; por outro lado, porque acredito ser um expediente mais eficaz para meus propósitos construir um mosaico mais emaranhado com o fim de proporcionar uma intensidade de experiência similar ao amontoado por vezes indistinguível, e nem por isso menos rico semioticamente, que constituem as experiências *em campo*, não obstante isto muitas vezes possa obscurecer o sentido do que eventualmente eu queira dizer com a narrativa que empreenderei³⁶.

E este *quem* permanecendo oculto (ou melhor, implícito) proporciona uma maior liberdade e fluidez para a produção textual, na medida em que os eventuais receios de clareza não entram em choque com os dilemas éticos que acompanham a relação entre pesquisador e sujeito pesquisado. Dilemas em muito marcados pelo o que se pode revelar do que nos foi revelado; e o regime de confidencialidade que muitas vezes produz o mais rico da entrevista não pode ser submetido a uma clareza da exposição sem o prejuízo dos laços tensos e intensos que são constituídos *em campo* e *nele* mantidos. Se nunca o “pedaço deles”, os “nativos”, será compartilhado como sonham os pesquisadores sociais, isto não justifica que se abandonem regras quase

³⁶ Aqui, claro está, me encontro fortemente limitado por causa do assalto sofrido ao meu material. Conf. Nota 1.

universais de etiqueta, em se tratando especialmente da vida alheia: uma fofoca pretensamente acadêmica ainda é uma fofoca, e com isto, ainda traz uma pecha algo desagradável para as relações com os sujeitos (e suas vivências) que temos o fito de estudar.

Para entender melhor o porquê de certos receios e vacilações na apresentação do material coletado no período assinalado, talvez fique melhor se algumas notas a respeito da metodologia sejam apresentadas, bem como algumas reflexões que as respostas me ofereceram, antes de falar propriamente das “pessoas por trás das palavras”.

4.1. Quando o campo se descortina: algumas notas sobre a metodologia de pesquisa e os desafios em campo

A dissertação tinha o objetivo de se valer de entrevistas não diretivas e da observação participante. Tais entrevistas teriam dois níveis: um, mais convencional, mais estruturado, que versará a respeito de informações básicas de identificação, feita por perguntas mais “fechadas”, que exigiriam respostas mais “objetivas” e um detalhamento informativo; o outro, mais “aberto”, com questões mais soltas e mais ao sabor do ritmo da “prosa”, pretendendo me deixar guiar, na medida do possível, pelos “percursos” do entrevistado. Abaixo, um modelo de roteiro semiestruturado que tenta dar conta de levantar e fazer aparecer as problemáticas da pesquisa:

Ficha de identificação básica

Nome:

Idade:

Escolaridade:

Profissão:

Profissão do pai:

Profissão da mãe:

Naturalidade:

Tempo de residência no Morro:

Filiação (confissão) religiosa:

[em caso de migrantes]

Motivo da vinda/permanência:

Roteiro Temático

- Viver no morro: experiências, “causos”, lembranças e juízos sobre o cotidiano;

- Descrição do morro: “o que poderia ser importante saber quando se muda para cá?”;

- Espaços de sociabilidade: festas (religiosas ou não), vizinhança, família, ambiente de trabalho, escolas (como eram, como são), encontros, reuniões (políticas, religiosas, informais, formais...);

- o centro, a periferia: os limites, as distinções e as sensações do deslocamento e das experiências na cidade;

Só até aqui os eventuais impasses já podem ser imaginados: é claro que nem em sua parte mais fechada fui sempre capaz de, seguindo o “rumo da prosa”, como se diz, apresentar minhas indagações; aliás, se as apresentava, nem sempre era de forma que fosse possível a compreensão imediata da parte d@ entrevistad@. E eventuais problemas de comunicação, longe de simplesmente dificultar ou obscurecer o entendimento, muitas vezes serviu para revelar noções subjacentes.

Um exemplo foi quando questionei uma entrevistada a respeito de eventuais diferenciais de valores entre os seus colegas de turma (ela era estudante universitária) e os que recebera dos pais. A forma como ela entendeu a pergunta lhe levou a por a questão nos seguintes termos:

Os valores como pessoa, como cidadão são os mesmos, não importa de onde tu vem e onde tu mora: acho que todo mundo é igual, sabe?

A primeira parte de sua resposta parecia se articular com o que eu esperava como resposta; mas a segunda parte me indicava que, num certo sentido, ela entendia a ideia de valor não segundo princípios que orientariam a vida e a conduta, mas como algo intrínseco a cada sujeito, no sentido de valia mesmo, ocasionando o arremate que enfatizava a igualdade entre os sujeitos,

aonde quer que estivessem e de onde quer que tenham vindo. Para além do uso inapropriado do termo “valor” da minha parte, ficou-me patente a importância e a ênfase, outrora somente insinuada, dada à identidade, à proximidade com outras pessoas, em vez de acentuar uma diferença que ela mesma assinalava fazer parte do convívio com pessoas de experiências outras de vida. Embora ela tenha assinalado igualmente a ausência de preconceito nessa relação, permitiu-me entrever este equívoco que cometi as nuances que norteavam muitas das relações mantidas com pessoas de fora da comunidade. Por alguma razão, ela se permitia ter uma atitude mais positiva em relação aos eventuais “ruídos” que a diferença costuma causar nas situações de contato com os elementos “externos” à comunidade em que ela havia crescido.

Para completar, ela se expressa nestes termos quando falo em preconceito em relação aos moradores do Morro:

Quando a pessoa te conhece elas percebem: não é o que todo mundo pensa. (...) Mais que preconceito, é mais um pré-conceito... (...)

Aqui, cabe reter a distinção entre preconceito e pré-conceito que ela enfatiza: se no primeiro caso soa mais “forte” e intolerante, o segundo seria mais resultado de “falta de informação”, tendo um sentido mais condescendente para com quem os emitiria (em vez de incapazes de pensar diferente, só estariam com a base donde partem para pensar a realidade equivocada ou incompleta). Num interessante mecanismo, ela argumenta sobre preconceito a fim de não reforçá-lo, deixando as concepções do “nós” que “eles” fazem numa espécie de cápsula da informação mal informada: com o conhecimento dos indivíduos por trás do estigma, parece querer dizer, o pré-conceito se esvai, e preconceito não se firma.

Outra coisa a se notar é que na maioria das falas, a ideia de uma “vida cigana”, ou seja, de passagem por vários locais antes do estabelecimento no Morro era regra; e mesmo no caso de pessoas que só trabalhavam no Morro, como de algumas/uns educadoras/es, era também marcante um percurso marcado pelo deslocamento.

Assim como na sua formação profissional e como cidadãos, o deslocamento fazia parte de suas vidas desde cedo: a necessidade e sede

pelo conhecer as diferentes facetas da cidade marcavam fortemente quase todos os entrevistados que tive. O que me levou a um outro tipo de problemática, a ser exposta a seguir.

Como o ponto de partida, por causa da natureza de minha inserção do Morro, a partir do ILEM, colocou um sério viés, a tentação por reduzir a importância dos dados coletados na situação de entrevista era grande: como era a partir de pessoas envolvidas na rede social do Morro, era grande a chance da amostra ser pouco significativa do que era mesmo esse “viver no Morro” que tentava capturar; mais: que, por mais difíceis que fossem as formas como constituir as redes de contato Morro a fora, deveria ter tido um esforço maior no sentido de proporcionar uma amostra variada, mais multifacetada possível. E aí o problema era de outra natureza.

Vejamos o caso de uma moradora do Morro, criada lá desde pequena e migrada de outra região da cidade: ela simplesmente não se sentiu à vontade de indicar mais alguém. E dizer nestes termos é ainda mais sutil, pois na verdade ela ficou bem melindrada com o que eu faria e o tipo de transtorno que isso causaria para a situação de vizinhança dela. Embora ela tenha se esforçado em contribuir com o que pôde para minha pesquisa, o fato de não ser possível saber afinal o que diabos querem esses seres estranhos, os antropólogos, ela não quis passar a bola adiante.

Longe de me desanimar (afinal, era o que o cânone exigiria diante de tal falta de “empatia” da minha parte), pude ver que isso me revelava outro aspecto importante das representações dos moradores: ela não queria, provavelmente, transmitir o mesmo desconforto que o tipo de condução da minha parte lhe causara fosse transmitido, qual peste, nas redes sociais que ela fazia parte; talvez quisesse evitar o tipo de constrangimento que eu mesmo sentia em não conseguir expressar de fato minhas intenções. Isto por ter sido logo ao começo, me tornou mais cauteloso no contato com a população moradora, me mostrando que deveria solidificar mais os laços antes de partir para um temerário voo solo.

Por isto, por muito tempo, a observação participante de um aspecto da pesquisa, virou central no meu foco de atenção, pois é nela que foi possível apreender certos sentidos que os atores conferem às suas experiências; observando rituais e outros tipos de situações de encontro e interação entre os

indivíduos (festas, jogos de futebol, procissões etc.), e à medida que o tempo passava, podendo angariar confiança e ingressando com meus pés junto às redes em paralelo que tinha de construir com o andamento da pesquisa, a fim de conseguir coletar os dados que havia elaborado sob a forma destes roteiros temáticos e de entrevista.

A consecução deste objetivo de maneira geral sempre esteve associado a constância. Estar mais tempo no Morro significava ser visto e ser visto significava alargar espaço onde eu pudesse caber, com toda a minha curiosidade, a qual tentei manter sobre a estrita égide da antropologia, sem descurar das eventuais relações e de seu aprofundamento ao longo dos meses. Essa constância por inúmeras vezes esteve ameaçada por uma série de circunstâncias que senão menciono é por se referirem a fatores múltiplos, mas quase sempre estranhos a pesquisa em si e ligados à esfera extra-ocupacional da vida.

Era essa cadência das relações, o ritmo em que se davam que marcava minha trajetória lá; e é partir da minha trajetória lá que foi possível a partir de um emaranhado complexo de relatos ocasionais, nem sempre registrado com o rigor do gravador ou de uma memória inapelável, erigir um mosaico daquelas vidas e de episódios mais ou menos articulados, os quais me revelavam o quanto tinha de comum e de incomum naquilo que me era narrado. De tudo quanto em foi narrado por lá, se constitui em caso interessante o seguinte fato a ser contado na seção seguinte.

4.2. A religião, a violência e os atores: o caso do “Carioca” e a Cruz como convergência do simbólico

Quando Wania Mesquita (2008) usa termos como medo e silenciamento para descrever o processo pelo qual os moradores se viram sujeitos à “mineira” (espécie milícia que exerce um controle territorial forte), que mantém afastado outras formas de crime organizado, legitimando um regime de terror para evitar um terror ainda maior, tais termos não parecem ser de todo estranhos aos que procuram fazer uma análise do fenômeno da violência no morro.

Por vezes, em vez de milícias, temos o tráfico que garante a boa condução dos processos de conflito e de criminalidade dentro de regiões que tiveram que se acostumar a fazer a própria lei, ou a se contrapor a ela. Instâncias que acabam por ganhar status de oficiais por garantirem o que o de direito oficial muitas vezes não garante, mas que não hesitam também em demonstrar força quando necessário.

E o religioso quando aparece? Aparece o tempo todo. São os atos públicos, as ligações das igrejas com obras assistenciais que acontecem no morro, escolas, hospitais, coisas que cobrem eventuais furos deixados pelas autoridades. Ouvei de uma colaboradora que uma vez teve de pedir ao pessoal do tráfico que não fizesse a frente da creche de ponto, e disse isto para mim não sem antes dizer que não era aconselhável nem mesmo de dia subir ao morro.

Esses dois casos ilustram que existe, ao mesmo tempo, um canal de diálogo, que permite poder conversar e argumentar com os traficantes, ao mesmo tempo que existe um não-diálogo com todos os que são estranhos ao bairro, cujos rostos não foram habituados à paisagem. O que garante a essa abertura é justamente fazer parte também do morro, estar exposto ao escrutínio e o crivo tanto de moradoras/es quanto de estar sujeita às eventuais sanções que o desvio ao padrão pode proporcionar.

Para mim, pois, a interdição caracterizava os limites da minha abordagem, que só poderia ser deslocado com a inserção continuada em campo. Com esse intuito, entrei em contato com o serviço de saúde, governamental, que oferece antedimento médico num dos pontos mais alto do morro. E foi lá que vi pela primeira vez vi a Cruz azul que dá nome ao morro.

E como cada imagem acompanha uma história, a Cruz ali serviu, segundo relatos de diversos colaboradores, para homenagear um traficante famoso, o “Carioca”³⁷ que era tido como um bom sujeito para comunidade – não sem que se fizesse a ressalva que não fosse muito bom para com o resto da cidade. No símbolo religioso, pois, se articulavam os dois momentos: o

³⁷ Famoso “patrão” do tráfico na região, o “Carioca”, segundo relatos, foi caracterizado por, numa parceria inusitada com a obra assistencial católica do Morro, implementar uma série de melhorias. Ou é assim que se lembram dele por lá. É um da longa série de “heróis” que a comunidade teria eleito entre os traficantes por fazerem aquilo que o Estado não era capaz de fazer.

sagrado e o profano se aliavam, o traficante se converte em mártir, e simbolicamente representado nas fitas azuis que se amarraram na cruz, condensou em si a afeição da comunidade que acendia velas ao pé da cruz.

Num mesmo símbolo se articulam, portanto, dimensões que seriam tecnicamente opostas, pois uma é um signo do caos e a outra da ordem redentora; só que um homem pôde condensar na sua figura, ou condensaram na figura dele, melhor dizendo, as duas facetas da vida cotidiana. Aqui, literalmente, a religião e a violência se encontram atados.

O fato de a cruz ter esse papel ascendente como símbolo que possibilita uma visibilidade maior aos ânimos da comunidade o elegeu como sendo o lugar ideal também para o protesto depois de uma alegada execução cometida por membros da organização criminosa que ocupa parte do Morro: lá, agora, o luto que antes era de um traficante, se tornou de uma vítima do tráfico; a inversão que é dada pela vontade da população em dar um basta ao tipo de violência que ainda era exercida no Morro ocasionalmente (embora os relatos, ou melhor, a ênfase dos relatos parecessem indicar que este tipo de coisa era cada vez menos comum, ao menos dentro do Morro e entre membros da comunidade). E sem nos deixarmos esquecer do tema da procissão de Páscoa e da campanha da fraternidade oferecerem um pano de fundo interessante para se pensar em como os recursos simbólicos d@s moradoras/es era manejados a fim de proporcionais canais para os grupos diversos se fazerem ouvir. Aqui a violência perde terreno diante da expectativa de mudança que encompassa aos indivíduos que moram no Morro da Cruz e que em minhas entrevistas, principalmente em sua valoração positiva do viver no Morro, expressam o anseio de descaracterizar o pré-conceito que marca a relação dos “de fora” com os “de dentro”

Mas o que é a violência que nos detemos até agora em circunscrever? Alba Zaluar nos oferece uma pista: como força, “esta força torna-se violência quando ultrapassa um limite ou um perturba acordos tácitos e regras que ordenam relações, adquirindo carga negativa ou maléfica” (Zaluar, 1999, p. 8). Nesta definição, abrangente, vários elementos saltam como possíveis de uma apreensão mais detida. Quando Alba Zaluar fala em acordos rompidos, descrever um entendimento mais relacional da violência; ou, em outras palavras, a violência depende de negociações entre os atores

envolvidos e sempre que um deles se vê forçado a algo que ele considera, ou é considerado em seu meio, como “maléfico” ou “negativo” a violência se insinua.

Os deslocamentos do Morro, por exemplo, podem ser sinais de que para quem não é de lá e transita por espaços que só são acessíveis, no sentido de ser permitido acessar, porque são ocupados por grupos que vivem de um anonimato ou com o consentimento silencioso da comunidade; este transitar do estranho pelas ruas do morro onde é mais restrita a circulação, pratica-se uma forma de violência, pois infringimos um acordo tácito que parece instaurar e balizar as relações entre os residentes.

Onde são determinados, pois, os limites? No cotidiano, no nível das práticas e das necessidades que cada um dos atores tem de atender ao morar no morro. Tais limites, que se aplicam por sobre o território, são, pois, negociados, ainda que um dos lados talvez tenha maior poder de fazer valer sua força. Podemos depreender, também, que nem sempre é a força física que garante a um grupo a primazia de estabelecer os ditames que guiarão as relações e as eventuais interdições.

Alba Zaluar conclui que “é a percepção do limite e da perturbação (e do sofrimento que provoca) que vai caracterizar um ato como violento, percepção esta que varia cultural e historicamente” (1999, p. 8). De uma certa maneira, é esta a sensação que os contatos de campo passam: quando outra colaboradora falou sobre o assalto que foi feito a estudantes que haviam subido o morro, e que obtiveram suas coisas de volta assim que o “mal-entendido” foi desfeito, mostra que nem sempre o que tem força faz assim o que quer. Podemos imaginar toda uma rede de sanções que são instauradas no espaço, mas que só é acessível de forma mais explícita aos que diretamente se envolvem na vida do morro. Ao pesquisar, muitas vezes, só resta mesmo esperar que algo aconteça, que a “invasão”, a la Geertz, se efetive e estejamos adentrando ao quadro simbólico que constitui o morro como uma comunidade cujas regras estabelecem um *ethos* específico e que precisa ser avaliado à luz dos temas que nos mais interessam: a religião e a violência. E para dar conta de alinhar os eventos que nos fazem ver este *ethos*, a forma pela qual se estrutura a narrativa, como veremos em seguida, é fundamental.

A autora de “Cidade de muros: crime segregação e cidadania em São Paulo”, Teresa Caldeira, apresenta a fala do crime como “todos os tipos de conversas, comentários, narrativas, piadas, debates e brincadeiras que têm o crime e o mundo como tema”. Ela se caracteriza, igualmente, por serem expressões fragmentadas e repetitivas que organizam a paisagem urbana. Instituem fronteiras simbólicas (estigmatização, preconceito) e mesmo físicas (os “enclaves fortificados”, os muros altos) nos contextos de mudanças sociais no Brasil (2000, p.27). Tal ordenamento surge diante da possibilidade que o crime tem de expressar outras experiências, como queda social, perda de prestígio, isto é, a fala do crime articula as diversas facetas da experiência cotidiana, sob forma de “rotina”, as quais se rompem quando um assalto, a circulação do diferente (marcado como tipo “criminoso”, “violento”) acontece (Caldeira, 2000, p. 28); existe um “antes” que é maculado pelo diferente, “empesteador” do sacro lar de seus antepassados, convertendo (o “depois” de seu contato) o lar em cortiço³⁸.

Voltando-se para as matizes da narrativa, Tereza Caldeira aponta que, diante do caos instaurado pelo crime nas rotinas³⁹, a ordem se expressa através de narrativas (fala do crime), bem como as práticas correlatas a estas narrativas, servindo como “mapa estável” para um mundo abalado (2000, p. 28); uma resposta articulada à experiência do crime. No contexto urbano, que é com o qual nos preocupamos por ora, estudar estas narrativas, de dentro da perspectiva do segmento social onde está o “diferente”, é um desafio que se vê envolvido no dilema de se defrontar com os vetores de certos processos de mudança na paisagem social da cidade⁴⁰.

Estes supostos vetores são, através destes qualificativos, essencializados para assim compor o “conjunto de categorias da vida cotidiana, e que circulam especialmente em momentos de mudança social. A fala do crime [é feita] de repetição de estereótipos (...), elabora preconceitos”, a fim de combater as ambiguidades inerentes a estes momentos (Caldeira, 2000, p. 38).

³⁸ Esta cisão entre “antes” e “depois” no nível da narrativa da experiência violenta acaba por dividir o mundo entre “bem” e “mal”, oposição central que estrutura a reflexão sobre o crime (Caldeira, 2000, p. 33)

³⁹ Isto é, “rotinas previsíveis”: âmbito onde se expressa uma “autonomia do controle corporal”, imprescindível para a “segurança ontológica” dos atores no dia-dia (cf. Giddens, 1984, p. 40).

⁴⁰ Paisagem que inclui os elementos gráficos, pictóricos, narrativos, no limite simbólicos, pelos quais se fala e vive na cidade.

Ao tratar deste tema, o antropólogo pode incorrer no deslize de reproduzir, ainda que sutilmente, estes mesmos estigmas, estas mesmas simplificações, ainda mais se deixar de lado as imposturas morais que são inerentes ao “universo do crime”. O relativismo cultural na cidade, então, demandaria este tipo de ampliação, no qual o tido como residual (a moral, por exemplo), voltaria a ser compreendido como o matiz de reprodução deste tipo de fala.

A aproximação entre Alba Zaluar e Teresa Caldeira, compondo um mosaico de concepções, apresentamos porque ambas adotam uma perspectiva que defende um posicionamento da parte do pesquisador como mediador, capaz de perceber nos detalhes da fala do crime, os episódios de mudança social e a forma como acaba por redundar na narrativa simplificadora e essencialista descrita acima. Fato que fica mais subjacente a todo o debate empreendido por Tereza Caldeira sobre as diversas abordagens que a temática da violência tem apresentado ao longo dos estudos antropológicos (2000, p. 39). Tereza Caldeira se refere a esta essencialização nestes termos:

a conversão do diferente em símbolo do mal, explicando o crime, é produto de um pensamento classificatório relacionado com a produção de categorias essencializadas e a naturalização e legitimação de desigualdades.

Para ela, a “experiência de violência rompe o significado, uma ruptura que a narração tenta contrabalançar” (2000, p. 39). Este contrabalanceamento, resultando nos problemas de significado surgidos da ruptura, evidencia que a violência é também reproduzida através da narração: “a fala do crime faz a violência proliferar” (2000, p. 43).

Na periferia, a rede de significados a ser construído passa também por estas instâncias; estamos do lado não dos que “sofrem” a violência, mas daqueles que são estigmatizados e culpados pelos eventos violentos; alvos do medo e de diversas tentativas de deslegitimar sua condição de cidadania na ordem (recentemente) democrática, claro ponto de tensão num país de tamanha desigualdade quanto o Brasil.

Adentrado o espaço onde estes atores de fato agem, interagem e tecem seus significados, não só a respeito da violência, vivem enfim podemos exercer o papel de mediação, trazendo formulações e estabelecendo níveis onde o ordenamento (na instância jurídica e política inclusive), acaba por se revelar exclusiva de outros segmentos da cidade; revelando, pois, através da descrição e da imersão em campo como pulsam estes cotidianos periféricos..

Para dar uma dimensão mais linear, trago o relato que fiz a respeito de uma colaboradora a respeito de uma tragédia familiar e que penso ilustrar bem uma série de argumentos que alinharei nesta seção.

4.3. Balas perdidas, “a história do bairro” e a noção de justiça: o Morro como lugar do vivido

Quando minha colaboradora por acaso apareceu no posto de saúde para tratar de seu filho, não sabia que por trás desse ato de mãe zelosa se escondia uma tragédia familiar robusta e cheia de nuances. Dois filhos, um de pouco mais de 15 anos e outro de 25. Este último foi baleado em frente de casa numa troca de tiros em que não estava envolvido. A mãe diz que ele chegara bem ao hospital, mas que algo fizeram de errado com ele por lá e por isso hoje ele é quase um vegetal, limitado a se expressar por urros quase incompreensíveis; a ponto da mãe achar que o filho nem mesmo entendia o que se passava a sua volta.

Ao ir visitar, juntamente com a equipe de saúde, sua casa, esperava algo bem diferente do que divisei lá: a casa era modesta, mas muito bem arrumada, com toda a sorte de parafernália ao alcance de um cidadão de rendimentos médios; o asseio era evidente, e o cuidado com o filho que ela demonstrava me convenciu de que a família ali vivia bem, excetuando pela fatalidade. Mais interessante ficou ainda saber que ela vivia ali desde criança e que viu praticamente todas as transformações pelas quais o morro passara nos últimos 40 anos. De um amontoado de casas, segundo o relato da mesma, hoje o morro se encontra quase todo ocupado por casinhas, menos ostensivas do que as que estão mais abaixo, mas aparentemente aconchegantes, como era o caso daquela em que me encontrava.

Para poder fazer uma entrevista onde me dissesse bem como se deram estas transformações, pedi a ela que me fizesse um relato de como era sua experiência como moradora no morro. Ela me relatou que era boa, mas andava diferente... Aí, ela suspende a fala. O que tornou as coisas diferentes ela não quis explicar, e também avalei que não seria de bom tom insistir.

Como já ouvira, de outro colaborador, que anteriormente o morro não tinha tráfico, que a vida era dura, mas ao menos não era tão violenta, imaginei que para Jussara a mudança mais drástica foi este contato forçado com o mundo da violência. Coisa que só piorou ao ver seu filho estendido indefinidamente numa cama por causa de uma bala perdida. Mas é importante salientar que Jussara não fez menção nenhuma a isso. A palavra traficante ou qualquer uma que insinuasse algo do tipo, foi pronunciada. Se o seu silêncio não confirma esta suspeita, ao menos instiga a pensar em que tipos de sanções estariam sujeitos aqueles que falassem mal dos traficantes, ainda que fosse para um pesquisador qualquer. Aliás, a relação que os colaboradores tem com pesquisadores não é das melhores, o que também por seu turno prejudica abordagens mais íntimas nas questões que proporei, ao menos por ora.

O par medo e silêncio parece também ditar as regras por ali; esse par funesto acaba por sustentar uma relação que desenvolve uma tensão surda, de bastidores, velada, que talvez só possa ser de fato divisada em pessoas muito próximas, parentes de preferência. Mas a tensão existe e é quase palpável. Também é interessante notar que para minha colaboradora o seu filho ficou doente mais por causa dos médicos, e não por causa da bala ter atingido a perna.

Num primeiro momento poderíamos sustentar que a ignorância a respeito dos procedimentos clínicos, muito bem explicados depois pela agente de saúde que a visitara, é que fizera com que ela ficasse com essa impressão: afinal, tiros na perna não deixam paraplégicos e para ela não fazia sentido todos aqueles procedimentos se o filho estava falando quando chegou ao hospital. No entanto, podemos suspeitar que ela só estava culpando alguém culpável: ou seja, o verdadeiro responsável pelo tiro e conseqüentemente pelo infortúnio do jovem, não pode ser acusado publicamente. Se essa operação é no nível consciente, não o sabemos; mas sabemos que provavelmente ela

conhecesse quem tinha efetuado o disparo e não demonstrava qualquer indignação contra o atirador, mas sim contra o anestesista da equipe, que segundo ela, teria negligenciado socorro a seu filho.

Filho este que era “de igreja”, ou seja frequentava cultos e estava realmente envolvido na comunidade religiosa a qual fazia parte. A ironia, pois, se torna cruel ao ceifar a juventude de um jovem que era “do bem”, como definiu uma outra colaboradora. Quanto ao atirador, não se tem notícias.

Posso me atrever a pensar que para essa mãe, a justiça só poderia ser alcançada caso ela investisse contra os médicos responsáveis pelo procedimento que salvou a vida do filho dela. Afinal de contas, a justiça não é para todos e sabemos que denunciar vizinhos pode trazer consequências funestas para a sociabilidade no espaço em que se vive. Então, só restava a ela ir atrás da justiça que julgava possível: culpar os médicos e fazer passar a frente o descontentamento que se agitava em si por ver o filho numa situação que ela considerava injusta.

A pequena narrativa que ofereci aqui revelaria ainda muitas outras coisas, sendo mais uma forma de articular, inversamente, a fala do crime: em vez de explicar as mudanças pelo crime, como faziam os moradores de classe média falida de São Paulo (Caldeira, 2000), no morro da Cruz as mudanças não podem ser atribuídas ao crime: deve-se procurar em outras instâncias quem culpar e torcer para que o retorno garanta algum tipo de alívio.

As pequenas amostras dadas neste capítulo de como foi minha relação com as pessoas da comunidade, bem como os breves relatos que me permitiram valer a fim de ilustrar alguns de meus pontos de vista são certamente filhotes espúrios dessa relação; se meus colaboradores e colaboradoras mereciam tratamento melhor de minha parte, disso não tenho dúvidas. E se é na medida de que dos erros, são minha culpa e os eventuais acertos nesta parte são apesar de mim, ainda tenho a acrescentar algumas palavras a respeito do que também eu vivi no Morro no período designado.

Claro está que meu engenho impôs severos limites a todo material coletado; tentei dar tratos a bola e escrever da melhor maneira possível tudo o que vi e ouvi no período de contato mais estreito com a comunidade. Muitas

vezes, as entrevistas se apresentaram como espaços onde assim como eu encarnava uma *persona*, meus colaboradores/as assim também o faziam; se eu tinha expectativas, eles também as alimentavam, quer sobre o resultado que eu queria, quer sobre o resultado que eles queriam. Por isso, as metáforas teatrais, a princípio, foram as primeiras a me ocorrerem para tentar dar conta de analisar este fenômeno.

Aqui, ao contrário do que possa parecer, não acredito num prejuízo no processo de coleta a partir desse viés que instaurou (ou que assim percebi, em verdade) nas situações de entrevista. Sei que o vocabulário empregado, de minha parte e d@s entrevistad@s não era o que usual do dia a dia, e que certamente seria tolice esperar algo assim, evidenciando o esforço em se fazer entender para alguém de fora, numa atitude plena de abertura e honestidade. Se não pude fazer jus a tudo que minha rica experiência com elas/es me ofereceram, é por razões outras que não a falta de empenho da parte deles em me fazer imergir de todo na realidade que se apresenta lá do alto daquele Morro.

Conclusão

Meu esforço aqui de ao menos palidamente trazer uma parte do Morro da Cruz sob forma de palavras, por meio de algumas elucubrações teóricas tímidas e de relatos sobre os meses de contato que tive com as pessoas da comunidade certamente não faz jus à experiência que tive por lá. Se viver é sempre intenso e as artes da expressão sofregamente acompanham esta intensidade, minha dissertação ao menos carrega a disposição de fazer ver aos que nunca lá estiveram a dor e a delícia que é estar naquelas paragens.

Permito-me, então, elencar algumas constatações mais gerais de minha imersão, para reencontrar-me agora emerso daquele ambiente preñado de significados que, se não compreendi a todos, ao menos não foi da parte de meus/minhas colaboradores/as que mais encontrei dificuldades: um ambiente acolhedor na medida do possível; abrigar um estranho em sua casa impôs limites ao que pude apreender de tudo quanto vi, certamente; todavia, saio com a impressão que aquelas pessoas se esforçaram também por seu turno em tornar meu convívio com elas o melhor possível.

A articulação complexa entre violência e religião, mais do que um oposição, compõe uma complexa contiguidade: se há um esforço de “conversão” (mais claro na acepção religiosa do termo, mas demasiado leve para o termo mais usual de “aliciamento” para descrever o esforço das organizações criminosas) e recrutamento de parte a parte, importa mais compreender como os indivíduos se posicionam diante dessa configuração de antagonismo; para além dos dados consciente manejados pelos indivíduos, onde ambas as esferas da vida se encontram apartadas, encontramos uma grande região cinzenta onde o alinhamento automático pretendido por qualquer um dos lados se torna impraticável: a família, a subsistência, valores que são contingenciados por ambas emaranham-se e assim se apresentam aos sujeitos que têm de tomar posições híbridas, onde são recombinaos os fatores de um lado e de outro, nas quais a rejeição ao discurso implicaria na rejeição de alguém, um vizinho, um parente.

Da mesma forma que é claro para os mais entusiastas de parte a parte as fronteiras que, discursivamente, elaboram como intransponíveis, a ação no

mundo e sua conduta não deixa de trazer responsabilidades outras, as quais não são compatíveis com a disposição monolíticas que são capazes de dizer. Em outros termos, é mais fácil elaborar uma retórica dura e exclusiva “para fora” do que vivê-la “para dentro”.

De resto, compreender o momento da entrevista como uma ruptura do cotidiano e uma pausa momentânea para a reflexão d@ entrevistad@, se perde em espontaneidade, ganha-se na espécie de “sociologia empírica” que estes atores são capazes de elaborar, faltando para tal só mesmo a oportunidade de o fazer com mais vagar, retornando à própria comunidade o resultado desta reflexão a fim de proporcionar soluções criativas e dispositivos para encarar sua condição que em outras instâncias não são estimuladas, mesmo com a presença cada vez maior de fóruns de discussão e de mecanismos de participação. Não podemos nos esquecer que estes e aqueles são ainda marcados pela desigualdade carregada no bojo desses processos decisórios, pois ainda presente na sociedade de entorno e nas relações centro-periferia.

A tentativa de sobrepor os elementos da teoria do estigma de Goffman com a figuração estabelecidos-*outsiders* tentou conjurar eventuais problemas de só se abordar o lado de quem é alvo do estigma: deixar bem claro que o estigma não vêm do nada e que apresenta razões reveladoras da interdependência entre os diversos grupos sociais dentro da cidade, marcando a espécie de *script* que prescreve margens de atuação dos indivíduos e de representação de si e dos outros em que os atores são enquadrados. A assepsia não se sustenta a partir de um contato maior com aqueles que são alvos do estigma, como bem nos lembra uma das colaboradoras do Morro: conhecendo, e se permitindo ser conhecido por eles, a desconfiança que é insuspeitadamente mútua se desvanece, dando lugar a relações intensas, como sói acontecer quando há espaços para, a partir das eventuais diferenças, podermos também olhar para aquilo que também aproxima.

Assim como esta sobreposição nos ajuda a entender melhor como se constituiu não só o estado das coisas, como também como aquilo que parece empedrado como sendo a visão sobre a cidade: num mundo onde a origem social é capaz de impedir de ver o que há por trás dos muros da sua faculdade, o papel da antropologia se faz cada vez mais importante na medida que ela

tem um papel mediador e desenvolve um tipo de sensibilidade capaz de deslocar o senso comum a fim de que ele comporte as nuances de uma realidade em constante transformação, onde os contatos se tornam mais assíduos.

Bibliografia

ALMEIDA *et alli*. "Etnografia comparada de pobres urbanas". In: NOVOS ESTUDOS CEBRAP. Vol 82, Nov. 2008.

BECK, Ulrich. "A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva". In: Giddens, A. *et alli*. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997. Cap. 1, pg. 11-71.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. "A construção do objeto". In: _____ *A profissão de sociólogo*. Petrópoli: Vozes, 2002, p.45-72

CALDEIRA, Tereza. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

DIÓGENES, Glória. *Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip hop*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da cultura e do desporto, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa: nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GRAVANO, Ariel. "Imaginários urbanos, gestión social y la cuestión de lo popular em la ciudad média". In: Gravano, A. *et alli. Imaginarios sociales de la ciudad media: emblemas, frgmentaciones y otredades urbanas*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Centro de la provincia, 2005.

LAPLANTINE, François. "Penser anthropologiquement la religion". In _____ : *Anthropologie et Sociétés*. Paris : 2003, V. 37, N. 1, p. 11-33.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "A antropologia urbana e os desafios da metrópole". *Tempo soc.* [online]. 2003, vol. 15, no. 1, pp. 81-95.

MARIANO, Ricardo . "Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal". In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 52, p. 121-138, 2004.

OLIVEN, Ruben. "Por uma antropologia em cidades brasileiras". In: *O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1980.

ORTNER, Sherry. "Poder e projetos: reflexões sobre a agência". In: Grossi, M.; Eckert, C.; Fry, P. (org). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007, p.45-80.

PRETECEILLE, Edmond *et alli*. "A desigualdade entre os pobres: favela, favelas". In: *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: 2008.

SANCHIS, Pierre. "Desencanto e formas contemporâneas do religioso". In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre: oct. 2001, p. 27-43.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. "O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé". In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre: oct. 2008, p. 175-198.

TURNER, Victor. "Símbolos em el ritual ndembu". In: _____. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI, 1980, op. 21-52

URRUZOLA, Juan Pedro. *Escritos urbanos*. Montevideo: Ed. Montevideo, 2001.

VECCHIO, Maria Carolina. *Onde mora o perigo? Um estudo sobre noções e práticas de proteção à infância entre moradores de uma vila popular de Porto Alegre*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: IFCH/PPGAS, 2007.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

WACQUANT, Louis. *Os condenados da cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004

WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986.

ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro: Editora Revan; UFRJ Editora, 1996.

ZALUAR, Alba. "Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização". In: *São Paulo em perspectiva*. São Paulo: 1999, Vol. 13, p.2-17.

Documentos/relatórios consultados

OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLES DA UFRJ. *Como andam as metrópoles – IV Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA): relatório final*. Rio de Janeiro, 2005.

OBSERVATÓRIO DA CIDADE DE PORTO ALEGRE. Acessível em: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/observatorio/default.php_pp_sistema=S&p_tpl=T. Data: 9 de março de 2009, às 8:41.

Links de notícias consultados⁴¹

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2542467.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://www.clicrbs.com.br/blog/jsp/default.jsp?source=DYNAMIC,blog.BlogDataServer,getBlog&pg=1&template=3948.dwt§ion=Blogs&tipo=1&coldir=1&uf=1&local=1&blog=359&post=174134&siteId=552>

<http://www.clicrbs.com.br/blog/jsp/default.jsp?source=DYNAMIC,blog.BlogDataServer,getBlog&pg=1&template=3948.dwt§ion=Blogs&tipo=1&coldir=1&uf=1&local=1&blog=218&post=169371&siteId=552>

⁴¹ Todos consultados novamente com data do dia 13/09/2010, a partir das 0:00.

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2472552.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2472715.htm>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2471657.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2471575.htm>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2470879.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2470533.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2468383.xml&channel=65&tipo=2>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2466202.xml&channel=65&tipo=2>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2463029.xml&channel=65&tipo=1>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2463031.xml&channel=65&tipo=1>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2453623.xml&channel=65&tipo=1>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=>

[urce=a2453627.xml&channel=65&tipo=1](#)

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2451884.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2452308.htm>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2451271.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2451152.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2450531.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2450000.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2449016.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2442713.xml&channel=65&tipo=2>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2425483.xml&channel=65&tipo=1>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaucho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2419641.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2414239.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2414177.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaicho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2397123.xml&channel=65&tipo=1>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaicho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2395382.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2395378.htm>

<http://www.clicrbs.com.br/blog/jsp/default.jsp?source=DYNAMIC,blog.BlogDataServer,getBlog&pg=1&template=3948.dwt§ion=Blogs&tipo=1&coldir=1&uf=1&local=1&blog=580&post=144948&siteId=552>

<http://www.clicrbs.com.br/jornais/diariogaicho/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2381430.xml&channel=65&tipo=1>

<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a2355584.htm>