

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL  
DOUTORADO EM MEMÓRIA SOCIAL

**PALIMPSESTOS DE RESISTÊNCIA: GRAFISMOS MORTUÁRIOS, RELIGIÃO IMPLÍCITA E GOVERNO MARCIAL NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI**

Júlio César de Lima Bizarria

Rio de Janeiro

MMXIX

Júlio Bizarria

**PALIMPSESTOS DE RESISTÊNCIA: GRAFISMOS MORTUÁRIOS, RELIGIÃO IMPLÍCITA E GOVERNO MARCIAL NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Orientação: Profa. Dra. Edlaine de Campos Gomes

Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social

Linha de pesquisa: Memória e Espaço

Rio de Janeiro

MMXIX

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

d625 de Lima Bizarria, Julio Cesar  
Palimpsestos de resistência: grafismos  
mortuários, religião implícita e governo marcial na  
cidade do Rio de Janeiro no início do século XXI /  
Julio Cesar de Lima Bizarria. -- Rio de Janeiro,  
2019.  
168

Orientadora: Edlaine de Campos Gomes.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em Memória Social, 2019.

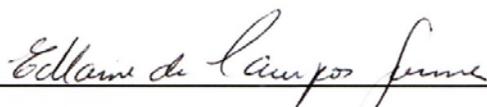
1. Biopolítica. 2. Religião e religiosidades. 3.  
Memória social (ritos funerários). 4. Grafite e arte  
urbana. 5. Subalternidade. I. de Campos Gomes,  
Edlaine, orient. II. Título.

Júlio Bizarria

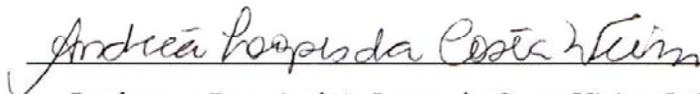
**PALIMPSESTOS DE RESISTÊNCIA: GRAFISMOS MORTUÁRIOS, RELIGIÃO IMPLÍCITA E GOVERNO MARCIAL NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social, defendida e aprovada em sessão pública, aos 16 dias de abril de 2019, perante a seguinte

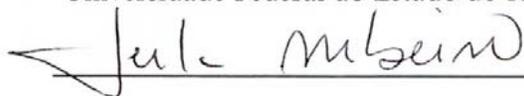
**Banca Examinadora:**



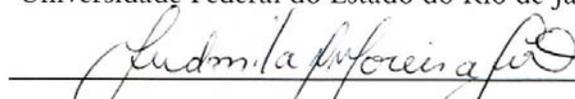
Professora Dra. Edlaine de Campos Gomes, Orientadora.  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO



Professora Dra. Andréa Lopes da Costa Vieira, Leitora.  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO



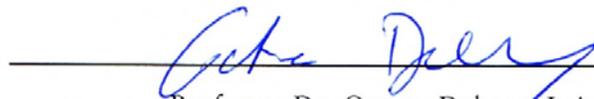
Professora Dra. Leila Beatriz Ribeiro, Leitora.  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO



Professora Dra. Ludmila Maria Moreira Lima, Leitora.  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO



Professora Dra. Christina Vital da Cunha, Leitora.  
Universidade Federal Fluminense — UFF



Professor Dr. Octave Debary, Leitor.  
Universidade Paris V René Descartes

**Membros suplentes:**

Professora Dra. Rachel Aisengart Meneses  
Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ

Professora Dra. Lobelia da Silva Faceira  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO

*A todas as pessoas que morreram pela iniquidade do Estado,  
e a todas as que viverão para fazer justiça a essas memórias.*



Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

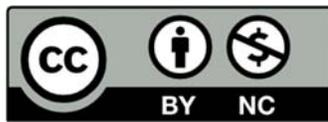


O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES). Código de Financiamento 001.

Este trabajo fue realizado con apoyo de la Coordinación para el Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior — Brasil (CAPES). Código de Financiamiento 001.

Ce travail a été réalisé avec le soutien de la Coordination pour le Perfectionnement du Personnel de l'Enseignement Supérieur — Brésil (CAPES). Code de Financement 001.

This work was financed in part by the Coordination for the Perfection of Higher Education Personnel — Brazil (CAPES). Finance Code 001.



Este trabalho está licenciado com uma  
Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

Esta obra está bajo una  
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la  
Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

This work is licensed under a  
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Agradecimentos

*Escrever sobre a morte e a posteridade de meu próximo, ao confrontar-me com minha própria finitude e fragilidade, exige que eu agradeça, primeira e enfaticamente, à Majestade Santíssima e a meus benfeitores no Carnaval das Almas, pela fortaleza que me permitiu concluir estas páginas. Após isso, gostaria de recordar um rol — felizmente vasto — de pessoas que também concorreram para a concretização da pesquisa.*

*A Leila Bizarria, companheira inestimável, por lançar-se comigo sobre as noites da treva espessa; e a Maria Julia, luminária de nossos corações e memorial de nossa aventura.*

*A nossos familiares e amigos, cuja admiração por nossos misteres lhes permite tolerar tão pacientemente nossas ausências demoradas e nosso olhar, sempre distante e preocupado, nas ocasiões em que nos reunimos.*

*À professora Edlaine de Campos Gomes, mentora de longa data, pela amizade sincera, pela orientação diligente e pelo modelo irretocável de integridade pessoal e profissional.*

*Às professoras Andrea Lopes, Ludmila Moreira, Leila Ribeiro, Christina Vital e ao professor Octave Debary, por haverem aceito nosso convite para nos reencontrarmos em torno do exame e do aperfeiçoamento desta pesquisa, como por todas as trocas que nos vêm reunindo na tarefa de compreender as muitas vicissitudes de nossa época.*

*Aos professores deste Programa de Pós-Graduação em Memória Social, em especial, Vera Dodebei, Evelyn Orrico, Regina Abreu, Amir Geiger, Manoel Ricardo, Sérgio Luís Silva, Javier Lifschitz, Josaida Gondar e Francisco Ramos. Ao professor Dario Sousa e aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A todo o pessoal técnico e administrativo, na UNIRIO, na UERJ e em todos os eventos a que compareci no desempenho e na divulgação desta investigação.*

*A todo o corpo discente de graduação do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO, pela curiosidade e constante disposição para tensionar os limites institucionais de nossas práticas de pesquisa, e pelo carinho — que tanto alivia o peso de nosso serviço.*

*Aos estimados colegas do Observatório do Patrimônio Religioso, Márcia de Vasconcelos Contins Gonçalves, Luís Cláudio Oliveira, Hugo Didier, Antonio Colchete, Renée Louise Gisele da Silva Maia, André Jacques Martins Monteiro, Monique Sá Teixeira Leite, Andrea Damacena Martins, Leonardo Cruz, Pamela de Oliveira Pereira, Fernanda da Silva Figueira Rodrigues.*

*Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, sobretudo àquelas e àqueles cujo trabalho tive a satisfação de acompanhar ao longo dos anos.*

*A Jéssica Hipólito, Pedro Vasconcellos, Leonardo Perdigão, Stella Pugliesi, Marcela Werneck, Marcos Sales, Ariel Roque, Celia Collet, Per Pettersson, Armando Salvatore, Mitsutoshi Horii, Meredith McGuire, Eloísa Martín, Ishani Deb, Fatma Kenevir e Isabela Larangeira.*

*Ao Grupo de Pesquisa para a Sociologia da Religião, da Associação Internacional de Sociologia, e ao Grupo de Trabalho para a Memória Social e o Poder, da Sociedade Brasileira de Sociologia. À Coordenação para o Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação.*

*A todo o pessoal do Museu de Favela (MUF), em especial ao Mestre Sidney Tartaruga e a Carlos Acme. A todo o pessoal do Museu Nami, em especial a Panmela Castro.*

*A todos os artistas, muralistas, pichadores, gravadores, ladrilhadores e quem mais já tenha alguma vez lançado as mãos contra a pele da cidade para dar testemunho de suas iniquidades, para dar conta e memória de seus mortos.*

## RESUMO

### **Palimpsestos de resistência: grafismos mortuários, religião implícita e governo marcial na cidade do Rio de Janeiro no início do século XXI**

A presente tese busca abordar o tema sensível do trabalho de memória em torno de mortes produzidas por agentes do Estado e outros operadores profissionais ou cotidianos da violência física na cidade do Rio de Janeiro. A pesquisa, desenvolvida em contexto de grave contração do regime político, com ameaças aos direitos humanos e às liberdades democráticas fundamentais, assumiu como premissa central a necessidade de preservar potenciais interlocutores e participantes a partir o foco sobre os registros materiais dessas práticas de memória na cidade, particularmente, de grafismos realizados em epígrafe à morte de pessoas consideradas individual ou coletivamente. Essas homenagens, tanto pelas situações-limite que lhes dão causa, quanto pelas práticas de memória que lhes precederam, colocam-se na vizinhança de manifestações implícita e explicitamente religiosas que encartam a centralidade da população subalternizada na vida da cidade. Essas pessoas, historicamente circunscritas, a partir de variáveis sociais e raciais, a territórios específicos de violência e exceção política, são consideradas, ao mesmo tempo, como alteridade fundamental do poder necropolítico local e como subjetividade prototípica para o regime político em gestação no Brasil de começos do século XXI. Realizando uma série de experimentos éticos, políticos e metodológicos sobre as formas de pesquisa social possíveis em tal contexto, foi proposto o objetivo principal de analisar os regimes de produção, circulação e sucessão de memórias e grafismos destinados a epigrafar a morte violenta na cidade em face dos aspectos implícita e explicitamente religiosos que eles contêm e de seus efeitos sobre a conformação local do fechamento do regime político brasileiro na década atual. Sob diversos prismas de análise do fenômeno religioso contemporâneo, as mediações pararreligiosas dos grafismos mortuários se apresentam como recursos metaideológicos de potência apreciável, permanentemente disponíveis para a resistência das populações subalternizadas. Os grafismos, por outro lado, considerados como objetos estruturantes dessas práticas de memória e como agentes de transformação urbana, funcionam de maneira bastante diversa com respeito às vidas epigrafadas, aos recursos — materiais, humanos e simbólicos — mobilizados para sua produção e à sua sanção social contextual. A agência objetual dos grafismos mortuários se apresenta em dois sentidos principais: como objetos de culto, são capazes de articular verdadeiras estelas ou altares urbanos, modificando aspectos materiais e funcionais de sua vizinhança imediata; como objetos de anátema, são capazes de afrontar decisivamente as bases dos poderes hegemônicos em uma região determinada da cidade, funcionando à maneira de agentes necrotizantes do tecido urbano e promovendo, a partir das potências da morte e da putrefação, a emergência de novas hegemonias. Apropriadas e amadurecidas por uma militância capilar ao longo de várias décadas, potenciadas pela situação extrema da morte necropolítica, as mediações pararreligiosas passam a integrar um amplíssimo repertório de temas, imagens e afetos, de existência tão difusa e imemorial quanto o mito e o folclore. Enquanto a circunstância dos militantes se insinua em direção à totalidade da pólis, essas mediações são, afinal, vertidas para fora das militâncias, em direção a aliados, a inimigos, ao transeunte incidental e perplexo — a todos nós.

**Palavras-chave:** Biopolítica. Religião e religiosidades. Memória social (ritos funerários). Grafite e arte urbana. Subalternidade.

## RESÚMEN

### **Palimpsestos de resistencia: grafismos mortuorios, religión implícita y gobierno marcial en la ciudad de Río de Janeiro a comienzos del siglo XXI**

Esta tesis busca abordar el tema sensible del trabajo de memoria acerca de muertes producidas por agentes del Estado y otros operadores profesionales o cotidianos de la violencia física en la ciudad de Río de Janeiro. La investigación, desarrollada en contexto de grave contricción del régimen político, con amenazas a los derechos humanos y las libertades democráticas fundamentales, asumió como premisa central la necesidad de preservar potenciales interlocutores y participantes a partir del foco sobre los registros materiales de esas prácticas de memoria en la ciudad, en particular, de grafismos realizados en el epígrafe a la muerte de personas consideradas individual o colectivamente. Estos homenajes, tanto por las situaciones límite que les dan causa, como por las prácticas de memoria que les precedieron, se sitúan en proximidad a manifestaciones implícita y explícitamente religiosas que contemplan la centralidad de la población subalternada en la vida de la ciudad. Esas personas, históricamente circunscritas, a partir de variables sociales y raciales, a territorios específicos de violencia y excepción política, son consideradas al mismo tiempo como alteridad fundamental del poder necropolítico local y como subjetividad prototípica para el régimen político en gestación en Brasil a comienzos del siglo XXI. Al realizar una serie de experimentos éticos, políticos y metodológicos sobre las formas de investigación social posibles en tal contexto, se propuso el objetivo principal de analizar los regímenes de producción, circulación y sucesión de memorias y grafismos destinados a epigrafiar la muerte violenta en la ciudad en relación a los aspectos implícita y explícitamente religiosos que ellos contienen y de sus efectos sobre la conformación local del cierre del régimen político brasileño en la década actual. Bajo diversos prismas para el análisis del fenómeno religioso contemporáneo, las mediaciones parareligiosas de los grafismos mortuorios se presentan como recursos metaideológicos de potencia apreciable, permanentemente disponibles para la resistencia de las poblaciones subalternadas. Los grafismos, por otro lado, considerados como objetos estructurantes de esas prácticas de memoria y como agentes de transformación urbana, funcionan de manera bastante diversa con respecto a las vidas epigrafiadas, a los recursos — materiales, humanos y simbólicos — movilizados para su producción y a su sanción social contextual. La agencia objetual de los grafismos mortuorios se presenta en dos sentidos principales: como objetos de culto, son capaces de articular verdaderas estelas o altares urbanos, modificando aspectos materiales y funcionales de su vecindad inmediata; como objetos de anatema, son capaces de afrontar decisivamente las bases de los poderes hegemónicos en una región determinada de la ciudad, funcionando a la manera de agentes necrotizantes del tejido urbano y promoviendo, a partir de las potencias de la muerte y de la putrefacción, la emergencia de nuevas hegemonías. Apropriadadas y maduras por una militancia capilar a lo largo de varias décadas, potenciadas por la situación extrema de la muerte necropolítica, las mediaciones parareligiosas pasan a integrar un amplísimo repertorio de temas, imágenes y afectos, de existencia tan difusa e inmemorial como el mito y el folclore. Mientras la circunstancia de los militantes se insinúa hacia la totalidad de la polis, esas mediaciones se ven vertidas para el afuera de las militancias y hacia los aliados, los enemigos, el transeúnte incidental y perplejo — a nosotros todos.

**Palabras-clave:** Biopolítica. Religión y religiosidades. Memoria social (ritos funerarios). Grafiti y arte urbana. Subalternidad.

## RESUMÉ

### **Palimpsestes de résistance : graphismes mortuaires, religion implicite et gouvernement martial à la ville de Rio de Janeiro au début du 21e siècle**

Cette thèse cherche à aborder le sujet sensible du travail de mémoire sociale autour des morts provoquées par des agents de l'État et des opérateurs professionnels ou quotidiens de la violence physique à la ville de Rio de Janeiro. La recherche, menée dans un contexte de grave contrition politique, avec des menaces systématiques pour les droits de l'homme et les libertés démocratiques fondamentales, a pris à cœur la prémisse de qu'il faudrait protéger ses interlocuteurs et participants en se concentrant plutôt sur les inscriptions matérielles de ces mémoires dans la ville, plus précisément, sur des graphismes réalisés en épigraphe à la mort des personnes, considérées à la fois individuellement et collectivement. Ces hommages, en vertu des situations-limite dont elles émergent et des formes antérieures de pratique mémorielle, se trouvent en proximité aux manifestations religieuses implicites et explicites qui font témoin de la centralité de la population subalternée dans la ville. Ces personnes, historiquement circonscrites, en fonction des variables sociales et raciales, à des territoires spécifiques de violence et d'exception, sont considérées à la fois comme l'altérité fondamentale du pouvoir nécropolitique local et comme la subjectivité prototypique du régime politique qui commence à se développer aux premières années du XXIe siècle au Brésil. En réalisant plusieurs expériences éthiques, politiques et méthodologiques sur les formes de recherche sociale encore possibles dans de telles circonstances, le travail proposa l'objectif principal d'analyser les régimes de production, de circulation et de succession des mémoires et des graphismes réalisés en épigraphe à la mort violente relativement à leurs aspects religieux implicites et explicites et leur effet sur la conformation locale de la contrition politique dans le présent. Sous de nombreux prismes analytiques disponibles pour la compréhension des phénomènes religieux contemporains, les médiations parareligieuses des graphismes mortuaires apparaissent comme de puissantes ressources méta-idéologiques, toujours disponibles pour la résistance des populations subalternées. Les graphismes, au contraire, pris comme des objets structurants d'un tel travail de mémoire et comme des agents de transformation urbaine, fonctionnent de différentes manières en ce qui concerne les ressources — matériaux, humains et symboliques — mobilisées pour leur production, et leur sanction sociale contextuelle. L'agence objectale des graphismes mortuaires semble suivre deux directions principales: en tant qu'objets de culte, ils sont capables d'articuler de véritables stèles et autels urbains, modifiant les aspects matériels et fonctionnels de leur voisinage immédiat; en tant qu'objets d'anathème, ils sont capables d'affronter de manière décisive les bases des pouvoirs hégémoniques dans une région quelconque de la ville, agissant comme des agents nécrosants du tissu urbain et favorisant, à partir des puissances de la mort et de la putréfaction, l'émergence de nouvelles hégémonies. Maîtrisées et mûries par un militantisme capillaire au cours de nombreuses décennies, et amplifiées encore par la situation extrême de la mort nécropolitique, les médiations parareligieuses font partie d'un vaste répertoire de thèmes, d'images et d'affections, dont l'existence est aussi diffuse et immémoriale que celle du mythe et du folklore. Alors que la situation difficile des militants s'insinue dans l'ensemble de la communauté politique, ces médiations sont finalement tournées au-delà des militants et vers leurs alliés, leurs ennemis, vers le passant incidentel et perplexe — vers chacun d'entre nous.

**Mots-clés :** Biopolitique. Religion et religiosités. Mémoire sociale (rites funéraires). Graffiti et art urbaine. Subalternité.

## ABSTRACT

### **Palimpsests of resistance: mortuary graphisms, implicit religion and martial government in the city of Rio de Janeiro in early 21st century**

This thesis seeks to address the sensitive topic of social memory-work around deaths caused by State agents and other professional or routine operators of physical violence in the city of Rio de Janeiro. The research, carried out in a context of grave political contrition, with systematic threats to human rights and basic democratic liberties, has upheld as a key premise the need to protect potential interlocutors and participants by focusing instead on the material inscriptions of such memory-work across the city, more specifically, of graphisms produced in epigraph to the passing of people, considered both individually and collectively. Such homages, given the liminal situations whence they arise and previous forms of memory practices, stand in proximity to implicit and explicit religious manifestations that evince the centrality of the subalternised population in the life of the city. These people, historically circumscribed, from social and racial variables, to specific territories of violence and exception, are considered both as the fundamental alterity of the local necropolitical power and as the prototypical subjectivity of the new political regime that begins to unfold in early 21st century Brazil. By performing myriad ethical, political and methodological experiments on the forms of social research that are still possible under such circumstance, the work proposed the main objective of analysing the regimes of production, circulation and succession of memories and graphisms made in epigraph to violent death in the city in relation to their implicitly and explicitly religious aspects and their effect on the local conformation of the Brazilian political contrition in the present decade. Under many analytical prisms available for the understanding of contemporary religious phenomena, the parareligious mediations of mortuary graphisms appear as potent meta-ideological resources, permanently available for the resistance of subalternised populations. The graphisms, on the other hand, taken as structuring objects of such memory-work and as agents of urban transformation, function in a variety of manners with respect to the resources — material, human and symbolic — mobilised for their production and to their contextual social sanction. The objectual agency of mortuary graphisms seems to operate in two main directions: as objects of cult, they are able to articulate veritable steles and urban altars, modifying material and functional aspects of their immediate vicinity; as objects of anathema, they are able to decisively affront the bases of hegemonic powers in any given region of the city, functioning in the manner of necrotising agents of the urban tissue and favouring, from the potency of death and putrefaction, the emergence of novel hegemonies. Mastered and matured by a capillary militancy in the course of many decades, and amplified by the extreme situation of necropolitical death, parareligious mediations become part of a vast repertoire of themes, images and affections, whose existence is as diffuse and immemorial as that of myth and folklore. As the militant predicament insinuates upon the whole polity, these mediations are finally turned out and away from the militantcies, toward their allies, their enemies, the incidental and perplexed passer-by — toward every one of us.

**Keywords:** Biopolitics. Religion and religiosities. Social memory (funerary rites). Graffiti and urban art. Subalternity.

## Lista de grafismos e ilustrações

<b>Figuras 1 e 2:</b> KOLHAAS; URHAHN. (2009) <i>Rio Cruzeiro</i> . Grafite sobre rocha. Intervenção realizada na Vila Cruzeiro, no Complexo do Alemão, como parte do projeto <i>Favela Painting</i> . Fotografias obtida no website oficial dos autores .....	57
<b>Figura 3:</b> SWELL [Wellington Demuner]. Sem título. Grafite. ca. 2013. Intervenção realizada no Morro Santa Marta. Fotografia de Lila Varo (presumida) .....	58
<b>Figura 4:</b> T.NAK [Tadeu]; Birovsky [Ubiraci Almeida]. <i>#forçachape</i> . Grafite. 2017. Intervenção realizada em muro da praça Joia Valansi, em Botafogo. Fotografia de Pedro Vasconcellos .....	94
<b>Figura 5:</b> TUY. <i>#forçachapecoense</i> . Grafite (“pichação”). 2017. Intervenção realizada em trecho da Avenida Maracanã. Fotografia de Leonardo Perdigão Leite .....	94
<b>Figura 6:</b> Bruno Big e outros. <i>Aspecto da estação do Curvelo</i> . Grafite. 2012. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria .....	97
<b>Figura 7:</b> Bruno Big e outros. <i>Aspecto da estação do Curvelo</i> . Grafite. 2012. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria .....	97
<b>Figura 8:</b> Autor não identificado. <i>Bonde com estribo para todos</i> . Grafite (estêncil). 2016?. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria .....	99
<b>Figura 9:</b> NERES [Davidson]. <i>Eu sou Alex</i> . Grafite. 2015. Intervenção realizada no acesso ocidental do Campus da Praia Vermelha, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fotografia de Júlio Bizarria .....	101
<b>Figura 10:</b> ECO [Marcelo]. <i>Cadê o Amarildo</i> . Grafite. ca. 2015. Intervenção realizada na lateral do Restaurante Universitário da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), junto ao Centro de Ciências Humanas e Sociais. Fotografia de Júlio Bizarria .....	103
<b>Figura 11:</b> ACME [Carlos]. <i>Michel Ayoub</i> . Grafite. 2017. Intervenção realizada sobre pilastra do viaduto Engenheiro Noronha, no bairro das Laranjeiras. Fotografia de Júlio Bizarria .....	104

<b>Figura 12:</b> ACME [Carlos]. <i>Homenagem ao MC Gil Metralha</i> . Grafite sobre painel móvel. 2017. Fotografia publicada em suas mídias sociais .....	105
<b>Figura 13:</b> CASTRO [Panmela “Anarkia”]. <i>Sem título</i> . Grafite. ca. 2016. Alegoria executada na ponta setentrional da Rua do Lavradio. Fotografia de Leila Bizarria .....	109
<b>Figura 14:</b> Autor não identificado. 2017. <i>Sem título</i> . (“Realeza sobre tríptico rastafári”) Grafite. (Detalhe). Intervenção situada na Ladeira do Barroso, no Morro da Providência. Fotografia de Júlio Bizarria .....	111
<b>Figura 15:</b> Autor não identificado. 2017. <i>Sem título</i> (“Escapulário”). Grafite. (Detalhe). Intervenção situada no acesso meridional do Morro da Providência, pela Rua Bento Ribeiro. Fotografia de Júlio Bizarria .....	112
<b>Figura 16:</b> Autor não identificado. 2017. <i>Vende-se carne negra</i> . Grafite. (Estêncil). Intervenção situada na Praia de Botafogo. Fotografia de Júlio Bizarria .....	113
<b>Figura 17:</b> Autor não identificado. 2015. <i>Rafaela, corpo marcado</i> . Grafite. Intervenção situada na praça Primeiro de Maio, bairro de Bangu. Fotografia de Leila Bizarria .....	115
<b>Figura 18:</b> ACME [Carlos]. 2014?. <i>Rock Balboa</i> . Grafite. Intervenção situada no Museu de Favela. Fotografia de Júlio Bizarria .....	119
<b>Figura 19:</b> CASTRO [Panmela “Anarkia”]. <i>Maria da Penha e Marielle Franco</i> . (versão restaurada), Grafite (estêncil). 2018. Fotografia de Júlio Bizarria .....	121
<b>Figura 20:</b> CASTRO [Panmela “Anarkia”]. <i>Maria da Penha e Marielle Franco</i> . (versão dessagrada), Grafite (estêncil). 2018. Fotografia de Júlio Bizarria .....	122
<b>Figura 21:</b> Autora não identificada. <i>Sem título</i> . (“Amor sapatão”), Grafite. 2019. Fotografia de Júlio Bizarria .....	123

## Sumário

Introdução	1
1 Antecedentes e condições de postulação da pesquisa .....	14
1.1 Narrativas e culturas políticas em movimento .....	18
1.2 Democracia, favelas e matizes do governo marcial .....	29
1.3 O aliado inconveniente e a observação incidental .....	40
2 Religião implícita e texturas ideológicas da necropolítica local .....	48
2.1 Memória oblíqua, deriva narrativa e religiosidades .....	52
2.2 Religião institucional e implícita sobre a cidade .....	62
2.3 Religião crítica, branquitude e mediações pararreligiosas .....	72
3 Grafismos mortuários: objetos de culto e de anátema .....	82
3.1 Grafismos, objetos e a concepção histometabólica do tecido urbano .	84
3.2 Variedades das mediações pararreligiosas nos grafismos mortuários ..	93
3.3 Terrenos sagrados e caminhos das imagens (des)autorizadas .....	107
4 Considerações finais: confluências resistentes .....	124
Referências .....	130
Referências principais .....	130
Referências arquivísticas, jornalísticas e multimeios .....	150

## Introdução

Este é um estudo sobre as várias condicionantes da memória social em torno de vidas subalternizadas na cidade do Rio de Janeiro no início do século XXI e de sua resistência coletiva em face de uma política de extermínio que, em despeito de ampla duração, apresenta contornos específicos no contexto da vigente contrição política que aflige a maior parte dos Estados nacionais da América Latina. É necessário assinalar, desde o início, que essas vidas subalternizadas, na capital homônima do Estado do Rio de Janeiro, estão nitidamente circunscritas, racial e geograficamente: trata-se, quase invariavelmente, das vidas negras, a quem o racismo estrutural busca impor a residência em territórios específicos, chamados favelas desde as primeiras décadas do último século, e tornados zonas preferenciais para a atuação letal de agentes do aparelho repressivo do Estado, entre outros operadores profissionais ou cotidianos da violência.

Essas vidas estão, ainda, circunscritas pela sanha do Capital e pela marca perversa da violência de gênero: mulheres e homens negros consistem, seguramente, no maior e mais profundamente explorado contingente da classe operária local; agravam-se sobre aquelas, porém, os efeitos dessas quatro inscrições. Nem mesmo ocupando o vértice da política institucional local, a ver pelo martírio, em 14 de março de 2018, da vereadora Marielle Franco e de seu motorista, Anderson Gomes — necessariamente honrados e contemplados nestas páginas — podem as mulheres negras furtar-se à vulnerabilidade que lhes é imposta em seu conjunto: quando não são elas as que morrem, são elas as que desejariam haver morrido, enquanto choram sobre o corpo inerte de uma filha ou filho, ora vestidos com uniforme escolar, ora cuidadosamente munidos de uma carteira de trabalho ou de algum objeto que lhes permita aspirar a comprovar, sempre que necessário, ocupação lícita. Ao menos três episódios recentes cabem nessas lágrimas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Especificamente, refiro-me às mortes da estudante Maria Eduarda Alves da Conceição, alvejada aos treze anos no pátio de sua escola, em 01/04/2017, por tiros disparados por agentes da Polícia Militar em incursão nas proximidades do prédio, do estudante Marcos Vinícius da Silva, morto aos quatorze anos por tiros disparados a partir de helicóptero blindado da Polícia Civil logo após deixar a escola a caminho de casa, em 20/06/2018, e do garçom Alexandre da Silva Serrano, morto aos 26 anos, em 17/09/2018, por tiros disparados por agentes da Polícia Militar, que alegaram haver confundido o guarda-chuva que o jovem carregava com um fuzil de assalto. Essas mortes, que possuem vários precedentes, têm em comum o fato de haverem alcançado grande visibilidade pública, em meio a um conjunto de episódios bem menos visíveis, além de haverem atingido civis desarmados, pessoas contra as quais não foi possível impor qualquer narrativa que lhes desautorizasse a manifesta inocência.

Este estudo, por tematizar a memória e a centralidade da vida subalternizada na cidade do Rio de Janeiro, subscreve necessariamente a proposição, adotada por militâncias negras ao longo da presente década, de que as *vidas negras importam*, aprofundando-se sobre ela e colocando-a em prática como eixo de uma crítica urbana humanista, para o afrontamento do racismo e do fascismo. Ao propô-lo, sinto aproveitarem-me ao horror muitos e diversos privilégios sociais, e reconheço que, para pretender-me efetivamente aliado branco, devo proceder com modéstia e precaução, oferecendo-me ao serviço e ao crivo de leitoras e leitores negros que encarnam, de fato e de direito, a luta de todas as populações subalternizadas na cidade. Sabendo não me caber, portanto, o reconhecimento dessa aliança, observo que mais de um escritor já alertou sobre a iniquidade residual que pode habitar discretamente as profundezas daqueles que buscam contestá-la: acreditando lutar o bom combate, descobrimo-nos agentes daquilo a que Paulo Freire (2011) chamara opressor hospedeiro, em meio a verdadeiras hostes de adversários, de habilíssimo disfarce. O requisito da reflexão, portanto, se impõe em cada etapa do trabalho, pois é justamente na ausência dela, a partir da dissimulação da própria presença, observa George Sefa Dei, que a hegemonia branca — ou branquitude — afeta as vidas e os corpos racializados (DEI, 2017:28).

Essa tendência a dissimular ou naturalizar a própria presença — como é próprio do movimento geral das ideologias — também se manifesta entre as modalidades de fascismo que surgem no novo século, e tentam aqueles que desejam combatê-lo com equiparável sutileza, os insidiosos “microfascismos” de que falavam Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980:262). A discussão sobre o fascismo terá lugar, oportunamente; por hora, limito-me a destacar que esta tese, concebida sob intenso fechamento do regime político, é forçada a manobrar e negociar suas condições de exequibilidade, constituindo um experimento sobre as práticas de pesquisa social possíveis em tal contexto. Essas manobras buscam, em especial, limitar os riscos que poderiam sobrevir a eventuais participantes, colegas e militantes que não pudessem ou desejassem manifestar-se a propósito de temas sensíveis. Com efeito, o fechamento do regime ainda prefere não pôr instituições acadêmicas sob a mira do fuzil diretamente, embora haja atores sociais aberta e profundamente interessados em fazê-lo de ordinário. O que se registra, no mais das vezes, são ameaças dirigidas de maneira individual contra pesquisadores que se dedicam a um ou outro tema sensível, ou contra professores que se atrevem a não endossar publicamente a militarização do Estado brasileiro e a repressão das instituições

acadêmicas. Essas ameaças são frequentemente restritas a expedientes de tipo macartista, o que já seria suficientemente grave; mas um número crescente de profissionais vem protagonizando episódios de violência física direta, sendo tentados à autocensura ou ao exílio, e esta própria Universidade vem sofrendo ataques de grupos abertamente fascistas desde, pelo menos, fins de 2018<sup>2</sup>. Nestas páginas, rejeito frontalmente qualquer forma de autocensura, mas decidi cedo, na condução da pesquisa, que pessoas não seriam interpeladas por qualquer modo, a menos que desejassem enunciar uma palavra pública — ou, no mínimo, protegida — relevante aos temas sob análise.

Os limites empíricos desta investigação são, portanto, primariamente, grafismos produzidos na cidade com o propósito de recordar a morte de pessoas consideradas singular ou coletivamente, predominantemente como efeito de um regime de produção e administração da população exterminável, denominado necropolítica, no pensamento de Achille Mbembe (2008). De maneira auxiliar, a observação se socorre de outros grafismos não destinados a epigrafar a morte violenta, mas que se mostram relevantes por tangenciarem a modalidade de violência política e as práticas de memória em tela. Em ambos os casos, tais manifestações incluem não apenas murais e grafismos que seus autores, a literatura e o senso comum consideram integrar as culturas do grafite, mas também aqueles que ocupam posições a elas exteriores ou ambíguas, nos termos de um ou outro critério de classificação. Sem pretensões de intervir junto à pluralidade destes, os grafismos em análise são abordados em sua qualidade de objetos estruturantes de práticas de memória e resistência política das populações subalternizadas que ocupam, na cidade, a singular posição de destinatários preferenciais da violência estatal, por um lado, e de sujeitos prototípicos de um novo regime político em gestação, por outro.

---

<sup>2</sup> Em fins de 2018, aproveitando-se do fim do semestre e da menor frequência de alunos e professores aos campi, um grupo uniformizado e mascarado, autodenominado “Comando de Insurgência Popular Nacionalista”, invadiu o Centro de Ciências Políticas e Jurídicas desta Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para remover e incinerar ritualmente bandeiras do coletivo antifascista local, já acossado por agentes da Justiça Eleitoral (COELHO, 2018; KAPA, 2018). Em vídeo difundido na imprensa e nas redes sociais, os invasores afirmavam-se herdeiros da Ação Integralista Brasileira, movimento de tipo fascista ativo desde os anos 1930. Não foi a primeira ameaça; nos anos anteriores, já eram abundantes mensagens de ódio a mulheres, negros, pessoas LGBTQ+ e alunos beneficiados por programas de ação afirmativa, inscritas sobre os banheiros e paredes em várias outras sedes da UNIRIO e de outras universidades da cidade (LAURITZEN; SZPACENKOPF, 2018). Na verdade, quando a invasão da UNIRIO ocorreu, os episódios já eram rotineiros e em tantos campi a não mais contar, e a maior parte da aturdida comunidade acadêmica buscava agarrar-se a qualquer centelha de normalidade.

As características dos grafismos mortuários destinados a epigrafar a morte violenta na cidade determinam que este estudo se movimente, necessariamente, sobre aquilo a que Florence Bouillon, Marion Fresia e Virginie Tallio denominam *terrenos sensíveis*; ou seja, trata-se de espaços e relações sociais cujo tratamento institucional e normativo é, tendencialmente, o da exceção e do desvio. Essa qualidade “sensível”, observam as autoras, possui ao menos três acepções centrais. Primeiramente, diz respeito ao sofrimento social que os caracteriza — como o fato de ocuparem, na cidade do Rio de Janeiro o centro do desenvolvimento da necropolítica. Além disso, terrenos sensíveis exigem aos investigadores o recurso a manobras metodológicas heterodoxas, quiçá arriscadas, capazes de deslocar as práticas de pesquisa usuais. Finalmente, terrenos sensíveis articulam objetos empíricos que não se limitam ao próprio campo da pesquisa, mas que põem em relevo um contexto ampliado de “relações sócio-políticas cruciais” (BOUILLON; FRESIA; TALLIO, 2005:14-15). A solução de privilegiar o tratamento dos grafismos em lugar da interlocução direta com pessoas é uma maneira de, sem prejuízo do rigor da análise e em atenção às suas consequências éticas e políticas, percorrer esses terrenos sensíveis da maneira mais humana possível.

A dimensão do sofrimento social que perpassa as vidas epigrafadas possui ainda outra característica, própria das situações extremas a partir das quais os grafismos mortuários surgem: eles impõem ao conjunto dos atores sociais em sua vizinhança o confronto com a morte, essa “situação marginal por excelência”, na observação de Peter Berger (1967:23). Na medida em que essa contemplação da morte — de si mesmo, como do próximo — ameaça romper o sentido da existência e da coesão sociais, o grafismo mortuário participa intensamente dos esforços pelo restabelecimento da ordem cósmica, ou *nomos*. Desta maneira, a presença de elementos religiosos não é tanto um acidente histórico — como a atuação de instituições confessionais cristãs e afro-brasileiras junto às favelas cariocas desde as primeiras décadas do século XX — quanto uma característica estrutural da manifestação dos grafismos mortuários no espaço urbano. Tanto em suas formas confessionais e institucionalizadas quanto em formas mais sutis ou, inclusive, implícitas (BAILEY, 1990; LUCKMANN, 1967), o fenômeno religioso possui intersecções profundas com o tema dos grafismos mortuários e dos regimes narrativos associados, modulando a ação de atores em todos os matizes do espectro político e em todas as posições relativamente à subjetividade subalternizada.

Esse conjunto de observações em torno dos temas da pesquisa permite propor e desempenhar seu objetivo principal: *analisar os regimes de produção, circulação e sucessão de memórias e grafismos mortuários em face dos aspectos implícita e explicitamente religiosos que contêm e de seus efeitos sobre a conformação local do fechamento do regime político brasileiro na presente década*. Embora desafiada pela sensibilidade ético-política do tema e pela adversidade da conjuntura política, a investigação busca uma modalidade original de crítica urbana, convergente na postulação e no teste de hipóteses de maior alcance sobre as práticas de memória e sobre as possibilidades da resistência política entre as populações subalternizadas da cidade. Para o devido cumprimento dessa proposta, portanto, torna-se necessário discutir certos aspectos organizativos e metodológicos do trabalho para, enfim, apresentar uma breve sinopse de seu percurso e resultados.

Observei que o estudo dos grafismos mortuários a partir de sua materialidade e de sua objetividade, com a decisão de restringir o contato com atores sociais à extensão de sua palavra pública — ou por outro modo passível de proteção por meio de sigilo — é informada pelas dimensões ética e metodológica da sensibilidade intrínseca desse tema. É necessário acrescentar que esse expediente amplia de modo decisivo a importância da observação direta do espaço urbano e dos grafismos sob análise. Tal observação foi desenvolvida tanto sob a forma de expedições dirigidas quanto sob a forma de eventos mais ou menos imponderáveis, pelos quais um ou outro grafismo exigiram-me a atenção. Em ambos os casos, busquei dar a essa observação a feição pública de um percurso desinteressado sobre a cidade — um tipo específico de *flânerie* — e de encontros incidentais com os grafismos e as redes em que se inseriam, somente me apresentando publicamente como pesquisador em raras ocasiões. Essa *observação incidental*, desse modo, foi concebida de maneira a suprir as técnicas de obtenção de dados com relação às práticas propriamente etnográficas de escuta e análise. Com uma câmera eletrônica e uma caderneta, os grafismos foram documentados em uma fase determinada de suas existências, e considerados ao lado das circunstâncias imediatas e implícitas a que se relacionavam. Com computadores e informantes conectados a diferentes regiões e topografias da Internet, foi possível recolher informações complementares a propósito de grafismos anteriores, da palavra pública de artistas e militantes e da atividade de atores sociais em várias posições do espectro político.

O caráter tentativo da observação incidental e a sensibilidade dos temas em meio aos quais ela se desenvolve ainda não recomendam tanto um esforço concentrado de sistematização quanto sua exploração mais modesta, em exercícios estreitamente vinculados aos objetos que contemplam e às circunstâncias que lhes deram origem como artifícios procedimentais. Assim, em vez de propor um capítulo especificamente metodológico, preferi apresentar as características do método ao longo de todo o texto, sem prejuízo de sua completude quanto aos aspectos éticos, epistemológicos e heurísticos da investigação. Se considerações metodológicas tendem a concentrar-se na exposição inicial sobre os antecedentes e as condições de postulação da pesquisa, os leitores perceberão rapidamente que elas também acompanham a análise dos grafismos selecionados ao longo dos capítulos seguintes.

Enquanto a apresentação dos elementos metodológicos do trabalho é um aspecto indispensável de toda a pesquisa acadêmica contemporânea, é possível que outras características desta tese enfrentem alguma oposição, a exemplo de seu engajamento ou da variedade de leitores a quem ela se pretende destinar. Deveras, esta investigação não poderia de modo algum pretender-se “neutra” ou “desinteressada” — inclusive porque neutralidade e desinteresse jamais foram requisitos do fazer científico, senão de uma concepção profundamente interessada deste<sup>3</sup>. Inobstante, ao recusar-me a tomar o racismo estrutural, a estigmatização territorial e a administração necropolítica como simples — e insípidas — “variáveis” ou “desigualdades sociais”, entre termos já consagrados no vocabulário das ciências sociais, parecerei atrever-me em aberta heresia contra a “vocação científica” conforme definida em seus mais eminentes cânones. A noção de *iniquidade*, porém, com suas múltiplas valências e violências — políticas, religiosas e literárias — já possui certo trânsito entre pesquisadores da América Latina, e caracteriza de maneira bem mais acertada o engajamento exigido pelas questões mais candentes das nações subalternizadas, outrossim, o Sul Global, no presente século<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Registro, aqui, por sua brevidade e clareza, a lição da professora Jô Gondar, deste Programa, para quem o engajamento científico se apresenta como requisito de honestidade intelectual, enquanto as pretensões de neutralidade, por tudo o que ocultam e desviam, pretendem, invariavelmente, “tudo julgar, sem correr o risco de serem também julgadas” (GONDAR, 2005:17).

<sup>4</sup> O vocabulário de autores tão diversos como Florestan Fernandes e Celso Furtado, por exemplo, preferiu sistematicamente a abordagem das *iniquidades sociais*. Sobre o engajamento em ciências sociais, destaco também magistério de Boaventura de Sousa Santos, subscrevendo-o inteiramente: a objetividade científica não pressupõe a neutralidade; antes, exige sua rejeição (SANTOS, 2002; SANTOS; MENESES, 2009).

A variedade dos pretendidos destinatários desta tese é parte integral do engajamento ético-político que professo, e também me parece coerente com esforços bastante intensos que venho desenvolvendo no sentido da internacionalização de meu trabalho, desde suas etapas mais incipientes. Essa preocupação tem alguns efeitos pronunciados sobre a composição e a apresentação do texto. Primeiramente, a maior parte do trabalho foi escrita simultaneamente em português e em inglês, com uma porção mais modesta em vias de tradução para o francês e para o espanhol, sempre com vistas à consignação da pesquisa ao domínio público, quando possível. Busco, desta maneira maior alcance do trabalho e conhecimento das circunstâncias atuais do Brasil por atores sociais progressistas e colegas no exterior que, arazoadamente preocupados e sequiosos de informações, frustram-se diante da escassez de análises suficientemente endógenas e recentes, com a exceção — e pronunciado viés — das que gozam do favor de monopólios editoriais e de imprensa há muito estabelecidos. Sobre traduções, portanto, devo observar que são de minha estrita responsabilidade todo o texto e todas as citações literais, ao longo deste volume, exceto onde as referências indiquem o contrário. Além disso, a distribuição do texto entre as páginas de excertos traduzidos para outras línguas foi manipulada para quadrar àquela do texto original, depositado na Biblioteca Central desta Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e nos arquivos deste Programa de Pós-Graduação em Memória social. As citações e referências ao fim do trabalho seguem, portanto, as convenções brasileiras de normatização.

Essa variedade de destinatários do trabalho também me imporia contextualizar informações que, embora de pouco interesse para leitores brasileiros com alguma iniciação em ciências sociais, seriam de algum proveito para leitores oriundos de outros campos disciplinares, ou para colegas fora do Brasil. Essas informações contextuais, porém, exorbitam este tomo — serão organizadas em notas complementares, de desenvolvimento contínuo, onde intervenções específicas recomendem sua apresentação. Ao longo do texto principal, portanto, incluí somente notas de rodapé, numeradas seccionalmente, em algarismos arábicos, preservando suas finalidades usuais em textos acadêmicos sempre que possível. Os leitores perceberão rapidamente, a partir das omissões entre elas, que pode ser bem difícil delimitar o que cabe em cada espécie de nota. Nisto, rogo-lhes benevolência, apenas. Sem nada mais a aduzir sobre aspectos textuais ou organizativos, é oportuno apresentar sinopticamente o conteúdo dos capítulos e dos resultados da pesquisa.

O primeiro capítulo consiste em uma apresentação dos antecedentes e das condições de postulação desta investigação, com acento para golpe de Estado em curso no Brasil e suas consequências sobre o tema da pesquisa e sua condução. O estudo das formas de militância organizada foi a tônica de um conjunto extenso de pesquisas a propósito das favelas cariocas na última década, refletindo um relativo consenso acerca da posição central de seus habitantes para a compreensão das relações entre Estado e sociedade na cidade. Em outras palavras, os discursos hegemônicos da cidade, historicamente, conceberam as favelas e seus moradores como sua alteridade fundamental, constituindo dessa maneira o terreno e a população preferenciais para o exercício do poder necropolítico. Assim, grafismos mortuários realizados em epígrafe à morte violenta em qualquer região da cidade tendem a manter uma relação estreita com as favelas e com a variedade de suas militâncias, não sendo possível proceder à análise dessas inscrições sem uma compreensão apurada de suas práticas de memória — e de suas mudanças qualitativas — no curso das últimas décadas.

Minha observação sugere que a distensão da Ditadura Militar e a formação da Sexta República brasileira, a partir dos anos 1980, favoreceram mudanças profundas no funcionamento das organizações militantes, em suas alianças políticas e em seus regimes narrativos. Em termos organizativos e funcionais, tendências centrípetas e institucionalizadas foram sucedidas por uma militância fortemente capilar, que passava a virtualmente exigir sua designação no plural, como militâncias. Suas alianças e relações com outros atores sociais, em parte como efeito dessa capilaridade, atingiam pautas e agendas que iam bem além das questões habitacionais, convergindo na resistência àquilo que, por influência do pensamento de Abdias do Nascimento (1978, 1980), os militantes passavam a denominar genocídio do povo negro. Assim, diante de si próprios e dos que admitiam como aliados, os militantes redescobriam-se no caráter composto e multidimensional dos fatores de exclusão social que lhes vulneravam, de sua característica interseccional (WALBY *et al.*, 2008). Diante de atores ligados às instituições acadêmicas, porém, mostravam-se cautelosos, ressentindo-se de pesquisadores que, prometendo-se aliados, agiriam em indiferença ou contrariedade aos seus interesses, de modo tendencialmente colonial; isso exigiu extensa revisão de meus procedimentos — e privilégios. Por fim, os efeitos dessa capilaridade se apresentavam, no nível do trabalho de memória, como um regime narrativo específico, que buscava instrumentalizar afetiva e pedagogicamente eventos traumáticos na formação e renovação de suas fileiras.

O segundo capítulo se desenvolve a partir das peculiaridades desse regime narrativo, mormente seu acentuado pragmatismo: enquanto pormenores históricos são confiados a membros orgânicos da militância, posicionados estrategicamente entre o conjunto de suas organizações e a Academia, as narrativas que surgem e circulam entre os contingentes mais amplos da militância são construídas e transmitidas sob amplas liberdades quanto ao conteúdo e à forma de sua expressão. O efeito prático dessa estratégia de produção e transmissão de memórias é o de fazê-las divergir progressivamente entre si a partir de elementos programática ou originalmente aproximados — direito à cidade, resistência à violência necropolítica, luta antirracista etc. Em meio a essa deriva das narrativas, foi possível observar e documentar intenso recurso a elementos mitopoéticos e religiosos entre as práticas de memória que tematizam a morte violenta na cidade e os terrenos sensíveis a que se relacionam, factual ou putativamente.

Desta maneira, o principal exercício teórico do capítulo consiste em articular a relação que as práticas de memória em torno da morte necropolítica estabelecem em face do fenômeno religioso. Para tanto, examino os contrastes entre dois conjuntos de trabalhos, bastante diversos internamente, mas diametralmente opostos no valor que concederam à religião. O primeiro campo concentra textos que lhe reconhecem importância capital, a ponto de se acumularem em torno das formas mais discretas, implícitas e limítrofes de religião, possivelmente ainda mais poderosas e penetrantes em contextos nos quais — e tal me parece o caso brasileiro — agentes ostensivamente religiosos se aproximam da efetivação de projetos institucionais de poder. O segundo campo reúne textos que consideram a religião como aspecto relativamente secundário entre as forças sociais, seja por caracterizar simples superestrutura no conflito entre as classes sociais, seja por assentar-se sobre referências étnicas e geográficas pertinentes a uma noção específica — e hegemônica — de modernidade e de humanidade. A solução provisória dessa oposição consiste na proposta de examinar mediações parareligiosas específicas que se apresentam nas práticas de memória em torno da morte violenta, particularmente nos grafismos mortuários sobre a cidade. Essa análise permite observar como objetos, rituais e cosmologias surgidos em contextos de exercício do poder necropolítico — o governo marcial de fato da cidade — integram texturas específicas das práticas de memória e das ideologias em conflito, mesmo quando o elemento ostensivamente religioso ou confessional permaneça ausente, implícito ou oculto.

O terceiro capítulo busca analisar grafismos mortuários em sua qualidade de portadores de mediações parareligiosas específicas e de objetos materiais, autônomos relativamente às redes de que se originam, e donde capazes de compor e modular acontecimentos, sentimentos, imagens e memórias. Para tanto, o texto articula um eixo analítico a partir da noção de objeto agente, tomada à antropologia dos objetos (GELL, 1998; LATOUR, 2005), da acepção histológica e metabólica do chamado “tecido urbano”, surgida entre a filosofia e a sociologia urbana (DE LANDA, 1997; SENNET, 1994), e a ideia de paisagem cultural, bastante cara a geógrafos humanistas (COSGROVE; JACKSON, 1987; WHATMORE, 2006). Essa perspectiva permite percorrer uma pluralidade de grafismos mortuários sem intervir nos critérios de classificação e delimitação — especialistas e/ou nativos — das culturas do grafite: fazê-lo seria insistir, sem qualquer proveito para a análise, sobre “distinções taxonômicas”, na expressão jocosa de Leila Gándara (2004), com o grave prejuízo de desviá-la na direção de uma “crítica de arte”. Certamente, a rejeição ao juízo estético ou à intervenção sobre as controvérsias em torno da delimitação das culturas do grafite não implica uma rejeição de sua ontologia ou do estabelecimento de tipologias — antes, tende a acentuar sua acuidade.

Os grafismos selecionados no capítulo são contextualizados em função de sua biografia (KOPYTOFF, *in*: APPADURAI, 1986), das relações que mantêm com as formas da religião implícita e de sua capacidade de influir sobre as forças em disputa na cidade, a conformação do poder necropolítico e as forças sociais que lhe resistem em particular. Os grafismos apresentados na primeira parte do capítulo costumam gozar de grande medida de sanção social e proteção contra o poder estatal, mesmo quando denunciam explicitamente a violência e a iniquidade de agentes públicos. Deste modo, tendem a funcionar como verdadeiros objetos de culto, mediadores de uma devoção particular à sacralidade da vida humana — termo notoriamente problemático, como destaca Giorgio Agamben (1998, 2007) — e às grandes promessas de emancipação da modernidade ocidental. Em sua agência, esses grafismos organizam espaços da cidade em intensidades variáveis relativamente à mobilização que são capazes de produzir. Em um extremo, articulam verdadeiras estelas ou altares urbanos, modificando o desenvolvimento da paisagem cultural e do tecido urbano circundante. No outro extremo, quando arrefece o fervor em torno da memória dos epigrafados, ou quando essas energias são requeridas por novos acontecimentos, os grafismos tendem a retrair-se em processos de arruinamento que podem requerer sua sucessão ou reinstalação.

Enquanto os grafismos selecionados na primeira parte do capítulo tendem a epigrafar a morte de pessoas determinadas em meio a ocasiões de comoção pública, mobilizando volume apreciável de recursos materiais e simbólicos para sua produção, há outros que extraem múltiplas consequências de sua reprodutibilidade técnica (BENJAMIN, 2006); apresento-os na última parte do capítulo. Esses grafismos reprodutíveis incluem estêncis, aplicações de papel ou pequenos mosaicos, além da chamada “pichação” — espécie tipicamente brasileira de grafismo, aproximada ao *tagging* e, como estes, largamente privada de sanção social. Além de demandarem recursos mínimos e serem realizados com velocidade, tendem a epigrafar pessoas em posição mais vulnerável com relação àquelas dos grafismos culturais, quando não chegam a homenagear sujeitos coletivos, desfeitos ou ainda indeterminados, quase algébricos.

A medida contextual de sanção social — e, ocasionalmente, jurídica — permite estabelecer uma distinção fundamental entre duas classes de grafismos mortuários; não porque diga respeito aos méritos estéticos de uma ou outra obra, mas porque permite analisar o centro de sua agência objetual. Ao contrário das variedades culturais, as formas não sancionadas de grafismo mortuário constituem objetos de anátema, destinados à censura ou à supressão, não raro de forma ritualizada. Politicamente, em paralelo às vidas que o poder necropolítico determina serem passíveis de eliminação, estamos diante do quinhão exterminável dos grafismos enquanto objetos, aqueles aos quais o Soberano pode legitimamente pretender silenciar ou consignar a políticas de esquecimento por interdição, em técnicas de governo que tendem a tornar práticas oficiais de censura e curadoria virtualmente indistinguíveis. As pessoas que se organizam para a produção ou supressão dessa variedade de grafismo podem facilmente entrever a plenitude de sua virulência, embora acreditando elas mesmas operar sobre instrumentos imagéticos de guerrilha urbana, nos flancos dos atores hegemônicos em uma dada região da cidade. A agência objetual anatêmica, porém, se expressa em sentido inteiramente diverso: ao aluir o equipamento urbano, a paisagem cultural e as bases da dominação política na região do afrontamento, esses grafismos funcionam como efetivos agentes necrotizantes do tecido urbano, favorecendo o surgimento de novas hegemonias a partir da morte e da putrefação. Seu caráter anônimo, coletivo e molecular, ademais, os torna particularmente adaptados para sobreviver a iniciativas de controle e eliminação, alcançando, ironicamente, a uma forma de posteridade que soergue sobre a ambivalência intrínseca — ou contradição, no léxico dialético — de qualquer política de esquecimento.

As considerações finais deste estudo exigem insistir que a relação entre as duas classes fundamentais de grafismo mortuário consiste em uma confluência orgânica com relação às práticas de memória que concretizam e aos palimpsestos que produzem. O percurso analítico dos grafismos selecionados e das redes em que estão inseridos permite estabelecer razoavelmente que, em despeito do que afirmem o senso comum, atores políticos hegemônicos e uma porção significativa da literatura sobre as culturas do grafite, inexistem oposição entre grafite e pichação, ou, ainda, entre grafismos cultuais e anatêmicos, no âmbito dos grafismos mortuários. Como variedades da expressividade subalternizada na cidade, os grafismos cultuais e anatêmicos convergem na tarefa do confronto ao governo necropolítico e no desnudamento de suas iniquidades.

Os grafismos cultuais, sancionados e até mesmo celebrados, tendem a combater seus adversários com eficácia proporcional à própria visibilidade, aos recursos mobilizados, à conjuntura política institucional e ao eventual sucesso em constituir estelas ou altares urbanos — tudo isso ao preço da maior dificuldade em inscrevê-los, e da maior facilidade com que podem ser eliminados, cooptados ou censurados. Os grafismos anatêmicos, desdenhando a necessidade de qualquer sanção, bem podem tornar-se célebres e protegidos — em circunstâncias tão especiais como as homenagens à vereadora Marielle Franco ou à senhora Maria da Penha. Pertencem, porém, a um domínio inteiramente diverso da ação política: suas tendências são a velocidade e o frêmito, a surpresa e a camuflagem, a iniciação e a criptografia. Seu préstimo é o de, em sua aparente fragilidade ou mesmo insignificância, serem bem mais resistentes à destruição e, se destruídos, aptos a surgir novamente nas costas do destruidor.

As especializações dos grafismos mortuários, ainda, reflexam amplamente aquelas que, décadas antes, se produziram nos regimes narrativos das militâncias das favelas, e se orientam no sentido de otimizar os recursos materiais e simbólicos disponíveis para a resistência das populações subalternizadas. Várias características dos grafismos mortuários permitem convalidar essa relação: quando não são as próprias vidas epigrafadas identificadas pelo pertencimento às favelas, o discurso hegemônico é ágil em mobilizar narrativas que buscam impor contra seus habitantes a culpa, seja de vítima, seja de algoz. Ademais, os atores sociais empenhados na produção dos grafismos mortuários são pessoalmente frequentes às atividades das militâncias das favelas, ora como aliados, ora como elementos reconhecidos de sua membresia.

O recurso a elementos mitopoéticos e parareligiosos, outrora aspecto um tanto secundário das práticas de memória dessas militâncias, adquire, no caso dos grafismos mortuários, importância capital. Não se trata mais apenas da instrumentalização pedagógica de traumas coletivos, de uma iniciativa voltada apenas para as fileiras das organizações militantes — o que já consiste em uma tarefa de proporção monumental, construída ao longo de quase um século. Apropriadas por uma militância capilar e potenciadas pela situação extrema da morte necropolítica, as mediações parareligiosas passam a integrar um amplíssimo repertório de temas e imagens, de existência tão difusa e imemorial quanto o folclore e o mito, mas agora voltadas para fora das militâncias, para aliados, para inimigos, para o transeunte incidental e perplexo — para todos nós. Desta maneira, as mediações parareligiosas dos grafismos mortuários passam a operar, a partir dos objetos depositados coletivamente sobre o tecido urbano, como poderosos instrumentos metaideológicos, capazes de infletir sobre as mais diversas formas de credos políticos, religiosidades e instituições confessionais que se insinuam na esfera pública no Brasil contemporâneo.

## 1 Antecedentes e condições de postulação da pesquisa

Esta tese é parte de uma trajetória de pouco mais de uma década de observação e pesquisa junto a pessoas em favelas e outros territórios da cidade do Rio de Janeiro aos quais seus poderes hegemônicos buscaram, ao longo de cerca de um século, circunscrever segmentos subalternizados da população<sup>1</sup>. Meus esforços analíticos, originalmente centrados em episódios particulares de repressão política que pesaram sobre moradores das favelas cariocas ao longo da ditadura militar que governou o país entre 1964 e 1985, buscaram somar-se àqueles de uma geração de pesquisadores que, no início deste século, detiveram-se sobre as diversas formas de agência, resistência e militância organizada dessas populações. Trata-se, em seu conjunto, de uma tarefa de revisão contra a noção mais ou menos implícita — de circulação comum e acadêmica — de que, em face dos poderes dominantes, arautos do progresso e da modernidade na metrópole tropical, os moradores das favelas haveriam sido predominantemente dóceis, às vezes debilmente resistentes, mas afinal salvos de si próprios e de suas paixões pela ação enérgica, conquanto benfazeja, do Estado civilizador<sup>2</sup>. Em linhas gerais, esse programa permanece atual, aprofundando-se sobre a derradeira lição de Walter Benjamin, aquela que, no espanto da contemplação do anjo de Paul Klee, conclamava historiadores a denunciar a barbárie intrínseca a todos os documentos da cultura (BENJAMIN, 1994:225). As duas últimas décadas foram também, no que diz respeito à literatura acadêmica sobre as favelas cariocas, o período no qual historiadores se voltaram para problemas que foram, tradicionalmente, província de outros ramos das ciências sociais no país, influenciando o acento sobre as formas de agência das favelas (KNAUSS; BRUM, *in*: MELLO *et al.*, 2012).

---

<sup>1</sup> Pelo uso consistente do participio na construção da forma adjetiva da subalternidade, busco ressaltar que ela não é jamais condição intrínseca a qualquer pessoa ou grupo social, que ela é sempre imposta de maneira heteronômica por grupos que, a partir da pura contingência histórica, apropriaram-se das diversas formas de capital que lhes permitem a subjugação de seus semelhantes e a dominação de classe. Longe de tratar-se, portanto, de capricho ou tendência momentânea da pesquisa acadêmica, esse uso implica a aderência mais profunda ao propósito original do grupo dos estudos subalternos, ou *subaltern studies*, coletivo de pesquisadores formado na Índia de inícios dos anos 1980 em torno dos historiadores Dipesh Chakrabarty e Ranajit Guha. Embora orientados para uma revisão da história de seu país durante a ocupação britânica, seu programa alcança o interesse de todos os povos oprimidos (GUHA, 1980).

<sup>2</sup> Trata-se de um axioma, de alcance continental, dos discursos hegemônicos acerca de populações sujeitas àquilo que Loïc Wacquant denominara estigmatização territorial (WACQUANT, 2016; WACQUANT *et al.*, 2014). Eventualmente revestidos com algum verniz de ciência social, tais discursos são informados por fatores de exclusão simultaneamente raciais, habitacionais e de classe, dando corpo a variedades de um mesmo paradigma clientelista que os trabalhos da última década vêm contestar.

A primeira seção deste capítulo busca situar determinados aspectos de meus trabalhos anteriores sobre a extinção da favela do Morro do Pasmado e a aparente exiguidade de menções a ela no presente, quando sua memória parece ofuscada por outros episódios do ambicioso programa de remoções de favelas desenvolvido pelos governos locais e federal entre os anos 1960 e 1970. Trata-se, portanto, de um esforço que se afastou das práticas de pesquisa mais usuais em história social, buscando, em vez disso, investigar as práticas de memória e as culturas políticas desenvolvidas entre dois grupos geracionais bastante diferentes na militância das favelas. O primeiro deles possuía a chamada “era das remoções” como um plexo de memórias vividas, e havia desenvolvido modos específicos de relacionamento e coexistência com diversos tipos de agentes do poder estatal. O segundo grupo, sem haver experimentado diretamente as políticas habitacionais da ditadura militar, percebia que os projetos hegemônicos para o desenvolvimento da cidade, fiéis às aspirações do capital imobiliário, jamais haviam deixado de entreter iniciativas de controle e remoção de favelas. Percebiam, pelo contrário, que as remoções dos anos 1960 pareciam intensificar-se, cerca de meio século depois, com uma feição apenas palidamente democrática, ao mesmo tempo em que a militarização do espaço de diversas favelas cariocas multiplicava as mortes de seus moradores por agentes do aparelho repressivo do Estado.

Entre esses dois grupos geracionais, portanto, os trabalhos de memória em torno das remoções de favelas e da violência exercida contra seus moradores passavam a assumir características fortemente conjuntivas. As remoções do tempo do regime militar não lhes pareciam tão diferentes das que se buscava realizar no início do século XXI, assim como as mortes violentas de moradores outrora não lhes pareciam tão diferentes das que se produziam no presente, exceto por haverem se tornado mais frequentes. Assim, todo o esforço em produzir e transmitir essas memórias deveria, prioritariamente, sublinhar a atualidade e a iminência de novas remoções e mortes, da parte do Estado. Por mais diferentes que esses grupos geracionais fossem entre si, portanto, desde suas formas preferenciais de organização política aos objetivos específicos ou secundários que entretinham, era-lhes comum a cultura política de resistência e o pragmatismo radical de seus regimes narrativos. A percepção dos militantes das favelas, porém, mostrava-se em profunda disjunção com relação a setores progressistas da sociedade brasileira que, de fora das favelas, alarmavam-se diante da contrição do regime político e do golpe de Estado de 2016. Essa luta, disse-o sobre telhados um militante, não lhes dizia respeito.

Creio que o militante tinha inteira razão, em seus próprios termos. O contato entre os membros mais jovens e os veteranos dessa militância permitia-lhes concluir, em seu conjunto, que a redemocratização do Brasil, a partir dos anos 1980, jamais lhes contemplara. Pelo contrário, o fato de que as favelas sempre constituíram territórios de exceção política e negação das liberdades democráticas fundamentais é reconhecido até mesmo entre integrantes das comissões de justiça reparativa que, nos níveis federal e estadual, examinaram a circunstância das favelas cariocas durante a ditadura militar. Assim a segunda seção do capítulo, sensível às palavras me recuso a tomar como vãs, busca situar os moradores das favelas cariocas em face de uma democracia impedida e sempre negada, apresentando os termos de governos que, ocupados por generais ou advogados, almirantes ou arquitetos, pelo neoliberal vociferante ou pelo social-democrata de olhar sereníssimo, nunca deixou de fazer guerra às favelas, de governá-las como territórios estrangeiros sob ocupação, de ver em sua população, para recorrer a terminologia jurídica utilizada em referência aos opositores do regime de 1964, verdadeiros *inimigos internos*. Trata-se do governo marcial de fato das favelas.

Os matizes que esse governo marcial assume são variados segundo a época e a conjuntura política, mas a circunscrição territorial da habitação, as técnicas de controle sobre os corpos e a politização das vidas da população subalternizada na cidade do Rio precedem a própria formação das favelas. Se, nas primeiras décadas do século XX, o discurso dos agentes públicos a seu respeito quadrava a uma gramática própria da moral religiosa, do “racismo científico” e da medicina sanitarista, é tanto mais frequente vê-las, no presente, caracterizadas como territórios precípuos da pobreza e da “violência urbana”. Trata-se, é claro, quase exclusivamente, de discursos heteronômicos sobre a favela, que apenas reforçam o estigma racial-territorial que pesa sobre seus moradores. Estes, em seus próprios termos, frequentemente após um trânsito complexo entre a militância e a universidade, tendem a ver suas favelas como assentamentos de resistência, verdadeiras trincheiras ou aquilombamentos urbanos, a partir dos quais seus moradores buscam dar combate às iniquidades de um aparelho estatal racializado e racialista. A última realização do poder heteronômico, que confirma a caracterização do governo marcial da favela ao longo das últimas décadas, é a reserva de sua população como contingente exterminável, com recurso rotineiro à morte de pessoas como técnica administrativa. Não estamos mais no âmbito vasto da biopolítica, mas naquele ainda circunscrito, quase experimental, da necropolítica — e bem o sabem os moradores.

Há um sentido, porém, em que atores sociais progressistas exteriores às favelas, ligados à universidade pública e consternados com a preparação e o avanço do golpe de Estado no Brasil, poderão retorquir as palavras do militante sem repeli-las, e propor não apenas que a contrição política do país também diz respeito às favelas, mas que lhes diz respeito de maneira preferencial e fundamental. Explicitamente na posição de aspirante a aliado, branco, habitante e nativo da “cidade formal”, desenvolvo a terceira seção deste capítulo sobre a hipótese de que a população subalternizada das favelas cariocas, sob a tutela longeva do governo marcial, representa a forma mais acabada e profunda de subjetividade política a que o golpe de Estado em curso almeja, mas que encarna, por outro lado, as formas mais potentes de resistência política em desenvolvimento.

Consciente de que, na etapa de postulação da pesquisa, as militâncias das favelas mostravam-se relativamente refratárias a políticas de aliança com atores sociais externos, esta seção está orientada no sentido de lançar as bases de uma investigação sobre suas práticas de memória, mas de modo a respeitar-lhes o desejo de sigilo quanto às suas identidades e estratégias. Muitas páginas já foram escritas, observam esses militantes para a conveniência e o serviço dos que oprimem os moradores das favelas; a essas, estou determinado a não acrescentar uma sequer. Além disso, a seção busca divisar maneiras de respeitar suas práticas de luto, em se tratando da memória de pessoas mortas, em sua maior parte, como efeito da administração necropolítica. Articulado, desta maneira, exercícios éticos e metodológicos ao lado da atuação política, a exposição se concentra sobre duas ocasiões específicas de negociação dos termos da investigação. A primeira consistiu em uma série de exercícios de reflexão e dinâmicas sobre ética em pesquisa qualitativa, realizados junto a discentes do curso de graduação em Ciências Sociais desta Universidade como parte do estágio docente de doutorado. A segunda consistiu na presença, em companhia de estimados aliados, a uma reunião convocada por militâncias das favelas no ancestral Morro da Providência, na região central da cidade, justamente com o propósito de discutir as relações entre pesquisa, militância e aliança. Essas ocasiões exigiram-me um extenuante exercício daquilo a que Steven Fesmire (2003) chamara “imaginação moral”, permanentemente tensionado o liame entre mim e as práticas de pesquisa encoberta. Exortado explicitamente a não realizar uma etnografia, a partir da ponderação sobre expedientes metodológicos que considerava impossíveis ou paroxísticos, propus as bases de uma observação incidental de práticas de memória articulada a partir de objetos materiais de luto e resistência.

## 1.1 Narrativas e culturas políticas em movimento

Este estudo foi proposto, originalmente, como sequência temática e teórica da dissertação de Mestrado defendida perante esta Casa em julho de 2014, quando, após cinquenta anos de sua remoção, a Favela do Morro do Pasmado era lembrada em proposta de pesquisa que buscava restituir-lhe a centralidade para a compreensão da questão habitacional na cidade do Rio de Janeiro. Com efeito, não era tanto a favela a protagonista daquelas análises; antes, interessava-me pelo conjunto de memórias que dela constituíssem diferentes atores sociais ao longo do meio século que me separava de sua presença viva — se possível, pela voz de antigos moradores. O que havia em lugar da favela era a sedação inquietante de um parque postigo, empenhado ao martírio de Yitzhak Rabin e atualmente destinado, pela prefeitura de Marcelo Crivella — iniciada em 2017 — para a eventual construção de monumento às vítimas do Holocausto.

O mirante, situado na porção meridional da Enseada de Botafogo, no bairro homônimo, é parte de alguns dos cartões postais mais conhecidos da cidade, de imagens que se pretendem monumentais, metonimicamente representativas da cidade e do país. Sua artificialidade, porém, mal chega a esconder a monta das intervenções que o tornam possível como implantação urbana: o túnel rodoviário que conecta a Avenida das Nações Unidas ao extremo meridional do bairro e as imponentes torres residenciais que lhe projetam as sombras estão no centro do processo de remoção forçada dos moradores da Favela do Pasmado, em dezembro de 1963, e do incêndio controlado de suas habitações — operado pelo Corpo de Bombeiros local e anunciado publicamente como “operação de saneamento” — em fins de janeiro de 1964. Era-me causa de particular espanto, diante da singularidade grotesca das chamas que a consumiram, o fato de a Favela do Pasmado ser muito raramente mencionada nas discussões sobre o programa de erradicação de favelas que havia caracterizado a primeira década do regime militar na cidade. Em geral, tanto entre estudiosos quanto entre atores ligados à militância das favelas, o episódio parecia ofuscado por outros que lhe sucederam, como o incêndio supostamente acidental que consumiu a favela da Praia do Pinto, no bairro do Leblon, em 1969. Em qualquer caso, a velocidade e a violência com que a Favela do Pasmado foi removida dificultava sobremaneira a busca por ex-moradores sobreviventes ou seus descendentes, exigindo que eu procurasse seus traços na imprensa da velha cidade-Estado da Guanabara, como condição decisiva para a exequibilidade daquela pesquisa.

Da análise dos veículos de imprensa contemporâneos à excisão da Favela do Pasmado saltava aos olhos a oposição diametral entre dois jornais, o *Diário Carioca* e *O Dia*. O primeiro era o vespertino da classe política, sucinto e equilibrado, pináculo da profissionalização do jornalismo brasileiro, em seu tempo, orientado por uma economia espartana de adjetivos e campanhas editoriais, mesmo quando grupos de orientação política oposta se alternavam no controle acionário: a negligência destes favorecia certa sobriedade editorial. O outro fora, desde o início, um tabloide conservador orientado às massas, sob claro propósito fazer peso às correntes de esquerda e à simpatia com Getúlio Vargas: era um veículo da União Democrática Nacional (UDN) e das forças mais conservadoras do Partido Social Democrático (PSD) durante a Quarta República.

Ao lado desses adversários contumazes estava o *Correio da Manhã*, de longe o mais pródigo em menções à Favela do Pasmado: o curiosíssimo matutino, preferido pelas elites da cidade, é o exemplo mais claro do processo de transição profissional dos jornalistas, com a proximidade originária entre os campos literário e jurídico ainda evidente. Seus editoriais mostravam-se particularmente obstinados quanto à urgente necessidade do reassentamento dos moradores do Pasmado em conjuntos habitacionais, parte da ação civilizadora da imprensa — e do Estado — sobre aquelas famílias, e do capital imobiliário, de longe seu maior anunciante, sobre a Zona Sul da cidade. Com as muitas diferenças editoriais, políticas e profissionais de cada redação, tanto a imprensa quanto a literatura acadêmica convenciam-me de que o incêndio do Pasmado, longe de ser curiosidade ou detalhe erudito da história da cidade, fora percebido, em seus dias, por diferentes atores sociais, como acontecimento de titânica proporção.

O episódio foi, como símbolo da política habitacional do governador Carlos Lacerda, determinante para a sucessão do governo da Guanabara: mesmo em um processo eleitoral tutelado diretamente pelos militares, a oposição venceu com maioria folgada, obtendo expressiva votação entre os moradores das favelas da cidade. O candidato vencedor, Negrão de Lima, que fora prefeito do Distrito Federal antes da criação do Estado da Guanabara, sinalizava aos moradores das favelas o retorno a políticas de urbanização *in situ*, prometendo de dotá-las de serviços e equipamento urbano sem desalojar nenhuma família e buscando evitar, dessa maneira, alguns dos efeitos antieconômicos mais perversos das remoções, a exemplo do desemprego que, de maneira quase instantânea, atingia a virtual totalidade das famílias removidas.

Além da imprensa, que deu capa às consequências da remoção da Favela do Pasmado por vários meses após sua consumação, o meio artístico da Guanabara, galvanizado pelas mesmas chamadas, deixa ao presente certo número de obras em memória do episódio. É a atividade política organizada dos próprios moradores das favelas, porém, que permite apreciar mais extensamente os efeitos da remoção da Favela do Pasmado sobre o futuro da cidade e da militância. Uma geração seminal de militantes — embora já experientes e engajados em diversas alianças com setores democráticos da sociedade carioca — foi hábil em explorar a visibilidade pública do caso do Pasmado como oportunidade histórica de aglutinação e aprofundamento de sua luta. Somente alguns meses após a instalação do regime militar, associações de moradores de cerca de três dúzias de favelas da Guanabara ousavam erguer-se sobre a cidade sitiada para, com sua recém-estabelecida Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara, FAFEG, realizar o Primeiro Congresso dos Favelados da Guanabara, ao longo de todo o mês de outubro de 1964. Além disso, tiveram força para pressionar o governo militar em Brasília, sob protestos do partido derrotado, no sentido de acatar o resultado eleitoral que daria o governo a Negrão de Lima, em fins do ano seguinte<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Não parecia haver, até o início deste século, trabalhos dedicados especificamente à FAFEG, à militância ou à vida associativa das favelas cariocas, e tampouco seria suficiente uma nota de rodapé para apresentar com justeza um conjunto já bastante extenso de trabalhos. Tal como o Pasmado, as atividades da militância eram, anteriormente, objeto de breves alusões na maior parte da literatura, inclusive entre os primeiros cientistas sociais que se voltaram para o grande tema das favelas. O foco sobre a atividade dos militantes é representado com vigor nos trabalhos de Eladir Santos (2009) e Juliana Oakim (2014): ao abordarem especificamente a formação e a trajetória política da FAFEG, enfrentaram a relativa exiguidade de fontes primárias a respeito da organização, à qual a incansável perseguição política desaconselhava manter quaisquer registros escritos de suas atividades. Encontrei diretamente alguns desses raros documentos, materiais e impressos do Congresso de outubro de 1964, recolhidos não por ativistas, mas por um diligente inspetor de polícia, de sorte que estão hoje armazenados no fundo de polícias políticas do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Os trabalhos de Danielle Bittencourt (2012), e Marco Pestana (2013) estudaram antecedentes da própria FAFEG, recuperando importantes narrativas sobre as formas de reivindicação das favelas, desde a resistência popular ao programa dos Parques Proletários Provisórios até a atividade da União dos Trabalhadores Favelados do Distrito Federal (UTF), antecessora imediata da FAFEG. É comum a todos esses trabalhos, diante das várias formas de silenciamento impostas às favelas, o recurso à história oral e aos estudos em memória social. Sobre as alianças desses militantes com outros segmentos da sociedade carioca é pertinente considerar a trajetória do advogado e membro da UTF, Antoine de Magarinos Torres, hoje amplamente lembrado como um filantropo a serviço dos moradores das favelas, embora seja mais adequado considerá-lo como uma espécie de aliado branco de reconhecimento ampliado — dentro e fora das favelas. Para que os próprios leitores possam apreciar a relação tensa entre o perfil romântico do “advogado do morro” e os problemas que sua aliança com os membros da UTF implicava, deve-se recomendar a observação dos contrastes entre o breve documentário de Ludmila Curi (2014) e o texto de Mauro Amoroso e Rafael Gonçalves (2016).

Assim, não apenas a sucessão do governo da Guanabara, mas uma série coerente de fatos e processos na história da cidade foi, mesmo antes da formação da FAFEG, condicionada pela agência dos moradores das favelas e pela ação organizada de sua militância. Suas potencialidades políticas, apenas tardiamente percebidas pelas elites da Quarta República, foram rapidamente colocadas sob a mira dos governos militares, que passaram a ver as favelas como grave problema de ordem pública, caso para a aplicação local de sua Doutrina de Segurança Nacional. Essa tendência, que determinou a federalização da questão habitacional da Guanabara e da Baixada Fluminense, com a intensificação correspondente do programa de remoções de favelas, envergonhava um Executivo local eleito sob a promessa de humanizar a política habitacional<sup>4</sup>.

Assim, vulnerada a autonomia do Estado da Guanabara para dirigir a própria política fundiária, as instâncias mínimas de negociação entre o governo local e os moradores das favelas passaram a desenvolver-se em meio a uma estrutura institucional ainda mais contraditória, que refletia o conflito entre a União Federal e a Guanabara, por um lado, mas ampliava a importância e a visibilidade de processos de aliança no exterior da militância<sup>5</sup>. Nessas condições, a rede de relações políticas informais de que o controle negociado das favelas dependia tornava-se um ecossistema extremamente complexo de compromissos, uma nova arena política nas margens do aparelho Estatal.

---

<sup>4</sup> A criação, pela prefeitura de Negrão de Lima, em 1956, do Serviço Especial de Recuperação de Favelas e Habitações Anti-Higiênicas (SERFHA), buscava a aproximação com as favelas e seu controle negociado. Muito a exemplo das políticas sindicais do Estado Novo, o SERFHA estimulava a formação de associações de moradores a partir de interlocutores privilegiados, esperando que se distanciassem tanto do Partido Comunista Brasileiro quanto da influência da Igreja Católica. Atendendo parcialmente aos interesses dos moradores, o SERFHA, sob a administração de José Arthur Rios, prometia benfeitorias e urbanização *in situ*, além de protelar as remoções. O esvaziamento do SERFHA, pela administração de Carlos Lacerda, e a criação subsequente da Companhia de Habitação Popular do Estado da Guanabara (COHAB-GB) sinalizaram definitivamente à militância das favelas as limitações do modelo, assim como a espécie de política habitacional que poderiam esperar de governos da UDN.

<sup>5</sup> A Companhia de Habitação de Interesse Social da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (CHISAM), autarquia federal subordinada aos ministros militares, foi oposta pela criação de uma rival no plano estadual, a Companhia de Desenvolvimento de Comunidades (CODESCO), em movimento que Ferreira dos Santos descreveu como “golpe de habilidade política” (SANTOS, 1981:51). Stella Pugliesi (2002) destaca a atuação do escritório experimental de arquitetura Quadra, do qual o jovem Ferreira dos Santos fora membro fundador, na urbanização da favela de Brás de Pina — hoje bairro popular da Zona Norte da cidade — sem a remoção dos moradores, e com ativa participação destes. Com o fim do acordo com o grupo Quadra, a CODESCO é ofuscada definitivamente pela CHISAM e, em seguida, extinta. Os jovens arquitetos, porém, mantêm-se próximos à Federação das Favelas, buscando atuar junto das populações afetadas pela construção do ramal do Metropolitano na resistência às remoções até fins dos anos 1970.

As transformações dessas redes de controle negociado, portanto, tocam em duas problemáticas próprias a processos de subalternização, a saber, a questão do clientelismo e as chamadas margens do Estado. O clientelismo, a contrário destas, ao menos no caso específico da formação das militâncias das favelas cariocas, é quase sempre um falso problema, um preconceito paternalista que lhes supunha a franca ignorância e a indignidade política. Deve-se, em revide, insistir sobre a força da agência dos militantes, observando que suas organizações empregaram, durante o regime militar, expedientes variados, capazes de arrear ao sistema as vantagens possíveis. Assim, mesmo quando é possível falar de clientelismo, não se trata de feitiço para produzir consensos, mas de uma via de mão dupla, mesmo que assimétrica, de uma propriedade intrínseca aos mecanismos de controle negociado, nada autorizando a análise a desconsiderar a agência das partes<sup>6</sup>. A partir desse imperativo, defendi que esses expedientes somente eram possíveis devido ao desenvolvimento, pelos moradores das favelas, de determinadas disposições mentais, orientadas no sentido de resistir à atuação do capital imobiliário e dos aparelhos repressivos, consistentemente mais violenta, mesmo com a distensão do regime militar e o estabelecimento da Sexta República. Essas disposições mentais tinham sua origem na experiência histórica e concreta dos militantes e de sua atividade, de sorte que considerações históricas relativamente extensas, longe de serem laterais à postulação da pesquisa, se tornam metodologicamente indispensáveis para sua delimitação.

---

<sup>6</sup> O paradigma clientelista, nos estudos sobre a questão habitacional carioca, busca projetar sobre o ambiente urbano as formas e a linguagem do clientelismo rural da Primeira República, conforme estudado por Victor Nunes Leal em seu clássico *Coronelismo, enxada e voto* (LEAL, 2012). José Murilo de Carvalho (1997) apresenta conhecida síntese da evolução do conceito desde a obra de Leal, enquanto o trabalho de Surama Pinto (2011) analisa especificamente a formação das redes de clientelísticas entre as elites políticas da cidade do Rio de Janeiro antes da transferência da Capital Federal. Como os usos da expressão, comuns ou acadêmicos, são relativamente vagos, é mais preocupante a forma como sua extrapolação exprime preconceitos das elites urbanas e das classes médias brasileiras, para quem populações estigmatizadas, como moradores das favelas, sequer deveriam ter direitos políticos: termos de origem e circulação agrária, como “curral eleitoral” e “voto de cabresto” informam expressões como “política da bica d’água” pela qual buscam acentuar o quão facilmente demagogos seriam capazes de conseguir os votos dos eleitores das favelas a partir de promessas de pequenas benfeitorias — como se acesso a água potável e saneamento básico nas favelas tivesse sido, em algum momento, assunto de menor importância. Ainda assim, costuma ocorrer até mesmo a brasilianistas celebrados supor que políticos da oposição institucional ao regime militar, como Chagas Freitas e seu séquito, fossem capazes de impedir qualquer deslocamento significativo à esquerda por parte desses militantes (SKIDMORE, 1994:225). O texto de Adriana Trindade (2000), por outro lado, apesar de apresentar a Política da Bica D’água como simples metonímia da política da Guanabara dos anos 1970, analisa a trajetória dos principais parlamentares ligados ao governo de Chagas Freitas (1970-1974) sem negligenciar a agência de suas bases eleitorais e de seus aliados nas favelas.

Em outras palavras, é necessário recolher e organizar o conhecimento ainda esparso e fragmentário sobre a formação da militância das favelas cariocas e sobre o conteúdo preciso de suas disposições mentais para que se possa operar sobre a série de problemas mais estreitamente ligada às formas de produção e circulação de memórias a propósito das favelas no presente<sup>7</sup>. Apesar de pensadas originalmente como parte de uma só cultura política, parece agora mais proveitoso apresentar seu conteúdo a partir de componentes mais seminais<sup>8</sup>. Assim, os comportamentos desenvolvidos pelas favelas cariocas a partir das contradições da ditadura consistem em três elementos fundamentais: uma sensibilidade extraordinária à política local, uma deferência contextual a agentes do poder heteronômico e uma forma oblíqua de trabalho de memória, que especializa geracional e funcionalmente a produção e a circulação de narrativas.

---

<sup>7</sup> A formação da militância das favelas corresponde, portanto, ao ponto no qual a experiência de classe e a consciência de classe se encontram, pois se esta última não é determinada, deve ser estabelecida historicamente (THOMPSON, 1966:10). A partir desse exercício, que não se esgota em uma simples fase ou expediente empírico, seria possível compreender o desenvolvimento da ação militante a partir de um conjunto “disposições duráveis e transponíveis, [...] integrando todas as experiências passadas” (BOURDIEU, 2000:261), mas seria necessária uma medida de cautela para se postular responsabilmente sobre a saturação dessas disposições em um *habitus* específico à militância contemporânea das favelas, conforme desenvolvido no âmbito da praxiologia bourdieusiana. No estado atual do conhecimento sobre esses militantes e sua atividade, parece-me mais adequado analisar cada uma dessas disposições mentais separadamente e em um sentido francamente comum, como o de simples hábito ou tendência à ação, estabelecida e informada pela matriz de percepções precedente, mas que ainda “seja projetiva, dinâmica, pronta para manifestar-se de modo imediato; [...] que seja operante de maneira subordinada mesmo quando não esteja dominando as ações” (DEWEY, 2008:31). As ideias de John Dewey, mobilizadas pelo próprio Bourdieu para a construção do conceito de *habitus*, são também úteis para a abordagem da ação de atores sociais individuais que transitam entre pesquisa e militância, mormente diante da dimensão ética de sua agência, pois os hábitos, como elementos da ação inteligente, informam tanto processos de decisão moral quanto de investigação, a partir da antecipação dramática das redes causais (DEWEY, 1946:230).

<sup>8</sup> Considerei, outrora, que tais disposições mentais consistiriam em um “nomadismo de maldição”, por ao menos dois motivos. Primeiramente, donde a maldição, porque a própria formação da favela como categoria é anterior a seu tratamento nas ciências sociais, parte de um processo heteronômico por meio do qual as elites urbanas brasileiras consolidavam vários aspectos de seu imaginário com relação à chamada questão social e suas “classes perigosas” (VALLADARES, 2005b; 2007). Em segundo lugar, donde o nomadismo, pelas características dos povos nômades conforme discutidas por Arnold Toynbee: adaptados ao enfrentamento do terreno árduo para o qual são expulsos — tanto por povos rivais quanto pelas várias mudanças fitogeográficas que experimentam (TOYNBEE, 1972:133) os povos nômades apareciam ao historiador como alteridades fundamentais de toda a história ocidental (KERSLAKE, 2008:21). O aprofundamento sobre as qualidades simbólicas e epistêmicas do nomadismo, efetuado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), apesar de permitir considerar como o discurso hegemônico da cidade do Rio de Janeiro produziu as favelas e seus moradores como sua própria alteridade fundamental, exigiria manobras teóricas que, além de dispendiosas, correriam o risco de não aproveitar plenamente nem o magistério dos filósofos, nem a rica dimensão empírica que emerge deste exercício.

Estabelecer claramente a primeira dessas disposições mentais, a sensibilidade extraordinária às condicionantes políticas locais, responde à necessidade ética, política e epistêmica de se debelar definitivamente o discurso da negação da agência coletiva aos moradores. A aptidão para estimar essas condicionantes locais, que lhes era requerida tanto individual quanto coletivamente, manifestava-se como uma série de habilidades cognitivas e heurísticas empregadas na resistência ao avanço do capital imobiliário e a ameaças de violência física direta.

Como parte do processo de obtenção e manutenção da moradia, moradores das favelas acostumavam-se a estimar, com maior ou menor sucesso, as chances de suas casas e comunidades se tornarem alvo das operações de remoção ou mesmo do interesse do capital imobiliário. Essas estimativas ajudavam-lhes a decidir quando empenhar-se na autoconstrução e realização de benfeitorias em suas casas, ou quando partir em mudança para áreas ainda mais periféricas da cidade, supostamente menos visadas pelo programa e menos atrativas para as elites — ainda que a mudança implicasse problemas específicos de inserção laboral, pois o patronato é sempre relutante em assumir os custos ampliados com o transporte da força de trabalho. Esse cálculo, complicado pelas tensões e antagonismos interiores ao próprio Estado e seu impacto no desenvolvimento do programa de remoções, era efetuado sob duas circunstâncias desfavoráveis específicas: a forma de exploração e apropriação de mais-valia relativa que a autoconstrução implicava (KOWARICK, 1979) e a tentação diuturna de uma ideologia da casa própria, que buscava inscrevê-los — voluntária ou coercivamente — em programas do sistema financeiro de habitação (VALLADARES, 1978)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Um índice típico da ideologia da casa própria é a promessa, aos inscritos, voluntários ou não, nos diversos programas de habitação popular, de que serão “proprietários” dos imóveis que lhes forem concedidos. A inscrição os torna, ontem como hoje, simples mutuários de sistemas de financiamento habitacional, possuidores cuja expectativa de direito à propriedade está condicionada a pagamentos recorrentes. Durante as remoções dos anos 1960 e 1970, os carnês da Companhia Habitacional chegavam aos removidos como surpresa, como confirmação de que, sob o véu da filantropia com que a política habitacional buscava seduzi-los, escondia-se ainda outra face da mais-valia relativa. A esse aspecto dos programas de remoção, elucidado desde a primeira geração de pesquisadores das favelas, convém acrescentar ainda outro, um capricho do direito fundiário brasileiro que aguardava as famílias porventura capazes de honrar os pagamentos. A propriedade imobiliária plena, no direito brasileiro, historicamente, não se concretiza por contrato, mas por sua homologação nas tramas e trâmites de um verdadeiro inferno notarial, tão moroso e dispendioso que virtualmente proíbe à população pobre a propriedade plena da terra e sua transmissão aos descendentes e sucessores. Enquanto legalmente prevista desde o direito colonial português, a usucapião rural e urbana é efetivamente criminalizada pelo Estado brasileiro.

O segundo efeito notável dessa sensibilidade ampliada para os moradores era o de otimizar suas possibilidades de preservarem a própria vida — e apenas precariamente — da ira dos atores sociais a quem Luiz Antônio Machado da Silva (2016) chamara “portadores da sociabilidade violenta”, e a quem Carlos Drummond de Andrade (1959), em chave poética, mas igualmente perspicaz, se referia como “milicianos na calada da noite”. A atividade desses operadores cotidianos da violência física, em qualquer caso, amplia a importância de a análise se voltar para o problema das margens do poder do Estado: a sensibilidade ampliada dos moradores deveria mostrar tanto maior acuidade quanto mais próximos eles estivessem da penumbra institucional na qual o poder estatal e seus agentes, dissimulando fraqueza ou negligência, se reafirmam perante o conjunto da sociedade, buscando naturalizar diversas formas de exceção política. Concretamente, o processo da ação estatal violenta nas favelas cariocas, levado à sua forma hodierna pela adaptação de mecanismos de controle indireto e “clientelismo” desenvolvidos na cidade ao longo do regime militar, somente é possível pelo concurso de agentes heteronômicos diretamente vinculados às redes informais de controle da população desenvolvidas por Chagas Freitas em suas passagens pelo governo da Guanabara (1971-1975) e do Estado unificado do Rio de Janeiro (1979-1983) (SARMENTO, 1999:10).

Esses operadores da violência, desde os anos 1970, como efeito das contradições locais do regime político, estão sujeitos a forte deriva interna, determinante da produção social das diferentes traições, milícias e facções, sobre as quais convinha aos moradores aprender. É indispensável saber, para tomar expressões nativas, quando “a chapa está quente”, entender o “contexto” e não “vacilar” na hora errada — seria oportuno que cientistas sociais buscassem sorver algo dessas habilidades<sup>10</sup>. Esse segundo aspecto da sensibilidade política dos moradores das favelas, por dizer respeito às suas estratégias de coexistência com agentes do poder heteronômico, encontra-se em relação estreita com a segunda característica de sua cultura política, a deferência contextual.

---

<sup>10</sup> O estudo dos atores heteronômicos que busco delinear aqui é relativamente recente. Os trabalhos de Bruno Shimizu, que no início da década exploravam as diferentes *facções* do crime organizado (SHIMIZU, 2011; 2012), passaram a buscar no edifício freudiano as bases para a revisão do modelo punitivo que lhes alcança, no âmbito da chamada criminologia crítica (SHIMIZU, 2015). Parece mais adequado, porém, buscar a caracterização desses atores a partir de perspectivas que dispensem a posição enunciativa hegemônica do Estado e de seu aparelho repressivo. Seria necessário, bem ao contrário, voltar-se concretamente para a circunstância da própria população subalternizada, recorrendo, na medida do possível, às suas próprias percepções e às suas próprias estratégias para coexistir com esses atores.

O conhecimento dos termos dessa deferência contextual não é novo: Carlos Alberto de Medina já apresentava seus traços gerais em fins dos anos 1950, enquanto colaborava com José Arthur Rios e Hélio Modesto na elaboração de um dos primeiros estudos acadêmicos sobre as favelas cariocas, o conhecido relatório da Sociedade das Artes Gráficas e Mecnográficas Aplicadas aos Contextos Sociais — SAGMACS<sup>11</sup>. Em trecho de sua lavra, Medina observa:

Os eleitores pedem tudo ao candidato: emprego, barraco, água, luz, médico, legalização da casa e até telefone. O candidato é principalmente encarado como um intermediário de serviços e favores, como um agente dos favelados junto à Administração omissa. [...] O conceito de voto secreto é utilizado de maneira singular e inesperada, como *uma camuflagem das verdadeiras intenções políticas*. Se o voto é secreto, raciocina o favelado, não faz mal que eu diga que voto em fulano, quando vou votar em sicrano. (SAGMACS, 1960b:27, grifo meu).

Colocando em reserva o paradigma clientelista no qual a redação do trecho estava imersa, pode-se perceber nessa cultura o aprendizado da virtude política da simulação: a cuidadosa mistura de ceticismo e cinismo por meio da qual os moradores eram capazes de estabelecer alianças informais e obter estrategicamente o favor — ou, às vezes, a simples indiferença — de outros atores sociais diante de desvantagens estruturais de poder. Assim, vista como uma espécie de decorrência enunciativa da sensibilidade política ampliada, como sua etapa subsequente ou reativa, essa deferência contextual aos diversos agentes heteronômicos surge com uma dimensão reflexiva da qual a recepção do trecho de Medina poderia prescindir. Quando o que está em jogo, porém, é a própria possibilidade de permanecer vivo, em vez, apenas, dos candidatos em quem votar ou declarar voto a cada eleição municipal, a importância da deferência contextual amplia-se enormemente. Ela se transforma, também, em elemento de injúria coletiva e estratégia de justificação do governo marcial: na medida em que a deferência contextual pauta as formas de uma coexistência, ainda que forçada, ela permite a um discurso reacionário levantar, contra o conjunto dos moradores, a quimérica “convivência com marginais”.

---

<sup>11</sup> A Sociedade das Artes Gráficas e Mecnográficas Aplicadas aos Complexos Sociais foi uma iniciativa ligada ao movimento *Économie et humanisme*, desenvolvida no Brasil pelo padre dominicano Loius-Joseph Lebret. A organização encomendou aos sociólogos Antônio Carlos de Medina e José Arthur Rios (ainda com o peso político de ser o diretor do SERFHA) e ao urbanista Hélio Modesto a realização de um relatório que consistiu no mais amplo e rigoroso estudo sobre as favelas cariocas até o período de sua publicação, em 1960. Licia Valladares (2005a; 2005b) analisa a importância de Lebret e do relatório, e contribui para a coletânea de estudos que o reeditou recentemente em apêndice (MELLO *et al.*, 2012).

A visibilidade dada à criminalidade violenta e aos conflitos internos entre as facções de operadores cotidianos da violência está no centro da propaganda reacionária que buscava justificar, mesmo durante a abertura democrática, a partir dos anos 1980, que as favelas permanecessem sujeitas a diferentes formas de exceção. Simultaneamente a essa campanha, o próprio capital imobiliário, a partir dos anos 1990 desfecha uma nova ofensiva contra seus moradores: pressionavam os governos locais a lançar-se em programas de obras públicas e benfeitorias no território de várias favelas — supostamente capazes de, por exemplo, torná-las mais seguras contra a catástrofe sazonal das enchentes — e ameaçando seus moradores com uma modalidade de remoção supostamente pacífica e filantrópica, a que os moradores chamam “remoção branca”, consequência deliberada de processos de gentrificação (SMITH, 2002; 2007).

Esse duplo ataque exigia aos moradores das favelas um trabalho de memória que colocasse em contato dois grupos geracionais de militantes: de um lado havia o conjunto dos moradores que haviam experimentado diretamente o programa de remoções da Guanabara e o funcionamento local do regime militar; do outro, havia gerações nascidas a partir do início dos anos 1980, quando a sustentação da ditadura já era manifestamente inviável diante da resistência popular. Essa segunda geração viveu a passagem do século entre a promessa da democracia que a Sexta República lhes acenava e o conselho de seus antecessores, cuja habilidade em avaliar o sentido geral da conjuntura política e coexistir com os agentes heteronômicos era posta à prova rotineiramente.

Havia diferenças decisivas entre os dois grupos geracionais. Os militantes que haviam vivido e participado da resistência das favelas em torno da UTF, da FAFEG e da FAFERJ tendiam a um modelo centrípeto de organização política, estabelecido em emulação a várias práticas de sindicatos, de partidos políticos e da ação pastoral católicas, mantendo vínculos profundos na política institucional. Os moradores mais novos, por seu turno, mesmo sob o conselho de seus antecessores, eram mais sensíveis às condicionantes civilizacionais e metapolíticas de sua própria época: eram, por dizer, “pós-modernos”, ao menos na medida em que nutriam desdém pelo que Jean-François Lyotard (2011) denominava metarrelatos, entre eles a própria promessa de emancipação humana através da democracia. Organizativamente, tendiam a coletivos e organizações de tipo centrífugo e anti-hierárquico, intensamente capilares, donde capazes de dispersar-se e reagrupar-se em torno de um número crescente de temas e problemas novos.

Se as gerações mais novas tendem a determinar o perfil organizativo da militância das favelas no século XXI, suplantando as grandes organizações e federações, o trabalho de memória que entretêm é articulado em solidariedade com as gerações que lhes precederam, superadas suas diferenças em uma série de especializações geracionais e funcionais. A resistência dessas militâncias às remoções e à repressão estatal ao longo do último ciclo de eventos internacionais que a cidade do Rio sediara, a partir dos Jogos Pan-Americanos de 2007, e da militarização das favelas, com as chamadas “Unidades de Polícia Pacificadora”, iniciada no ano seguinte, fez convergirem na mesma ocasião, as principais bandeiras da atividade dos militantes: a luta pela habitação e a luta contra a violência estatal. Nesse período, tive a ocasião de observar diretamente como o episódio do Pasmado era abordado a partir de uma multiplicação de iniciativas militantes, como grafismos, documentários alternativos e peças de teatro, realizados sob variáveis orçamentos e graus de profissionalização. Embora, eventualmente, mencionassem o caso da Favela do Pasmado explicitamente, tornava-se evidente que tanto ele quanto o outro, talvez mais conhecido, da Praia do Pinto, funcionavam como arcanos da militância, conhecimentos e histórias confiados a um número reduzido entre suas fileiras.

O que se insinuava, portanto, como a última disposição mental que a resistência das favelas havia desenvolvido em sua trajetória política, era uma conformação orgânica da produção e circulação de seus investimentos memoriais coletivos, principalmente quando lhe surgia a tarefa de enfrentar traumas sociais, quais o programa de remoções dos anos 1960 e 1970. Esse regime narrativo, a que chamei mnemotécnica social transversa, desobrigava a maior parte da militância de dominar pormenores históricos do programa de remoções, mesmo quando acontecimentos da monta dos incêndios do Morro do Pasmado ou da Praia do Pinto fossem abordados: ambos possuíam forte valor de exemplaridade, e era nessa qualidade que passavam a ser tematizados e explorados<sup>12</sup>. Essa capacidade de instrumentalização pedagógica e política do trauma social, oblíqua com relação à memória e ao esquecimento, de desempenho radicalmente pragmático, levanta questões mais profundas — a serem desenvolvidas no capítulo seguinte — sobre como essa especialização ocorre entre diferentes agentes da memória (JELÍN, 2002).

---

<sup>12</sup> Tomo a exemplaridade conforme a indicação de Tzvetan Todorov em sua breve conferência (TODOROV, 2004). Trata-se de texto ainda mais importante quando a adulação de Marcelo Crivella à comunidade israelita local desdenha qualquer sofrimento, seja o dos judeus, seja o dos moradores do Pasmado.

## 1.2 Democracia, favelas e matizes do governo marcial

As promessas de redemocratização do Brasil frustravam-se, para as gerações de militantes nascidas após o período mais repressivo do regime militar, diante dos processos que lhes confirmavam a estigmatização territorial e racial do espaço das favelas e de seus corpos: seu direito à cidade, à cidadania política e a própria vida permaneciam indefinidamente negados. Com efeito, as violações a esses direitos se agravavam em um crescendo que remonta aos próprios anos da abertura política, sob a gramática da “violência urbana”. Compreensível, pois, que a maior parte dos gestos preparatórios e a própria deflagração do golpe de Estado de 2016, enquanto capazes de alarmar setores democráticos da sociedade carioca na cidade formal, pareciam, em grande medida, irrelevantes às lutas e às necessidades mais candentes dos moradores das favelas. Para que seja possível uma solidariedade ativa diante das favelas e de seus moradores, é necessário interrogar, entre e a partir das instituições de maior pendor progressista, que espécie de democracia é essa que pretende alcançar a população das favelas. Sem essa operação, não será possível esperar razoavelmente que as militâncias das favelas se solidarizem com qualquer projeto político que lhes venha da cidade formal.

Em um esforço para enfrentar essas questões e caracterizar o governo marcial da cidade, espero apresentar como essas três séries de direitos são negadas aos moradores das favelas. Dessa maneira, será possível devolver a indagação aos que se pretendam seus aliados: que forma de governo marcial é essa que se insinua contra a cidade? Qual é a ditadura que já funciona — ou sempre funcionou — entre as instituições democráticas da Sexta República? Nesse sentido, o apoio crítico do cantor paulistano Mano Brown — Pedro Paulo Soares Pereira, fundador e líder do grupo de *Hip-Hop* Racionais MCs — à candidatura do Partido dos Trabalhadores nas eleições presidenciais de 2018 ilustra bem a tensão do diálogo, da aliança com as periferias e do programa de conciliação de classes da legenda. Em um discurso de quase três minutos, o cantor criticava duramente o afastamento do partido com relação às suas bases e às zonas de relegação da classe trabalhadora, antecipando com pesar a vitória da extrema-direita<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> O discurso e a cobertura do episódio podem ser encontrados em texto de Mariana Martínez (2018) à imprensa local. De passagem, observe-se que o próprio gênero discursivo mobilizado e a autoridade moral da pessoa de Mano Brown mantêm estreita relação com as formas implícitas do fenômeno religioso, como veremos oportunamente, durante a análise de epítáfio a outro artista, da cena carioca do *Hip-Hop*.

O tema do direito à cidade ilustra bem a disjunção entre a maneira como ele é concebido na cidade formal e a maneira como ele efetivamente alcança os moradores das favelas. Ao longo das duas últimas décadas, os efeitos de sucessivas administrações neoliberais e a previsão da realização de eventos esportivos de grande porte deram nova voga à questão do empresariamento da cidade e do avanço do capital imobiliário sobre o equipamento e os serviços do espaço público (HARVEY, 1989; 2001. COMPANS, 2003, 2005). Mencionei há pouco algumas das astúcias de longa data do Estado brasileiro para dificultar à população subalternizada o acesso à habitação e, principalmente, à sua propriedade plena e reconhecida juridicamente. É tempo de acrescentar ainda outra dessas: toda a política habitacional engendrada pelo capital imobiliário — inclusive as que se sobrepõem à velha variedade gerencial de hegemonia — é capaz de implantar-se em diversos níveis da administração pública em indiferença a quaisquer leis, *contra legem*, se necessário. Isso envergonha várias iniciativas da esquerda institucional durante a Sexta República em termos de política social e habitacional<sup>14</sup>.

Assim, seria um equívoco abordar os megaeventos esportivos como instauradores de alguma novidade substantiva na política habitacional, ou na relação entre Estado e sociedade na cidade do Rio de Janeiro, pois a hegemonia do capital imobiliário atua desde muito antes da presente década no sentido da subordinação do direito à cidade a seus próprios interesses, à custa dos estratos mais vulneráveis da classe trabalhadora (OLIVEIRA, 2008; SILVA, 2012). Em contraponto, proponho que o desenvolvimento urbano da cidade do Rio de Janeiro e as formas hegemônicas de sua memória orientam-se a partir de um urbanismo de exceção de longa duração, também apreensível a partir das componentes seminais que o integram. A caracterização destas permitirá observar o quanto a negação, à população subalternizada, dos direitos à cidade, à cidadania política e à vida estão estreitamente imbricadas na produção do governo marcial.

---

<sup>14</sup> Destaco, entre essas pautas da esquerda institucional, o acento sobre a doutrina da função social da propriedade, prevista tanto na constituição da Sexta República quanto em sua antecessora, que balizava juridicamente o regime militar. Após uma década de tramitação, nos últimos meses de Fernando Henrique Cardoso na presidência da República, a promulgação do Estatuto das Cidades (Lei Federal no. 10.257, de 10 de julho de 2001), ao reduzir as exigências necessárias para a concretização da usucapião urbana e aumentar a tributação sobre a propriedade meramente especulativa do solo, era causa de otimismo entre as bases municipais do Partido dos Trabalhadores. Para sua frustração, porém, nem o Estatuto das Cidades, nem a criação de um Ministério das Cidades dirigido frontalmente à aplicação do Estatuto foram capazes de deslocar a política habitacional nos municípios da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

A primeira componente decisiva do urbanismo de exceção carioca é a tendência estrutural de, na dotação e distribuição de seus serviços e equipamentos públicos, buscar-se metas deliberadamente subeficientes, manifestamente aquém de sua demanda social efetiva. Trata-se do paradigma político-administrativo ao qual Maria Alice Rezende de Carvalho (2005) denominava “cidade escassa”, categoria poderosa, que qualifica com exatidão o contínuo negativo entre os direitos à cidade, à cidadania política e à vida:

Assim, quando a cidade se estende e alcança, idealmente, toda a sociedade, a solidariedade social e os princípios de cooperação que alimentam a dinâmica política democrática transformam a cidade em um ambiente pacífico e promissor. Quando, ao contrário, são intensos os padrões de exclusão e grande parte da população não se reconhece como partícipe de uma trajetória coletiva, a cidade torna-se objeto da apropriação privatista, da predação e da rapinagem, lugar onde prosperam o ressentimento e a desconfiança sociais. Desenvolve-se, então, a fragmentação da autoridade e o fortalecimento de inúmeras microssociedades com seus chefes e legalidades próprios; propaga-se a corrupção; observam-se a deslegitimação do monopólio do uso da violência pelo Estado e a generalização do conflito (CARVALHO, 2005:5).

As palavras de Maria Alice Rezende de Carvalho, assim, tangem problemática antiga da formação e dos usos do espaço público na cidade, mas com a virtude de não pôr sobre os ombros da população subalternizada a responsabilidade pelas iniquidades da rapina e da apropriação privatista. São os grandes capitalistas do mercado imobiliário que animam o cerne desse processo, competindo avidamente pelo próximo contrato público, por meio do qual poderão, com as aparências de uma burguesia esclarecida e humanista, intervir materialmente no território das favelas. Se a remoção via mercado é uma das ameaças que pesam sobre as favelas de hoje, não são menos importantes outras de suas “formas democratizadas”, como as tais “reintegrações de posse”, diligentemente deferidas em favor de proprietários de manifesto ânimo especulativo, ou uma sequência de remoções justificadas no contexto da preservação do meio-ambiente, ou da proteção aos moradores em áreas de risco geológico ou climatológico. Nas palavras de Rose Compans, o discurso hegemônico da cidade transfere à população subalternizada o ônus da construção sobre as áreas mais sujeitas a diversas formas de risco — e de manejo mais custoso; no mesmo gesto, busca culpar essa população por danos ambientais reais ou imaginados, o que “tem sido instrumentalizado por determinados agentes sociais para pressionar o poder público a retomar a política de remoções de favelas” (COMPANS, 2007:84). O paradigma da cidade escassa e suas decorrências, porém, não explicam sozinhos a intensidade e a velocidade da transformação urbana no Rio de Janeiro.

A segunda componente desse urbanismo de exceção consiste naquilo a que denominei “cidade sucessiva”, pelo que busco assentar que a história do urbanismo carioca consiste em uma sucessão enérgica de demolições, incêndios e arrasamentos periódicos, que tendem a alcançar amplas regiões da cidade. As versões míticas do conjunto desses projetos tendem a celebrar a transformação acelerada, mas sem jamais problematizar — e esse era motivo do espanto de Andreas Huyssen a propósito do desenvolvimento de Berlim no início dos anos 1990 (HUYSEN, 2003:54) — os conteúdos concretos e reais dessas transformações. Tanto os projetos de renovação urbana da *Belle Époque* carioca quanto os que prepararam o terreno para os megaeventos esportivos um século após trazem em seu centro o desejo profundo, acalentado pelas elites cariocas desde o crepúsculo da monarquia, de suprimir os traços e as cores do passado colonial, daquilo a que seu positivismo místico e difuso — retornarei a esse e outros credos políticos mais adiante — percebia como causas últimas do atraso nacional.

O paradigma da cidade sucessiva tem efeitos pronunciados sobre a evolução da cidade e a dotação de seus equipamentos e serviços, estreitamente associados àqueles da própria cidade escassa, e que permitirão discutir a maneira como a conjunção de ambos inflete sobre os direitos da população subalternizada à cidadania política. Quando uma nova voga de transformação acelerada ganha ímpeto, sempre de cima para baixo, a sequência das intervenções tende a alcançar toda a estrutura predial e viária, não poupando nenhuma forma de equipamento urbano. A concepção, a distribuição e a implantação das transformações, deixadas ao critério de prestigiosos escritórios de arquitetura e empresas de engenharia, frequentemente desdenham qualquer proveito ou desagravo que poderiam causar à população, mormente em se tratando dos moradores das favelas. O paradigma da cidade sucessiva é de tal modo irresistível que é capaz de atuar até mesmo sobre os territórios destinados a habitantes da cidade formal, quando não às suas próprias elites, impondo-se sob a forma de uma forte tendência a protelar e, finalmente, a deixar inacabada, a maior parte das intervenções. É extremamente significativo que essa espécie de queixa seja frequente nos conjuntos habitacionais construídos para moradores de favelas removidas, nas remanescentes, atingidas apenas parcialmente por ações de remoção — veja-se o caso de Mangueira e Providência, próximas ao centro histórico da cidade — e nos condomínios residenciais de luxo erguidos na Bacia de Jacarepaguá, utilizados para o alojamento de atletas e delegados durante os Jogos Pan-americanos de 2007 e durante as Olimpíadas de 2016.

A última característica do urbanismo de exceção do Rio de Janeiro não se encontra em suas condicionantes locais, mas atua sobre elas na forma daquilo a que Anthony W. Pereira chamara de “legalidade autoritária”: trata-se de uma série de práticas e valores que costumam perdurar em democracias pós-autoritárias quando há — e tal lhe parece ao autor ser o caso brasileiro — suficiente consenso entre agentes do Poder Judiciário e os membros insurretos das Forças Armadas, usurpadores do Poder Executivo (PEREIRA, 2005:196). Estes, como vimos, colocaram bem cedo os moradores das favelas sob sua doutrina de exceção, como inimigos internos do regime — muito pelo temor que lhes despertou a atuação da primeira geração de militantes da FAFEG. Aqueles que operavam a expressão judicial dessa perseguição têm sensibilidades bem próximas às que circulavam entre os militares, estudadas já há algumas décadas por Roberto Kant de Lima (2010). O sistema jurídico brasileiro, ensina o antropólogo, é matricialmente inquisitorial e antidemocrático: “alega ser o produto de uma reflexão iluminada, uma ‘ciência normativa’, que tem por objetivo o controle de uma população sem educação, desorganizada e primitiva” (LIMA, 1999:25). Aproximamo-nos, portanto, de tanger a ditadura que sempre existiu sob a democracia da Sexta República.

Se retornarmos ao argumento de Anthony Pereira, porém, poderemos reconhecer que é justamente onde esboroa esse consenso entre os agentes do Poder Judiciário e o estamento militar; ou, em outras palavras, onde a (in)justiça política não encontra as condições necessárias para a própria judicialização, que o sistema tende a recorrer a práticas extrajudiciais. Estas dependem, por sua natureza, do concurso de operadores profissionais ou cotidianos da violência instalados nas regiões em que o Estado não pode ou não pretende atuar diretamente. Esses atores heteronômicos “representam ao mesmo tempo o esmaecimento da jurisdição estatal e sua contínua refundação por meio de sua apropriação (não exatamente mítica) das formas públicas e privadas de justiça” (DAS; POOLE, 2004:14). A mera presença desses atores, porém, não explica sozinha as ameaças sistêmicas que as populações das favelas sofrem no direito à vida, menos ainda a maior frequência com que são efetivamente mortos em circunstâncias sumárias ou extrajudiciais. É necessário impelir esses atores ainda além de suas tendências intrínsecas à traição ou divisão em facções, e naturalizar, até mesmo perante os mais democráticos habitantes da cidade formal, qualquer espécie de ação violenta no território sensível das favelas. Essa é uma operação ideológica de amplíssimo escopo e duração.

O primeiro elemento dessa operação ideológica está determinado pela reação de primeira hora do regime militar às favelas, e consiste em que seus moradores hajam sido considerados inimigos internos do Estado militarizado — e, em seguida, inimigos inerciais do Estado “redemocratizado”; o segundo consiste na imputação, aos moradores das favelas, muito por efeito da necessidade histórica do desenvolvimento e exercício de práticas e estratégias de coexistência com agentes do poder heteronômico, de uma quimérica “convivência com delinquentes”. O sucesso dessa operação ideológica não seria possível, contudo, sem o controle da imprensa, do mercado editorial, e até mesmo de uma parcela estratégica das instituições acadêmicas.

A primeira grande intervenção da imprensa, nesse processo, está voltada para os próprios moradores e suas representações editoriais. Tratava-se do desenvolvimento de mecanismos para circunscrever territorial e racialmente os acusados por diversos pequenos crimes, desde o tempo em que a coluna policial de Epitácio Timbaúba, do sóbrio *Diário Carioca*, tentava apresentar esses episódios com uma parcimônia de adjetivos impensável a qualquer outro periódico da cidade, *a fortiori* no presente. Em seu conjunto, e ao longo de cerca de meio século, a estratégia editorial dominante buscava apresentar os termos de um programa bastante simplório, verdadeiro silogismo do enfrentamento ao crime: se os delinquentes habitam determinada região moral (PARK, 1915:610) da cidade, e se possuem um perfil racial específico, bastaria o exercício enérgico da violência física legítima sobre essas regiões e grupos, e o efeito dissuasivo asseguraria a conformidade da “subclasse” carioca (MORRIS, *in* MINGIONE, 1996). A publicidade do silogismo teve o efeito de decantar, entre os leitores, uma descrença fundamental com relação à importância dos direitos humanos, e de deixá-los receptivos a uma intensa campanha de difamação contra seus defensores. A ideia de que os direitos humanos seriam “privilégios de bandidos”, para retomar texto bastante atual de Teresa Caldeira (1991), é um dos pilares da ascensão da extrema-direita no Brasil e da produção, sob sua égide, do efeito do neoliberalismo a que Loïc Wacquant caracterizou como Estado Penal (WACQUANT, 2009) — sua aplicação se encontra prometida por um governo estadual explicitamente favorável ao emprego sumário de violência letal contra pessoas que, nesses territórios, sequer pareçam estar armadas. O decorrente clamor da extrema-direita, de que os direitos humanos se tornem privilégios de certos grupos de seres humanos “de bem” que venham a merecê-los, alcança diversos credos políticos implícitos, sendo mais frutuosamente apresentados e discutidos nas seções seguintes.

A segunda intervenção da imprensa na naturalização do exercício da violência no território das favelas atinge os próprios titulares do poder político, tratando de projetar contra eles, também, o tropo da “convivência com delinquentes”. Trata-se de uma campanha geral de desmoralização do poder civil — que eu arriscaria postular ser bem antiga, relacionada à vida política do país nos anos 1920 e ao protagonismo da jovem oficialidade militar, no movimento conhecido como Tenentismo (SODRÉ, 1985). Em qualquer caso, mesmo na Guanabara de Carlos Lacerda circulava o boato persistente de que ele governava em conluio com criminosos, acusação que se repetiu a todos os ocupantes do Executivo local, tanto mais intensamente quando tendessem à esquerda. Quando Leonel Brizola é eleito para o governo do Estado do Rio, em 1983, prometera apenas isto às favelas: o fim dos tiros e das incursões policiais a esmo, além da suspensão da proibição — vigente desde fins dos anos 1930, embora já ineficaz — de que moradores de favelas realizassem obras ou benfeitorias em suas casas. A noção, porém, de que os governos de Leonel Brizola (1983-1985; 1991-1994) se desenvolviam sob acordo com traficantes de drogas a varejo locais se tornou de tal modo naturalizada que nem mesmo brasilianistas do calibre de Janice Perlman se incomodavam em reproduzi-la:

Não está claro se (Leonel Brizola) buscava proteger os moradores das favelas da violência policial que vinha ocorrendo durante a ditadura, ou se ele concertou com os criminosos para obter seu apoio como contrapartida por não permitir que a polícia entrasse em seus territórios. Em qualquer caso, a decisão do líder do Partido Democrático Trabalhista privou as favelas da proteção estatal. A ausência da polícia nas favelas fez com que elas se tornassem locais atrativos para as atividades ilícitas dos traficantes. [...] Em cinco anos, o tráfico já estava suficientemente bem organizado e armado para tomar o controle de várias favelas e para desafiar a hegemonia do estado naquelas áreas. O nível da violência e as somas de dinheiro extraordinárias que o tráfico envolvia exigiram a reversão da ordem anterior para que a polícia não entrasse nas favelas. Segundo me parece, por volta de 1990, a Polícia Militar entrava nas favelas em massa, não para proteger seus moradores, mas para matar traficantes locais e para confiscar armas e drogas (PERLMAN, 2010:175).

Bem ao contrário da aparência de novidade, a acusação de conluio com o crime alcança toda a galeria dos governantes da cidade. O único governo local que parece escapar-lhe, segundo me consta, é o do Almirante Faria Lima (1975-1979), misterioso bastião de moralidade republicana. Assim, o efeito mais pronunciado da reprodução dessa fábula é o de realizar uma vigorosa defesa do governo marcial em todas as esferas, de pôr qualquer forma de poder civil sob suspeição *ipso facto*, porque apenas os militares poderiam salvar a República da decadência moral dos políticos civis.

A grande realização desse dispositivo ideológico marcial se expressa na consolidação, no imaginário dos habitantes da cidade formal, de duas premissas complementares acerca das favelas, de seus moradores e do “problema” da “violência urbana”. Ambas mobilizam a simpatia em torno do governo marcial contra as favelas.

A primeira premissa é a de que a cidade estaria irremediavelmente cindida entre uma porção formal, desmilitarizada e liberada para a atuação estatal, e uma contraparte maldita, governada por aquilo a que um general do Exército, Alberto Cardoso, declarava tratar-se de um “Estado paralelo”. A peça de propaganda mais acabada em torno dessa noção consiste no influente livro de Zuenir Ventura (1994), chamado *Cidade Partida*. Trata-se de reportagem desenvolvida na favela de Acari em começos dos anos 1990, quando o massacre de moradores por um grupo de extermínio denominado Cavalos Corredores, ligado a um dos maiores batalhões da Polícia Militar do Rio, ganhava manchetes em todo o mundo. As reservas mais óbvias que a comunidade acadêmica opõe ao livro de Ventura vêm combater a ideia preconcebida de que os moradores de Acari estariam, por qualquer maneira, separados das dinâmicas da cidade formal; antes, estariam integrados à cidade e ao capital de maneira profunda e perversa, que lhes negava sistematicamente o acesso aos direitos ora em discussão.

Com efeito, a literatura a propósito dos operadores cotidianos da violência nos territórios da população subalternizada permite traçar um perfil bem distinto de suas relações com o Estado, segundo o qual os operadores cotidianos da violência no território das favelas não seriam tanto elementos de um poder paralelo, mas verdadeiros apêndices do poder constituído. José Cláudio de Souza Alves, apesar de dedicar-se principalmente aos municípios limítrofes à cidade do Rio de Janeiro, sugere que esses operadores cotidianos da violência existem em continuidade e aliança com os poderes institucionais (ALVES, 2003). Se, durante a ditadura militar, esses atores se limitavam à atuação em redes informais de poder e execuções sumárias, as populações sob seu jugo assistem à eleição de vários deles para cargos na política institucional dos municípios do Rio de Janeiro e limítrofes a partir dos anos 1980, tendo ainda menos motivos para crer que a democracia e as instituições da Sexta República tivessem qualquer significado no sentido de aperfeiçoar seus direitos à cidadania e à vida. Trata-se de atores sociais que, por sua conformação fluida, se integram com grande facilidade às redes do poder político institucional, aos mecanismos do mercado e ao governo marcial.

A segunda premissa desse dispositivo marcial consiste em afirmar que, quaisquer fossem suas causas, a violência letal na cidade do Rio de Janeiro haveria atingido uma “massa crítica”, um cúmulo que a tornaria quantitativa e qualitativamente equiparável a várias regiões militarmente conflagradas do mundo. Decorre dela o argumento de que vige na cidade uma espécie de “guerra urbana”, a cujo enfrentamento direto o Estado — mesmo o mais democrático — não poderia fugir. Trata-se daquilo a que Márcia Pereira Leite denominava “metáfora da guerra” (LEITE, 2012), denunciando mais um artifício para justificar a atuação violenta do Estado e seus apêndices nos territórios de relegação da população subalternizada. Embora acertada em seus próprios termos, a avaliação de Leite sobre a “metáfora da guerra” costuma ser questionada e ressignificada por militantes ligados às favelas, principalmente quando desejam destacar estrategicamente os números de moradores mortos pela atuação dos operadores cotidianos da violência, ou quando desejam afirmar-se resistentes em uma guerra contra o poder heteronômico.

Esse ânimo de resistência impõe considerar seriamente como lhes parece a esses próprios militantes o desempenho, sobre seu território, dos operadores cotidianos da violência física. O professor Andreilino Campos (2010), que se apresenta publicamente como pesquisador negro, de extração social e afetiva próxima aos militantes das favelas, propõe, novamente em consonância com muitos deles, que as favelas consistem em assentamentos de resistência ligados diretamente à existência dos quilombos; foi a partir dessa continuidade entre quilombo e favela que os poderes hegemônicos — e brancos! — da cidade do Rio de Janeiro produziram seu próprio “espaço criminalizado” e sua alteridade fundamental, seus moradores. O trabalho de Andreilino Campos, proposto a partir da geografia cultural, busca situar a população resistente das favelas como hospedeira de atores sociais de comportamento parasitário, que tendem a recorrer a diversos expedientes para o próprio sustento — integrando-se perfeitamente às mais diversas forças do mercado, portanto — enquanto inibindo, no processo, o crescimento e o desenvolvimento da população hospedeira (CAMPOS, 2010:25).

Se mantivermos em reserva o fato de que o exercício e a versatilidade desses atores sociais de cunho parasitário são indissociáveis da tendência a atuar por meio da violência física, seu perfil atitudinal será bastante coerente com aquilo que Luiz Antônio Machado da Silva identificava como grande balizador da conduta dos portadores da chamada sociabilidade violenta, mormente milicianos e agentes de grupos de extermínio:

Na medida em que o princípio que estrutura as relações é a força, não há espaço para a distinção entre as esferas da política, da economia e da moral. Da mesma maneira, pode-se caracterizar os agentes responsáveis pela gênese e consolidação deste ordenamento como uma espécie de caso-limite do individualismo, em que o abandono de referências moderadoras da busca dos interesses individuais acaba por eliminar também o autocontrole [...]. Para os portadores da violência urbana, o mundo constitui-se em uma coleção de objetos (aí incluídos todos os demais seres humanos, sem distinguir seus “pares”) que devem ser organizados de modo a servir a seus desejos. [...] Se essas considerações estão corretas, haveria uma disjunção na formação das condutas entre os portadores da violência urbana e os contingentes dominados, capazes de, sob certas circunstâncias, aderir a esta ordem sem cancelar a aceitação da ordem estatal. (SILVA, 2016:204).

Parece razoável sugerir, portanto, a partir das considerações de Machado da Silva, que a população hospedeira, por sobreviver em meio a normas e sociabilidades opostas, estaria em posição privilegiada para resistir à sanha dos portadores da sociabilidade violenta, mas apenas na medida em que lhes aproveitassem sua deferência contextual e sua sensibilidade para a observação da conjuntura local. Antes, porém, de dirigir a atenção diretamente às populações subalternizadas e às suas próprias percepções quanto às possibilidades da resistência, convém insistir ainda sobre as continuidades entre os atores paraestatais de ânimo parasitário e os agentes que representam oficialmente o aparelho repressivo do Estado. Trata-se de continuidade intrinsecamente instável, na qual atores estatais e paraestatais afrontam continuamente os poderes e os limites de um e de outro, embora convirjam na vulneração do direito das populações subalternizadas à vida. Parece inteiramente adequado retomar aqui, por sugestão de Achille Mbembe (2008), a ideia de que os portadores da sociabilidade violenta correspondem àquilo a que Gilles Deleuze e Félix Guattari — em sua leitura de Pierre Clastres e Arnold Toynbee — denominavam máquinas de guerra: grupos armados, inicialmente surgidos e descritos entre sociedades nômades e seminômades, dotados de uma série de disposições mentais que impediam ou dificultavam a formação de aparelhos estatais. Quando o Estado se apropria desses grupos armados, porém, desenvolve-se uma tendência no sentido de que o próprio Estado se torne objeto de apropriação. Quando as máquinas de guerra passam a ocupar-se de funções político-administrativas, elas tendem a produzir contingências históricas puras, revolucionárias em sentido próprio (DELEUZE; GUATTARI, 1980:590). Tais processos, porém, não ocorrem sem confrontar a humanidade inteira com matizes novos e ainda pouco conhecidos da violência, a começar — e isso será decisivo para o pensamento de Mbembe pelos anos seguintes — pelas populações subalternizadas.

Na literatura sobre a população subalternizada da cidade do Rio de Janeiro, havia já um bom número de textos que exploravam a violência política, o genocídio e a biodisponibilidade do corpo subalternizado. Os trabalhos da socióloga Juliana Farias, por exemplo, em confessada dívida com empenhos anteriores de Luís Carlos Friedmann, foram possivelmente os primeiros a considerarem explicitamente a matabilidade dos moradores das favelas, embora ainda mantivessem reservas à figura agambélica do *Homo sacer* (FARIAS, 2007:49). Posteriormente, a autora analisou, também, os chamados “autos de resistência” (documentos administrativos nos quais a autoridade repressiva, sob presunção legal de veracidade, costuma relatar haver, em legítima defesa, eliminado suspeitos), os correspondentes laudos cadavéricos e o sentido biopolítico da zona de tatuagem, termo costumeiro da medicina legal para as lesões circulares que tiros de fuzis de assalto a curta distância deixam sobre a pele (FARIAS, 2015).

A partir do texto de Achille Mbembe (2008), porém, deve-se retomar a hipótese de que o sentido de biopolítica — e de racismo — entretido nas pesquisas de Michel Foucault e de Giorgio Agamben já não alcança inteiramente a relação entre os agentes estatais ou paraestatais e a população subalternizada na cidade do Rio, embora a produção de sua biodisponibilidade se torne ainda mais patente com o avanço da extrema-direita<sup>15</sup>. As pesquisas de Juliana Farias, em torno da resistência das favelas ao assassinato de jovens negros, parecem corroborar o fato de o extermínio sumário haver se convertido em técnica rotineira para o governo das favelas e das zonas de relegação da população subalternizada (FARIAS, 2014). Enquanto essa população tende a pensar seus próprios territórios como assentamentos resistentes, mobilizados pela comemoração dos quilombos e seus remanescentes, o governo marcial da cidade tende a pensá-los e administrá-los em emulação às zonas de ocupação colonial tardia que o Estado de Israel, impulsionado por seus setores mais conservadores, mantém contra o povo palestino. Assim, a incorporação da necropolítica pelo poder público no Rio de Janeiro dá ao urbanismo de exceção sua forma mais acabada, pondo a nu a vigência de um efetivo governo marcial da cidade, antes mesmo da usurpação do Poder Executivo, em 2016, e da decretação, em 2018, da intervenção federal na pasta da Segurança Pública.

---

<sup>15</sup> Caroline Oliveira (2019) relata à imprensa projeto de lei de parlamentar da extrema-direita carioca na Câmara dos Deputados para tornar compulsória, em todo o país, a “cessão de órgãos e tecidos” de pessoas mortas pela repressão estatal, independentemente da vontade expressa das vítimas e de suas famílias.

### 1.3 O aliado inconveniente e a observação incidental

Em sua análise sobre a relação histórica entre as favelas e as ciências sociais, Licia do Prado Valladares saudava o surgimento de uma geração de cientistas sociais nativos das favelas e dispostos a, após ou em meio a esse trânsito na Academia, continuarem residentes e atuantes em seus territórios de origem (VALLADARES, 2005b:162). O acesso das gerações mais novas de moradores das favelas cariocas à universidade pública, principalmente a seus programas de pós-graduação e pesquisa, foi responsável por criar uma intelectualidade nativa e militante, relativamente independente das análises e da autoridade científica de gerações precedentes de pesquisadores. Se esse acesso ao ensino superior e à pesquisa acadêmica pela população das favelas é digno de saudação, é igualmente necessário registrar que o processo, de ordinário associado a políticas de ação afirmativa implantadas em diversos níveis de governo do longo da Sexta República, não seria possível sem a agência consciente dos novos militantes, que pressionaram o aparelho estatal nesse sentido. Ademais, esses militantes articularam-se conscientemente na preparação e formação de membros orgânicos, que pudessem ocupar a universidade e, a partir dela, lutar pela legitimação de suas próprias percepções e teorias, de se tornarem, afinal, sujeitos enunciativos da pesquisa científica, após haverem sido, por mais de um século, seus objetos, sua alteridade<sup>16</sup>.

Esse processo, por outro lado, põe grande tensão sobre as relações e as alianças entre os militantes e atores sociais democráticos na cidade formal. A partir da palavra de líderes orgânicos e membros portadores de credenciais acadêmicas, o conjunto da militância tende a se tornar, ainda que transitoriamente, um tanto crítico ou mesmo refratário a essas alianças, bem mais do que as gerações precedentes. É difícil não lhes dar razão, não reconhecer que eles devem possuir contas a acertar com todos os pesquisadores externos à favela e sua militância, na medida em que podemos haver funcionado e/ou ainda funcionar, consciente ou inconscientemente, como agentes paracoloniais, produtores de conhecimentos úteis aos operadores do governo marcial.

---

<sup>16</sup> O acesso de populações subalternizadas — sobretudo por fatores raciais e habitacionais — ao ensino superior ao longo das últimas duas décadas é objeto de bibliografia vasta, cuja exploração excede os limites e o propósito desta tese. Creio oportuno destacar, porém, trabalhos que põem o acento sobre a agência e as aspirações dos militantes na organização de cursos preparatórios para o ingresso na universidade (NASCIMENTO, 2003; SANTOS, 2016) e sobre os problemas ligados à permanência dos discentes e suas estratégias para concluir sua formação (GISI, 2006; ZAGO, 2006; VIEIRA; VIEIRA, 2014).

Aprofundando-se sobre a crítica aos aspectos éticos e políticos da pesquisa social em favelas, vem se tornando frequente a pesquisadores nativos reivindicar, com apoio no pensamento pós-colonial, a busca por uma epistemologia nativa à própria favela, inicialmente definida por oposição às que a universidade branca e estabelecida da cidade formal lhes tinha a oferecer (GOULART; CALVET, 2017). Certo de que a crítica à própria cumplicidade com a opressão colonial renova a potência das ciências sociais (CLIFFORD:1983:119), decidi encaminhar meu trabalho em solidariedade a esses clamores, buscando concretizar estudos que pudessem servir a militantes interessados e sua resistência. Caso meus estudos não lhes servissem absolutamente, ao menos cuidaria para que tampouco fossem úteis aos operadores dos necropoderes que se afirmam contra as favelas e seus moradores.

Com efeito, minha reflexão em torno de procedimentos éticos e de críticas a práticas de pesquisa paracoloniais — que se valiam da inserção nos territórios da população subalternizada, sem jamais devolver a eles nenhuma contrapartida socialmente relevante — ocorria sistematicamente desde meados de 2014. Naquele tempo, enquanto as favelas amargavam os efeitos da realização da Copa do Mundo, eu começava a vencer os hábitos de recolhimento que a pesquisa de arquivo e a escrita da dissertação do mestrado exigiam, de modo que voltei a buscar o engajamento direto com militantes. Em algumas ocasiões mais ou menos informais, tive a ocasião de juntar-me a seus protestos, de celebrar a rica produção memorialística em torno das remoções e de testar algumas das hipóteses que desenvolvi a propósito de seus regimes narrativos e de sua cultura política. Assim, considerações propriamente históricas sobre as favelas cariocas me pareciam bem menos interessantes que exercícios em torno de suas práticas de memória; como costumava dizer à época, as favelas não possuem qualquer necessidade de uma lição de história; elas próprias a estavam (re)escrevendo.

No curso desse processo, havendo estabelecido a meu contento a posição das favelas como alteridades fundamentais da cidade, terminei por tornar-me mais sensível às aspirações das gerações mais jovens dos militantes, às questões que mais lhes preocupavam no século XXI: não simplesmente a luta pela habitação — até mesmo porque a questão habitacional carioca é inseparável dos problemas do racismo e da superexploração — que lhes ocupava, mas a luta contra seu extermínio sistemático pelo aparelho repressivo do Estado, contra seu genocídio.

Meu desempenho no estágio docente do doutorado, sobretudo no curso de metodologias qualitativas aplicadas às ciências sociais, em começos de 2016, me permitiu conviver rotineiramente com vários discentes oriundos de regiões subalternizadas da cidade, e que haviam chegado à universidade como efeito de estratégias familiares e militantes de ascensão social. Deste modo, mostravam-se bastante sensíveis às práticas paracoloniais de pesquisa e às questões em torno do engajamento ético e político do pesquisador. Em particular, interessava-me apresentar-lhes as discussões que, nos últimos anos, colocavam pesquisadores em ciências sociais, no Brasil, sob a tutela vergonhosa e heteronômica de outros campos disciplinares, parte de um problema mundial do campo científico que Zachary Schrag, em fórmula singularmente adequada, abordou como um verdadeiro imperialismo ético (SCHRAG, 2010). À época, no Brasil, o campo biomédico, não renunciava ao sacrossanto privilégio de pontificar o que seria ou não “ético” em quaisquer pesquisas ou campos disciplinares, mas apaziguava tensão de longa data, já devidamente abordada por Luiz Fernando Dias Duarte (2014, 2015).

Na condução de minha própria pesquisa, preocupava-me em não ser eu mesmo submetido a constrangimentos e autoridades que me recuso a reconhecer, sobretudo porque, vinculado a um programa interdisciplinar, ocupava posição especialmente delicada quanto a essa espécie de regulação: ou estaria plenamente infenso às discussões de campos disciplinares específicos, ou, no caso mais provável, vulnerável ao assédio de quaisquer deles. Desta forma, apresentei ao XVIII Congresso Brasileiro de Sociologia um conjunto de estratégias metodológicas, propositadamente paroxísticas e virtualmente impossíveis, destinadas a levar esse conjunto de problemas ao Grupo de Trabalho em Memória Social da Sociedade Brasileira de Sociologia. Argumentava, no *paper*, que, sob o golpe de Estado, argumentos cinicamente éticos poderiam ser utilizados para impor a censura prévia da pesquisa científica, com possível perseguição a acadêmicos por seus métodos, suas conclusões, ou por sua atividade política (BIZARRIA, 2017). Lamento, hoje, que meu prognóstico estivesse inteiramente correto. Se o afrontamento direto às disposições dos comitês de ética em pesquisa era inviável — exceto, talvez, para um número muito seletivo de pesquisadores seniores, ou para aqueles capazes de, a qualquer momento, deixar o país — não faria mal considerar as alternativas disponíveis a pesquisadores em posição mais frágil, e retomar a condução da tese de maneira mais refletida e resistente aos efeitos intra-acadêmicos do golpe de Estado de 2016.

Brevemente, os artifícios metodológicos que explorei consistiam nas figuras da guerrilha, do *stalking* e da *flânerie*. A guerrilha, ao afrontar o poder heteronômico em um combate sem batalhas, corresponderia a um aprendizado, pelo cientista social, de uma medida de deferência contextual, mas seria facilmente apanhada nas tramas de um raciocínio jurisprudencial potencialmente infinito — e de eficácia muito limitada — para tentar resistir à abrangência das regulações. O *stalking*, como perseguição obsessiva e taciturna de pessoas e instituições que jamais seriam chamadas à participação e à interlocução, flertava perigosamente com as práticas de pesquisa encoberta (BULMER, 1982; CALVEY, 2017), contaminando-se com os expedientes utilizados por serviços secretos e polícias políticas: tal como a personagem de Alfred Hitchcock, o *stalker* seria a caricatura de uma impotência engenhosa, que não mais faria pesquisa, mas libelos de rancor entre o jornalismo investigativo e os delírios de seu próprio heroísmo. A *flânerie*, por seu turno, se concebida *a contrario sensu*, por fora de seus contornos em Charles Baudelaire e Walter Benjamin, desvelava uma tradição de crítica urbana que rejeitava frontalmente a etnografia, mas permanecia fértil, ainda no âmbito da pesquisa social, em despeito da tendência iconoclasta e de certo agnosticismo disciplinar.

Em momentos de grande contrição social e política, com restrições crescentes à autonomia da pesquisa, tendentes à virtual proibição da escuta e da etnografia em terrenos sensíveis, essa expressão maldita da *flânerie* poderia ser de grande utilidade. Ela nada mais tinha a ver, porém, com o estupor das arcadas e a sedução de Benjamin e Baudelaire: deles restam apenas certa forma de observar a cidade, com olhar atento aos objetos, aos restos, aos fluxos e — sempre à distância ou sob alguma mediação — a pessoas que jamais seriam chamadas a interlocução senão por incidente ou imponderável da pesquisa. O observador incidental contamina-se até o âmago da angústia que João Barrento, original estudioso da obra de Benjamin e seu tradutor em língua portuguesa, identifica como características centrais da *flânerie* hodierna:

Os labirintos do *flâneur* são as ratoeiras do trânsito de hoje (ou os corredores do centro comercial); a floresta onde ele se perde por gosto é a selva que nos consome; à cidade como campo de alegorias que emergem do meio da multidão corresponde o reino sempre-igual dos rostos tristes, abúlicos ou agressivos, das massas híbridas de hoje; o choque produtivo amorteceu na sequência entediante e mortífera de acontecimentos de rotina, mas cresceu quantitativamente; a cidade-texto e palimpsesto gerou espaços de redes saturadas e asfixiantes; a paisagem do inorgânico acentua-se em cenários de pesadelo. (BARRENTO, 2013:109).

Já havia, a bem da verdade, interessantes experimentos em torno da observação incidental. Beatriz Sarlo, diante do urbanismo neoliberal que se impunha à Buenos Aires da última década, tomou a inversão distópica da *flânerie* benjaminiana como eixo articulador de sua investigação: diante proliferação dos *shopping centers* de inspiração “retrô” e marcando a posição deliberadamente não etnográfica de seu estudo, a autora buscou explorar o registro fotográfico de paisagens e objetos — mormente as diferentes formas de mercadoria — como mediadores de uma crítica urbana ampla:

A etnografia urbana sobre Buenos Aires opta, geralmente, por representar aos pobres através de seus próprios discursos, acompanhados de descrições débeis para evitar um problema clássico, o de falar pelo outro. [...] O caminho que segui foi o contrário, e o escolhi conscientemente. Durante quatro anos percorri a cidade tratando de ver e ouvir, mas sem apertar as teclas de nenhum gravador. Levava, quando levava algo, uma caderneta e uma câmera digital, e tomava centenas de fotografias, das quais publico aqui algumas, sem epígrafes. (SARLO, 2010:10).

Desse modo, eu já possuía precedentes válidos para investir na observação incidental como possível eixo metodológico para o trabalho. Ademais de minha formação original, tendente à pesquisa em arquivos e coleções, eu adquiria trânsito crescente no trabalho com imagens e na antropologia dos objetos. Faltava-me a ocasião de um (des)encontro específico, que me lançasse definitivamente na decisão radical de constituir um objeto empírico adequado à minha experiência e trajetória sem interpelar pessoas por qualquer motivo, senão em condições excepcionais e imponderáveis. Devo essa epifania a um grupo extremamente bem-articulado de militantes das favelas cariocas e do movimento negro — a quem acompanhava há algum tempo, sob respeitosa distância — que decidiu convidar pesquisadores de toda a cidade para uma reunião no solo ancestral do Morro da Providência, em começos de agosto de 2017.

Cheguei à Central do Brasil no início da manhã, acompanhado das professoras e aliadas Ludmila Moreira e Leila Bizarria, para encontrar um líder reconhecido da comunidade, Cosme Phillipsen. Com ele percorremos o Morro da Providência a pé, até o mirante do Bar da Jura, para onde a reunião havia sido convocada. Ariel Roque, então graduando em ciências sociais na UNIRIO, fora adiante de nós. O propósito explícito da convocação era discutir as relações entre as favelas e a Academia a partir da indagação contida no título do texto assinado por Fransérgio Goulart e Rodrigo Calvet (2017) — *para que e para quem servem as pesquisas acadêmicas sobre as favelas?*

Fiquei a um tempo surpreso e satisfeito em encontrar, ao lado de alguns dos representantes mais jovens da militância das favelas e do movimento negro (muitos acadêmicos nativos, em diferentes etapas de formação), os membros remanescentes da primeira geração da FAFEG: essa conjunção elevava a legitimidade de todos os militantes ali reunidos às estrelas. Todos os convidados da “cidade formal” antecipávamos algo do conteúdo da reunião: como reconhecer às epistemologias faveladas seu devido valor e enfrentar as iniquidades das formas paracoloniais de ciência social.

As apresentações, mais do que confirmar nossa intuição, constituíram uma monumental jeremiada coletiva, na qual os militantes, um a um, expressavam seu (re)(s)entimento contra pesquisadores privilegiados e modos de pesquisar que apenas ampliavam a conta de seus mortos, atuando como verdadeiros catalisadores do poder necropolítico. O primeiro a tomar a palavra, mostrando que as militâncias não se tornavam exatamente refratárias ao contato com pesquisadores da cidade formal, exigiu-nos a todas e todos, como condição mínima e consensual entre militantes, que ninguém participasse da reunião com o propósito de instrumentar ou construir uma etnografia, que nada fosse anotado em cadernetas ou registrado com gravadores. Consideravam, segundo percebo, a condição mínima e não negociável para um diálogo que não degenerasse na velha relação entre objeto e sujeito, colonizado e colonizador, selvagem e civilizado. Outro militante, mais jovem, observava que os orixás o protegiam contra o mal do homem branco, e que a luta contra o tal Golpe de Estado que alardeávamos não os representava e nem teria lugar ali. Outra, mais exaltada, observava que o único golpe que conheciam fora o apresamento de seus antepassados nas praias d’África, e que deveríamos reconhecer de modo quase ritual que essa iniquidade se reproduzia continuamente, deixando sua marca sobre cada centímetro da Providência.

Após apresentarem suas preocupações mais candentes e afirmarem explicitamente a vulneração de seus direitos à habitação, à cidadania política e à vida, deram a palavra aos poucos de nós que, deixando de buscar os olhares um do outro, desejassem comentar as exortações. Ninguém “do asfalto” o fez. Entre algumas notas de música, convidávamos a partilhar um almoço, após o qual Cosme, o representante principal da Providência, conduziria os interessados através de um percurso turístico pela favela, exaltando sua resistência, desde começos do século XX até haverem expulsado as tropas da ocupação do Exército, em 2009, e resistido a várias tentativas de remoção, pelos anos seguintes.

Que o leitor não pense que, com esse breve relato, tenho qualquer tipo de pretensão etnográfica, ou que desejo quebrar as condições colocadas pelos militantes para que nos juntássemos ao evento. Bem ao contrário, interessa-me apenas contextualizar a forma como fui afetado pelo (des)encontro e as estratégias que busquei, em seguida, para apresentar uma pesquisa que lhes mostrasse o máximo respeito e solidariedade (FAVRET-SAADA, 2005; FERILLI, 2014). Em primeiro lugar, concluí que deveria buscar o afastamento, tanto quanto possível, de eventos convocados por militantes das favelas até que entregasse a tese para a defesa pública: manter-me em contato com eles teria grande risco de, multiplicando esses relatos e aprofundando minha inserção, consolidar uma etnografia e instrumentar potencialmente o governo marcial. Além disso, decidi que não entraria em diálogo com informantes ou participantes por qualquer meio, a menos se e quando desejassem emitir uma palavra pública — ou por outro modo protegida — relevante ao tema principal de minha análise, as práticas de memória em torno de seus mortos e as decorrentes possibilidades de afrontamento ao poder necropolítico. Buscava, com isso, assumir pessoalmente os riscos inerentes à investigação, protegendo a identidade e o discurso de todos os atores sociais envolvidos.

A sensibilidade da morte necropolítica e o respeito às práticas de luto associadas me exigem desenvolver a observação incidental no sentido dos objetos materiais erigidos em torno de tais práticas de memória. Os grafismos mortuários sobre as superfícies da cidade — dos quais o grafite e a arte urbana são uma fração importante, mas não exclusiva — consistem em objetos privilegiados para o desempenho da observação incidental, funcionando como efetivos palimpsestos urbanos (ASSMANN, 2011; HUYSEN, 2003). Estas análises se beneficiam de percursos anteriores de pesquisa em torno de objetos culturais e das culturas do grafite na cidade do Rio de Janeiro<sup>17</sup>, desta vez dedicando-se a peças que tematizem direta ou indiretamente a morte, porque no centro das preocupações da militância das favelas e da literatura.

---

<sup>17</sup> Quanto aos objetos culturais, apresentei, com a Professora Edlaine de Campos Gomes e outros colegas, a potência das bonecas de pano Abayomi para a afirmação da luta feminista negra no Brasil contemporâneo (GOMES *et al*, 2017), parte de esforço recente dos pesquisadores de nosso convívio, reunidos no capítulo regional do Observatório do Patrimônio Religioso. Quanto à minha experiência com os grafites, trata-se de trabalhos produzidos em parceria com Pedro Jorge Vasconcellos e Leonardo Perdigão Leite, e buscaram abordar a cultura dos grafites como elementos de afirmação local em contextos de estigmatização territorial (BIZARRIA; VASCONCELLOS, 2013; 2014) e como marcas de agência e expressividade subalterna na pós-modernidade (VASCONCELLOS; BIZARRIA; LEITE, 2017).

Conforme indiquei, por tratar-se de método intensamente experimental, a observação incidental ainda não recomenda um esforço concentrado de sistematização. Antes, é mais adequado apresentar os aspectos éticos e metodológicos da investigação ao longo do trabalho, preferencialmente, junto à análise contextual de cada um dos grafismos encartados neste estudo — selecionados a uma coleção pessoal de imagens recolhidas ao longo de cerca de dez anos. Essas análises, porém, devem esperar o desenvolvimento do capítulo a seguir para que o argumento possa aprofundar-se sobre as obliquidades do trabalho de memória das militâncias das favelas, dando conta de como elas se aproximaram, no contato entre gerações diferentes de militantes, das formas mais sutis e mesmo implícitas do fenômeno religioso.

Antes, porém, de passar adiante, creio pertinente apresentar uma consideração ética de primeira ordem, minha resposta, grata, modesta e solidária, aos militantes reunidos no Morro da Providência — o leitor na cidade formal poderá ao menos entretê-la como hipótese de análise e ação política. Ao longo de mais de um século de existência, as favelas foram pensadas a partir da alteridade e da diferença, o que serviu para que fossem negados aos moradores os direitos humanos mais elementares. Mesmo em face disso, resistiram. Com a pergunta fundamental sobre a democracia e o governo marcial da cidade efetivamente devolvida aos pesquisadores “do asfalto”, que tanto estranhemos a noção de que a luta contra o Golpe de Estado de 2016 não representava as aspirações das favelas, sugiro inverter a chave com que a cidade formal sempre as pensou, enxergando-as, afinal, a partir da identidade e da similitude.

Vistas sob esse prisma, as favelas exigirão a todos os atores sociais que não necessariamente lhe pertençam, por habitação, cor da pele ou militância, que considerem, finalmente, a coextensividade da condição favelada. Da mesma maneira que o mundo inteiro, sob as condições do capitalismo avançado, torna-se negro, e vê a cada dia sua própria carne reduzir-se a mercadoria (MBEMBE, 2013), a cidade começa a se transformar na favela que sempre conjurou. Isso expõe rigorosamente todos os seus habitantes ao desalento, ao pleno alcance dos necropoderes. Por outro lado, essa coextensividade — como verdadeira dádiva da Providência — dá a todos os habitantes da cidade a oportunidade de aprender uma resistência tão eficaz quando aquela que as favelas desempenham há mais de um século. Essa pujança restará demonstrada no traço persistente que, conforme veremos, seus mortos deixam sobre a pele da cidade.

## 2 Religião implícita e texturas ideológicas da necropolítica

Como discutido anteriormente, o conjunto das disposições mentais manifestadas entre militantes das favelas cariocas em meados do século XX e durante o regime militar consolidaram uma cultura política específica, um artefato sociomnemônico destinado a lhes otimizar o reconhecimento e o exercício dos direitos à habitação (e à cidade), à cidadania política e à vida. A existência e a eficácia dessa cultura política são mobilizadas, pelos adversários da militância das favelas, como argumentos para produzir e manter indefinidamente, contra a população subalternizada, um governo marcial de fato, que se vale da presença estratégica de atores ligados institucional ou informalmente ao aparelho repressivo do Estado, portadores de uma sociabilidade tendencialmente violenta e parasitária. Em condições de suficiente contrição política, esses atores tendem a ultrapassar os limites históricos — simultaneamente raciais e espaciais — de sua atuação não para justicá-los, mas para estendê-los indefinidamente a vários segmentos sociais, a começar pelos setores democráticos da cidade formal. Com o aprofundamento do Golpe de Estado de 2016 — a ascensão da extrema-direita e seus aliados nos três níveis de governo, o território sensível das favelas cariocas vem sendo utilizado como balão de ensaio para a produção de uma nova subjetividade política, extensível a todo o país e definida pela possibilidade de eliminação sumária e rotineira como técnica de governo, constituindo aquilo a que Achille Mbembe (2008) denominara necropoderes.

Defendo que estudo dos grafismos mortuários a partir de sua observação incidental consiste em uma forma válida de tanger as práticas de memória e as possibilidades de resistência — das favelas e de outros setores democráticos da sociedade carioca — diante do avanço do governo marcial e dos necropoderes sobre a cidade. Trata-se de estratégia para instrumentalizar teórica e politicamente essa resistência sem violar os termos que me foram expressamente exigidos como condições para uma aliança. Além disso, no caso extremo das epígrafes à morte necropolítica, o acento sobre os grafismos busca uma maneira de abordar respeitosamente o luto das famílias e do conjunto das pessoas atingidas. Antes, porém, de passar à análise dos grafismos mortuários, é necessário dedicar um capítulo para compreender adequadamente, a partir, inclusive, de outros grafismos, os regimes de memória dos quais eles emergem, as relações que eles mantêm com formas explícitas e implícitas do fenômeno religioso e os riscos — éticos e teóricos — de se buscar a religião justamente onde ela se vela.

A primeira seção se destina a analisar concretamente em que consiste o trabalho de memória e o regime narrativo desenvolvido a partir do contato entre as gerações que testemunharam o regime militar de 1964 e as que nasceram após o processo de abertura política do país, nos anos 1980. Seus traços gerais, conforme apresentei anteriormente, se orientam pela circunstância de ambos os grupos geracionais serem desafiados, pelos mesmos adversários, a se engajarem em processos narrativos conjuntivos e radicalmente pragmáticos. Desta maneira, os pormenores históricos da iniquidade estatal de outrora, seja aquela das remoções, seja a da formação dos grupos de extermínio, são confiados a um tipo especial entre os quadros da militância, pessoas que acedem a uma formação universitária — e, eventualmente, aos aparelhos profissionalizados de pesquisa da pós-graduação — a partir de projetos familiares e militantes de ascensão social. Isso, porém, descreve apenas uma fração dos agentes da memória que a militância das favelas cariocas produziu no século XXI. A intensa especialização funcional e geracional desse investimento memorial exige voltar a atenção às narrativas e funções desempenhadas por aqueles que não alcançam ou almejam qualquer formação universitária.

Entre esses militantes estão os mais numerosos de suas fileiras, aqueles cuja produção memorial se desenvolve sob amplíssimas liberdades quanto ao conteúdo, a forma e as alianças estabelecidas em sua expressão: é imperativo, apenas, que insistam sobre a iminência do exercício do poder heteronômico no presente, destacando a luta antirracista e o clamor pelos direitos mais centrais à habitação, à cidadania e à vida. Sob esse imperativo, as iniquidades de outrora — como as remoções e os assassinatos de moradores — passam a funcionar como recursos de criação e mobilização em estado puro, integrando variadíssimo repertório. Outro efeito dessa latitude é o fato de suas memórias passarem a articular-se a preocupações de segmentos específicos de militantes, como mulheres, pessoas idosos, jovens, religiosos, estudantes, artistas etc. Além de compor redes complexas de produção e circulação de memórias, esse processo faz com que as narrativas, embora surgidas a partir de um núcleo programático compartilhado, divirjam e derivem progressivamente entre si, conformando um caleidoscópio mitopoético capaz de desafiar os mais hábeis folcloristas, mesmo se restrita a observação aos grafismos. Nos diversos trabalhos de memória resultantes, imagens, discursos e práticas tipicamente presentes na expressão local do fenômeno religioso tendem a exceder seus limites confessionais ou institucionais, fazendo com que se insinuem em diversos domínios tipicamente “não religiosos” da sociedade.

Desta maneira, a segunda seção do capítulo se destina a apresentar um panorama da forma como a religião atua sobre os regimes narrativos da população subalternizada e — embora relativamente secundários ao propósito desta tese — os de seus oponentes, no polo hegemônico da sociedade. Essa análise é desenvolvida a partir de duas apresentações principais do fenômeno religioso.

A primeira presença da religião entre esses regimes narrativos está ligada a instituições e confissões religiosas relativamente bem delimitadas, e permitem relacionar doutrinas surgidas expressamente a partir do campo religioso com relação às práticas de memória da população subalternizada. O conteúdo e a trajetória da religião confessional junto a essa população são bastante complexos, e, apontam frequentemente para formas divergentes ou menos institucionalizadas de religião, às quais comparecem religiosidades populares divergentes, paralelas ou pré-existentes. Com efeito, a compreensão e a instrumentalização dessas religiosidades por representantes orgânicos de instituições confessionais é um fator estratégico para sua penetração na população subalterna e além dela. Ao lado dessas instituições confessionais e formas populares de religiosidade que, embora difusas, ainda se mostram tangentes ou derivadas de matrizes confessionais, encontram-se formas ainda mais sutis de crença, devoção e fervor.

Assim, a segunda presença da religião nas práticas de memória da população subalternizada e nas de seus adversários consiste em crenças e doutrinas que nem mesmo chegam a apresentar-se como religiosas ou confessionais, mas que tendem a constituir mecanismos de legitimação social de amplitude equiparável àqueles das grandes religiões institucionalizadas e confessionais. Estudar essas formas de religião implícita (BAILEY, 1990) exige mobilizar literatura que, embora capaz de demonstrar apreciável variedade interna, tende a pôr grande ênfase sobre o fenômeno religioso, colocando-o, juntamente com as formas da memória coletiva, entre as mais poderosas forças sociais. O mérito dessa abordagem, é o de permitir, na análise de discursos e crenças quase ubiquamente reconhecidos como “seculares”, tanger potências que tenderiam a passar despercebidas e, no silêncio, mostrar-se ainda mais poderosas se não estivéssemos dispostos a indagar, em termos gerais, em que consistem essas formas religiosas do secular. Em despeito de sua potência, essa perspectiva sobre o fenômeno religioso também apresenta problemas que devem ser tensionados para que se possa, ao mesmo tempo, aproveitar seus préstimos e controlar os efeitos de suas limitações.

Essa negociação em torno do proveito prático da discussão sobre as formas de religião implícita — do mito à religião não confessional — consiste no principal exercício da terceira seção deste capítulo. Entre as grandes limitações da literatura sobre religião implícita está o relativo isolamento entre ela e outros trabalhos que se dedicaram a discursos e práticas sociais que se também tendem a desenvolver-se de maneira implícita, a exemplo da crítica da ideologia e da crítica da hegemonia branca — ou branquitude.

Ao contrário da literatura sobre a religião implícita, que concede grande importância ao fenômeno religioso, ao ponto de extrapolar seus contornos empíricos em uma multiplicidade de sentidos, o materialismo dialético tende a considerar a religião um aspecto relativamente secundário de forças sociais mais profundas — o epíteto fácil de “ópio do povo”, porém, costuma esconder perspectivas mais nuançadas no interior do próprio marxismo. Entre eles, a corrente dos chamados estudos críticos da religião, ou *Critical Religion*, insiste que a operação ideológica mais nociva em torno da religião estaria em seu estudo conforme desenvolvido nas ciências sociais: ao tornar corriqueira a possibilidade de abordar uma religião “em geral”, a sociologia da religião teria sido responsável por impor, de maneira subliminar, uma concepção hegemônica do fenômeno religioso e da modernidade capitalista, em afronta a várias perspectivas inteiramente diversas que predominam entre os povos subalternizados (FITZGERALD, 2000). Somando a essas críticas marxistas das ideologias implícitas ao estudo do fenômeno religioso estão críticas oriundas do próprio campo das religiões afro-brasileiras, que, vergadas pelo racismo religioso, hegemônico no cristianismo brasileiro, propõem o desenvolvimento de teologias afrocentradas (PEREIRA, 2017; GOMES, OLIVEIRA 2017). Os conteúdos dessas teologias denunciam a cesura, operada pela branquitude, entre o “religioso” e outros domínios do social que, de conjunto, caracterizam paradigmas civilizacionais africanos.

A solução provisória desse impasse busca tornar possível a análise das formas implícitas do fenômeno religioso nos grafismos mortuários e, ao mesmo tempo, subscrever integralmente as críticas do capital e da branquitude. A proposta, que balizará o capítulo seguinte e a análise dos grafismos mortuários, consiste em explorar a presença de mediações parareligiosas capazes de, em circunstâncias particulares, articular-se a componentes de diferentes credos políticos em disputa no Brasil contemporâneo. Assim, será possível perceber, em diferentes grafismos, o embate entre cosmologias, devoções, doutrinas e práticas rituais da população subalterna e de seus adversários.

## 2.1 Memória oblíqua, deriva narrativa e religiosidades

A professora Licia do Prado Valladares, em seu *A invenção da favela* (2005b), apresenta, no subtítulo e no desenvolvimento da obra, o tema do mito de origem, ao lado de outro termo de circulação religiosa, os três “dogmas” que, segundo sua análise, seriam observados irrefletidamente pela maior parte das pesquisas sobre as favelas. Consistem nas premissas de que as favelas (1) encerrariam especificidade e alteridade radicais, de que (2) seriam o território urbano da pobreza por excelência — é bem sabido, hoje, haver várias áreas sujeitas a estigmatização territorial que não são reconhecidas e nem reconhecem a si próprias como favelas — e de que (3) se permitiriam reduzir a uma unidade discursiva ou analítica, “a favela”, justamente quando, a menor distância, possuiriam grande — e, possivelmente, crescente — diversidade interna. Deveras, é o discurso urbanístico hegemônico que concebe a favela a partir da alteridade: *in extremis*, conceberia sua inteira população como alteridades radicais, à exceção do grande e espectral líder totalitário, o sujeito majoritário que habitaria o núcleo do regime<sup>1</sup>.

Ao propor que a população das favelas cariocas seja percebida e reconhecida a partir da perspectiva inversa, de sua identidade e similitude, creio atender ao clamor explícito de seus militantes, por um lado, e ao núcleo do programa que Valladares propõe para o futuro dos estudos da questão habitacional carioca. A análise do trabalho de memória desenvolvido pela militância das favelas, porém, exige problematizar a noção um tanto unívoca de mito de origem conforme desenvolvida pela autora: trata-se, em seu texto, de narrativa comum e acadêmica a propósito da mais antiga favela ainda em existência na cidade do Rio de Janeiro, a do Morro da Providência, denominado *Morro da Favella* em começos do século XX. A análise de Valladares mostra como o assentamento foi o herdeiro moral das residências coletivas de trabalhadores livres e escravizados, os *cortiços*; teria sido, também, herdeiro migratório de soldados egressos da campanha contra o Arraial de Canudos, assentamento supostamente rebelde, exterminado por tropas federais no início da Primeira República brasileira.

---

<sup>1</sup> Esta é a conhecida imagem proposta por Hannah Arendt (1979:413). Sobre a existência diáfana do líder, sugiro aprofundá-la a partir da caracterização de maioria e minoria apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari: uma vez que elas não se definem ou opõem por um critério de prevalência, mas de *poder*, os filósofos têm razão em pensar que esse grande sujeito majoritário é, rigorosamente, “ninguém”, e que toda forma de exclusão social e estigmatização tende a proceder segundo uma razão fortemente indutiva, em cujo limite todas as pessoas estão sujeitas ao devir minoritário (DELEUZE; GUATTARI, 1980:133).

Esse mito de origem, portanto, desde o início, tem múltiplas faces, que ensinaram as elites da jovem Capital Federal a conciliar as imagens de suas “classes perigosas” urbanas, de trabalhadores escravizados, livres ou estrangeiros, às imagens de suas alteridades rurais, ameríndias ou caboclas, indelevelmente testemunhas de um passado colonial e escravagista. Ao se pensar em narrativas de favelas que possam reivindicar a precedência temporal — caso da extinta favela do Morro de Santo Antônio, arrasado quase completamente nos anos 1950 — ou teleológica — o Morro do Pasmado, a Praia do Pinto, o Jacarezinho, a Rocinha e várias outras favelas extintas ou remanescentes poderiam reivindicá-la —, encontramos ainda mais faces desses mitos<sup>2</sup>. Em suma, se percorremos sincrônica ou diacronicamente as narrativas a propósito da origem das favelas, perdemos facilmente em sua variedade virtualmente infinita, sendo levados a entreter não mais um mito de origem como narrativa una e privilegiada, mas uma atividade contínua e coletiva de produção de mitos e narrativas. A esse processo denomino mitopoética das favelas.

Essas várias narrativas, endógenas ou não, jamais chegam a reunir, de fato, as possibilidades de constituir uma narrativa única ou privilegiada, pois o “monopólio da palavra autorizada sobre e pelas favelas é objeto de disputa nas favelas e fora delas” (GRYNZPAN; PANDOLFI, 2007:83). Isso nos permite compreender porque a maior parte dos militantes, em vez de obrigar-se com uma história factual das favelas, movimenta-se sob tão amplas liberdades na produção e expressão de narrativas — e também exige aos pesquisadores das favelas na cidade formal renunciar a qualquer pretensão de lecionar a seus moradores sobre aquilo e quem eles são. Assim, diante, ao mesmo tempo, dessa profusão de narrativas, e de certa exiguidade do conhecimento acadêmico a respeito, sugiro abordar essa forma de trabalho de memória a partir de uma tópica que ainda precisa ser plenamente desenvolvida, possivelmente com apoio nos estudos do folclore<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Leitores interessados em uma discussão propriamente historiográfica acerca da origem das favelas cariocas encontrarão proveito em considerar, ao lado do texto de Licia Valladares (2005a; 2005b), os trabalhos de Andreilino Campos (2010), Sidney Chalhoub (1996) e Regina Abreu (1998) sobre o tema.

<sup>3</sup> Além de historicamente aptos a recolher e sistematizar narrativas que circulam de maneira difusa entre as classes subalternas, os estudos do folclore têm grande proximidade com as culturas dos grafites e sua análise (STOCKER *et al*, 1972). Os trabalhos de Alan Dundes, além de centrais para introduzir e organizar diferentes estudos em folclorística (EDMUNDS; DUNDES, 1995; DUNDES, 1999b), também colocaram a disciplina diante do fenômeno religioso (DUNDES, 1999a). Além disso, o autor, foi um dos primeiros a escrever sobre a peculiar subcultura dos grafites de toaleta, ou *latrinalia* (DUNDES, 1966).

Em esforços para iniciar uma tópica adequada compreender a progressiva diferenciação interna das narrativas sobre as favelas cariocas, observei que esse processo parecia inteiramente oblíquo com relação à dicotomia que, opondo diametralmente memória e esquecimento, tentava boa parte da literatura em memória social. Assim, passei a buscar textos que, afastando-se da larga tradição do mnemocentrismo ocidental (BIZARRIA, 2017), permitissem avançar sobre formas de memória social nas quais o esquecimento e, principalmente, investimentos memoriais *ex novo*, dirigidos ao futuro, tivessem maior presença. Enquanto boa parte da literatura já concedia à memória uma dimensão seletiva, suas considerações tendiam a permanecer sob o paradigma mnemocêntrico, como no caso do historiador conservador que lamentava a perda, pelo presente, de um contato outrora íntimo das sociedades com seu passado, desdenhando gestos em sentido contrário como “iniciativas de piedade, patéticas e glaciais”<sup>4</sup>.

Havia, por outro lado, trabalhos mais recentes, capazes de retomar seriamente o problema do esquecimento como requisito essencial de um trabalho de memória mais incisivamente criador. Marc Augé (2001), ao apresentar suas “formas do esquecimento”, sugeria enfocar o fenômeno sob os tipos fundamentais do retorno, da suspensão e do recomeço, operações que pareciam decisivas para avançar sobre uma eventual folclorística das favelas. Andreas Huyssen, em chaves que interessam duplamente a este estudo, porque imersas em temas de arte e violência política, discutiu longamente o papel do esquecimento na formação de culturas políticas democráticas na Argentina e na Alemanha (HUYSEN, 2014). Com efeito, as violências do século XX mobilizaram vários autores no sentido de, em seus últimos anos, considerarem o esquecimento como problema central dos mais variados clamores por justiça reparativa, anistia e perdão (RICŒUR, 2000; DERRIDA, 2001; TODOROV, 2004; RIAÑO-ALCALÁ; BAINES, 2012).

---

<sup>4</sup> A afirmação de Pierre Nora (1984:xxiv) é, aqui, representação quase singela dos males do mnemocentrismo, lamúrias de um discurso hegemônico sobre memória e patrimônio cultural cujas premissas são de tal modo anacrônicas que sua superação é urgente para o próprio desenvolvimento do campo dos estudos em memória social. Desse modo, subscrevo integralmente a proposta de Jean-Louis Tornatore (2009) pela a rejeição integral do conceito de lugar de memória. Para uma revisão da literatura em memória social mais sensível à importância do esquecimento — e também crítica do conceito de lugar de memória — é adequado reportar ao trabalho de Anne Whitehead (2009). No Brasil, o lamento hegemônico em torno do patrimônio cultural tendia consolidar-se na noção de que as formas objetivas do patrimônio cultural do país estavam permanentemente ameaçadas — e, com elas a própria ideia de uma nação brasileira — pelo arruinamento como esquecimento; trata-se daquilo que José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) analisara como uma “retórica da perda”.

Com efeito, o início do século XXI testemunhou uma tal renovação dos trabalhos em torno da memória e em direção às funções constitutivas do esquecimento que até mesmo os processos neurofisiológicos que o mediavam se tornavam objeto de atenção (IZQUIERDO, 2010). Preeminente, porém, entre esses trabalhos, é súpula histórica e literária de suas formas ao longo da cultura ocidental proposta por Harald Weinrich, em seu belo e ambicioso *Lethe*. Em meio às várias narrativas que aborda, como a demência de Kant — insinuando, afinal, a senilidade da Razão — ou os esforços de Aleksandr Luria para o desenvolvimento de terapêutica centrada no esquecimento, estão os destinos de Primo Levi, que cai diante da impossibilidade de desembaraçar-se das memórias traumáticas, e de Jorge Semprún, que sobrevive justamente em virtude de seu sucesso em reprimir essas mesmas memórias até a velhice, entre elas as de haver assistido um debilitado Maurice Halbwachs nos últimos dias de seu martírio (WEINRICH, 2004:193).

As sortes opostas de Levi e Semprún ilustram a questão bizantina das relações entre trauma e memória, fundadoras do mundo da cultura, na sugestão provocativa de Nietzsche (2007:50). De um lado estão autores como o próprio Luria, que buscaram produzir a cura a partir de técnicas bastante elaboradas — vale dizer, rituais — para a destruição de objetos portadores ou representativos de memórias traumáticas (LURIA, 1968; JOHNSON, 1994; PAYNE, CORRIGAN, 2007). De outro, estão autores que, desde Freud, consideraram que a enunciação dos conteúdos traumáticos tende a produzir efeitos restauradores sobre o aparelho psíquico e sobre a coletividade (GONDAR, 2012; ERIKSON, 1991; SMELSER, 2004). Conduzir esse exercício tomando os regimes narrativos das favelas como núcleo empírico, porém, excederia facilmente os limites desta tese. Proponho, em vez disso, apresentar de modo apenas ilustrativo como a cultura dos grafites na cidade do Rio, a partir de duas peças, sugeriu-me que os conceitos freudianos do recalque-repressão (*Verdrängung*) e da sublimação (*Sublimierung*)<sup>5</sup>, já plenamente dotados de alcance sociológico na maturidade do autor, permitiam caracterizar certas obliquidades do trabalho de memória desenvolvido nas favelas.

---

<sup>5</sup> Ao recomendar a seu tradutor em língua inglesa a expressão *repression* para referir-se a dois conceitos distintos, o *Verdrängung* (o recolhimento da lembrança para o inconsciente, que considero aqui) e do *Unterdrückung* (o esforço pessoal e consciente do consultante de suprimir comportamentos igualmente conscientes), Freud contribuiu, inadvertidamente, para dificuldades de compreensão e tradução de seu trabalho (ROUDINESCO; PLON, 1998). Esta, porém, é facilmente resolvida, em português ou francês, pelas palavras *recalque* e *refoulement*, respectivamente, usadas sempre com referência ao *Verdrängung*.

A sublimação não opõe memória e esquecimento, mas conjuga os termos de modos peculiares: sob as difrações do aparelho psíquico, tendente à modulação da própria estabilidade, o horror original do trauma se atenua em horizonte supra-individual de recuperação. Ousaria propor que é somente após alçar a essa escala que o conceito realiza plenamente seu potencial heurístico e civilizacional (FREUD, 2010:60), com reverberações que excederam a vida de seu genitor e marcaram numerosos campos disciplinares até o presente<sup>6</sup>.

A instalação *Rio Cruzeiro*, de nome ricamente polissêmico, concebida pelos holandeses Jeroen Kolhaas e Dre Urhahn, o grafite sobre rocha, executado ao longo de cerca de meio quilômetro de escadaria na Vila Cruzeiro, apresenta exemplo singular da sublimação como processo sociomnemônico desenvolvido no interior de uma das mais importantes favelas da cidade. Parte do projeto *Favela Painting*, foi efetuada, como todas as suas obras, com o concurso de moradores interessados. A negociação em torno de um tema, porém, enfrentava os desafios de servir ao sentimento de afirmação dos moradores e, ao mesmo tempo, furtar-se às possibilidades de retaliação, diante da expectativa de militarização da favela, com o estabelecimento de uma Unidade de Polícia Pacificadora no Complexo da Penha. A representação das carpas apressando-se a montante, parte de distante lenda xintoísta que as redimiria sob a hipóstase de dragões, recolhe de modo sublime a *Gestalt* das favelas cariocas, de sua (re)existência<sup>7</sup> e de sua militância ao longo de mais de cem anos, erguendo-se corajosamente contra as forças da futura ocupação.

---

<sup>6</sup> Aproximações entre a psicanálise e as ciências sociais remontam a Herbert Marcuse e seu *Eros e civilização* (1975), que consiste em esforço para situar a sublimação e as principais categorias do pensamento de Freud diante dos problemas que se impunham à geração da Escola de Frankfurt. A atualidade da sublimação como remédio político e social é defendida explicitamente por Amy L. Buzby, que a caracteriza como “absolutamente necessária à cidadania democrática madura” (BUZBY, 2013:162). Deve-se a Paul Gilroy, porém, a operação mais elegante em torno do conceito: a figura do sublime escravo, apresentada no derradeiro capítulo de seu *Atlântico negro*, sugere que o cancionero popular negro de língua inglesa sublima em crônicas de amor e perda a experiência da escravidão atlântica, refletindo “uma decisão cultural de não transmitir detalhes do ordálio da escravidão abertamente em estórias e canções” (GILROY, 1993:201). Sugiro, sem ocasião de deter-me sobre esse ponto, que isso seja tanto mais verdadeiro no caso das línguas crioulas atlânticas, do *zouk* atlântico contemporâneo ou da poesia de Aimé Césaire.

<sup>7</sup> O neologismo é combinação das palavras existência e resistência: primeiro, identifica seu sentido ontológico, remetendo à palavra de ordem dos dias em que Paulo Freire realizava seu conhecido experimento de Angicos, levando em suas mãos a cartilha do Movimento de Educação de Base: *Viver é lutar*. Depois, pela indicação condicional do prefixo, entre parênteses, toca os problemas da repetição e da reprodução da experiência. Deveras, o prefixo ilustra bem a lição de Deleuze: o inconsciente é da ordem da produção e da criação, muito mais uma usina que um teatro (DELEUZE, 2003).



Figuras 1 e 2: KOLHAAS; URHAHN. (2009) *Rio Cruzeiro*. Grafite sobre rocha. Intervenção realizada na Vila Cruzeiro, no Complexo do Alemão, como parte do projeto *Favela Painting*. Fotografias obtida no website oficial dos autores.

A alguns quilômetros dali, no morro Santa Marta, em Botafogo, é possível examinar a segunda presença do edifício freudiano sobre os processos sociomnemônicos relativos às favelas. Lamento não haver registrado o mural pessoalmente; encontrei-o entre interessantes textos de Lila Varo (2014), que acompanhava regularmente, presumindo-lhe a autoria da fotografia. O mural sem título do artista e morador Wellington “Swell” Demuner representa o Santa Marta — ou Dona, disputa-se, mesmo em meio aos moradores — entre suas duas maiores credenciais: o monumento ao Cristo Redentor e a estátua de Michael Jackson, herói local, instalada no mirante. Ademais, trata-se de uma “favela modelo”, colorida e fotografada pelo menino negro, quiçá *alter ego* do artista, paramentado meticulosamente para furtar-se às injunções negativas do discurso hegemônico da cidade e do racismo estrutural. A calça e a mochila mostram tratar-se de estudante; as cores da camisa e do boné harmonizam entidades opostas que lutam pelo controle local, uma conhecida facção do tráfico de drogas a varejo, que impunha a cor vermelha, e os governos estadual e municipal, com sua Polícia Militar e seus agentes da Secretaria de Ordem Pública, associados à cor azul.



**Figura 3:** SWELL [Wellington Demuner]. Sem título. Grafite. ca. 2013. Intervenção realizada no Morro Santa Marta. Fotografia de Lila Varo (presumida).

Parece completamente acidental, porém, a representação frontal de um morador em uma das casas, o birosqueiro, segurando um copo d'água, límpida, sob uma lâmpada, acesa em pleno dia, no canto inferior esquerdo do mural. As lembranças que provocam desprazer, ensinava Freud, tendem a ser reprimidas para o inconsciente; o reprimido, contudo, possui “um forte impulso para cima, um ímpeto para chegar à consciência” (FREUD, 2010:208). É certo que a lâmpada e a água possuem preciosas remissões, tanto na história da arte quanto na história das religiões, mas as várias e persistentes dificuldades de se obter luz elétrica e água potável em uma favela carioca constituem, decerto o conteúdo recalcado da imagem. Esse conteúdo surge até mesmo em imagens e ocasiões que buscam celebrar a comunidade: apenas Marcel Camus (1959), demiurgo da favela romântica, conseguiu fazer mulheres carregarem latas d'água morro acima e, ao mesmo, tempo sorrirem e dançarem os estereótipos de seus idílicos castigos.

Certamente, os leitores, os próprios artistas e a população das favelas da Vila Cruzeiro e do Santa Marta poderiam conceber diferentemente o conteúdo dessas imagens — é bem provável e desejável que o façam. Argumento, por outro lado, que minha intenção não é pacificar um sentido unívoco e supostamente autêntico dessas imagens, senão sublinhar processos de memória oblíquos e inconscientes, aptos a caracterizar os trabalhos de memória desenvolvidos no âmbito da conjunção de dois grupos geracionais de moradores e militantes. De resto, devo acrescentar que o esforço para não falar em lugar do outro — e, dessa forma, em despeito das melhores intenções, reproduzir as condições da subalternidade — não equivale a tomar a fala nativa por seu valor de face; se o fizéssemos, não haveria qualquer necessidade de teorias especializadas para tanger nem as forças sociais, nem os aspectos mais sutis da história da arte.

A palavra pública dos coletivos organizados para a produção de ambas as peças parece concentrar-se sobre a necessidade prática de produzir sentimentos coletivos de orgulho local (BIZARRIA; VASCONCELLOS, 2013, 2014) e, dessa forma, contraditar as várias imputações do estigma racial-territorial contra cada uma das favelas. Desse modo, a percepção nativa das duas peças não parece ir de encontro ao que acabo de afirmar a propósito do sublime e do retorno do conteúdo recalcado, não havendo motivo para não as validar conjuntivamente. O que destoa entre meu exercício sobre esses dois grafismos e a percepção dos agentes não é tanto uma polêmica sobre conteúdos, mas uma questão sobre a ontologia dos grafismos em análise. Será necessário, novamente, escutá-los.

Minha análise sobre as duas intervenções apresentadas até aqui se limitou a considerar os grafismos como mera ilustração de certas obliquidades dos trabalhos de memória desenvolvidos pelas e nas favelas cariocas no início do século XXI. Os agentes de memória que produziram esses grafismos, por outro lado, tendem a considerá-los de maneira bem diversa. Ambos se lhes apresentam, primariamente, como acontecimentos: moradores interessados em uma ação política de reafirmação de suas comunidades e seus aliados na cidade formal se mobilizam para a construção de artefatos de hegemonia que se pretendem, como resultantes do evento conjuntivo, objetos de arte. Desta maneira, os dois grafismos afirmam-se parte integrante da cultura dos grafites e, a partir dessa posição, almejam mesmo investir sobre estratos mais prestigiados do campo artístico. Nesse sentido, em particular, mesmo simpatizando com a pretensão dos agentes, esta tese — obrigada duplamente pelo filistinismo analítico e pelo ateísmo metodológico (GELL, *IN*: COOTE; SHELTON, 1992) — não pode se juntar ao esforço militante de destacar os méritos estéticos de cada grafismo (ou grafite). É possível, porém, após concluir as tarefas deste capítulo, indispensáveis para colocar a questão das mediações parareligiosas, seguir o caminho que a escuta a esses agentes parece sugerir, passando a considerar os grafismos enquanto objetos e buscando analisar, pelo restante do trabalho, as consequências mais imediatas de sua agência objetual.

A presença da religião nas formas de memória dos militantes das favelas aparecia-me, primeiramente, como efeito da própria história da relação entre os moradores e atores ligados a instituições religiosas confessionais. Na medida em que o discurso heteronômico tendia a conceber as favelas cariocas, em meados do século XX, como uma questão moral (e, portanto, tendencialmente religiosa), seu território era alvo de incursões de missionários ligados à Igreja Católica Romana e, posteriormente, a diversos segmentos do campo protestante. Agentes do Estado, inicialmente, celebravam essas ações, principalmente na medida em que serviam para inibir simpatias pelo Partido Comunista Brasileiro e para controlar a presença das religiões afro-brasileiras<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> As religiões afro-brasileiras, sujeitas historicamente ao acaque e à perseguição do Estado, possuem, no Rio de Janeiro, uma militância bastante ativa, que busca sistematicamente políticas de reconhecimento de seu direito a memória e de seu acesso a formas de justiça reparativa. Atualmente, uma de suas principais pautas consiste na reivindicação dos objetos sagrados que lhes foram esbulhados ao longo de mais de cem anos, consolidados em conhecida coleção fechada de objetos de “magia negra”, sob guarda da polícia judiciária. Trata-se de controvérsia em franco desenvolvimento, analisada por Pâmela Pereira (2017).

Ainda mais intrigantes, porém, que a atuação direta de agentes ligados a instituições confessionais, eram as formas mais sutis de manifestação do fenômeno religioso em torno das favelas, pelos anos seguintes. Entre os atos aprovados pelo Congresso dos Favelados de 1964, um breve e precioso documento, intitulado “as favelas e a realidade brasileira” (FAFEG, 1964), já parecia conter mais que simples ato coletivo de deferência contextual: ao mesmo tempo em que saudavam o recém-instalado governo militar e mobilizavam o discurso acentuadamente ufanista, procuravam apresentar-se como piedosos fiéis da Igreja Católica — cuja proteção lhes fora estratégica, em várias ocasiões — e invocar devoções ligadas ao trabalho e à Teologia da Libertação.

Entre adversários e aliados das favelas da Guanabara, também, apareciam menções ao incêndio do Pasmado sob chave religiosa. Apenas alguns anos após a remoção, uma reportagem extensa, publicada pelo *Correio da Manhã* e assinada por Thereza Cesário Alvim, invocava as velhas justificativas morais ao recordar o incêndio da Favela do Pasmado, comparando-o, explicitamente, ao castigo divino contra Sodoma e Gomorra (ALVIM, 1970:7). Quando o arquiteto, militante e acadêmico Carlos Nelson Ferreira dos Santos registrou o episódio do Pasmado, já uma memória de sua juventude, observava a intenção do governo da Guanabara de fazer com que os terrenos das favelas removidas e seus restos fossem “purificados pelo fogo” (SANTOS, 1981:32). Embora ambos escrevessem sob boa medida de licença poética, parecia-me adequado levar a sério os sentidos religiosos e rituais de suas observações, tomando-os como indícios da existência de presenças muito concretas, embora difusas, de religiosidades concorrentes.

A etnografia de Christina Vital da Cunha (2015) confirmava-me inteiramente essas intuições. Ao observar, ao longo de mais de uma década, as dinâmicas religiosas de moradores, varejistas locais do tráfico de drogas e membros da Polícia Militar na Favela de Acari, a antropóloga registrava várias maneiras pelas quais imagens e devoções ligadas explicitamente a religiosidades afro-brasileiras e a sensibilidades próprias do campo protestante compunham-se entre si na formação da conduta dos agentes, de seus aliados e de seus adversários. A epítome dessas relações — também registradas em vários grafismos que se sucediam no território da favela — apresentava-se quando, no início de uma manhã, através de alto-falantes instalados nas vias principais de Acari, um líder do tráfico de drogas a varejo oficiava longamente uma oração e abençoava os moradores. Seria pouco provável que essa espécie de sensibilidade religiosa não fosse sistêmica.

## 2.2 Religião institucional e implícita sobre a cidade

A presença ostensiva da religião institucional nas favelas, como variedades das religiões afro-brasileiras e do cristianismo, é parte indissociável do processo que constituiu esses territórios, desde a virada do século XX, a partir de antecedentes pré-republicanos, como espaços da alteridade na cidade do Rio. Em meio a essa pluralidade de instituições confessionais e conjuntos doutrinários, existe uma variedade ainda mais ampla de expressões populares da religião, que testemunham a adesão necessariamente parcial e condicionada do rebanho, a força e a fraqueza do magistério da fé:

A força das religiões, e notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte: elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinária de toda a massa “religiosa” e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem “oficialmente” duas religiões, a dos “intelectuais” e a das “almas simples”. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja, mas estes inconvenientes estão ligados ao processo histórico que transforma a totalidade da sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões. (GRAMSCI, 1999:99).

Certamente, é necessário admitir, desde o início, que as religiões afro-brasileiras, o campo protestante — e mesmo as organizações católicas, no caso brasileiro — comportaram-se de modo bastante diverso com relação a problemas de ortodoxia doutrinária e autenticidade da fé. A abordagem sensata dessas questões exigiria mobilizar vários trabalhos e pesquisadores, mas sua mera constatação, permite analisar o contínuo entre formas explícitas e implícitas de religião sobre a cidade a partir da seguinte hipótese de trabalho: assim como as narrativas mitopoéticas acerca das favelas cariocas, o campo religioso exhibe semelhante tendência a uma deriva interna, sobretudo a partir de seus estratos subalternos. Em contextos nos quais o trabalho de memória dos atores sociais possui grandes liberdades de criação e expressão, essa deriva religiosa se torna ainda mais intensa: sob as exigências de um núcleo programático mínimo, cada agente de memória se torna não apenas seu próprio intelectual ou filósofo, mas também seu próprio Aedo e seu próprio heresiarca — *sola fabula*. Será questão de método, portanto, quando da retomada da análise dos grafismos em sua variedade mortuária, não almejar a qualquer tipo de univocidade ou primazia sobre as perspectivas nativas. Atentando ao outro polo do contínuo que flui das formas institucionalizadas e confessionais, é necessário, agora, investir sobre as variedades mais sutis de religião.

A formulação inicial desta tese já buscava situar as discussões do fenômeno religioso no Brasil contemporâneo a partir de sua orla exterior, de suas formas seculares e não confessionais, mostrando-se sensível a um conjunto de problemas fértil e que nada tem de recente, mas que permanecia relativamente pouco frequentado pela literatura, de ordinário mais interessada pelas formas institucionais da religião e de sua atuação na esfera pública. Sua concepção, a partir da epifania sobre o Morro da Providência, foi desafiada a transgredir os limites entre pesquisa e ação política, consolidando a proposta de conduzir a pesquisa como iniciativa de denúncia e afrontamento do governo marcial.

A provocação, que, nas etapas iniciais do trabalho, expressava-se na categoria, então provisória, das mediações parareligiosas, buscava uma espécie de suspensão semântica estratégica com relação ao que deveria integrar o estudo da religião nas ciências sociais. Era um artifício necessário para atentar a certas “atitudes cosmológicas que, no mundo moderno, representam-se como laicas, ao mesmo tempo que dispõem das mesmas sistematicidade e força moral consideradas por Durkheim a pedra de toque do fenômeno religioso” (DUARTE, *in* DUARTE *et al.* 2006:10). A tensão entre o secular e o religioso, que se consolida, historicamente, no anticlericalismo do Iluminismo francês e na Revolução que pressagiava, já apresentava complexas fraturas no próprio texto de Jean-Jacques Rousseau, levado a delinear, em seu *Contrato social*, os termos de uma “profissão de fé puramente civil, cujos artigos seriam estabelecidos pelo Soberano não como dogmas religiosos, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel” (ROUSSEAU, 1796:316).

Essa abordagem original da religião civil, tentativa um tanto problemática de reconciliar moral e política, nada antecipava do estabelecimento de um culto ao Ser Supremo, justamente na antevéspera do Terror revolucionário. A conhecida iniciativa, longe de ser excesso burlesco da fantasia jacobina, depunha pelo verdadeiro transe secular que possuía a sociedade francesa: “o entusiasmo dos fundadores da Revolução igualava-se àquele dos propagadores da fé maometana, [...] uma religião que os revolucionários da Primeira Assembleia acreditavam fundar” — observou Gustave Le Bon (2001:80). Não o afirmava levemente, nem acreditava enfocar um fenômeno particularmente exótico da psicologia das revoluções: leitor cuidadoso de Tocqueville, Le Bon sabia que o patriotismo, no Novo Mundo, “era, ele mesmo, uma espécie de religião [...] que não racionaliza, [mas] que crê, sente, age” (TOCQUEVILLE, 2012:242).

Após espalhar-se entre os discursos cívicos dos Estados nacionais, exaltados à maneira de divindades, ávidas de sacrifício — “nem teme quem te adora a própria morte”, ecoa ainda o modelo de patriotismo do hino nacional brasileiro — e a que se presta ou deve prestar culto, o tema das religiões civis passa a esconder-se sob o véu de simples artifício poético ou figura de linguagem, pois inercialmente antipática a modernidade ocidental às mediações ostensivamente religiosas da ação política. As ciências sociais, por seu turno, foram, de início, tentadas a considerar o fenômeno religioso sob a mesma condescendência de Rousseau e seus pares e, posteriormente, dos positivistas, consentindo com a forma mais conhecida do paradigma da secularização, seu sentido profético: como tiranias e superstições do espírito humano, verdadeiros fósseis de sua infância, as religiões haveriam de desaparecer definitivamente com a progressiva racionalização da cultura e com a universalização do Estado laico.

Esse sentido vulgar da teoria da secularização é frágil e largamente residual, frustrado empiricamente em seu valor prognóstico pelo desenvolvimento do processo histórico a partir das últimas décadas do século XX. Faltam-lhe, além disso, os matizes e a profundidade que a teoria social lhe daria, evidentes em vasto conjunto de textos que buscam dar conta de tensões bastante atuais entre o secular e o religioso<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> José Casanova (1994) oferece formidável síntese do surgimento da dicotomia entre o secular e o religioso, cuidando de descrever, ao lado da variedade iluminista da secularização, o desenvolvimento, na literatura, de três grandes eixos, centrados na especialização e emancipação de diferentes domínios do social, no declínio da religião confessional e, por fim, em sua privatização. O conceito de secularização subjacente a cada um desses eixos, porém, seria interior ao próprio cristianismo católico — como o instituto de Direito Canônico que prevê a desfiliação voluntária das funções e votos sacerdotais, e concomitante reintegração à comunidade dos fiéis — ou protestante — como a extrusão do *Beruf* weberiano sobre a vida civil. Essa acepção endógena da secularização é importante para o autor, porque além de não ser adjetiva, indicando tão somente um movimento entre domínios diferenciados do social, é a que mais diretamente se relaciona à sua hipótese da desprivatização da religião no Ocidente após os anos 1980. Tal hipótese parece larga e objetivamente verificada, no caso brasileiro, com o sistemático investimento do religioso sobre o político: seja pelo acesso direto à política institucional, como o faz parte da liderança evangélica; seja pela atuação indireta no debate público e legislativo, estratégia tipicamente católica; seja pela articulação com causas conexas, como o faz o campo afro-brasileiro, em histórica e indissociável aliança com a luta antirracista. Tais atores operam segundo um delicado regime de controvérsias públicas, de recente e frutuosa investigação (MONTERO, 2015). Também parecem estar entre as consequências da desprivatização da religião algumas tentativas de revisão das teorias da secularização (WARNER, 2010; BRUCE, 2011), eventualmente, com retratações emitidas por autores centrais à discussão na segunda metade do século XX (MARTIN, 2005), mesmo quando não tenham prognosticado diretamente o fim ou a privatização da religião (BERGER, 2000; MARIZ, 2000). O tema das religiões civis está inextricavelmente ligado ao tema da secularização, pois mesmo sua forma setecentista admitia o costume e a religião privada como fontes morais, jurídicas e doutrinárias (WEED, *in* WEED; HEYKING, 2010:169).

Para o fim de levantar a discussão sobre as mediações parareligiosas — e, particularmente, seu comparecimento aos grafismos mortuários —, porém, convém destacar um conjunto mais estreito de autores que enfrentaram as ambivalências da dicotomia entre o religioso e o secular. Há bons motivos para fazê-lo, pois a maior parte da história ocidental não se desenvolveu a partir de poderes estritamente temporais ou hieráticos, mas entre eles, no afrontamento entre tendências teocráticas e cesaropapistas: “quanto mais a religião deseja transformar o mundo em uma direção religiosa, mas ela se vê às voltas com questões ‘mundanas’, sendo por este mesmo mundo transformada” (CASANOVA, 1994:49). Além disso, a própria modernidade inaugurava as condições para que o individualismo convertesse em princípio axial e fosse, assim, cultuado nos átrios do que Luiz Fernando Dias Duarte chamara “templo da Razão”, berço da subjetividade política moderna. Dessacralizante e fragmentadora, essa subjetividade estaria sempre em busca do sagrado e do Todo perdidos, voltando-se recorrentemente para soteriologias explicitamente seculares, desde variedades da religião civil até as terapias civilizacionais, tão diversas quanto psicanálise ou socialismo (DUARTE, 1983).

Robert Bellah, conhecido por colocar explicitamente o problema da religião civil nas ciências sociais, em artigo seminal, de 1967, defendia a existência de uma forma bastante institucionalizada de religião na vida política dos Estados Unidos da América, um culto cívico cuja divindade não corresponderia senão de maneira vaga e derivada ao Deus abraâmico, mas cuja devoção almejava “uma finalidade transcendente para o processo político” (BELLAH, 1991:172). Bellah, cuja tese de doutoramento, sob a orientação de Talcott Parsons, buscara explicar a prosperidade da sociedade japonesa a partir de potenciais homólogos ou “equivalentes funcionais” da ética protestante, acreditava haver encontrado elementos esparsos de uma religiosidade bem menos institucionalizada. Formada espontaneamente a partir de elementos budistas, xintoístas e taoístas, a *Religião Tokugawa* teria determinado a racionalização da política e da economia japonesas, eventualmente concorrendo para a queda do xogunato, em 1868, e para a inserção do país na ordem econômica mundial, ao mesmo tempo em que imbuía aquela sociedade das condições nômicas e metapolíticas para sobreviver à mudança estrutural e violenta (BELLAH, 1985:194). Seu trabalho, portanto, passou das formas mais sutis de interpenetração entre o secular e o religioso às mais evidentes ou, ao menos, passíveis de análise empírica e documental, adaptando-se Bellah às concepções hegemônicas da investigação sociológica — e da ação política — em seu tempo e país.

A abordagem da religião civil no Brasil, por outro lado, não tendeu a explorar o fenômeno a partir do núcleo hegemônico do poder político, mas a partir de suas margens e, principalmente, das sensibilidades e valores prevalentes em meio aos segmentos subalternizados da população. Ao contrário do que transcorria nos Estados Unidos dos anos 1960, que se preparavam para um jubileu de Independência manchado pela derrota militar e moral contra o Vietcong, as universidades brasileiras somente se interessaram pela temática das religiões civis nos anos 1980 e 1990 (DROOGERS, 1987; BOBSIN, 1999). Nesse período, o Brasil experimentava um tímido processo de abertura política, e as efemérides mais candentes, como o centenário da abolição da escravidão, a formação da Assembleia Nacional Constituinte e a primeira eleição presidencial direta desde 1960 afastavam as discussões sobre a religião civil da órbita do poder estatal.

Assim, enquanto a literatura sobre a religião civil nos Estados Unidos teve dificuldades para ir além de uma religião mais estritamente cívica, a literatura brasileira abordou, desde o início, o que poderíamos considerar uma religião civil propriamente dita, porque surgida de baixo, do interior da sociedade civil, e influente mesmo sobre seus segmentos hegemônicos<sup>10</sup>. Mais seriamente ainda, a literatura nacional se deteve insistentemente sobre comportamentos e práticas sociais que sequer chegavam a institucionalizar-se como religiões, existentes sob formas mais fluidas e embrionárias, mais aptas, pois, a penetrar os trabalhos de memória consolidados nos grafismos.

Essa ambiguidade entre religião civil e religião cívica é uma fragilidade importante do conceito, uma das possíveis causas do interesse relativamente limitado que a questão desperta na literatura. Parece adequado dar razão a Edward Bailey, e reconhecer que essa ambiguidade somente poderia ser dirimida se estabelecida de modo rigorosamente histórico e empírico (BAILEY, 1990:503). Se isso permite à literatura sobre a religião civil nos Estados Unidos contentar-se com a dimensão puramente cívica do fenômeno, exige a pesquisadores em outros países buscar estratégias diversas para tanger o que seria mais adequadamente descrito como múltiplas formas de religião implícita, categoria que permitiria alcançar até mesmo as religiosidades e mitologias mais fluidas do campo.

---

<sup>10</sup> Yvonne Maggie (1992), analisando a perseguição histórica às religiões afro-brasileiras em seu clássico *Medo do Feitiço*, destaca a influência de sensibilidades afro-brasileiras sobre agentes da repressão e setores hegemônicos da sociedade brasileira, confirmando, com elegância, a aplicabilidade, no contexto carioca, da hipótese da circularidade cultural conforme apresentada por Carlo Ginzburg (2006:10).

Isso não significa afirmar que não haja, no caso brasileiro, projetos de religião cívica: a própria conjuntura política de ascensão da extrema-direita, em aliança com os estratos mais conservadores do campo cristão protestante, exigiria recuperar o sentido desses projetos. O governo da extrema-direita, em aprofundamento de medidas que remontam aos primeiros meses da usurpação definitiva da presidência de Dilma Roussef, em agosto de 2016, vem favorecendo desde o início deste ano a formação de escolas militares de Educação Básica, a militarização de escolas que ainda estão sob controle civil e a imposição de diferentes ritos cívicos à totalidade das instituições acadêmicas — tendencialmente extensíveis a outras esferas da sociedade brasileira<sup>11</sup>. A riqueza do prisma da religião implícita para a análise desse tipo de processo é o fato de ele permitir a compreensão dos trânsitos complexos por meio dos quais mitos e religiosidades difusos podem concretizar-se e condensar-se em formas institucionais ou, ao contrário, como essas mesmas formas podem fragmentar-se e diluir-se em elementos mais sutis, mas de alcance proporcionalmente mais profundo.

Com a reserva de que a maior parte da produção brasileira sobre religião implícita se concentra sobre sociabilidades e crenças dos segmentos subalternizados da população, deve-se atentar aos projetos concorrentes e descontínuos de religião cívica no campo hegemônico. Após esse exercício, a análise deverá retornar às populações subalternizadas da cidade, pois suas formas de religião implícita apresentam-se, em grande medida, como reações a um campo conservador que concentra, atualmente, as condições de iniciativa política. Essas populações também são responsáveis, como se verá na seção seguinte, por algumas das críticas mais pertinentes às limitações do estudo da religião implícita.

---

<sup>11</sup> À medida em que se desenvolvia o Golpe de Estado de 2016 — aprofundado, em 2018, quando a prisão e a cassação do candidato majoritário dariam a vitória eleitoral a uma candidatura minoritária, liderada pela extrema-direita — tornava-se evidente que a atuação sobre o aparelho educacional seria central no sentido de produzir um ambiente ideologicamente favorável à usurpação do poder e à consolidação do novo regime. Atos centrados no Ministério da Educação e autarquias estão entre os primeiros das presidências de Michel Temer e Jair Bolsonaro, e o tema continua a aglutinar, desde a preparação do Golpe, algumas das frações mais radicais do campo golpista — em particular dessa, reunida sob a palavra de ordem “escola sem partido”, que alardeia a urgência de livrar a juventude do legado supostamente pernicioso de Paulo Freire e da “conspiração comunista” que acreditam infiltrada na maior parte do aparelho educacional. Leitores interessados por esse aspecto da contrição sociopolítica nacional aproveitarão a consulta a trabalhos recentes de Luiz Antônio Cunha (2016; 2017), críticos do avanço do cristianismo institucional — mormente sua ala direita — e da cultura do autoritarismo contra a laicidade do Estado e das instituições educacionais, às quais buscam impor programas de educação moral e cívica. Deverá trazer-lhes semelhante proveito a leitura de artigo recente de José e Denize Sepulveda (2016).

As formas hegemônicas de religião implícita se apresentam, tal como os diferentes projetos de construção da identidade nacional brasileira, a partir de descontinuidades profundas, que jamais harmonizaram ao ponto de constituírem uma religião civil institucionalizada. Inobstante, a literatura sugere reiteradamente que as elites brasileiras que se organizavam contra o trono da Casa de Orléans e Bragança, em fins do século XIX, eram animadas por uma cosmologia particular da formação nacional, que encontrava na herança colonial, particularmente no chamado “racismo científico”, uma etiologia de seus males<sup>12</sup>. Buscando zelosamente mitigá-los ou mesmo redimi-los, essa intelectualidade proto-republicana agarrava-se a uma espécie de positivismo místico, cujos contornos gerais foram transmitidos tanto às gerações posteriores de seus quadros quanto ao patrimônio cultural da cidade (BOSI, *in*: PERRONE-MOYSES, 2004). Seu fervor, por outro lado, é indissociável de tendências fortemente reacionárias, pois os positivistas latino-americanos, ensinava um estudioso argentino,

[...] são liberais, mas fortemente anti-jacobinos; são republicanos, mas não são democratas. Seu ideal político continua sendo a sociocracia, na qual o poder, como na República de Platão, corresponde aos sábios e, de nenhuma maneira, ao povo em seu conjunto. Sua visão da sociedade futura está dominada pela ideia de emancipação mental: trata-se de libertar o escravo, o servo e o trabalhador pelo saber, ou seja, pela ciência, *substituindo as velhas crenças religiosas por uma cosmovisão científica, mas ao mesmo tempo subtraindo-a às ilusões “metafísicas” do liberalismo radical e do “socialismo”*. (CAPPELLETTI, 1997:78. Grifo meu).

Na antevéspera da Primeira República brasileira, essa crença se expressava sob a forma de uma missão salvífica e civilizadora do estamento militar, radicalizada na cultura política de jovens oficiais, cadetes do Exército Imperial, a quem Celso Castro atribuíra os gestos decisivos para a derrubada da monarquia, inclusive à revelia dos oficiais superiores e da Marinha (CASTRO, 1995). Essa tendência estrutural à formação de governos militares de âmbito nacional e duração indeterminada, porém, seria arrastada em direção inteiramente diversa durante o período entre as guerras mundiais.

---

<sup>12</sup> Tais elites foram, no período, particularmente permeáveis às ideias de Auguste Comte, Herbert Spencer e Arthur de Gobineau, e sua mentalidade já foi examinada com minúcia por José Murilo de Carvalho (1987, 1990) ou, no que concerne o chamado “racismo científico”, em texto clássico de Lília Moritz Schwarcz (1993). A influência de Comte, Spencer e Gobineau sobre as oligarquias latino-americanas também foi considerada sob o prisma da religião implícita anteriormente, em esforço que buscava caracterizar a presença — ou ausência — de religiões cívicas institucionalizadas em diferentes contextos nacionais do continente (HAMMOND, *in* BELLAH; HAMMOND, 1980).

Nos anos 1930, a variedade de fascismo predominante no Brasil, representada pela chamada Ação Integralista Brasileira<sup>13</sup>, tendia a substituir os matizes platônicos e positivistas de projeto cívico-religioso por sensibilidades mais ostensivamente místicas, o que possibilitou à organização uma certa base social, à medida em que sua ideologia, sensível às formas confessionais da religiosidade brasileira, estabelecia-se em frequente emulação de práticas religiosas confessionais hegemônicas (NEVES, 2009). As práticas rituais dos integralistas incluíam, além da atenção minuciosa à indumentária (VIEIRA; GONÇALVES, 2010), um culto aos mártires bastante desenvolvido (FAGUNDES, 2012), além uma mitologia e uma liturgia complexas, nas quais os elementos salvíficos também se associavam a uma proposta de formação cívico-religiosa, mas inteiramente divorciada do positivismo típico da Primeira República (SCHIMIDT, 2008; SEPULVEDA, 2013).

É bastante significativa a sedução dos integralistas sobre a intelectualidade nacional — junto à qual seu líder, Plínio Salgado (1895-1975), cultivava profundas relações. O racismo mitigado do movimento, que acolhia a negritude explicitamente, mas tendia a preservar o antissemitismo e as mitologias conspiratórias típicas de movimentos de cariz fascista, também parece haver contribuído significativamente para seu apelo (TANAGIRO, 2016). Assim, quando o movimento é colocado na ilegalidade e entra em refluxo, o projeto cívico-religioso de matriz positivista volta à ribalta, fortalecendo-se pela atuação da Escola Superior de Guerra, a partir dos anos 1950<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A Ação Integralista Brasileira (AIB) foi um movimento de características fascistas atuante desde fins dos anos 1920, embora somente tenha existido formalmente entre 1932 e 1937. O integralismo brasileiro — há um importante homólogo e contemporâneo lusitano (BERTONHA, 2011) — permanece atuante por meio de novas associações de retomada explícita no início deste século, ou em atividade desde as últimas décadas do século XX (BARBOSA, 2008, 2009), sendo uma das correntes mais influentes no pensamento da extrema-direita nacional. Assim, a análise da memória política do Integralismo, (VICTOR, 2004; CHRISTOFOLETTI, 2010, 2011) e a atenção crítica a seus conteúdos estruturais (BARBOSA, 2012) são particularmente relevantes, entre vastíssima literatura a respeito (OLIVEIRA, 2010; ATHAIDES, 2014).

<sup>14</sup> A Escola Superior de Guerra é um centro de estudos instalado em 1949 na cidade do Rio, formado sob inspiração e apoio de instituição homônima nos Estados Unidos. Civis são admitidos em seus seminários na medida em que sejam considerados membros orgânicos da elite nacional, aptos a articular os campos militar e político. Seria inexacto, contudo, considerar o peculiar *think tank* brasileiro como mero reflexo de instituição alienígena, pois se é correto que a ESG sempre se mostrou extremamente dócil diante dos objetivos de política externa dos Estados Unidos, ela também encarna as aspirações da oficialidade militar do início do século XX. A relevante tese de José Antônio Sepúlveda (2010), a partir da análise documental das publicações da oficialidade brasileira frequente à ESG, permite relacionar a cultura política militar do início do século XX àquela surgida após a II Guerra Mundial, e que conduziria a projetos mais duradouros de pedagogia cívica e militarização, ampla e contínua, de toda a sociedade brasileira.

Essa sucessão das variedades do autoritarismo no Brasil levanta mais perguntas que respostas, principalmente a propósito dos fatores que permitem sua atuação conjunta e articulada na presente década, quando ninguém mais se atreveria — e menos ainda nesta Universidade — a desdenhar a ameaça do fascismo brasileiro como “pobres lamentações de intelectuais neurastênicos” (HOLANDA, 2002:187). Tais respostas, creio, devem ser buscadas em ao menos três fatores.

O primeiro deles está no ímpeto geoestratégico de contração política por meio do qual o capital financeiro internacional busca assegurar seu controle sobre o continente sul-americano: sob as condições de capitalismo dependente, ensina Florestan Fernandes, esses países se tornam explosivos até sob as mais moderadas políticas de combate às iniquidades sociais. Sempre que governos nacionalistas se propõem a desenvolvê-las, a conjuntura política “adquire a feição de uma catástrofe iminente e provoca estados de extrema rigidez estrutural” (FERNANDES, 1972:70). O segundo estaria em um ambiente de desmobilização política e dissuasão civil ampla (VIRILIO, 2010), produzido ainda, no caso da cidade do Rio, nas etapas iniciais do Golpe — como a violenta repressão estatal, comprometida com a realização desembaraçada dos eventos esportivos, em aberto desdém de quaisquer custos sociais ou políticos. No restante do país, anuncia-se como a bandeira do “combate à corrupção”, agitada entre vários estratos sociais e propagada sob as velocidades relativas — a cadência e a decadência — de aparelhos parlamentares, midiáticos, (para)militares e judiciários (SINGER, 2013; (LIFSCHITZ, 2019).

O terceiro fator que permite a conjunção das formas positivista e integralista de autoritarismo deve ser buscado, finalmente, nas formas da própria religião implícita. Em meados de 2012, quando nada se antecipava nesta Universidade dos ataques do último ano, o professor Giordano Bruno Guerri, estudioso do fascismo italiano, proferiu-nos intrigante conferência: confessava previamente aos presentes a intenção de abordar uma teoria reconhecidamente isolada sobre o fascismo, a de que ele consistiria em uma concepção religiosa da vida, exigindo-me detida atenção àquilo que escrevera:

O fascismo, assim como as Igrejas da Antiguidade, se organizou como milícia armada: estava decidido a impor a religião da pátria-Estado a todos os custos, incluindo a violência. Aliás, *a violência tornava-se essencial, porque era sacra e, portanto, era, antes justificada e, então, por fim, santificada: os inimigos não eram mais simples adversários, mas “infiéis”,* que era não apenas justo, mas nobre, religioso e santo perseguir com a vergasta, o exílio, a prisão, a morte. (GUERRI, 1995:11. Grifo meu).

É difícil compreender os motivos que levaram Guerri, no fim da obra, a retratar todas as afirmações nesse sentido, a desmenti-las como insípidas figuras de linguagem, justamente após haver documentado tão solidamente práticas e rituais místicos do fascismo histórico. Decerto, se algo da literatura brasileira sobre o Integralismo lhe ocorresse, na ocasião, a retratação seria bem mais difícil. Não me sendo aceitável reconhecê-la, recordo o leitor acerca da sensibilidade dos integralistas para apreender e reelaborar aspectos confessionais e implícitos do campo religioso nacional. Trata-se de habilidade semelhante àquela desenvolvida, décadas após a proscrição da Aliança Integralista Brasileira, pelos setores mais bem-sucedidos do campo cristão protestante na competição interconfessional: tendem a reunir maiores recursos — humanos, materiais e simbólicos — os agentes mais aptos a tanger e incorporar mais profundamente aquilo a que André Droogers (1987) chamara religiosidade mínima brasileira.

A estratégia, que sempre envolve uma medida de risco para esses agentes<sup>15</sup>, parece desenvolver-se favoravelmente às suas ambições, por hora. Nada impede, porém, que o conjunto desses valores e práticas seja mobilizado a favor da resistência da população subalternizada e, com ela; ou melhor, a partir dela; de vários outros entre os setores democráticos, como a Universidade Pública. O que é decisivo para a análise, porém, é que estamos, finalmente, diante das formas mais francamente implícitas do fenômeno religioso na sociedade brasileira contemporânea, e que há precedentes adequados — dentro e fora do país — para investir sobre elas<sup>16</sup>. Será proveitoso constatar alguns dos ritos e práticas sociais que elas já articulam na cidade, tanto entre o campo hegemônico-autoritário quanto entre a população subalternizada. Não será razoável fazê-lo, porém, sem (re)conhecer os limites mais decisivos do prisma da religião implícita e negociar, assim, uma solução provisória com as duas formas mais poderosas de sua crítica. Após esse exercício, será possível demonstrar, com apoio na análise dos grafismos mortuários selecionados ao longo do capítulo seguinte, que já ocorrem importantes resistências, com as armas aparentemente inócuas da religião implícita.

---

<sup>15</sup> Seu eventual sucesso, por outro lado, pode frequentemente expô-los a acusações de “impureza” doutrinária ou de falta de “autenticidade”, como no caso paradigmático da Igreja Universal do Reino de Deus — IURD. (GOMES, 2011:123).

<sup>16</sup> A noção de um *ethos* não confessional, de eficácia cosmológica, foi explorada a partir de mecanismos familiares de reprodução (DUARTE *et al*, 2006), enquanto Oneide Bobsin reconhecia-lhes a grande abrangência e transversalidade (BOBSIN, 1999:114), nisto concorrendo com minhas próprias análises.

### 2.3 Religião crítica, branquitude e mediações parareligiosas

A abordagem da religião implícita, ao interpelar o fenômeno justamente onde ele evita mostrar-se, permite ao analista avançar sobre uma variedade amplíssima de formas aparentemente não religiosas ou “seculares” do social. O capitalismo, o comunismo, o fascismo italiano, o nazismo, o integralismo brasileiro, o individualismo e vários outros credos e conjuntos doutrinários já foram, todos, em algum momento, comparados a manifestações religiosas, com graus igualmente variados de extensão, seriedade, acuidade analítica ou potência literária. Não seria viável percorrer sequer uma fração representativa desses textos, senão daqueles que mais diretamente, e com maior riqueza empírica, permitam tanger os temas em meio aos quais esta tese se movimenta, ou que incidam sobre questões de método que o bom senso exigiria enfrentar.

Se é necessário apresentar ao leitor as limitações mais importantes do estudo da religião implícita, gostaria de pôr em questão o principal paroxismo ao qual o analista poderia chegar. Assim como o alienista de Machado de Assis (1979), que concluiria ser a única pessoa verdadeiramente insana em toda a novela, o Simão Bacamarte da religião implícita se descobriria rapidamente no exercício de uma variedade peculiar de teologia ou — retornarei a este ponto — de uma sociologia implicitamente convertida que, pretendendo-se compreensiva de qualquer manifestação do religioso, terminaria por não compreender efetivamente a nenhuma. Peter Berger nos apresenta a superfície desse paroxismo em glosa ao trabalho do colega e parceiro, Thomas Luckmann:

[...] a essência da concepção de religião de Luckmann é a capacidade do organismo humano de transcender sua natureza biológica através da construção de universos semânticos objetivos, moralmente cogentes e totais. Assim, a religião conformaria não apenas o fenômeno social (como em Durkheim), mas também o fenômeno antropológico por excelência. [...] Tudo o que fosse genuinamente humano seria *ipso facto* religioso, e os únicos fenômenos não religiosos na esfera humana seriam os [...] aspectos de sua constituição biológica que o homem tem *em comum* com outros animais. [...] Eu questiono a utilidade de uma definição que equipara a religião ao humano *tout court*. Assinalar a relação entre os fundamentos antropológicos da religião e a capacidade humana de autotranscendência, é uma coisa, mas equipará-los é inteiramente diferente. [...] Há pouco a ganhar, em minha opinião, em afirmar que, por exemplo, a ciência moderna seria uma forma de religião. Quem o fizesse, estaria obrigado a definir de que modo ela é *diferente* daquilo que todo mundo — incluindo os que se dedicam à *Religionswissenschaft*, entende por religião, retornando ao início do problema conceitual. (BERGER, 1969:176-177. Grifos do autor).

Essa espécie de comparação, como vimos, não é absurda; antes, é cara a um conjunto bastante extenso de autores, que não se incomodaria diante das tarefas metodológicas decorrentes da comparação, por exemplo, entre ciência e religião — o próprio trabalho de Berger, ao sugerir uma definição do fenômeno religioso centrada na metaestabilidade das esferas coletivas de significação, permite convalidar essa espécie de exercício. A despeito da crítica de Berger, as preocupações de Tomas Luckmann em seu *Invisible religion*<sup>17</sup> estão muito mais dirigidas a uma proposta de ampliar o escopo da sociologia da religião que de afirmar sua generalidade radical:

Podemos afirmar [...] que o cosmos sagrado é uma forma de religião caracterizada pela segregação de representações especificamente religiosas da visão de mundo sem a especialização de uma base institucional para essas representações. O cosmos sagrado penetra, talvez em graus variados, esferas institucionais relativamente não diferenciadas. *A manutenção do cosmos sagrado como uma realidade social e sua transmissão de uma geração à outra dependem de processos sociais gerais, muito mais que daqueles que se especializam institucionalmente.* (LUCKMANN, 1967:62. Grifo meu).

O excerto, portanto, está mais preocupado em convidar a disciplina a ir além das além das igrejas e formas institucionais do religioso — atentando para o peso relativo de mecanismos informais em processos de transmissão intergeracional de valores e memórias — que em afirmar, simplesmente, que “tudo é religião”. Dito de outro modo, Luckmann ainda não é o alienista, mas um analista que busca exortar seus interlocutores — como Peter Berger, Talcott Parsons e o próprio Robert Bellah — a não negligenciar formas mais sutis ou mesmo implícitas de transmissão memorial e religiosa.

Assim, tanto Berger quanto o amigo a quem ele pretende dirigir uma crítica integram um conjunto de trabalhos que dão grande ênfase ao fenômeno religioso. Para uma crítica realmente substantiva do estudo da religião implícita, portanto, deve-se buscar dois conjuntos de trabalhos que, ao contrário de Berger e Luckmann, tendam a considerar a religião como um fenômeno relativamente marginal em meio a forças sociais decisivas, ou no segundo caso, um fenômeno efetivamente ampliado, cuja latitude, na verdade, excederia aquela que sociologia da religião costuma reconhecer.

---

<sup>17</sup> A tradução em língua inglesa de *Das Problem der Religion in der moderner Gesellschaft* (O problema da religião na sociedade moderna), do título em particular, parece haver sido influenciada por sugestão editorial particularmente insistente sobre o possível apelo comercial da obra, a certo contragosto do autor. Com efeito, a expressão “religião invisível”, ainda que mais sedutora nas estantes das livrarias, facilitava a *reductio ad absurdum* contida em críticas como as que Berger lhe dirigiria.

O primeiro conjunto de trabalhos conjuga-se à larga tradição do materialismo dialético, e surge em reação a uma relativa escassez de trabalhos propriamente marxistas na sociologia da religião, sobretudo diante de uma presença praticamente ubíqua das influências de Max Weber e Émile Durkheim ou, a partir de fins do século XX, de autores ligados a economistas liberais da Universidade de Chicago<sup>18</sup>. A escola denominada *Critical Religion* — ou Estudos Críticos da Religião — consiste em coletivo internacional de pesquisadores marxistas, organizados a partir do Centro para a Pesquisa Crítica da Religião, na Costa Leste dos Estados Unidos. Warren Goldstein sintetiza os aspectos mais consensuais do programa nos seguintes termos:

Uma abordagem crítica da religião busca observar as interconexões não apenas entre religião e economia, mas, em sentido mais amplo, entre a religião e as condições materiais. Ela compreende que crenças religiosas têm alguma correspondência com relações materiais que não são estritamente econômicas, mas também materiais e políticas. Ao mesmo tempo, sabemos que atores sociais, a partir de suas crenças, possuem influência sobre essas condições materiais. É uma via de mão dupla. [...] Embora ciente da importância de um entendimento empático, ela também se ocupa com as relações que crenças religiosas estabelecem com a realidade. Finalmente, ela investe em uma crítica da religião a partir de um conjunto de valores: *não se trata de buscar apenas as iniquidades econômicas e sua correspondência com os laços religiosos, mas de compreender como a religião pode aprofundar ou mitigar as iniquidades sociais — hoje, em dia, em particular, as de gênero ou orientação sexual. Nossa abordagem compreende que a religião pode simultaneamente funcionar como agente não apenas de dominação social, mas como mecanismo de mudanças sociais.* (GOLDSTEIN, 2012:351-352. Grifo meu).

A partir dessa proposta, a análise da religião entre as populações subalternizadas pode investir sobre o conteúdo concreto das práticas e rituais que essas pessoas articulam na cidade. A possibilidade de a religião comparecer à resistência subalterna na cidade do Rio de Janeiro já foi consolidada em interessantes experimentos, capazes de tanger a centralidade da mulher subalternizada entre os processos de exclusão racial-territorial sobre os quais o poder necropolítico local se reafirma.

---

<sup>18</sup> O leitor interessado na chamada “teoria da escolha racional” poderá conhecê-la a partir de diversos trabalhos, mas certamente aproveitará a consulta aos textos mais explicitamente ideológicos dessa escola, como *The victory of reason*, de Roger Stark (2006), ou o esforço conjunto deste autor com Roger Finke. Nesta segunda obra, em particular, aparece com bastante força a noção de que, para esses autores, a fé individual seria a “mercadoria” das igrejas, e estas por seu turno, organizações historicamente atuantes à maneira de empresas capitalistas (FINKE; STARK, 2005), disputando, no interior do “mercado religioso”, o favor de fiéis paradoxalmente racionais e piedosos — o *Homo oeconomicus*, em seu salto de fé. Há reflexos brasileiros cuja consulta também pode mostrar-se pertinente (MARIANO, 2008; JUNGBLUT, 2012).

Entre as pequenas resistências cotidianas, Clara Mafra registrava o interessante caso de uma empregada doméstica carioca, cristã pentecostal que, após um episódio particular de humilhação, relatava exigir, em suas orações, que a providência de seu Deus a justificasse, mostrando à “patroa” o erro de suas maldades. A autora extrai, desse relato uma hipótese bastante provocadora sobre o comportamento de atores sociais hegemônicos diante do cristianismo pentecostal das classes baixas: o fiel subalterno seria portador de uma incômoda reserva moral, a partir da qual poderia formular juízos sobre a conduta dos atores hegemônicos de seu convívio (MAFRA, 2011:150). Após considerar longamente outras resistências da população subalternizada, proponho que a hipótese de Mafra alcançaria facilmente várias manifestações religiosas, inclusive implícitas.

Entre as resistências públicas e coletivas, portanto, a ocorrência de alguns eventos “cívico-religiosos”, organizados por grupos subalternizados da cidade, foi tematizada em alguns trabalhos, eventualmente referenciando os esforços de Robert Bellah. Entre eles, é oportuno destacar o texto de Márcia Pereira Leite (*in* MAFRA; ALMEIDA, 2009), que, acompanhou mobilizações e protestos organizados a partir da organização civil *Viva Rio* em fins dos anos 1990<sup>19</sup>. O estudo põe em relevo o papel das redes familiares de vítimas da violência necropolítica na cidade, em particular das mães, mulheres em luto a quem o discurso hegemônico e a imprensa buscam impor a pecha de “mães de bandidos”, e cuja posição mitopoética — uma hipóstase denegrada da *Pietà* — possui interseções profundas com os conteúdos de uma religiosidade mínima comum:

[...] as mães de favela vêm promovendo uma combinação particular de religião e política no espaço público. Modalidades tradicionais de ação e reivindicação políticas, como petições, cartas abertas e relatórios denunciando violações de direitos humanos, passeatas e atos de protesto contra a violência e campanhas por justiça se associam a orações, místicas e celebrações religiosas diversas que contribuem para legitimar formas e pautas de ação coletiva, dar visibilidade e ampliar o acesso desses atores ao espaço público, favorecendo a articulação de alianças com outros segmentos da sociedade. Nesse plano, acionam outro idioma de ação — aquele inaugurado no Rio de Janeiro nas manifestações do *Viva Rio* —, recorrendo, para ressignificar suas lutas, a um uso performativo de imagens, símbolos e celebrações religiosas de matriz cristã que agrega atores de diferentes pertenças religiosas (católicos, adeptos de religiões afro-brasileiras, pentecostais e neopentecostais). (LEITE, *in*: MAFRA; ALMEIDA, 2009:218)

---

<sup>19</sup> Essa conjunção entre militantes das favelas cariocas e aliados na cidade formal é característica de fins dos anos 1990 e da primeira década do século XXI. Recomendo a consulta a outros trabalhos que destacaram a textura política local no período (BIRMAN, 2012; BIRMAN; LEITE, 2004).

A relação da população subalternizada com a religião, portanto, permite ao menos duas conclusões provisórias. A primeira é uma confirmação preciosa do potencial da religião para articular contradiscursos variados, como demonstram, individual e coletivamente, no caso da cidade do Rio de Janeiro, os textos que acabo de cotejar. Essa primeira conclusão permitiria nuançar, afinal, o epíteto de “ópio do povo”, lançado por Marx contra a religião na introdução de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e, com isso, legitimar o investimento renovado do materialismo dialético sobre o estudo do fenômeno religioso<sup>20</sup>. A segunda conclusão apresenta-se nos textos de Mafra e Leite como uma necessidade persistente de aludir às formas confessionais e mais fortemente institucionalizadas da religião, mesmo quando o exercício se dirige às suas formas implícitas: trata-se do caráter de abstração ou generalidade reificada que a religião tende a assumir na teoria social. Essa abstração é causa de alguns autores ligados ao coletivo da *Critical Religion* proporem o abandono integral da religião como categoria heurística e, com isso, de qualquer solução de continuidade entre o secular e o religioso:

Sugiro que abandonemos, como conceito analítico, a palavra “religião” e a dicotomia entre o secular e o religioso que ela implica. Proponho que essa terminologia somente compareça a textos acadêmicos como objeto de análise crítica com respeito à sua origem, usos e funções no interior de ideologias europeias e americanas. Essa análise deveria contemplar o processo histórico que conduziu a uma ideologia “secular” específica a partir de ideias como razão natural, direito natural, sociedade civil, o conceito moderno de Estado nacional, conceitos de indivíduo e direitos naturais, e da religião como um conjunto de instituições de associação voluntária. Também seria necessário contemplar a exportação dessa categoria ocidental a países não ocidentais [...], sua adoção e pseudoincorporação por elites locais [...] e os problemas que essas culturas têm, desde então, para resolver-se com a dicotomia alienígena. A categoria religião deve ser o objeto da análise, não seu instrumento (FITZGERALD, 2000:106).

---

<sup>20</sup> O excerto que contém a analogia, na tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, consiste no seguinte: “A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (MARX, 2005:145, grifos do autor). Dessa maneira, a caracterização marxiana do fenômeno religioso é, desde o início, bem mais complexa do que, por exemplo, aquela que, digamos, Raymond Aron, — via Simone Weil, e em eco ao sentido profético da secularização — proporia sobre Marx, de “ópio dos intelectuais” (ARON, 2004). Andrew McKinnon analisa amplamente o sentido de ópio que teria ocorrido ao jovem Karl Marx em sua leitura de Hegel: longe de ser algo univocamente nocivo, tratava-se de medicamento eficiente e de uso corrente em seu tempo, enquanto a religião, mais que um epifenômeno, seria “parte integral das trocas e da produção econômica”, das lutas fundamentais (MCKINNON, *in*: GOLDSTEIN, 2006:23). Ainda em aprofundamento da relação entre o pensamento de Karl Marx e a religião, particularmente, da maneira como o autor pretendia articular uma soteriologia não religiosa, consulte-se texto recente de Mitsutoshi Horii (2017).

Mesmo não subscrevendo inteiramente a proposta de Timothy Fitzgerald — o abandono, por inteiro, da dicotomia entre os domínios secular e religioso como instrumentos analíticos — será possível ao leitor perceber que ele não sugere tanto o abandono da categoria religião quanto de sua reificação, erro que implicaria uma mobilização implícita de conteúdos típicos de uma modernidade branca, ocidental e euro-americana. Essa transposição entre objeto e instrumento, entre sociologia e ideologia da “religião” é o que Fitzgerald apresenta, jocosamente, como o momento “teológico” da teoria social (FITZGERALD, 2000:117). É esse o verdadeiro teor da húbri de Simão Bacamarte, que eu evocava no início da seção; é nesse sentido que devemos negociar e temperar a abordagem da religião implícita quando do exame da resistência da população subalternizada — na variedade mortuária dos grafismos, em particular.

Dessa forma, o problema central da *Critical Religion* está colocado no contexto de uma revisão ampla da modernidade e, particularmente, daquilo a que as ciências sociais na América Latina, a partir de autores como Aníbal Quijano (1992) e Walter D. Mignolo (2012), denominam colonialidade do saber e do poder. A crítica ao viés imperialista e colonial da própria categoria religião abre o caminho, portanto, para uma segunda ordem de críticas à abordagem da religião implícita, contida nas reações a formas de racismo bastante explícitas — e particularmente fervorosas.

Enquanto uma revisão em profundidade do racismo brasileiro excederia os limites de minha especialidade e posição enunciativa, convido os leitores a considerar uma peculiaridade da formação do campo cristão protestante nacional. Este, além de haver se constituído, primordialmente, a partir do serviço de missionários brancos de países desenvolvidos, foi historicamente hostil às religiosidades preexistentes, principalmente, às religiões afro-brasileiras. Orientados por variações da teologia da batalha espiritual (MARIZ, 1999), decorre-lhes uma demonização, progressiva e renovada, da alteridade:

Por mais que demonizassem as religiões afro-brasileiras e espíritas, as lideranças dessas igrejas pentecostais não as atacavam direta, pública, sistemática e até fisicamente como veio a ocorrer a partir dos anos 1980. Seu papel consistiu, sobretudo, em pavimentar o terreno para a posterior radicalização empreendida pela Universal do Reino de Deus, que não só tornou a demonização aos cultos afro-brasileiros um de seus principais pilares doutrinários como partiu para o *confronto direto* contra eles, elevando a hostilidade a esses grupos religiosos a um patamar inédito na história do pentecostalismo brasileiro. (MARIANO, *in*: SILVA, 2007:135. Grifos do autor)

Os ataques de grupos neopentecostais a locais de culto e praticantes de religiões afro-brasileiras trouxe ao debate público da cidade, na primeira década do século XXI, o tema da chamada intolerância religiosa e da demonização do outro. Não eram, em si, fenômenos novos, nem apanágio dos cristãos pentecostais, pois essa maneira de produzir e reduzir alteridades faz parte da história da branquitude e do capitalismo mundial. Até mesmo o teatro catequético de José de Anchieta (1977) — penso, aqui, no *Auto de São Lourenço*, de fins do século XVI — já equiparava Guaixará, chefe ameríndio que resistira à invasão portuguesa — um rebelde “negro da Terra”, portanto — ao grande Adversário cósmico. O que havia de novo na textura da demonização do outro, depois de quase cinco séculos, em adição aos próprios sentimentos civilizadores que urdiram a categoria da intolerância religiosa (ELIAS, 1993), era a possibilidade concreta e renovada de políticas de aliança. A mobilização de vários setores da sociedade carioca em solidariedade ao conjunto das religiões afro-brasileiras, e em repúdio às formas mais visíveis de violência a que seus adeptos eram expostos, expressou-se, em fins da primeira década deste século, em algumas edições especialmente vigorosas de um ritual cívico-religioso particular, as caminhadas contra a intolerância religiosa (GOMES *et al.*, 2010).

Embora fiéis negros e setores progressistas do campo pentecostal tenham uma responsabilidade decisiva no combate ao racismo religioso (REINA, 2017), é o campo das religiões afro-brasileiras que possui diante de si, com a intensificação dos ataques, a tarefa efetiva de elaborar uma reação à altura das agressões. Esse campo afro-brasileiro, cuja aparente “apatia” já foi observada pela literatura (ORO, 1997), estaria, antes, organizando e recolhendo as condições para reagir. Se é verdadeiro que, em um primeiro momento, dificultavam-lhes o caráter iniciático e não sectário de sua crença, além do pouco acento ao proselitismo ou ao trânsito na esfera pública, o desenvolvimento de uma reação já estava em curso desde fins dos anos 1980, e consolidou-se na estratégia de patrimonialização de locais de culto e de práticas rituais de matriz africana por todo o país (GOMES, 2010; GOMES; OLIVEIRA, 2016). Essa reação das religiões afro-brasileiras, na cidade do Rio, dificilmente seria possível sem o concurso de militâncias conexas — como as que se organizam a partir das favelas — ou sem uma articulação profunda com a luta antirracista preexistente. A partir dessa conjunção, paralelamente ao expediente da patrimonialização, o campo das religiões de matriz africana conseguiu organizar-se a ponto de pressionar o aparelho repressivo do Estado no sentido proteger seus praticantes e locais de culto contra a violência física direta desfechada por grupos pentecostais.

Episódios de grande visibilidade pública, como a depredação do Centro Espírita Cruz de Oxalá, no bairro meridional do Catete, por membros da Igreja Geração de Jesus Cristo, em 2008, instauraram controvérsia em torno do indiciamento dos agressores de membros de religiões afro-brasileiras sob o crime de racismo, conforme tipificado na Lei Caó (Lei federal n. 7.716/89) (BORTOLETO, *in*: MONTERO, 2015; MIRANDA, 2010). De passagem, observo que teremos ocasião de analisar grafismos de intimidação, estêncis com palavras de ordem associadas a essa igreja em particular.

Antes de prosseguir em direção à análise dos grafismos mortuários a partir das formas de religião implícita, convém apresentar afinal, a partir do próprio campo das religiões afro-brasileiras, a segunda crítica a essa espécie de abordagem. Em meados de 2016, tive a oportunidade, com colegas do Observatório do Patrimônio Religioso reunidos em nosso Programa, de participar da recepção ao teólogo afro-brasileiro, ex-monge cisterciense e professor Jayro Pereira, que nos visitava para proferir uma conferência sobre as interpenetrações entre educação, teologia e luta antirracista, particularmente, a partir da abordagem da afrocentricidade (ASANTE, 1988). Ainda em recuperação de acidente que lhe comprometera temporariamente a saúde, Jayro chegava ao campus como um líder veterano, mas cuja recente contemplação da morte lhe exigia vir e deixar aos presentes um testamento de si mesmo e de sua militância — permitir chamar esse evento de “conferência” pareceu-me grande modéstia de sua parte.

As palavras de Jayro Pereira, proferidas sobre autoridade simultaneamente científica e hierática, colocavam explicitamente o próprio conceito de religião — e também os de laicidade e esfera pública — como violências engenhosas da colonialidade e da branquitude contra o conjunto da população afro-brasileira, adeptos das religiões de matriz africana, em especial. Aceitar um conceito de religião alienígena, argumentava, implicaria consentir com a redução das cosmologias e das civilizações africanas a dimensões muito mais restritas do que possuíam antes da agressão colonial, no limite, sua redução a um simples mercado de “receitas mágicas” — justamente a imputação que mais fortemente instrumentava a perseguição histórica aos terreiros ao longo de século XX e sua condenação pelos setores mais belicosos do cristianismo pentecostal. Em outra ocasião, quando sua recuperação já lhe permitia expressar-se mais confortavelmente, Jayro Pereira foi entrevistado por Ricardo Brasil em programa televisivo da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Na ocasião, foi-lhe possível explicar que:

É nos terreiros que estão guardados, de forma amalgamada e mesclada, os saberes, princípios e valores (da diáspora africana). Esse processo que se chama “iniciação” é, para mim, “cosmologização”. O que se chama de ser iniciado ou “fazer o santo”, é uma expressão que deve ser abolida. [...] É uma visão estritamente religiosa, ocidental, de outra origem, que não a africana. Ela cai em um mecanismo que o racismo criou e estruturou, da banalidade. Como a gente “desbanaliza” essa banalidade atribuída e instituída pelo ocidente? É quando a gente se reconstrói a partir dos destroços do colonialismo. Os terreiros têm esse papel; [...] o terreiro é o lugar dessa reconstrução civilizatória. (PEREIRA, 2017, ca. 09’).

As palavras de Jayro Pereira costumam inflamar graves controvérsias internas por onde ele passa, pois decorre delas uma enorme responsabilidade, sobre os sacerdotes de matriz africana, de atuarem como agentes civilizadores afrocentrados: aqueles que simplesmente interiorizassem o mecanismo da banalização e da redução das funções cósmicas e civilizatórias dos terreiros à “religião” — e, depois, à “magia” — terminariam por fortalecer e retroalimentar as diversas formas do racismo religioso. As críticas de Jayro Pereira ao conceito colonial de religião, portanto, ressoam fortemente com a crítica anti-imperialista de Timothy Fitzgerald e do coletivo da *Critical Religion*, impondo-nos a necessidade de negociar novas chaves para o estudo da religião implícita.

Sensível às duas fontes de crítica e rejeitando, também, qualquer abordagem generalista ou reducionista do fenômeno religioso, não poderia deixar de observar que ambas se movimentam entre os mecanismos mais discretos, verdadeiras formas culturais e epistêmicas daquilo a que Abdias do Nascimento chamara genocídio do povo negro. O próprio autor, na obra homônima, em meio a pungente diatribe contra Jorge Amado, concederia que tais formas de banalização e bastardização do negro constituíam uma forma cultural desse genocídio, *verbatim*, “uma forma sutil de etnocídio” (NASCIMENTO, 1978:119), convidando-nos a uma recuperação da categoria, ainda que como expressão subordinada do racismo estrutural. Desse modo, se o genocídio do povo negro dirige o olhar às práticas do governo marcial e ao exercício dos necropoderes sobre os corpos racializados, o etnocídio negro reclama atenção às suas formas culturais, entre as quais manifestações de racismo religioso e as formas hegemônicas de religião implícita<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Esta também é uma solução provisória, e não poderia ser diferente. As categorias genocídio e etnocídio possuem uma origem comum, nos escritos e na atividade política de Raphaël Lemkin ao cabo da Segunda Guerra Mundial (IRVIN-ERIKSON, 2017), mas divergiram entre si desde o momento em que a Organização das Nações Unidas acolheu e judicializou o genocídio, sem reconhecer expressamente suas dimensões culturais. O etnocídio, desde então, tende a ser mantido de modo supletivo e subordinado.

Nesses termos, tive ocasião de sugerir preliminarmente, em reunião de trabalho do Comitê de Pesquisa para a Sociologia da Religião da Associação Sociológica Internacional, reunida em seu XIX Congresso Mundial de Sociologia, a solução metodológica e programática de estudar aspectos particulares do etnocídio negro a partir de mediações parareligiosas pontuais e objetos empíricos determinados, contidos em certos grafismos mortuários na cidade do Rio (BIZARRIA, 2018)<sup>22</sup>. A boa recepção da intervenção, porém, exige-me extrair ao vasto — e por esse mesmo motivo, ainda vago — conjunto das formas de religião implícita que Edward Bailey (1990) resenhava, um conceito mais nítido e diretamente operável de interpenetração entre o secular e o religioso, reconhecendo que a literatura somente deveria entreter essas categorias sob rasura, à falta de maior desenvolvimento coletivo dos conjuntos teóricos disponíveis. Deste modo, proponho, para abordar os grafismos selecionados ao longo do capítulo a seguir, a mobilização do conceito de mediações parareligiosas, pelo que busco contemplar quaisquer elementos narrativos, mitológicos, poéticos, alegóricos, imagéticos, litúrgicos ou rituais que, embora manifestos em contextos tipicamente “seculares” do social, pareçam operar de maneira análoga às que se pode registrar em diferentes formas institucionais e/ou confessionais de práticas ostensivamente religiosas.

Em meio à variedade dessas mediações, veremos que elas emprestam aos grafismos mortuários formas bastante dilatadas de agência objetal, tendentes a dois modos de funcionamento distintos, embora não necessariamente opostos. De um lado, há grafismos que tendem a mobilizar agentes sociais à maneira de objetos de culto, tendentes à memória, à congregação de pessoas e à edificação. De outro, há grafismos que tendem a funcionar como objetos de anátema, mobilizando atores sociais no sentido do esquecimento, da segregação e da destruição ritual. Essas mediações parareligiosas, por seu turno, parecem funcionar como elementos metaideológicos, capazes de aglutinar-se em conteúdos concretos de ideologias e credos políticos em disputa ou, ao contrário, desprenderem-se ou transbordarem deles, imprimindo sua marca sobre outros discursos, ou retraindo-se, afinal, retornando às formas de uma memória social latente.

---

<sup>22</sup> A proposta me parece adequada à literatura continental, pois o campo explicitamente religioso local é de tal modo vicejante que a literatura é frequentemente tentada a naturalizar os contornos do que seria ou não “religioso”. Sou pessoalmente grato a Mitsutoshi Horii e Armando Salvatore pelas indicações e discussões que conduziram a essa solução.

### 3 Grafismos mortuários: objetos de culto e de anátema

Havendo analisado os contornos gerais do governo marcial da cidade e a forma de manifestação da religião implícita que denominei mediações parareligiosas, foi possível estabelecer algumas das bases sobre as quais os diversos grafismos, sobretudo em sua variedade mortuária, podem ser interpelados. Conforme afirmei anteriormente, os dois grafismos apresentados até o momento foram apreendidos e analisados como simples ilustrações dos trabalhos de memória desenvolvidos pelas militâncias das populações subalternizadas da cidade: esse exercício, porém, permitiu demonstrar a profunda especialização funcional e geracional de seus regimes narrativos, assim como sua obliquidade diante da dicotomia que costuma opor memória e esquecimento. Renunciando a qualquer forma de univocidade, é oportuno recordar que, para os vários agentes sociais que se organizam na produção desses grafismos, eles consistem, antes de tudo, em eventos conjuntivos, que projetam ou gravam os conteúdos de seu trabalho memorial e de seus sentimentos sobre as superfícies da cidade.

O caráter coletivo e conjuntivo desses acontecimentos determina uma polifonia que perpassa todas as imagens resultantes e toda a produção dessas memórias: ao considerar os diversos tipos de grafismos, portanto, estamos diante de formas materiais e objetais daquilo a que Gilles Deleuze e Félix Guattari denominaram agenciamentos coletivos de enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 1980:101) da população subalternizada. É a partir dessa qualidade objetal e coletiva que os grafismos mobilizam suas outras potências, levando as mediações parareligiosas que contêm para além das circunstâncias sociais específicas de sua inscrição. Desse modo, eles consolidam eventuais objetos de culto e estabelecem circuitos canônicos ou apócrifos de circulação.

Os grafismos selecionados para análise ao longo deste capítulo incluem, preferencialmente, sua variedade mais estritamente necropolítica, destinada a epigrafar a morte de pessoas consideradas individual ou coletivamente, com licença a peças que façam menção a sujeitos indeterminados, ou que permitam caracterizar mediações parareligiosas específicas acerca dos necropoderes. Será possível perceber, ao final do exercício, que as diferenças entre as formas sancionadas e não sancionadas de grafismos mortuários, outrossim, objetos culturais e anatêmicos, consistem em especializações de uma mesma agência objetal. Essas parecem corresponder amplamente àquelas que o trabalho de memórias das militâncias das favelas produziu na virada do século XXI.

A primeira seção articula elementos necessários para investir sobre uma ontologia materialista dos grafismos enquanto objetos, e aprofundar-se sobre uma concepção histometabólica do tecido urbano: trata-se de considerá-lo a partir de uma perspectiva analógica estrita, destinada a relacionar a materialidade da paisagem cultural (JONES, 2003) e dos seus diversos elementos ao funcionamento e à sucessão de organismos vivos. Dessa maneira, será possível empreender uma análise da cidade como série estratificada e sucessiva de ecossistemas, em meio aos quais se desenvolvem, além dos atores sociais hegemônicos e subalternizados, certos entes, aqui denominados grafismos, igualmente dotados de certas propriedades tipicamente atribuídas a atores sociais e, igualmente, à matéria biológica. Esse exercício implica o acionamento seletivo de textos da chamada Teoria do Ator-Rede, ou *Actor-Network Theory*, e da Teoria do Agenciamento, ou *Assemblage Theory* — trata-se de esforços desenvolvidos na fronteira entre a filosofia, a sociologia urbana e a geografia cultural, e que permitirão revisitar, nos termos desse diálogo, as condicionantes específicas do desenvolvimento da cidade, conforme desenvolvidas no primeiro capítulo.

A segunda seção busca concentrar-se sobre a maneira como vida, morte e violência necropolítica comparecem a mediações parareligiosas dos grafismos mortuários a partir de uma análise contextual de peças selecionadas, de sua biografia e de sua ação junto ao tecido urbano circundante. Os grafismos desta seção consistem, predominantemente, naqueles que poderiam ser considerados objetos de culto, dotados de boa medida de sanção social e destinados a epigrafar, em geral, pessoas específicas; também costumam requerer uma quantidade apreciável de recursos para sua inscrição. A terceira seção busca enfrentar a questão dos grafismos não sancionados, dotados de menor medida de sanção social e capazes de compor grafismos anatêmicos, cuja ação sobre o tecido urbano é inteiramente diversa, embora complementar àquela dos grafismos culturais. Oportunamente, observa-se que os próprios percursos que permitiram a documentação dos grafismos mortuários sob análise apresentam mediações parareligiosas relevantes, evidentes a partir de uma visita ao Museu de Favela, nas favelas gêmeas do Pavão-pavãozinho e Cantagalo, entre os bairros meridionais de Ipanema e Copacabana. Finalmente, apresento um último evento conjuntivo que presenciei diretamente: consistiu na documentação da sucessão parcial, ou “vandalização”, e da posterior restauração ritual de homenagens realizadas a Marielle Franco e a Maria da Penha, na favela da Rua Tavares Bastos, no Catete.

### 3.1 Grafismos, objetos e a concepção histometabólica do tecido urbano

É frequente, nos discursos sobre a cidade, comuns ou acadêmicos, o recurso a metáforas que relacionam seu funcionamento àquele de corpos ou organismos vivos. Quando agentes sociais entretêm expressões como “tecido urbano”, ou, mais seriamente, quando suas cruzadas morais alardeiam em torno da chamada “guerra urbana” e do enfrentamento de “doenças sociais”, suas metáforas, sob aparência de simples figuras de linguagem, costumam articular graves iniquidades sociais. Na cidade do Rio de Janeiro, contribuíram para a consolidação de um governo marcial de fato, exercido contra as populações subalternizadas, preferencialmente: uma necropolítica de Estado.

Com efeito, mesmo quando pretensamente inofensivas, expressões puramente metafóricas tendem a dissimular sua utilidade real para a teoria social. Gilles Deleuze, em sua leitura de Michel Foucault, mostrava-se bastante crítico de concepções puramente metafóricas em geral, e convidava analistas a desenvolver, em lugar delas, analogias aprofundadas, elevadas à estatura de princípios explicativos efetivos, úteis para descrever e analisar as texturas e o funcionamento das diversas expressões do campo social. Essas analogias, segundo o filósofo, consistem não mais em metáforas, mas em diagramas, capazes de constituir “o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social” (DELEUZE, 1986:42). Essa ênfase sobre a descrição e a empiria apresenta-se, em seu trabalho com Félix Guattari, como um esforço em direção a ontologias capazes de deslocar a oposição entre natureza e cultura. O conceito de agenciamento, pensado como uma resposta à força do antropocentrismo na filosofia e nas ciências humanas em geral, buscava recuperar o surgimento da contingência a partir das propriedades emergentes de arranjos e composições contextuais de diferentes entes — inorgânicos, biológicos, sociais, linguísticos etc. —, destacando a agência dessas unidades composicionais<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A polissemia original de *agencement* não pode ser expressa facilmente em português ou inglês. Traduções lusófonas de Deleuze e Guattari, elegendando a palavra *agenciamento*, preservam a proximidade etimológica com o que as ciências sociais conhecem por agência, mas ao sacrifício das qualidades contextuais e composicionais do conceito. Traduções anglófonas, ao optarem por *assemblage* (literalmente, “montagem”), sacrificam o nexos etimológico com o problema da agência em favor dessas mesmas características composicionais. O texto que concentra a formulação mais acabada que os filósofos deram ao conceito, chamado, em diálogo com Nietzsche, e em provocação ao pronunciado antropocentrismo de seu pensamento, *Geologia da moral* (DELEUZE; GUATTARI, 1980), assinala o papel criativo e agente da contingência, desde as formas inorgânicas da matéria até as formas mais elaboradas do mundo da cultura, buscando assentar que nem mesmo a linguagem permitiria separá-lo do mundo natural.

Esse aspecto do pensamento de Deleuze e Guattari despertou o interesse de diversos campos disciplinares, da filosofia à sociologia urbana, da geografia cultural ao urbanismo e à história social. Pode-se afirmar que os autores integram uma das vertentes do pensamento pós-estruturalista mais influentes sobre tendências transdisciplinares de amplo alcance surgidas nas últimas duas décadas, como a Teoria do Agenciamento (*Assemblage Theory*) e a Teoria do Ator-Rede (*Actor-Network Theory*), relevantes para o estudo das diversas formas de agência material. A ocasião, porém, recomenda que nos dirijamos a um objetivo mais modesto, poupando a demora sobre uma discussão em profundidade dessas teorias; trata-se de debates que já se desenvolvem frutuosamente alhures<sup>2</sup>. Assim, passo a acionar seletivamente algumas de suas contribuições para investir sobre o chamarei, aqui, de concepção histometabólica do tecido urbano; ou seja, do esforço para transpor metáforas frequentes nos estudos urbanos à condição de analogias aprofundadas, que permitam analisar com maior proveito a agência material dos grafismos mortuários.

Quando Manuel de Landa, a partir da leitura de autores como Lewis Mumford e Fernand Braudel, apropria-se do conceito deleuzo-guattariano de diagrama para interpelar a história das cidades, o conjunto de sua infraestrutura lhe parece funcionar como uma formação mineralizada do tecido coletivo da sociedade, análoga àquela que, há cerca de quinhentos milhões de anos, teria deflagrado o surgimento dos ancestrais mais remotos dos animais vertebrados. Os dois processos de mineralização são literais e materiais: consistiram na captura de matéria inorgânica em suspensão — como cálcio, silício, ferro e seus compostos — ao meio exterior, e em sua expressão sob a forma de um endoesqueleto dos espécimes, no caso da vida cambriana, e como um exoesqueleto urbano da espécie humana, a partir do Holoceno e ao longo da Antiguidade Oriental. Manuel de Landa apresenta nesses termos a formação material das primeiras cidades:

---

<sup>2</sup> A Teoria do Agenciamento, hoje relativamente afastada de sua formulação deleuzo-guattariana, foi desenvolvida em uma série bastante heterogênea de trabalhos, com destaque para os textos seminais do filósofo e urbanista Manuel De Landa (1997, 2006, 2010). A Teoria do Ator-Rede, por outro lado, surge ainda nos anos 1980, a partir de esforços conjuntos de Bruno Latour, John Law e Michel Callon (LATOUR, 1996, 2005; LAW, 1999, 2004). Ambas estão associadas às formas mais radicais de agência material, frequentemente chegando à equiparação da agência de atores sociais àquela de entes não humanos. O leitor interessado em análises empíricas do fenômeno urbano que se valham dos dois conjuntos teóricos aproveitará a leitura dos trabalhos de Colin McFarlane (2011a; 2011b) e da síntese bibliográfica de Brenner, Madden e Wachsmuth (2012).

Há cerca de oito mil anos, populações humanas iniciaram um novo processo de mineralização, quando desenvolveram um *exoesqueleto* urbano: blocos de argila secos ao sol tornaram-se matéria-prima de habitações, que foram, por sua vez, cercadas com monumentos em pedra e muralhas para defesa. Esse exoesqueleto servia a um propósito semelhante ao de sua correspondente interna: controlar o movimento da carne humana através das muralhas. O exoesqueleto urbano também regulava o movimento de várias outras coisas: objetos de luxo, mensagens e alimentos, por exemplo. Em particular, os grandes mercados semanais que passaram a existir no coração da maior parte das cidades funcionavam, de fato, como motores, concentrando periodicamente pessoas e mercadorias de regiões próximas e remotas, e distribuindo-as, novamente, ao longo de rotas comerciais. Deste modo, pode-se dizer que a infraestrutura urbana, em populações humanas suficientemente adensadas, possui a mesma função de controle motor que os ossos desenvolvem com relação aos tecidos moles. E, em ambos os casos, a adição de matéria mineral resultou em uma fantástica profusão de combinações, ampliando enormemente nossa variedade biológica e cultural. (DE LANDA, 1997:27-28. Grifo do autor).

Assim, a análise dos tecidos urbanos a partir de uma concepção histometabólica não inclui apenas a formação do exoesqueleto social, mas contempla as estruturas motoras que permitem a circulação de bens e pessoas no espaço e, no limite, as estruturas nervosas capazes de modular esses fluxos. Richard Sennet, que também investiu sobre uma concepção histometabólica das cidades em seu *Carne e pedra*, observara, por exemplo, como o maior desenvolvimento das estruturas de circulação e comunicação é relativamente recente, correspondendo à crescente complexidade das sociedades ocidentais e a um acúmulo do conhecimento disponível sobre a fisiologia humana (SENNETT, 1994). O próprio desenvolvimento da telemática, do telégrafo à internet e à transmissão instantânea, no chamado “tempo real”, corresponde a um maior conhecimento do eletromagnetismo e à produção concomitante de uma série de próteses técnicas, no sentido que lhes dera Marshall McLuhan (1994): trata-se de verdadeiras extensões materiais da enervação do animal humano sobre o tecido social, com inúmeras implicações técnicas, comportamentais, econômicas e políticas<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> O leitor não deixará de observar que que essa concepção histometabólica do fenômeno urbano consiste em um aprofundamento, sobre bases epistemológicas diferentes, da noção de ecologia urbana surgida entre pesquisadores da primeira geração da Escola de Chicago (PARK, 1915), inclusive pelo acento dado aos problemas administrativos que esse desenvolvimento engendra (ANDERSON, 1961; BROTO *et al.*, 2012; BRUNNER, 2007). A atenção às transformações mais recentes do metabolismo urbano também não escapa a autores mais críticos de suas implicações sobre as iniquidades sociais (FOSTER, 2000). O próprio Achille Mbembe observa como o exercício dos necropoderes depende das técnicas administrativas e dos dispositivos protéticos da telemática para articular as formas estratificadas de controle e policiamento que a ocupação tardo-colonial dos territórios subalternizados requer (MBEMBE, 2008:164).

Até aqui, percorremos apenas os aspectos mais gerais de uma concepção histometabólica do fenômeno urbano. Atentar às especificidades do metabolismo e da sucessão do tecido urbano na cidade do Rio de Janeiro será decisivo, portanto, para passar à discussão dos grafismos. À semelhança da Paris de Charles Baudelaire e Walter Benjamin, a cidade do Rio passa por um intenso processo de reforma urbana, mas retardado, em cerca de cinquenta anos, pela longa sobrevivência do Império: tão logo as elites locais logram instalar a República, buscam transformar aceleradamente a nova Capital Federal e a promover sua chamada “Regeneração”. Não há necessidade nem ocasião, aqui, para que nos aprofundemos sobre os pormenores históricos dessa ou de outras ocasiões de reforma urbana da cidade: há suficientes trabalhos que o fazem<sup>4</sup>, e o propósito de uma análise histometabólica do tecido urbano carioca e seus grafismos pode bem concentrar-se sobre as características de longa duração que nos afastam da Paris tropical que as elites da Primeira República buscavam reproduzir.

Esse exercício exige retomar o paradigma que chamei, no primeiro capítulo, de cidade sucessiva. Por um lado, as velocidades e as intensidades que ele imprime às políticas de renovação urbana na cidade do Rio agudizam a necessidade, entre as populações subalternizadas, do desenvolvimento contínuo de sua sensibilidade política e de suas habilidades prognósticas. Às populações hegemônicas da cidade formal, porém, o paradigma não deixa de impor problemas específicos com relação às mediações espaciais de sua memória afetiva através de gerações de moradores, que tendem a articular suas identidades coletivas em torno de determinados espaços, e a ressentir-se gravemente de sua eventual destruição: concebem-na, observa Alberto Soares Goyena (2009), como uma espécie de “crime”, atentados à memória e à imagem pujantemente romântica do que costumam chamar “Rio Antigo”.

---

<sup>4</sup> Sobre a gestação e a reforma urbana da *Belle Époque* carioca, consulte-se os trabalhos de Sidney Chalhoub (1996) e José Murilo de Carvalho (1987). Para obter detalhes sobre a forma mais acabada de projeto urbano das elites da Primeira República, o leitor encontrará no próprio texto de Alfred Donat Agache (1930) os traços de um plano que somente se implantou parcialmente — particularmente na conformação dos bairros meridionais de Botafogo e Urca, no traçado da Avenida Brasil e das linhas do Metropolitano (SILVA, 2005, VALLADARES, 2005b; BIZARRIA, 2019). O plano “policromático” para o desenvolvimento urbano da Guanabara, elaborado pelo escritório de Konstantinos Doxiadis, por encomenda do governo de Carlos Lacerda, articula-se explicitamente em torno da ideia de grandes fluxos e artérias urbanas, e ainda possui grande influência entre administradores da cidade, sendo frutuosa a consulta ao texto de Juliana Oakim (2012). Para uma visão em perspectiva dos planos de desenvolvimento da cidade, consulte-se o trabalho de Vera Rezende (1982).

A vigência desse paradigma de desenvolvimento, que remonta à instalação do regime republicano no país, parece determinada pelo desejo fervoroso, entre as elites da jovem Capital Federal, de reprimir o passado colonial, as marcas e as cores da velha Capital Imperial. De sua associação às outras condicionantes do urbanismo de exceção, obtém-se efeitos bastante atuais e nocivos sobre o conjunto da população: a maior parte das implantações urbanas programadas nem chega a realizar-se completamente, e as vagas de transformação deixam para trás porções de tecido urbano esclerótico, constituído pela cidade em esforço para cercar e metabolizar os restos dos arruinamentos e abortamentos, para manter-se em equilíbrio — precário e metaestável — apesar deles.

Parece-me ser esse o sentido mais adequado para uma apreensão histometabólica daquilo a que José Reginaldo Santos Gonçalves (2015) abordou como a forma mais atual do “mal-estar” do patrimônio: sua textura local e sua gravidade exigem a recuperação de um sentido positivo da destruição e do efêmero entre nós. Estudos mais recentes de Goyena buscaram dar conta desse imperativo. O autor acompanhou, durante algum tempo, o trabalho de uma dupla de engenheiros, pai e filho, especialistas em técnicas de implosão (GOYENA, 2011). Em uma ocasião, a destruição do icônico presídio Frei Caneca, na região central da cidade, os engenheiros descobriam, enquanto preparavam as perfurações e os explosivos, que seu trabalho já havia sido iniciado pelos próprios presos, como um arruinamento contínuo do edifício. Em outra circunstância, haviam planejado a “implosão respeitosa” de um estádio de futebol, de forma que a nuvem de poeira e a onda de choque dessem a impressão espetacular — e pararreliosa — de que “o prédio inteiro estava sendo elevado aos céus” (GOYENA, 2011:604).

Em um segundo trabalho, ainda mais recente, Goyena voltou a atenção aos próprios objetos e às manifestações locais de sua agência. Sob as condições estruturais do urbanismo de exceção, é comum que os prédios mais antigos da cidade exibam sinais de arruinamento, e causem frequentes episódios de incêndios, desabamentos e outros incidentes que se mostram tanto mais graves quando a ação das intempéries é mais intensa. Em 2010, após testemunhar o incêndio de um sobrado no Largo de São Francisco de Paula, na região central da cidade, vizinho ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) e à Igreja de São Francisco, tombada pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o autor passou a acompanhar regularmente a sucessão urbana do terreno.

Em horários de pouco movimento, enquanto boa parte dos restos da construção ainda ardia em brasa, o autor observava que um grupo de pessoas buscava recolher materiais que ainda tivessem algum valor comercial, permitindo-lhe propor a noção de “espólio arquitetônico” e explorar a rede de atores sociais articulada em torno desses restos (GOYENA, 2014). Deveras, o exercício de Goyena permite avançar sobre uma dimensão bastante concreta da agência objetal: são os restos que dispõem as pessoas em torno das vicissitudes dos elementos mais antigos e vulneráveis da infraestrutura e do patrimônio arquitetônico da cidade do Rio. Pela mediação de um mercado informal de catadores, comerciantes e colecionadores, os objetos materiais do espólio arquitetônico são capazes de retornar à condição de mercadoria a partir de sua apresentação residual:

O resíduo constitui matéria difícil de pensar e reter, intelectual e fisicamente, pois se trata de algo do qual alguém se desfaz, relega. Assim, o resíduo, no sistema legal de numerosos países ocidentais, é a única coisa sem dono, sem proprietário. É juridicamente a coisa abandonada, dito de outra forma, coletiva, o que é de todos e de ninguém, como se o resíduo se encontrasse em instância de requalificação, por vezes podendo desaparecer ou se tornar outra coisa. A atenção que se dá ao lugar que nossa sociedade confere à “reciclagem” (“reciclagem cultural”) e “aos resíduos” (à memória dos resíduos) permite desenvolver o interesse aos lugares de passagem desses restos e às modalidades de sua retomada, nos momentos de sua requalificação. (DEBARY, 2017:111).

Em uma perspectiva histometabólica, pode-se afirmar que são os resíduos mesmos que tendem a constituir equipamento urbano útil, a despeito das tendências estruturais aos arrasamentos periódicos. Em um primeiro momento, a cidade constitui o tecido esclerótico e contém os resíduos, sob a forma de equipamento inútil ou degradado, com eventuais barreiras — físicas ou implícitas — à visão ou à circulação. Em seguida, tende a atuar sobre eles a partir de diversas formas de transformação, transposição, transplante e aplicação de enxertos, mobilizando fluxos materiais e atores sociais diversos.

Veremos que as transformações de diversas formas do tecido urbano — como a deposição de grafismos sobre eles — podem ou não ocorrer de maneira estruturada ou ritual; podem, com efeito, corresponder a funções bastante diversas, que somente uma análise contextual poderia enfrentar responsabilmente. Tais processos, a partir da incorporação e de matéria inorgânica, tendem a apresentar-se como uma sucessão de camadas sobre as quais se depositam, de maneira independente e contingente, inscrições diversas, conformando práticas sociais que arqueólogos costumam denominar modos não estruturados ou singulares de deposição (MILLS; WALKER, 2008; GARROW, 2012).

Mas o que dizer dos grafismos enquanto objetos? Em que consistem, e como atuam sobre a vida metabólica urbana? Os grafismos se apresentam, em princípio, como inscrições deliberadas sobre as superfícies da cidade, particularmente, sobre aquelas que Manuel De Landa (1997) denominava exoesqueleto urbano: muros, paredes, pedras e mesmo rocha bruta. No entanto, também se encontram sobre outros materiais — madeira, metais, asfalto, vidro, areia — e sobre outros objetos — latrinas, carros, vagões de trem, vitrines e até mesmo outros grafismos. Os grafismos são produzidos por uma variedade amplíssima de técnicas, que incluem a aplicação de pigmentos, a abrasão ou o acréscimo de materiais como papel, ladrilhos etc. Uma vez inscritos, integram-se às diferentes camadas do tecido urbano, e podem tanto ser afetados pelas intempéries quanto sucedidos, na formação de novas camadas de tecido urbano ou na sobreposição de um grafismo contra outro — isso pode ou não assumir significados sociais específicos, a depender da maneira como a sucessão é feita, e dos atores sociais envolvidos<sup>5</sup>.

Em qualquer caso, a produção dos grafismos implica a agência de gravadores concentrada sobre um acontecimento ou série de acontecimentos, sem excluir — retornaremos a este ponto — a agência daquilo mesmo que se grava, quaisquer sejam, a princípio, os conteúdos das gravações e a medida de sanção social que lhes toca, em cada caso. A forma mais pura de grafismo, mesmo quando inteiramente ininteligível, registra simplesmente esse liame entre objeto e acontecimento: alguém esteve ali, no local onde a inscrição foi realizada ou para onde foi, eventualmente, transposta. Os grafismos, por esse motivo, incluem a inteira totalidade dos elementos gráficos que a literatura e grupos de gravadores consideram integrar as diversas culturas dos grafites, e incluem, igualmente, uma variedade de formas de arte urbana e arte de rua, ou *street art*, que costumam excedê-las — “lambes”, pôsteres, mosaicos etc. Grafismos também incluem todas as gravações que são inscritas com pretensões não artísticas ou antiartísticas; além de expressões que, mesmo pretendendo-se artísticas inicialmente, são empurradas para fora do que o conjunto dos gravadores e/ou dos analistas queiram considerar como arte.

---

<sup>5</sup> A sucessão integral de grafismos, entre as culturas do grafite cariocas, tende a ser aceita com relativa facilidade pelos gravadores; pode, no mínimo, ser negociada. A sucessão parcial de grafismos, por outro lado, aquela que, deliberadamente, invade a superfície ocupada por grafismos preexistentes, ou que deixa aparentes seus restos e fragmentos, em uma das poucas generalizações possíveis sobre o tema, é sempre realizada e percebida como injúria, frequentemente resumida na categoria nativa do “ratar” — verbo intencionalmente próximo, etimológica e foneticamente, de “rato” e de “rasurar”.

A discussão dos grafismos e de suas características objetais, portanto, prescinde de uma discussão em profundidade sobre as culturas do grafite: tal discussão, na medida em que tende a arvorar-se sobre as qualidades estéticas dos grafismos, pode mesmo nem ser desejável para os fins desta tese. De resto, trata-se de debates já desenvolvidos em outras ocasiões, interessando-nos apenas na medida em que permitam iluminar determinados comportamentos e variáveis associadas à produção de um ou outro grafismo<sup>6</sup>. Nos dois grafismos analisados anteriormente, tomei-os como simples evidências a corroborar uma hipótese de trabalho acerca obliquidade dos trabalhos de memória desenvolvidos em torno das favelas cariocas. Nos grafismos a seguir, porém, sem negligência a esse primeiro aspecto, busco considerá-los, sobretudo, a partir de suas qualidades objetais, de sua agência no interior das redes a que estão integrados e em direção a seu exterior, quando buscam afetar um número ampliado de atores sociais.

Essas imagens foram reunidas ao longo de um período relativamente extenso, e em colaboração com um conjunto de aliados e colegas, tanto para sua busca quanto para seu registro fotográfico. Este, efetuado, na maioria das vezes, sob os imperativos de uma observação incidental, causará escândalo aos leitores que cultivam a fotografia como arte ou disciplina em seu próprio mérito, principalmente pelo enquadramento, algumas vezes tosco, e pelo uso de câmeras digitais integradas a telefones celulares na obtenção da maior parte das imagens. Trata-se de renúncia a resultados tecnicamente superiores que podem ser obtidos com câmeras profissionais: tais equipamentos, porém, além de excederem os recursos materiais disponíveis para a realização da pesquisa, tendem a ser bastante indiscretos, o que dificultaria a obtenção incidental das fotografias.

---

<sup>6</sup> Para uma revisão das formas históricas de grafismo que conduzem às culturas contemporâneas do grafite, o leitor aproveitará a consulta aos trabalhos reunidos de William da Silva-e-Silva (2011), que identifica o surgimento do grafite moderno em torno do maio de 1968 e do movimento *hip-hop* dos anos 1970. Outros autores, reconhecendo a existência de precedentes muito mais remotos — e uma grande amplidão ao que se deve entender por grafite — permitem diálogos com historiadores da Antiguidade e outros analistas que investiram sobre o tema (MILNOR, 2014; KEEGAN, 2014). Ainda entre trabalhos que se dedicam às formas modernas do grafite, Leila Gándara toma como antecedentes históricos importantes as inscrições parietais da literatura levantina antiga (GÁNDARA, 2004). Nicholas Ganz (2008), ainda mais remotamente, considera como grafites as inscrições em sítios do Paleolítico Superior, como Lascaux, de modo que os grafites precederiam amplamente o próprio surgimento da pictografia e da escrita. A literatura sobre grafites, de um modo geral, devido ao próprio engajamento de muitos de seus autores, tende a participar ativamente das disputas em torno do que deve ou não, sob prismas estéticos ou políticos, integrar as culturas dos grafites: de um modo geral, o conceito de grafismo desenvolvido neste trabalho tende a ser simpático aos textos que conferem maior latitude ao grafite moderno (MANCO, 2002; LEWINSOHN, 2009).

Há algumas vantagens em proceder desse modo, por outro lado. Primeiramente, o uso de aparelhos celulares permanentemente conectados à Internet permitiu que as imagens, capturadas sempre com a maior resolução e formato disponíveis (1080i, 16:9) fossem transmitidas instantaneamente a localizações remotas — uma medida importante na hipótese de comprometimento do aparelho. Além disso, pelo uso do aplicativo de código aberto *OpenCamera* (HARMAN, 2019), foi possível anexar automaticamente as coordenadas geográficas de cada fotografia aos metadados dos arquivos — com uma margem de erro em torno de dez metros, a depender da região, desprezível, portanto, para os fins em tela, mas decisivo, com o crescimento da coleção. Tanto as localizações remotas dos arquivos quanto o próprio aparelho e seus meios de gravação foram protegidos pelas formas de criptografia nativamente disponíveis em cada plataforma, o que tende a dificultar o acesso não autorizado às imagens e à comunicação pertinente<sup>7</sup>. As imagens foram posteriormente manipuladas por meio do GIMP — *GNU Image Manipulation Program* — também de código aberto (NATTERER *et al.*, 2019).

Retomando as características elementares dos grafismos, é necessário ainda realizar algumas observações sobre sua prevalência e ecologia. Há aqueles que preferem locais de grande circulação, e os que preferem o segredo de espaços capilares; há os que preferem superfícies elevadas, e os que predominam em espaços subterrâneos; há os que se destinam à visibilidade e conhecimento amplos e imediatos, e há os que exigem, tal como certas religiões confessionais, um processo de iniciação. É importante observar, porém, que não parece razoável generalizar sobre a efemeridade dos grafismos como uma característica necessariamente aceita ou celebrada pelas culturas que o produzem, pois há precedentes numerosos de aspiração à permanência, frequentemente organizada em processos rituais (TAMBIAH, 1985; TURNER, 1977). Sugiro, assim, que a propalada efemeridade dos grafismos e das culturas dos grafites seria melhor apreendida, em um sentido histometabólico, como uma questão de fato, como simples efeito do metabolismo urbano. Grafismos diferentes implicam posturas igualmente singulares com relação à própria sucessão. Eventualmente, tendem a formar autênticos palimpsestos urbanos, reclamando o desenvolvimento de técnicas para apreendê-los e analisá-los.

---

<sup>7</sup> Esse protocolo diz respeito apenas às imagens que registrei pessoalmente a partir de fins de 2014. Imagens anteriores a esse período ou obtidas pela intercessão da rede de colegas e aliados foram organizadas individualmente, sem as conveniências da telemática.

### 3.2 Variedades dos grafismos mortuários e mediações parareligiosas

A primeira característica dos grafismos mortuários em sentido estrito, isto é, os que se definem por sua alusão direta à morte de pessoas específicas, é que eles não se referem estritamente à chamada violência urbana e aos processos metapolíticos que nossa época testemunha, mas a uma variedade de causas, às vezes muito singelas, que fazem parte da sucessão natural das sociedades. Sua consideração, afastando-se temporariamente da amargura da morte necropolítica, permite uma medida de alento ao espírito do leitor, retirando-o, por um instante, àquele vale de lágrimas, e dando conta, no mesmo gesto de uma diversidade intrínseca do objeto.

Assim, há um bom número de grafismos mortuários que não se relacionam à necropolítica ou às condicionantes locais do urbanismo de exceção, como, por exemplo grafismos relacionados ao futebol, mas que incluem, eventualmente representações de personagens há longo falecidas (BIZARRIA; VASCONCELLOS, 2013; 2014). Alguns exemplares desses foram realizados no entorno do Estádio Mário Filho, ou Maracanã, às vésperas da Copa das Confederações de 2013 (evento preparatório para a competição do ano seguinte) e em frente à sede principal do clube Botafogo de Futebol e Regatas, sob seu mecenato, por Tadeu Nak; há vários outros, ainda, realizados no bairro de Bangu, em honra ao clube homônimo e a outros clubes de vizinhança. Relacionam-se, todos eles, a alguma estrutura de sentimentos coletivos com relação ao discurso da nacionalidade ou da afirmação local, sendo esse o sentido principal de sua agência. Esses grafismos não se destinam tanto a comemorar a morte, mesmo se já mortas algumas ou até a maior parte das pessoas aludidas ou retratadas, e mesmo se tais mortes tenham uma dimensão trágica — penso, por exemplo, nas vidas de Heleno de Freitas ou Mané Garrincha. Esses murais, tal como o fenômeno esportivo, são celebrações da vida.

Há uma exceção, que mereceria ser aprofundada em outra ocasião, envolvendo homenagens aos jogadores do time profissional da Associação Chapecoense de Futebol e seu *entourage*, a maior parte havendo falecido em fins de 2016, em acidente com a aeronave que os transportava para partida pela Copa Sul-Americana. Tais grafismos, realizados em todo o país, depõem pela grande comoção pública que o acidente gerou, articulando certas expressões obrigatórias de sentimentos (MAUSS, 1979; HERZ, 2016) e projetando-se publicamente como formas de sofrimento à distância (BOLTANSKI, 1999), que podem sobrepor-se temporariamente a questões locais, ou compor-se com elas.



**Figura 4:** T.NAK [Tadeu]; Birovsky [Ubiraci Almeida]. *#forçachape*. Grafite. 2017. Intervenção realizada em muro da praça Joia Valansi, em Botafogo. Fotografia de Pedro Vasconcellos.



**Figura 5:** TUY. *#forçachapecoense*. Grafite (“pichação”). 2017. Intervenção realizada em trecho da Avenida Maracanã. Fotografia de Leonardo Perdigão Leite.

Os grafismos das figuras 4 e 5, mais do que simplesmente representarem o impacto local do acidente com o time da Chapecoense, possuem características importantes para além da solidariedade às vítimas do voo 2933 e suas famílias. O mural de Tadeu Nak e Birovsky foi produzido sob boa medida de sanção social. Poderia facilmente pretender-se pleno integrante das culturas do grafite, havendo sido realizado em muro que limita a lateral de edifício de uso misto da Rua Visconde de Ouro Preto, em Botafogo, com consentimento tácito dos responsáveis pela propriedade. Trata-se de situação oposta à dos grafismos que se encontram à direita, chamados, entre as culturas do grafite, o senso comum da cidade e até mesmo os dispositivos normativos, de “pichação”<sup>8</sup>. Estes são de definição difícil, e as características que imprimem ao tecido urbano serão nuançadas adiante; por hora, deve-se observar que eles se sucedem de entremeio a, pelo menos, cinco eventos de inscrição sobre a mesma superfície, um dos quais uma sucessão parcial, explicitamente inscrita para efetuar uma rasura.

O mural de Tadeu Nak e Birovsky, porém, não está inscrito em terreno neutro com respeito às relações entre os clubes de futebol na cidade, donde sua sanção social contextual é apenas relativa. Embora o Botafogo de Futebol e Regatas jamais tenha logrado realizar uma base territorial tão sólida quanto, por exemplo, o fez o Clube de Regatas Vasco da Gama, o quarteirão onde se localiza a Praça Joia Valansi é reconhecido amplamente como território de torcidas organizadas alvinegras, que mantêm há décadas uma sede informal no Edifício Solymar, cujos fundos são limitados pelo mesmo muro. A homenagem a outro clube, sem o reconhecimento concomitante da “jurisdição alvinegra” sobre a praça, constituiu ofensa grave, ao ponto de o mural, em um segundo evento de inscrição, ser levado a conformar-se: as iniciais da Torcida Jovem do Botafogo foram acrescentadas, assim como o nome antigo — e afetivo — do Solymar, Rajah. Por outro lado, o escudo do clube, a faixa do luto e a palavra de ordem, como se resultassem de negociação implícita, foram preservados ao longo de toda a existência do mural.

---

<sup>8</sup> O texto da Lei Federal n. 12.408/2011 altera o texto da Lei de Crimes Ambientais (Lei Federal n. 9.605/1998) para inserir uma circunstância excludente de ilicitude no parágrafo 2º do artigo 65, que tipifica o crime de “pichação” ou “conspuração de patrimônio público”. Estabelece não constituir crime “a prática de grafite realizada com o objetivo de valorizar o patrimônio público ou privado mediante manifestação artística” — em redação desastrosa, que nem define o que é grafite, nem rompe uma suposta relação hierárquica entre este e a pichação. A solução do legislador, de concentrar-se sobre a sanção dos proprietários, possuidores legítimos ou depositários da superfície de inscrição, tampouco resolve o problema de como se deveria exprimir essa sanção. Todo grafismo permanece, potencialmente, ilegal.

O grafismo da figura 5 busca expressar o mesmo sentimento de solidariedade à Chapecoense. Ao contrário do mural realizado em Botafogo, porém, trata-se de uma forma de grafismo que muito dificilmente poderia pretender-se sancionada diante de outros atores sociais: sua inscrição é uma transgressão deliberada, eventualmente, dotada de pretensões antiartísticas ou iniciáticas. Seu autor poderia antecipar com facilidade que, se apanhado durante a inscrição, teria de responder pelo crime a que venho de aludir ou, mais seriamente, seria posto à mercê dos mecanismos de justiça privada e paraestatal que atuam na cidade. Por esse motivo, preservo a identidade de quaisquer gravadores contra quem me seja possível prever essa espécie de tratamento. A inscrição de Tuy, ademais, encontra-se no bairro do Maracanã, onde a presença do Estádio Jornalista Mário Filho exige certa neutralidade territorial, sem privilégios a qualquer clube local. Lá, apenas a seleção nacional costuma receber a homenagem de grafismos que demandem maior tempo e recursos para a sua realização.

O leitor, a esta altura, pode estranhar-se do motivo de nos determos sobre grafismos realizados em homenagem à Chapecoense, que, embora propriamente mortuários, não dizem respeito exatamente à morte necropolítica ou ao homicídio violento, e tampouco contêm quaisquer mediações parareligiosas. Há dois motivos para tanto. Primeiramente, trata-se de exercício que permite documentar e assinalar uma complementaridade entre grafismos sancionados e não sancionados: veremos que essa relação permanecerá válida quando passarmos a exemplares mais estreitamente ligados à morte violenta e à exceção política na cidade. As diferenças entre os dois tipos de grafismo, ao contrário do que alardeiam o senso comum e o legislador, devem-se mais a especializações qualitativas e funcionais que a alguma forma de hierarquia; dizem respeito aos efeitos que cada um tende a desencadear em diferentes regiões e ecossistemas urbanos, aos recursos materiais e sociais necessários para sua realização e às técnicas utilizadas. Grafismos sancionados e não sancionados seriam melhor pensados como ferramentas de usos e afetos distintos, mas postos ao alcance das mesmas redes.

O segundo motivo envolve as próprias causas da tragédia da Chapecoense, nem tão acidentais assim: o incidente com o voo 2933, operado por companhia de bandeira boliviana, então em situação falimentar, deveu-se ao fato de realizar-se o voo sem haver combustível suficiente, o que deflagrou investigação internacional em torno das mortes anunciadas. Há, no Rio, grafismos que homenageiam ocasiões semelhantes.



**Figura 6:** Bruno Big e outros. *Aspecto da estação do Curvelo.* Grafite. 2012. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria.



**Figura 7:** Bruno Big e outros. *Aspecto da estação do Curvelo.* Grafite. 2012. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria.

O bairro de Santa Teresa, na região central da cidade, é servido por uma linha de bondes desde as últimas décadas do século XIX, quando o aqueduto dos Arcos da Lapa foi reaproveitado como viaduto, de modo a conectar mais rapidamente o bairro ao Largo da Carioca, no coração da cidade — configurando dois usos históricos da mesma via circulatória, portanto. Os bondes de Santa Teresa são, possivelmente, o grande símbolo do bairro, homenageados em diversos grafismos e sempre lembrados como confirmação da vocação turística do local, assim como de sua profunda relação com o carnaval de rua, com as artes e com a imagem romântica da *Belle Époque* carioca. A articulação entre essa imagem romântica do chamado “Rio Antigo” e a vocação turística do bairro, porém, possui efeitos nefastos sobre custo de vida e o acesso a serviços, sabem-no os moradores, desde a mais modesta de suas favelas à mais opulenta de suas mansões.

Para manter a análise estritamente no âmbito das condicionantes urbanísticas excepcionais que analisei no primeiro capítulo, recorde-se que o paradigma da cidade escassa (CARVALHO, 2005), vigente amplamente sobre a região, determina a subdotação estrutural e deliberada de todos os bens, equipamentos e serviços públicos. Esse processo está por trás da precarização do serviço de bondes ao longo dos anos, o que culminou em ao menos três acidentes, o mais recente dos quais vitimou o motorneiro Nelson Corrêa da Silva e outras cinco pessoas, além de interromper o serviço por quatro anos. A estação do Curvelo, uma das principais do trajeto, transformou-se em um monumento a essas vítimas, algumas das quais são recordadas em uma placa, instalada na face setentrional da estação. Muito além da placa, uma sucessão de grafismos testemunha a dimensão biopolítica da (in)segurança no transporte público da cidade e a sucessão da controvérsia instalada em torno dos bondes desde então.

A intervenção de Bruno Big aproveita a estrutura da estação para reproduzir o aspecto de um bonde no qual o motorneiro é retratado sorridente, com uma coroa e traços que parecem sugerir uma personificação da simpatia e da amabilidade, reclamadas por certo estereótipo da sociabilidade carioca. Seus passageiros, na face frontal do bonde, porém, não têm qualquer fisionomia — é como se já houvessem transposto algum liame do além-vida e da memória da cidade. As personagens retratadas nas laterais parecem haver sido compostas com grande medida de liberdade criativa, mas a representação de um pierrô e uma colombina no final do vagão aludem irresistivelmente ao carnaval de rua e ao bloco *Céu na Terra*, cujo desfile costuma ocorrer em torno do próprio bonde.



**Figura 8:** Autor não identificado. *Bonde com estribo para todos*. Grafite (estêncil). 2016?. Intervenção realizada em Santa Teresa. Fotografia de Júlio Bizarria.

Se o nome do bloco carnavalesco não parece encerrar ele mesmo uma mediação parareligiosa importante, recorde-se que o próprio carnaval, com o caleidoscópio inesgotável de seus rituais, é parte de manifestações do fenômeno religioso que precedem amplamente o cristianismo, remontando a práticas da Antiguidade greco-latina. Desse modo, há um sentido mítico — mas de modo algum unívoco — no fato de o motoneiro haver sido a única vítima do acidente que teve sua fisionomia transposta explicitamente ao monumento: é que as outras personagens já beberam das águas do Lete, ou são, elas mesmas, imemoriais; apenas ao motoneiro, como hipóstase amável de Caronte, caberia cuidar do trajeto, como apenas aos cidadãos vivos caberia a faina da lembrança. Essa remissão ao barqueiro ífero — que cobrava modicamente a seus passageiros — pode não corresponder a qualquer intenção explícita dos gravadores que se sucederam no monumento; talvez seja mais razoável, como causa dessa representação, o fato de tratar-se de personagem cotidiana do bairro, a quem se buscou, inicialmente, responsabilizar pelo acidente. Além disso, as tarifas modestas de Caronte certamente contrastam com os valores extorsivos — ou com os incômodos cadastros — que a concessionária do serviço passou a exigir após a retomada da circulação dos bondes. Em qualquer caso, a intervenção é amplamente sancionada e por moradores e comerciantes locais.

Desse modo, a estação do Curvelo apresenta, entre os eventos posteriores de inscrição que lhe dão forma, um estêncil com a palavra de ordem dos moradores, que traduz seu próprio gesto contra o urbanismo de exceção na forma do clamor por um transporte público e seguro. *Bonde com estribo para todos* significa que o principal meio de transporte do bairro não deveria ser reduzido a uma atração turística, mas servir como equipamento útil e acessível para toda a população, como o fora por mais de cem anos.

Esse não é, porém, o único estêncil que reage a essa conjuntura: como os sentidos míticos e pagãos do carnaval — e do bloco *Céu na Terra*, em particular — associam-se, eventualmente, a manifestações de religiões afro-brasileiras, estêncis com as palavras de ordem da Igreja Evangélica Geração de Jesus Cristo — aquela cujos membros invadiram um terreiro no bairro do Catete em 2008 (BORTOLETO, *in*: MONTERO, 2015) — também aparecem em ao menos três pontos do monumento; no chão, inclusive. Trata-se, nesse caso de um estêncil de intimidação, dirigido contra vários atores sociais: contra a inscrição, possivelmente realizada por grafiteiras feministas, logo à esquerda do *Estribo para Todos*, de outro estêncil (representando uma secção coronal de um útero, contendo um coração estilizado), contra a democracia e a laicidade do Estado em geral: *Bíblia sim, Constituição não*. Alguns grafismos, realizados a mãos nuas, parecem reagir ao estêncil dos militantes evangélicos — *pára de fuleragem!* — e à mensagem fundamentalista e totalitária que encerra, enquanto outros sequer se pretendem inteligíveis, como as pichações — que tem um sentidos e efeitos inteiramente diversos sobre o tecido urbano.

Os estêncis se pretendem, em geral inteligíveis por qualquer observador, mesmo o desinteressado, além de facilmente reprodutíveis por qualquer agente interessado: sua modularidade e reprodutibilidade técnica (BENJAMIN, 2006), consistem em instrumento poderoso de ação política, pois apenas a muito custo poderia o agente estatal propor sua supressão, apenas para que uma nova cópia surgisse nas costas da polícia política, assim que ela se retirasse. A agência objetual do monumento sobre a Estação do Curvelo, enfim, parece expressar-se no seguinte sentido: mesmo que os realizadores da primeira inscrição jamais tivessem em mente a realização de uma obra interativa, o monumento passou a funcionar como uma espécie de mural cívico e memorial — um Muro das Lamentações — atraindo para si diversos atores sociais que poderiam manifestar-se sobre outras superfícies do bairro. Talvez esse seja o motivo de sua longevidade: raríssimos murais da cidade alcançam quase uma década sem serem sucedidos ou restaurados.

Murais espontânea ou originariamente interativos tendem a mobilizar as redes de atores sociais com maior intensidade e por um tempo maior, além de permitirem analisar como sua agência alcança ou pretende alcançar outras redes. A homenagem de Davidson Neres ao estudante Alex Schomaker Bastos, graduando do curso de biologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, morto por arma de fogo após ser roubado nos arredores do campus, é uma peça fortemente interativa de grafismo mortuário. O olhar do epigrafado encara o espectador com a expressão indignada de quem não deveria estar ali, e demonstra-se em injúria por estar. Neres, um artista evangélico, assina sob uma balança, juntando-se a um clamor por justiça que ele próprio poderia dirigir à divindade, mas cujo conteúdo concreto é estabelecido pelo título da epígrafe e pelo conjunto das mensagens de solidariedade e palavras de ordem inscritas sobre o fundo, de textura celeste. O título remonta ao atentado contra a sede do semanário satírico francês *Charlie Hebdo*, no início do mesmo ano de 2015, que popularizou a palavra de ordem *Je suis Charlie*, reverberada em *Eu sou Alex*. Em começos de 2019, uma sucessão parcial apagou a maior parte das mensagens, mas preservou o retrato do epigrafado. À direita da composição, o microscópio alude à profissão frustrada, sobre uma mancha de sangue.



**Figura 9:** NERES [Davidson]. *Eu sou Alex*. Grafite. 2015. Intervenção realizada no acesso ocidental do Campus da Praia Vermelha, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fotografia de Júlio Bizarria.

Mas sangue de quem, afinal? A epígrafe e o conjunto das mensagens permitem estabelecer razoavelmente que esse clamor não equivale a um apoio à hipertrofia do aparelho repressivo e à consolidação, no Brasil, de um Estado Penal (WACQUANT, 2009). Em vez de reclamar a captura e a punição aos algozes do estudante, as inscrições do evento conjuntivo se concentram sobre um desejo genérico de paz, sobre a falta que o epigrafado fazia entre os colegas, sobre a presença do *Hip-Hop* na rede e sobre termos de valência religiosa — luz, amor, fé etc. Uma inscrição central, porém, pergunta pelo paradeiro de Amarildo Dias de Souza — trabalhador recolhido ilegalmente em sua residência, na calada da noite, na favela da Rocinha, e assassinado por policiais militares da Unidade de Polícia Pacificadora local, em 2013<sup>9</sup>. A solidariedade do artista e dos alunos diante do trabalhador favelado e contra o exercício dos necropoderes na cidade reuniu as favelas e as universidades públicas na contestação ao governo marcial desde os gestos preparatórios do Golpe de Estado de 2016. Não surpreende, assim, que, com a ascensão da extrema-direita aos governos da União e do Estado do Rio de Janeiro, a repressão tenha se dirigido ostensivamente contra as favelas e as universidades.

Grafismos em referência ao assassinato de Amarildo Dias de Souza extrapolam a própria homenagem a Alex Shomaker, mas isso não significa que o mural dedicado ao estudante não tenha atuado concretamente sobre o tecido urbano circundante: a Prefeitura, diante da mobilização, deu seu nome à praça adjacente ao mural, enquanto a rede que participou da homenagem original ornamentou e equipou o ponto de ônibus onde o estudante fora atingido com objetos que mantivessem a memória do caso. Homenagens a Amarildo, porém, por suas injunções decisivas sobre a relação ente Estado e sociedade na cidade, transformaram-se em tema de grafismos de vários tipos e em vários outros locais, incluindo a própria UNIRIO, em mural de Marcelo Eco.

---

<sup>9</sup> Enquanto a imprensa local evitava a condenação em bloco do projeto das Unidades de Polícia Pacificadora e da militarização das favelas cariocas, jamais desmentindo insinuações de que Amarildo Dias de Souza seria envolvido em uma variedade de pequenos crimes, setores progressistas da imprensa internacional deram grande destaque ao desaparecimento de Amarildo como parte de uma política sistemática de repressão e intimidação da população das favelas. Dan Jackson, em documentário distribuído pelo grupo catariano Al Jazira (JACKSON, 2016), chega a sugerir que o prestígio de Amarildo dentro da Rocinha teria feito dele um alvo preferencial do terrorismo de Estado levado a termo pela Polícia Militar: se poderiam dar esse destino aos moradores mais respeitados da favela, poderiam dá-lo facilmente a qualquer um, impunemente. Em claro contraste com o jornalismo nacional, essas posições progressistas e largamente favoráveis aos grupos subalternizados estão no cerne das dificuldades da Al Jazira em estabelecer-se no Brasil e em outros países, com histórico autoritário recente (SEIB, 2012; YOUMANS, 2017).



**Figura 10:** ECO [Marcelo]. *Cadê o Amarelo*. Grafite. ca. 2015. Intervenção realizada na lateral do Restaurante Universitário da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), junto ao Centro de Ciências Humanas e Sociais. Fotografia de Júlio Bizarria.

Nem todas as vítimas da chamada violência urbana e da necropolítica na cidade terão, em seus epitáfios, a expressão grave de Alex Shomaker. Em meados de abril de 2017, à noite, sob o viaduto Engenheiro Noronha, entre a Rua das Laranjeiras e a Rua Pinheiro Machado, Migel Ayoub Zakhour foi alvejado em evento que foi amplamente descrito como uma tentativa de latrocínio, na qual, estranhamente, os assaltantes deixaram para trás o bem visado, uma motocicleta — há informantes que relatam outras versões para explicar o assassinato. O artista Carlos Acme, na homenagem que realizou sobre uma das pilastras do viaduto, retrata Zakhour com um largo sorriso, à frente. Ao fundo, sob cores crepusculares, a silhueta do jovem contempla o além-vida, ao lado da motocicleta, veículo do qual era reconhecido entusiasta, segurando seu capacete. A presença ou a representação de idiosincrasias das pessoas epigrafadas em homenagens fúnebres contemporâneas, frequentemente mediada por objetos da cultura popular ou do ofício dos epigrafados, como o microscópio de Shomaker e a motocicleta de Zhakour, articulam rituais que, celebrando a vida, facilitam aos viventes a experiência do luto (MENEZES; GOMES, 2011). Há outras homenagens de Carlos Acme, porém, que não pretendem nem permitem celebrar a vida.



**Figura 11:** ACME [Carlos]. *Michel Ayoub*. Grafite. 2017. Intervenção realizada sobre pilastra do viaduto Engenheiro Noronha, no bairro das Laranjeiras. Fotografia de Júlio Bizarria.

Em fins de 2017, Acme publicou, em suas mídias sociais, sua própria homenagem ao amigo e artista do *Hip-Hop* Gil Metralha, um retrato realizado sobre uma superfície móvel, um painel, a partir de fotografias. Tratava-se de evento que comemorava o primeiro aniversário da morte do cantor. Após passar cerca de um ano afastado da cena musical, possivelmente preparando um novo trabalho, ele faleceu, aos quatorze dias de novembro de 2016, vítima de atropelamento (AURÉLIO, 2017). Proponho a análise desta homenagem com os mesmos sentimentos de respeito e pesar expressos por Acme, que se deixa fotografar junto à obra, convidando o observador a semelhante reverência.



**Figura 12:** ACME [Carlos]. *Homenagem ao MC Gil Metralha*. Grafite sobre painel móvel. 2017. Fotografia publicada em suas mídias sociais.

Ao contrário dos epigrafados anteriores, Metralha é apresentado com a expressão grave e cerrada, empunhando o microfone — novamente, o objeto do ofício ou da idiossincrasia. Pode parecer de menor importância que ele esteja dizendo, em verso, algo que exige tal expressão, mas é sabido que artistas de *Hip-Hop* veteranos vivem segundo códigos bastante complexos, um tipo de ascese parareligiosa, frequentemente resumida nas categorias nativas da *conduta* e da *atitude*. Por sua aderência a esses códigos, os mestres de cerimônia, ou MCs, concebem a si mesmos como figuras de autoridade moral, capazes de officiar discursos — em seus termos, *mandar o papo reto e representar*.

Colin Grant, em análise sobre os *whistle-blowers*, portadores de informações privilegiadas que se convertem em denunciadores de iniquidades do Estado e de outros poderes hegemônicos, aceitando os riscos inerentes a seu gesto diante do interesse em dirigir a iniquidade para o centro da atenção pública, considera-os verdadeiros santos da cultura secular (GRANT, 2002). Carleen Sanchez alerta sobre os riscos, porém, da memória de tais santos esboroar em processos de reificação que os reduziriam, da dignidade de figuras devocionais, a mercadorias, uma possibilidade que, segundo sua análise, atingiria as memórias a respeito de Frida Kahlo e Ernesto Guevara (SANCHEZ, 2012). Ouso sugerir, com respeito a Gil Metralha e outros MCs — como o próprio Mano Brown — que eles são autênticos sermonistas seculares das populações subalternizadas, pessoas cuja palavra expõe as iniquidades do Estado e da coletividade de um modo peculiar, que favorece certos tipos de sermão, reflexando formas sapienciais e proféticas da literatura levantina<sup>10</sup>. Assim, são tentados constantemente, e devem resistir para não se tornarem muito “comerciais” ou desonrarem a *conduta*.

O caso de Gil Metralha, está intimamente associado ao urbanismo de exceção e à contrição política geral; ele é um de seus mártires, ainda por ser reconhecido. Em meados de 2013, quando a cidade passava por intensas transformações para sediar a Copa do Mundo de Futebol e, futuramente, os Jogos Olímpicos, o artista foi afetado diretamente: tivera sua casa, na qual havia montado uma oficina de *skate* e *Hip-Hop* para crianças, desapropriada para obras da Prefeitura, sem conseguir sustar a remoção, nem obter apoio para o projeto em outro local (COSTA, 2016).

---

<sup>10</sup> Essa proximidade com a cultura do *Hip-Hop* permitiu aos militantes organizados no Morro da Providência dominarem e instrumentalizarem a estrutura estilística e discursiva da jeremiada. Entre os presentes, os MCs eram os mais simpáticos à aliança com os pesquisadores convidados da cidade formal.

As homenagens aos mortos da Estação do Curvelo, a Alex Shomaker e a Miguel Zakhour, como objetos consolidados e como trabalhos de memória, impactaram o desenvolvimento do tecido urbano circundante e realizaram a expressão mais potente do grafismo mortuário sancionado: receberam oferendas de flores e adereços, constituindo verdadeiros objetos de culto, estelas ou altares urbanos, capazes de organizar a memória mortuária e mediar processos coletivos de luto e contestação política. Até mesmo o painel em homenagem a Gil Metralha possui essas qualidades, com a característica incremental de ser um objeto mais facilmente transponível a outros locais, conforme os desenvolvimentos da cena do *Hip-Hop* carioca e suas redes o requeiram. Será necessário, para avançar sobre o outro extremo das funções potenciais dos grafismos mortuários, quando tendem a tornar-se objetos de anátema, percorrer os processos que autorizam e desautorizam a produção e a circulação de imagens sobre o tecido urbano.

### 3.3 Terrenos sagrados e caminhos das imagens (des)autorizadas

Os grafismos que, até aqui, lograram constituir plenamente objetos de culto, encerram formas autorizadas e privilegiadas de homenagem mortuária, pois capazes de mobilizar quantidades apreciáveis de recursos materiais, sociais e simbólicos para sua realização e manutenção. Em termos gerais, seria adequado propor que há uma correspondência tendencial entre os privilégios sociais que aproveitam aos epigrafados e os recursos mobilizados para os grafismos destinados a homenageá-los, ao menos quando se trata de representar pessoas consideradas individualmente: nos exemplos anteriores, vimos homenagens a dois jovens da classe média carioca e a um representante orgânico dos segmentos subalternizados da população — todos homens, não negros e cisgêneros. Teremos ocasião de analisar grafismos dedicados a pessoas em posição bastante mais frágil, residentes em favelas ou em bairros operários que sucessivas administrações neoliberais vêm buscando transformar em zonas de relegação dos segmentos mais vulneráveis da classe trabalhadora. Veremos que esses grafismos tendem a realizar-se com recursos muito mais modestos, mas nem por isso essas homenagens seriam menos aptas a portar mediações parareligiosas específicas e a modular lutas políticas de maior envergadura.

É necessário, porém, explicar algumas condicionantes que limitam o alcance dessa tendência: homenagens que transcendem pessoas consideradas individualmente, como a das vítimas da Estação do Curvelo, ou como as que foram realizadas em homenagem à Chapecoense, podem lograr recursos e sobrevida maiores que homenagens a indivíduos privilegiados. O mesmo vale para grafismos que aludem a indivíduos indeterminados ou grupos de pessoas, ou, ainda, que epigrafam representantes orgânicos de populações subalternizadas: alguns destes chegam a ser homenageados ainda em vida, e essas homenagens se convertem em grafismos mortuários na ocasião de sua morte.

Os trabalhos da artista Panmela Castro tematizam primariamente a violência contra a mulher. Em geral, retratos de mulheres específicas são algo bastante raro e recente em sua obra; a artista, perguntada diretamente a respeito, mostra-se plenamente consciente da potência de sua decisão. O mural da figura 13 não alude a uma mulher específica, mas ao martírio de São Sebastião, padroeiro católico da cidade. Tal como o soldado romano, a mulher é flechada no peito, por uma seta que se apresenta como um coração estilizado, e tomada de expressão entre o gozo e a agonia. A peça apresenta, desse modo, a luta, de liderança e inspiração feminista, contra a fábula patriarcal dos “crimes passionais”, por meio da qual o Estado brasileiro tende à absolvição do uxoricida. É significativo que a artista aproveite inteiramente as texturas do suporte, com suas rachaduras, quebras e feridas; são, em sentido histometabólico, traumas sobre o exoesqueleto urbano da sociedade e sobre o corpo de todas as mulheres.

Mas o que dizer da possibilidade de o próprio percurso para a obtenção dos grafismos conter mediações parareligiosas relevantes? Ou, ainda, como compreender a existência de variedades não-autorizadas de imagens e grafismos mortuários, e que tipos de agenciamentos eles podem articular junto às variedades sancionadas? Esses problemas não se apresentam isolados, e será necessário discutir, eventualmente, as circunstâncias em que pude efetuar o registro de certos grafismos, como dados importantes para a análise. Retomemos, por exemplo, minha visita ao Morro da Providência. Poucos meses antes dela, em março de 2017, a estudante Maria Eduarda Alves da Conceição foi morta, aos treze anos de idade, no pátio de sua escola, na Favela de Acari, alvejada por policiais militares em incursão nas proximidades. Já relatei em que termos o episódio permitiu uma epifania na concepção e no desempenho da pesquisa, mas é oportuno mencionar que há ainda outra mediação parareligiosa no próprio percurso que realizamos.



**Figura 13:** CASTRO [Panmela “Anarkia”]. *Sem título*. Grafite. ca. 2016. Alegoria executada na ponta setentrional da Rua do Lavradio. Fotografia de Leila Bizarria.

Quando os pesquisadores fomos declarados cúmplices da ação dos necropoderes, realizando estudos que instrumentavam o governo marcial da cidade, a imagem da jovem Maria Eduarda ainda estava na mente de todos: seu martírio foi mencionado algumas vezes, e até um grafite à entrada do mirante a retratava. Claro, ninguém insinuou existir qualquer relação imediata entre a morte da adolescente e a atividade acadêmica, mas sua memória era uma das principais mediadoras da solidariedade que nos levava ao evento conjuntivo *Para quê e para quem servem as pesquisas acadêmicas em favelas*. Após o evento, muitos deixamos a Providência com a impressão de haveremos sido simplesmente repelidos, mas isso deve ser nuançado: o conteúdo das imprecações dos militantes, parte de uma jeremiada coletiva é, estruturalmente, como gênero particular de literatura profética e sermonística, um convite à penitência, estabelecida como condição mínima para uma reconciliação prometida.

Encontrei as duas representações a seguir — figuras 14 e 15 — no Morro da Providência, na Ladeira do Barroso e no acesso meridional, pela Rua Bento Ribeiro, respectivamente. Observo que ambas trazem o retrato da estudante com o olhar altivo: não se trata simplesmente de contemplar o além-vida, como Zakhour, ou mediar-se o luto da adolescente a partir de objetos idiossincráticos. O sentido dos grafismos que recordam Maria Eduarda é, claramente, o de confrontar seus algozes. Assim, a adolescente é retratada com o brio de mártires da luta antirracista — penso em Amílcar Cabral ou Malcolm X — e de campeões ainda vivos, na medida em que a semelhança com Angela Davis parece deliberada. O luto combativo em torno de Maria Eduarda busca exaltá-la a uma figura de estatura mítica, a Lucrécia de Acari, expondo decisivamente a iniquidade do Estado e a realidade da violência necropolítica; na primeira imagem, sobre o tríptico rastafári, insinua-se a essa realzeza. Na segunda, com uma cor de fundo e ornamentação aplicadas bem mais apressadamente, insinua-se um halo e um emolduramento que sugerem um escapulário estampado sobre o muro cinza.

Os dois grafismos são baseados em um mesmo estêncil, que se reproduziu à exaustão em várias outras regiões da cidade. O primeiro, no alto da ladeira do Barroso, possuía, pela circunstância de sua produção e de seu registro, ampla sanção social. Também atuava no sentido de congregar pesquisadores e militantes para a recitação da jeremiada. Longe da vigilância da cidade formal, foi possível preparar a superfície com o tríptico e realizar outras inscrições, mais demoradamente e com maior uso de cor. Aos pés da Providência, porém, a inscrição exigia maior agilidade, e simplicidade, mas não deixava de apresentar a jovem em modo sagrado ou santificado.

Os retratos de Maria Eduarda, portanto, são realizados com recursos — variedade e quantidade dos pigmentos, tempo, sanção etc. — bem mais modestos que os grafismos que homenageiam Shomaker ou Zhakour, confirmando a hipótese de que, para homenagens individuais, os estêncis são uma técnica comum e eficaz para homenagear mortos que, afastando-se de diversas formas de privilégio, não chegam a condensar os recursos materiais, sociais e simbólicos para a execução de murais mais complexos. Os estêncis, por outro lado, sendo aplicações reprodutíveis e modulares, podem ser completados por uma variedade de outras técnicas e camadas de composição, mobilizadas segundo a oportunidade permita e segundo os epigrafados passem a ser percebidos como representativos de lutas coletivas.



Figura 14: Autor não identificado. 2017. *Sem título*. (“Realeza sobre trípico rastafári”) Grafite. (Detalhe). Intervenção situada na Ladeira do Barroso, no Morro da Providência. Fotografia de Júlio Bizarria.



**Figura 15:** Autor não identificado. 2017. *Sem título* (“Escapulário”). Grafite. (Detalhe). Intervenção situada no acesso meridional do Morro da Providência, pela Rua Bento Ribeiro. Fotografia de Júlio Bizarria.

O martírio de Maria Eduarda deu nova voga ao inflacionado mitologema político da violência urbana no Rio de Janeiro, especificamente, a fábula do “despreparo da polícia”. Sob condições de violência necropolítica, executada por membros de uma corporação ostensivamente favorável ao governo marcial, é necessário desfazer até as cinzas a ideia de que o agente da repressão estatal poderia atuar como defensor dessa população. A mera insinuação, porém, de que a polícia é preparada sistematicamente para eliminar a juventude negra a esmo tende a ser criminalizada ou sujeita à violência política privada. Os estêncis que se multiplicaram na cidade ao após o Golpe de Estado, porém, possuem as condições de fazê-lo e, ao mesmo tempo, preservar a identidade de seus autores, à maneira de uma guerrilha discursiva. Assim, podem tanto retratar pessoas ou elementos figurativos quanto dissimular-se como simples textos. O estêncil da figura 16, em paráfrase de anúncios de venda clandestina carne de caça — frequentemente com os dizeres *vende-se carne de rã* — bastante comuns nos muros da cidade, busca recuperar uma palavra de ordem dos movimentos negros e de sua denúncia do próprio genocídio, quando clamam pela dissolução da Polícia Militar e declaram, em coro à voz de Elza Soares, que a carne negra é “a mais barata do mercado”. O grafismo apenas inscreve o número da polícia como o telefone do vendedor.



**Figura 16:** Autor não identificado. 2017. *Vende-se carne negra*. Grafite. (Estêncil). Intervenção situada na Praia de Botafogo. Fotografia de Júlio Bizarria.

Antes de avançar sobre tema do genocídio do povo negro e outros grafismos que o retratam, ou sobre os usos estratégicos dos grafismos não sancionados e suas relações com a territorialidade, desejo retomar a hipótese da relação inversa entre os recursos dos epigrafados individuais e os recursos disponíveis para o grafismo mortuário, a partir de um caso-limite, apresentado na figura 17. Assim como o estêncil da carne negra, trata-se de grafismo plenamente ilegal, sujeito à repressão do Estado e ao apagamento, caso sua persistência se torne inconveniente. Ao contrário daquele, porém, não se trata de peça reprodutível a partir de um gabarito — o que torna os eventos de inscrição ainda mais discretos e defensivos: sua reprodutibilidade, como a de todos os grafismos da chamada “pichação”, é variável a mãos nuas durante a aplicação do pigmento<sup>11</sup>.

A epígrafe à estudante Rafaela Cristina Souza dos Santos, caso singular de “pichação”, contém elementos figurativos bem definidos. A adolescente negra morreu em decorrência de violência obstétrica praticada contra ela nas instalações do Hospital da Mulher Mariska Ribeiro, na Praça Primeiro de Maio, no bairro operário de Bangu. Sem médicos disponíveis para resolver cirurgicamente as complicações de seu parto, a própria equipe de enfermeiros e técnicos tentou forçar o parto vaginal, provocando perfurações não esclarecidas em seu útero e levando Rafaela a falecer, no interior de uma ambulância, por exsanguinação, aos vinte e seis dias de abril de 2015. O fato de o bebê haver sido entregue, indene, nas mãos de seu pai, por outro lado, não permite qualquer alento, senão a contemplação de seu desespero.

A peça se esconde em uma das faces do viaduto que conecta os dois lados do bairro, sobre a linha férrea. A superfície apresenta ao menos sete eventos de inscrição. O evento principal sucede a outros dois, uma assinatura de estilo *throw-up* bicolor e um par de assinaturas que vieram rasurá-lo em seguida. Em remissão evidente à *causa mortis*, a inscrição, em tinta vermelha, demarca a silhueta evanescente do corpo radicalmente vulnerável, enquanto a inscrição principal — *Rafaela, corpo marcado* — denuncia ao observador a existência de um contingente biodisponível da população e a atuação, sobre seus segmentos mais frágeis, do patriarcado. Outros eventos de inscrição, provavelmente posteriores e solidários ao principal, aparecem à esquerda.

---

<sup>11</sup> Para uma discussão sobre a necessidade ética e heurística de rejeitar a distinção entre grafite e pichação, reporto os leitores às discussões que sustentei com Pedro Vasconcellos e Leonardo Perdigão Leite (VASCONCELLOS; BIZARRIA; LEITE, 2017).



**Figura 17:** Autor não identificado. 2015. *Rafaela, corpo marcado*. Grafite. Intervenção situada na praça Primeiro de Maio, bairro de Bangu. Fotografia de Leila Bizarria.

Cedar Lewihson, em comentário lateral à especificidade da pichação brasileira, sugere sua relação estreita com a putrefação do tecido urbano (LEWINSOHN, 2009:55). São grafismos que preferem, entre os ecossistemas da cidade, as zonas de relegação e outras áreas abandonadas pelo Estado. A denúncia do gravador anônimo, além da homenagem a Rafaela, transmite a ideia de que há um limite para a vigência da escassez urbana estrutural e para a biodisponibilidade da população subalternizada, um ponto crítico, a partir do qual todo o equipamento urbano se deteriora ao ponto de perder a utilidade; e o pacto social e político, também.

A agência objetual da pichação, se a considerarmos, com a sugestão de Lewinsohn, a partir de sua afinidade com processos de putrefação do tecido urbano, apresenta-se como a de um agente necrotizante: sua presença evidencia, agudiza e catalisa a deterioração do equipamento urbano, e opera no sentido de aluir todo o pacto social e as hegemonias em funcionamento nas regiões em que são inscritos, no limite da revolta popular. Mas que espécie de mediação parareligiosa comparece a grafismos como o anúncio da carne negra ou a epígrafe a Rafaela dos Santos, enquanto expressões materiais da população subalternizada contra o genocídio do povo negro?

Analisando as reações públicas à ação política do coletivo *Black Lives Matter*, sobretudo as que buscam demonizá-lo a partir de episódios de enfrentamento direto contra o Estado, Juliet Hooker apresenta uma crítica contextualizada à ideologia do sacrifício democrático, compreendido como a noção de que todos os membros de sociedades democráticas deveriam aceitar a experiência da perda e da vontade vencida como condição indispensável para o funcionamento do regime. Como esse discurso trabalha para dissimular privilégios raciais e a distribuição desigual do sacrifício, ele se converte facilmente em uma exortação absurda aos movimentos negros: a branquitude, sob o véu de doutrina moral, exige-lhes aceitarem, exemplar e pacificamente, a totalidade de seus reveses, e se comprometerem publicamente com a não violência e com o “jogo democrático”. Desse modo, toda a responsabilidade pela justiça racial tende a recair sobre os ombros dos grupos racialmente subalternizados (HOOKER, 2015:9).

Argumento que estamos diante de mais que uma figura de linguagem ou recurso ideológico: há, na cidade do Rio, uma dimensão sacrificial concreta, tanto na resistência aos necropoderes quanto em seu exercício, e o aprofundamento sobre elas permitirá adensar nosso conhecimento sobre as cosmologias implícitas em disputa. Da parte dos grupos subalternizados, a morte necropolítica corresponde, em chave compreensiva, a duas grandes personagens míticas, articuladoras de diferentes dramas sociais (TURNER, 1980). Analisei a textura dessas figuras e dos trabalhos memoriais que articulam em outra ocasião, ainda antes que passasse a interpelar mais diretamente a paisagem cultural da cidade, como resultantes de duas formas típicas de terminação violenta da vida, frequentemente descritas como “bala perdida” e “auto de resistência” (BIZARRIA, 2015). Se o discurso hegemônico aciona essas imagens para naturalizar o exercício dos necropoderes, as populações subalternizadas o concebem diferentemente.

Na figura da bala perdida, uma vida presumivelmente inocente é terminada por uso arma de fogo, e as práticas sociais em torno do episódio ocupam-se primariamente de estabelecer a inocência da vítima, a identidade dos assassinos e a iniquidade do Estado. Essa forma de drama social reflexa o mito latino do Rapto de Lucrecia, que narra a derrubada de Tarquínio, o último tirano, e o nascimento da República romana. Sua organização costuma exigir a suspensão dos ritos funerários como forma de permitir que o corpo sem vida, não podendo ser esquecido, se torne o próprio mediador da resistência política. O trabalho de memória em torno de Maria Eduarda representa, de modo quase ideal, essa circunstância, embora ela também diga respeito a quaisquer vítimas dos necropoderes cuja inocência ou desinteresse sejam estabelecidos com sucesso.

Na figura oposta, há os autos de resistência, expedientes administrativos por meio dos quais a autoridade relata a neutralização presumidos delinquentes durante conflito armado com agentes do aparelho repressivo. Esse drama social se organiza em torno do imperativo de contestar a narrativa oficial e estabelecer que o conflito, na verdade, dissimula uma execução. A literatura já estabeleceu o caráter largamente fictício e fraudulento desses documentos (FARIAS, 2014; 2015), pois mais de um estudante já foi morto na cidade para ser encontrado com “armas e drogas”, na fórmula jornalística usada para convalidar a narrativa estatal. A dimensão sacrificial e parareligiosa do auto de resistência, assim, embora não diga respeito, estritamente, nem à delinquência, nem à resistência armada à ação do Estado, se desenvolve em reflexo à narrativa de Antígona e sua contestação ao interdito de inumação do tirano: trata-se do clamor por justiça memorial diante da perseguição e execução política de pessoas interessadas ou insurgentes como, por exemplo, militantes das favelas, dos direitos humanos etc.

Sem a contestação memorial da população subalternizada, essas execuções teriam apenas os sentidos sociais que os próprios agentes estatais e seus apoiadores lhe dessem. De saída, estaríamos diante da vida indigna de luto, diretamente matável (BUTLER, 2004; AGAMBEN, 1998, 2007). Há muitos outros sentidos parareligiosos no exercício desimpedido dos necropoderes, mas as práticas da extrema-direita brasileira hodierna, que, ao contrário do Integralismo dos anos 1930, não nutre mais qualquer simpatia pelo povo negro, se dirige a uma forma propiciatória de sacrifício, na qual a manutenção dos privilégios dos cidadãos plenos do regime exigiria a sacralização da violência e a manutenção de fluxos contínuos de carne negra inerte (GIRARD, 1972, 1986; JAY, 1994).

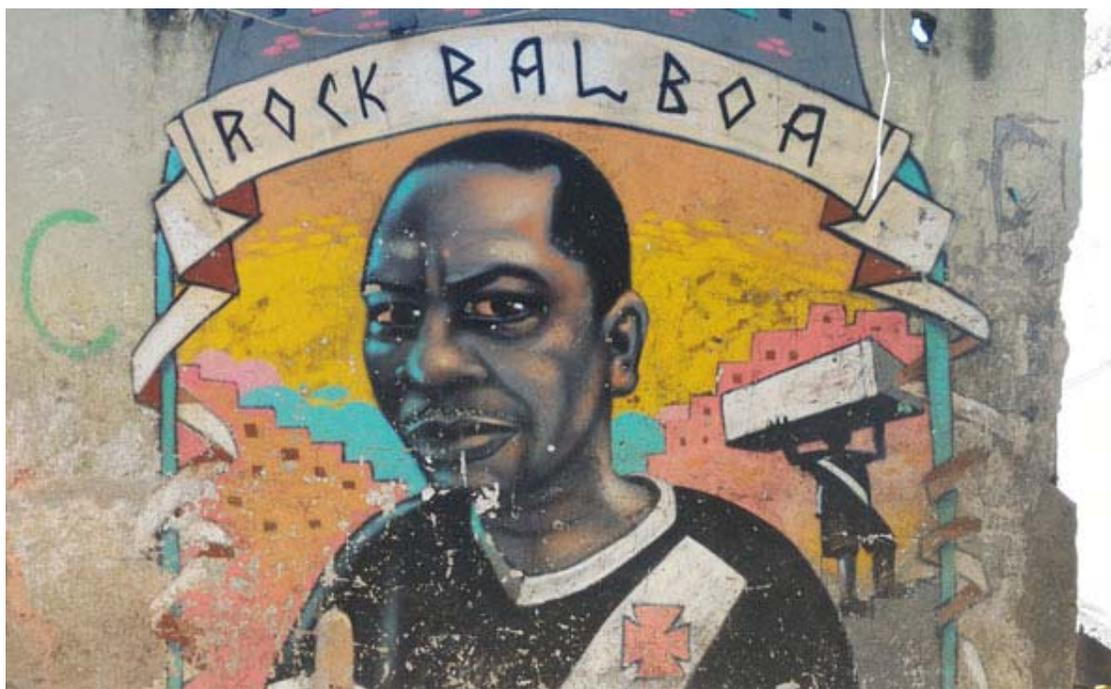
A questão da sanção social dos grafismos mortuários, que traz à tona a questão conexa das imagens autorizadas, exige apresentar brevemente duas ocasiões de registro e documentação de grafismos que, como afirmei anteriormente, são, em si mesmas, portadoras de mediações parareligiosas, anteriormente a qualquer um dos grafismos documentados em cada ocasião. A primeira consiste em visita ao Museu de Favela, nas comunidades gêmeas do Pavão-Pavãozinho e Cantagalo, enquanto a outra consiste em duas visitas, separadas por alguns dias, à favela da rua Tavares Bastos, no Catete.

Em fins de 2017, após haver lido o trabalho de Fernanda Rodrigues (2015) a propósito da criação do Museu de Favela e dos eventos coordenados de inscrição destinados a restaurar as casas-tela e os marcos do percurso expositivo do MUF, entrei em contato com sua direção para saber da possibilidade de receberem formalmente a mim e aos professores Leonardo Perdigão Leite e Octave Debary. Para minha satisfação, o convite não somente foi concretizado, como informaram-me que o próprio Carlos Acme seria nosso guia. Acompanhava a sucessão de seus trabalhos já há alguns anos, e começava a perceber que ele se tornava um dos epigrafistas mais ativos da cidade, havendo realizado vários grafismos mortuários, com frequência cada vez maior.

Encontramos o professor Sidney Tartaruga, mestre da capoeira e reconhecido líder comunitário local — e tal como Acme, membro da direção do MUF — na Praça General Osório, em Ipanema, em um dos acessos à estação do Metropolitano. Logo que subimos o elevador que conecta a estação à uma das entradas da favela, Sidney alertou a um grupo de rapazes armados que ele nos acompanhava, e que não lhes oferecíamos qualquer perigo. De passagem, conversamos sobre a conveniência do elevador e sobre como ele jamais seria erguido sem a estratégia de, a partir da musealização do território da favela, integrá-la ao circuito turístico da cidade. Acme estava em uma quadra próxima, conversando com algumas crianças, quando fomos apresentados a ele. A partir daquele ponto, ele próprio passou a ser nosso guia, e Sidney despediu-se de nós.

Durante o percurso, enquanto eu conversava avidamente com Acme a respeito de seus trabalhos, tornava-se evidente que a visita possuía um padrão, não necessariamente coincidente com o circuito das casas-tela. Nessas ocasiões, éramos convidados a contemplar alguns dos grafismos realizados por ele e por outros artistas, eventualmente recebendo permissão explícita para fazermos fotografias. Tomei o cuidado de, sempre que possível, não enquadrar pessoas, ou, fazendo-o, descaracterizá-las eletronicamente.

Em um dos pontos da visita, fomos apresentados a um dos mais antigos moradores da comunidade, o senhor Luiz Ferreira, chamado Rock Balboa. Descrito localmente como um agente de memória fundamental, *reliquia*, na categoria nativa, Ferreira era um garçom que, após ser empurrado para fora do mercado de trabalho da cidade formal, passara a viver do transporte de volumes e mudanças de pessoas que vinham morar nas três favelas ou que delas se mudavam. Tal era o respeito que os moradores tinham por Rock Balboa, que ele recebeu a homenagem de um mural ainda em vida, representando-o com a camisa do Clube de Regatas Vasco da Gama, à frente, enquanto, sobre um segundo plano, sua silhueta carregava um volume maior que ele próprio, morro acima. Em seguida ao falecimento de Ferreira, em começos deste ano, Acme restaurou o mural em sua homenagem, como se, no gesto, buscasse prolongar a vida do homem-reliquia na memória afetiva dos moradores. Enquanto a intenção aparente de Acme se concretizava pela mediação do grafismo *in vivo*, o próprio mural passava a constituir, em ponto notável de sua biografia objetual, uma peça mortuária. Esse evento de restauração, a julgar pela saturação dos trabalhos epigráficos de Acme, seria, para ele próprio, dotado de alguma valência religiosa ou parareligiosa.



**Figura 18:** ACME [Carlos]. 2014?. *Rock Balboa*. Grafite. Intervenção situada no Museu de Favela. Fotografia de Júlio Bizarria.

Algum tempo depois, conversando com o professor Octave Debary, recordamos uma característica importante do padrão da exposição e do diálogo com Acme: para o estrangeiro ou para o morador da cidade formal, elas possuíam uma conformação análoga à dos passos da cruz, no ritual católico da Paixão de Cristo. Éramos convidados, pela mediação das imagens autorizadas da favela, a refletir sobre as circunstâncias de sua (re)existência e de nossa própria peregrinação até ela, como agentes em posição de, eventualmente, contribuir com sua luta. Não era, de nenhum modo, um passeio turístico, senão um dos atos necessários para a penitência que, meses antes, os militantes da Providência me haviam reclamado explicitamente, uma subida do Calvário e em cuja calva, na localidade conhecida como Caranguejo, o próprio Acme vivia. Como nosso cumprimento do ritual fosse satisfatório, ele nos convidou para conhecer o interior de sua casa e seu ateliê, dividindo conosco o calor e a hospitalidade de sua própria família. É parte implícita desse pacto que eu jamais reproduza qualquer imagem que não pertença claramente do conjunto das imagens autorizadas, mesmo havendo ali boa quantidade de outros murais mortuários, cujos epígrafados não temos permissão para recordar.

O segundo percurso de imagens consistiu em duas visitas que fiz, no início do ano, ao museu territorial que Panmela Castro, por inspiração da iniciativa do MUF, buscou criar ao redor de seu próprio ateliê, na favela da rua Tavares Bastos, chamado Nami. Visitei-o, em uma primeira ocasião, na mesma semana em que Panmela denunciava, em suas mídias sociais, a dessagração de dois grafismos que ela realizara em homenagem a Marielle Franco e a Maria da Penha, representantes importantes do feminismo no Brasil. No início da manhã, após encontrar os colegas Pedro Vasconcellos e Leonardo Perdigão Leite, subimos apressadamente, de modo a documentar o ocorrido e, se possível, prestar nossa solidariedade pessoal à artista. Convindo não ser adequado procurá-la naquele dia, documentamos alguns grafismos mais obviamente sancionados e voltamos para o ponto de encontro, em frente ao Museu da República. A poucos metros do início da rua Tavares Bastos, já de volta à porção formal do bairro do Catete, fui interpelado por um morador, um senhor de bastante idade. É que alguém havia, certamente há muitos anos, inscrito uma suástica no muro de sua casa. Horrorizado, fiquei observando o grafismo até ele começar a conversa. Perguntei se não se sentia intimidado ou ameaçado por aquilo. Recebi, como resposta, um não bastante seguro; segundo ele acreditava, tratava-se de assunto de “garotos desocupados”, que não sabiam de verdade o que aquela inscrição significava. Gostaria de poder concordar.

Na segunda visita, alguns dias depois, subi a Tavares Bastos em resposta a uma convocação da própria Panmela Castro a companheiras e aliados, em suas mídias sociais, para um evento de restauração ritual de dois estêncis, em homenagem a Maria da Penha e a Marielle Franco. Determinei que iria só, pois a comunicação repentina não permitia que contasse com nenhuma companhia para a subida. Para minha surpresa, porém, percebi que uma amiga, Isabela Larangeira, também estava a caminho do evento. Subimos separados, pois decidira chegar bem cedo. O evento de restauração consistia na recitação de um epitáfio, pela viúva de Marielle, Mônica Benício. Como confessei à professora Leila Ribeiro, senti atravessar-me o espírito a mesma verve da Oração de Péricles, mesmo entre todas as reservas que pudesse ter quanto às estratégias do coletivo. A regra implícita do ritual requeria que os homens ficassem em posição reverente, enquanto as mulheres repetiam em uníssono, consecutivamente, as palavras de Mônica.

O efeito do ritual, mais do que restaurar as imagens, consistia em restabelecer sua sacralidade e, no mesmo ato, desafiar os operadores dos necropoderes, particularmente, no Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar. É bastante significativo que o morro onde a Tavares Bastos se localiza seja, também, um Calvário — um Gólgota, ou, no aposto do evangelista, um Morro da Caveira. O Batalhão, cujo símbolo é, justamente, a caveira humana trespassada do alto por uma faca, é notório pelas execuções sumárias de moradores de favelas e, igualmente, pelo uso da insígnia de louvor à letalidade. Sua mera adoção pelo Estado ecoa um grito de guerra do fascismo histórico — *viva a morte!*



**Figura 19:** CASTRO [Panmela “Anarkia”]. *Maria da Penha e Marielle Franco*. (versão restaurada), Grafite (estêncil). 2018. Fotografia de Júlio Bizarria.

Creio que escapasse inteiramente à intenção dos agentes reunidos para o evento de dessagração, o fato de que a destruição do rosto representado em um grafismo anatêmico não teria o mesmo sentido que, por exemplo, a dessagração do mural multicolorido que Panmela realizara em honra a Marielle Franco ou a Malala Yousafzai, a alguns metros de seu ateliê. Ao desfigurar os rostos retratados no estêncil com pigmento negro, em evidente ignorância das culturas do grafite e dos movimentos negros, o vândalo desastrado realizou uma das maiores potências do feminismo afrocentrado: suas qualidades intrinsecamente plurais e coletivas. É por esse motivo que as bonecas Abayomi, criadas pela artesã e militante Lena Martins na efervescência dos anos 1980, não possuem qualquer traço identificador de facialidade: é que desfazer o rosto, transformá-lo em multidão, é a estratégia preferencial para produzir os sentimentos de identificação que a mobilização contra os necropoderes e o afrontamento do racismo requerem (GOMES *et al*, 2017; DELEUZE; GUATTARI, 1980:209).

Isabela, que chegara pouco antes da oração de Mônica começar, havia ela mesma se juntado ao coletivo das Afrografiteiras desde a última ocasião em que nos havíamos encontrado. Ela ponderou a questão do vândalo desastrado com curiosidade crítica, até que nos surgia, do mural interativo que Panmela havia preparado para o evento, uma reprodução espontânea do estado aparentemente dessagrado do estêncil de Marielle; na verdade, ela nos ressurgia desfacializada e, por esse mesmo motivo, mais potente.



**Figura 20:** CASTRO [Panmela “Anarkia”]. *Maria da Penha e Marielle Franco*. (versão dessagrada), Grafite (estêncil). 2018. Fotografia de Júlio Bizarria.



**Figura 21:** Autora não identificada. *Sem título*. (“Amor sapatão”), Grafite. 2019. Fotografia de Júlio Bizarria.

Na resolução de nosso encontro, após conversarmos por algum tempo com Panmela Castro, Isabela e eu descemos a Tavares Bastos a pé, conversando demoradamente, sobre um percurso comum, até a Enseada de Botafogo. Aproveitamos a ocasião para nos inteirarmos do que nos levava, cada um, até aquele encontro. De sua parte, relatava que o ambiente onde nos conhecemos, uma escola de elite da cidade onde eu lecionava, era infestado até o âmago pelas injunções da hegemonia branca, e fora entre minhas aulas que ela ouvira, pela primeira vez, discussões sobre branqueamento, racismo estrutural e outros conceitos em meio aos quais ela já se acostumava a conviver. Compreendi haver, como um vírus, atuado para desestabilizar temporariamente uma das bases locais da reprodução da branquitude na cidade — a escola, branca e opulenta, virtualmente veterocatólica, de fala inglesa. No seio de sua família, Isabela relatava haver funcionado de modo semelhante, difundindo entre toda a parentela elementos que começavam a tomar forma, alguns anos depois, como uma consciência negra que, se não chegava a ser militante, já começava a rasgar o manto diáfano da branquitude em direção a uma percepção racializada de si e das tramas da cidade.

## Considerações finais: confluências resistentes

Este estudo dedicou-se às condicionantes do trabalho de memória em meio às populações subalternizadas do Rio de Janeiro, a quem o poder hegemônico buscou, historicamente — em termos raciais, habitacionais, laborais e de gênero — circunscrever ao território sensível das várias favelas da cidade. Especificamente, detive-me sobre as homenagens mortuárias realizadas às vítimas preferenciais e sistêmicas da violência do aparelho repressivo do Estado e de seus mandatários circunstanciais, em um contexto de grave contrição sociopolítica nacional. Com o Golpe de Estado de 2016 e a posterior ascensão da extrema-direita e seus aliados aos três níveis do governo, em uma cidade de tal modo estratégica para a dominação política em nível nacional, o exercício dos necropoderes e o recurso à exceção política se tornam progressivamente mais intensos contra as populações a quem ele se destinava histórica e preferencialmente. Além de intensificar-se, esse exercício começa a projetar-se para além dessas populações, potencialmente, em direção à virtual totalidade da cidade.

Desse modo, balizei-me por duas hipóteses preliminares e complementares, que o desempenho da pesquisa pareceu reforçar. A primeira consiste no fato de as populações subalternizadas da cidade encarnarem uma subjetividade fortemente experimental ou prototípica para o regime social e político em formação no país. A segunda hipótese consiste na ideia de que é justamente entre essas populações que vêm sendo gestadas, ao longo de mais de um século, as formas mais potentes de resistência política em desenvolvimento. Estudar suas práticas de memória e aprender com elas, portanto, parecia-me decisivo para, a partir de instituições acadêmicas francamente sitiadas, atuar contra o fechamento do regime político, investindo sobre o mandato humanístico da universidade pública e buscando denunciar, pelos meios possíveis, as iniquidades sociais sob agravamento.

Esse imperativo ético e político requereu-me divisar manobras metodológicas relativamente heterodoxas, que permitissem abordar um tema sensível — a memória mortuária, de suas formas necropolíticas em particular — de maneira que, além de respeitosa, fosse inteiramente opaca aos atores sociais que estão voltados contra as populações subalternizadas. O primeiro gesto nessa direção foi o de restringir o corpus e os limites empíricos da investigação aos objetos materiais e públicos desses trabalhos de memória, especificamente, aos diversos grafismos destinados a recordar a morte de

pessoas ou grupos de pessoas, determinados ou indeterminados. O segundo, foi o de manter o texto, os dados e os materiais que permitiram a redação deste tomo prontos para a mais ágil e ampliada divulgação, tanto em círculos acadêmicos quanto entre militantes que, dentro ou fora do país, esposam a defesa dos direitos humanos e das liberdades fundamentais.

A sensibilidade ético-política do tema, as características históricas do trabalho de memória entre as populações subalternizadas da cidade e as situações-limite de que se originavam concorriam para que as memórias da violência necropolítica e seu registro em grafismos mortuários se desenvolvesse em estreita relação com formas confessionais e implícitas do fenômeno religioso. Essa conjunção se manifestava tanto entre os regimes narrativos próprios da população subalternizada quanto entre discursos que lhe concernissem, a partir de outros atores sociais. A presença de formas do fenômeno religioso, portanto, indispensável para tanger efetivamente o objeto, exigiu que eu a integrasse ao objetivo principal da investigação como uma proposta para analisar os regimes de produção, circulação e sucessão de memórias e grafismos mortuários em face dos aspectos implícita e explicitamente religiosos que contêm e de seus efeitos sobre a conformação local do fechamento do regime político brasileiro.

O desempenho da investigação, sob os limites empíricos estabelecidos exigia grande acento à observação direta e incidental dos grafismos e das redes em que estavam imersos. Além disso, recomendava interpelar criticamente tanto a trajetória e as práticas de memória da população subalternizada quanto as formas do fenômeno religioso em funcionamento na cidade, para somente então investir sobre a análise específica e contextual dos grafismos mortuários selecionados. Se, por um lado, esse desvio protelava a apresentação do núcleo empírico da investigação, permitia avançar, a partir de várias disciplinas, sobre os aspectos teóricos que atravessam os regimes narrativos das populações subalternizadas.

O primeiro capítulo apresentou os antecedentes do estudo rumo a uma síntese das práticas de memória dessas populações e a uma conclusão oportuna sobre as características mais seminais e duradouras de sua cultura política — uma sensibilidade aumentada às condicionantes políticas locais, uma deferência contextual aos portadores do poder heteronômico e uma especialização funcional e geracional de seus regimes narrativos. Isso permitiu concluir que, apesar das diferenças entre a geração de

moradores que experimentou a ditadura militar e a que amadureceu sob as instituições da Sexta República, elas concertaram formas de ação política capilares, que lhes davam grande independência política diante de outros atores sociais. Assim, militantes convocaram pesquisadores não nativos para uma reunião sobre o solo ancestral do Morro da Providência, na qual levantaram a cumplicidade histórica da Academia com diversas práticas de exceção política que o poder público lhes impunha, além de nos exigirem uma revisão profunda de quaisquer futuras políticas de aliança.

O segundo capítulo, a partir das peculiaridades desse regime narrativo, deteve-se sobre suas características mais fundamentais — seu pragmatismo acentuado e as liberdades criativas que o processo de transmissão e circulação de memórias concedia à maior parte dos agentes. Esse processo, conduzindo a uma produção contínua e variável de narrativas de caráter etiológico e cosmológico — denominada mitopoética das favelas — era determinante para compreender formas explícitas e implícitas de religião entre essas populações. Na apresentação da trajetória de formas de religião confessional entre as favelas, foi possível concluir que agentes religiosos buscaram, historicamente, apreender e acionar aspectos de religiosidades preexistentes ou paralelas, no sentido de otimizar sua penetração. A consideração desses valores difusos, por outro lado, exigiu apresentar a ampla literatura que se dedicou ao estudo das formas implícitas de religião, negociando, com seus principais críticos, entre o marxismo e o pensamento afrocentrado, a formulação do conceito de mediação parareligiosa. Trata-se de solução teórico-metodológica para abordar as formas de religião implícita presentes nos grafismos mortuários sem incorrer nos paroxismos próprios a essa província da sociologia da religião, e sem reproduzir os mecanismos de subalternização que buscava contestar.

O terceiro capítulo consistiu na apresentação e análise dos grafismos mortuários e de suas condicionantes principais a partir de uma concepção histometabólica do tecido urbano; ou seja, de uma abordagem que se serve da apreensão analógica de processos metabólicos de organismos vivos para interpelar a materialidade da paisagem cultural e a objetividade de seus elementos incidentais. Com acento sobre o surgimento e a sucessão de diversas formas de grafismos, sobre sua biografia, foi possível analisar concretamente as formas de sua agência no interior das redes que integram e no conjunto da cidade, sobre a qual investem a partir de sucessivos eventos de inscrição.

Deve-se concluir que os grafismos mortuários e as mediações parareligiosas de sua agência se movimentam ao longo de um eixo analítico fundamental, de características típico-ideais, constituído em torno de sua sanção social contextual. Grafismos mortuários sancionados tendem a constituir objetos de culto, modulando as formas da memória mortuária e constituindo estelas ou altares urbanos sobre os quais se desenvolve uma variedade ampla de rituais e práticas devocionais. Grafismos mortuários não sancionados, ao contrário, tendem a constituir objetos de anátema, atuando como agentes necrotizantes do próprio tecido urbano e favorecendo, a partir dos processos memoriais que articulam, a contestação aos poderes hegemônicos e o surgimento de novas hegemonias na região de inscrição.

Há inúmeros atravessamentos entre os dois tipos de grafismo mortuário, decerto, e até mesmo uma forma anatêmica pode se tornar um objeto de culto — demonstra-o a restauração ritual dos estêncis de Marielle Franco e Maria da Penha, na favela da rua Tavares Bastos, no bairro do Catete. Similarmente, uma homenagem feita a uma pessoa ainda em vida, como o caso do senhor Luiz “Rock Balboa” Ferreira, pode perpetuar-se como uma peça de arte mortuária urbana e comunitária. De resto, o desenvolvimento da análise também permitiu formular e convalidar uma hipótese geral a propósito dos grafismos mortuários: trata-se da correspondência tendencial entre os privilégios sociais que aproveitavam a epigrafados individuais e os diversos tipos de recursos disponíveis para a realização das homenagens mortuárias correspondentes.

Nada impede que epigrafados particularmente privilegiados — ou que, por outro modo se tornem representativos de lutas coletivas — sejam lembrados em grafismos de composição mais modesta: homenagens a Marielle Franco estão presentes em todos os tipos de grafismo, dos murais mais complexos à inscrição mais simples e veloz; a estudante Maria Eduarda, por seu turno, ocupa uma posição relativamente intermediária, ampliada pela projeção de sua morte na esfera pública local. Por outro lado, seria improvável que epigrafados particularmente vulneráveis, como a estudante Rafaela dos Santos, recebessem qualquer homenagem mais complexa que o grafismo apressado da Praça Primeiro de Maio. No limite da vulnerabilidade, estão jovens quase inteiramente anônimos, a quem não se dedicaria mais que as modestíssimas inscrições que se amontoam umas junto e sobre as outras nas regiões da cidade onde o exercício dos necropoderes se adensa: *saudades de N!*, ou *N vive!*, ou *N presente!*

Onde esses traços se apagam quase inteiramente, pelas intempéries ou pela sucessão acelerada, resta apenas a silhueta ou o traço evanescente do palimpsesto incerto, o gemido surdo nos ouvidos do futuro. Creio ser possível, talvez, desejável, a partir de procedimentos físicos e computacionais exploratórios, avançar em direção a técnicas que permitam a recuperação dessa espécie de grafismo. Isso seria parte de um esforço para afrontar as quiméricas hierarquias entre as diferentes formas de grafismos e para assentar que suas redes conectam a inteira capilaridade dos agentes de memória reunidos em torno do grafismo mortuário. Com toda a reverência devida aos mártires mais reconhecidos do governo marcial da cidade, sustento que devemos algo à memória desses, os mais vulneráveis entre os vulneráveis, amontoados sobre o corpo místico das iniquidades da cidade.

Concluo com uma pequena confissão. Após descer meu segundo Gólgota, ainda tentando organizar a coleção de registros de grafismos e referências, tive a ideia de que todo o percurso da pesquisa — os esforços por uma divulgação concomitante ao próprio desempenho, a militância particular como analista e aliado inconveniente, as diferentes expedições de observação e registro de grafismos — poderia ser percebido sob a ótica de mediações parareligiosas específicas, que penetravam fundo a tessitura da tese.

O estudo dos grafismos em sua qualidade objetal, conforme observei, tinha uma motivação ética decisiva, de proteger potenciais participantes da pesquisa e de tratar com humanidade e deferência suas práticas de luto. Observei, igualmente, que a decisão de não interpelar pessoas diretamente também se assentava sobre uma recusa pessoal em reconhecer a autoridade dos achaques que, dissimulados, ironicamente, como protocolos éticos para a pesquisa em ciências sociais, vulneravam os estratos mais frágeis da profissão. Refletindo sobre os termos que os militantes reunidos no Morro da Providência me exigiam, pude concluir que a renúncia a à interpelação de pessoas, com o desenvolvimento de técnicas para a observação incidental e taciturna do campo, também me consistiram na preparação e no cumprimento de uma forma de investigação penitente.

Em meu voto de silêncio, percebo haver vestido a alma de um verdadeiro cilício metodológico e heurístico. Colada minha língua ao palato, constrangido ao ao recolhimento, voltava-me para os grafismos como uma possível solução para a realização da pesquisa. Felizmente, eles são bastante fecundos, seja como objetos de culto, seja

como objetos de anátema, seja como objetos de investigação. Contra as hierarquias fáceis do senso comum, esses grafismos são acionados frequentemente pelas mesmas redes, com propósitos complementares, e permitem tanto o desempenho da pesquisa quanto a renovação da resistência, pelas populações subalternizadas e por aqueles que desejam escutá-las.

Finalmente, os frutos de minhas expedições aos museus territoriais do Pavão-Pavãozinho-Cantagalo, o Museu de Favela, e da Tavares Bastos, o Museu Nami, asseguram-me do cumprimento satisfatório da investigação, da resolução bem-sucedida de minha reconciliação e da abertura de várias novas frentes de pesquisa. Em meio às noites da treva espessa e diante do avanço dos necropoderes sobre a cidade, espero que as favelas e a universidade possam, novamente potenciadas pelo diálogo e pelos termos renovados de sua aliança, dar combate à ameaça fascista, justificando a memória e a conta desses mortos e levando a efeito, em termos práticos, a proposição de que suas vidas e sua dignidade importam, decisivamente, a todos e a cada um de nós.

## Referências

### Referências principais

- ABREU, Regina. *O enigma de "Os sertões"*. Rio de Janeiro: Rocco; Funarte, 1998.
- AGACHE, Donat Alfred. *Cidade do Rio de Janeiro: extensão, remodelação e embelezamento*. Paris: Foyer Brésilien, 1930.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.
- ALVES, José Cláudio de Souza. *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada*. Duque de Caxias: APPH; Clio, 2003.
- AMOROSO, Mauro; GONÇALVES, Rafael Soares. O advogado e os "trabalhadores favelados": Antoine de Magarinos Torres e a política nas favelas cariocas dos anos 1950 e 1960. *Estudos Históricos*, 29 (59). Rio de Janeiro. set.-dez. 2016. p. 707-724
- ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. Tradução e notas do Pe. Armando Cardoso S. J. São Paulo: Loyola, 1977.
- ANDERSON, Nels. *The hobo: the sociology of the homeless man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- ARENDT, Hannah. Totalitarianism in power. In: \_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. 2 Ed. New York: Harcourt, Bracy & Company, 1979. p. 390-459.
- ARON, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calman-Lévi, 2004.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*. 2 Ed. Trenton: Africa World Press, 1988.
- ASSIS, Machado de. *O Alienista*. In: *Obra Completa*. V. II: Conto e teatro. Organizada por Afrânio Coutinho, 4ª edição, ilustrada. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1979. p. 253-288.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad. Paulo Soethe *et al.* Campinas: EdUnicamp, 2011.
- ATHAIDES, Rafael. O fascismo genérico e o Integralismo: uma análise da Ação Integralista Brasileira à luz de recentes teorias do fascismo. *Diálogos*. Maringá, v. 18, n. 3, p. 1305-1333. set.-dez. 2014.

AUGÉ, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot & Rivages, 2001.

BAILEY, Edward. Implicit religion: a bibliographical introduction. *Social Compass*. v. 37, n. 4. 1990. p. 499-509.

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. Ideologia e intolerância: a extrema direita latino-americana e a atuação no Brasil dos herdeiros do Eixo. *Aurora*. Ano 11, n. 2. Marília (SP), jun. 2008. p. 2-11. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/aurora/article/view/1172/1046>>. Acesso e descarga em 20 ago 2017.

\_\_\_\_\_. Entre milícias e militantes IV: neointegralistas ou integralismo contemporâneo. *Passa Palavra*. [Online]. S.l. 7 mai. 2009. Disponível em: <<http://passapalavra.info/2009/05/8711>>. Acesso em 13 ago 2017.

\_\_\_\_\_. *Integralismo e ideologia autocrática chauvinista regressiva*: crítica aos herdeiros do sigma. Marília, 2012. 727p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

BARRENTO, João. “Percepção é leitura”: a cidade, o olhar, a memória. In: *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: EdUFSC, 2013. p. 85-110.

BELLAH, Robert Neely; HAMMOND, Phillip. *Varieties of civil religion*. Eugene: Wipf & Stock, 1980.

BELLAH, Robert Neely. *Tokugawa religion: the cultural roots of modern Japan*. New York: The Free Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Civil religion in America. In: *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press, 1991. p. 168-189.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Selected writings*: volume 4, 1938-1940. Cambridge (Massachusetts, EUA): Harvard University Press, 2006.

BERGER, Peter L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Random House, 1967.

\_\_\_\_\_. A dessecularização do mundo: uma visão global. Trad. Henry Decoster. *Religião e sociedade*. n. 21, v. 1. Rio de Janeiro, 2000. p. 9-23.

BERTONHA, João Fábio. Plínio Salgado, o integralismo brasileiro e as suas relações com Portugal (1932-1975). *Análise Social*. v. XLVI (198). Lisboa. 2011, p. 64-87. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1309942641P5dMW0bu5Dv02AS8.pdf>>. Acesso e descarga em 17 ago. 2017.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e protestos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 1. 2012. P. 209-226.

\_\_\_\_\_; LEITE, Márcia Pereira. *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2004.

BITTENCOURT, Danielle Lopes. “O morro é do povo”: memória de experiências de mobilização em favelas cariocas. Niterói, 2012, 170p. Dissertação (Mestrado). Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense.

BIZARRIA, Júlio. *O Morro do Pasmado e o nomadismo de maldição: da distopia atualizada à memória diáfana*. Rio de Janeiro, 2014, 149p. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO.

\_\_\_\_\_. Auto de resistência e bala perdida como fatos sociomnemônicos transversos: sobre morte, memória e luto na metrópole fluminense. (Comunicação). IV Seminário Fluminense de Sociologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. 10, 11 e 12 de novembro de 2015.

\_\_\_\_\_. Fatos de memória transversa e palimpsestos urbanos no tempo da dissuasão civil: observações sobre guerrilha, stalking e flânerie como artifícios metodológicos (Comunicação). XIX Congresso Brasileiro de Sociologia. Brasília: Universidade de Brasília; Sociedade Brasileira de Sociologia. 26 a 29 de julho de 2017.

\_\_\_\_\_. Post-fascist cosmologies and civil religion revisited: on black ethnocide and secular sacrificial processes in the city of Rio de Janeiro. (Distributed paper). *XIX World Congress of Sociology*. Toronto: International Sociological Association. 15-21 Jul. 2018.

\_\_\_\_\_. *As cinzas do Pasmado: entre a poesia das ruínas e as cicatrizes de um cartão postal*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2019. (No prelo).

BIZARRIA, Júlio; VASCONCELLOS, Pedro Jorge Lo Duca. A lanterna e o farol: Bangu e o clássico da sobrevivência. *Aurora*. São Paulo. v. 6, p. 43-59, 2013.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. O grafite como nexos territorial: os casos de San Lorenzo de Almagro e Bangu Atlético Clube. *III Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades*, 2014, Salvador (BA). Anais do III CONINTER. Niterói (RJ): ANINTER-SH, 2014.

BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade - hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. *Estudos Teológicos*, v. 39, n. 2, p, 105-122. 1999.

BOLTANSKI, Luc. *Distant suffering : morality, media and politics*. Trad. Graham Burchell. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

- BOSI, Alfredo. O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração. In: PERRONE-MOYSÉS, Leyla. (Org.). *Do positivismo à desconstrução: idéias francesas na América*. São Paulo: Edusp, 2004. p. 17-47.
- BOUILLON, Florence; FRESIA, Marion; TALLIO, Virginie (Ed.) *Terrains sensibles: expériences actuelles d'Anthropologie*. Centre d'Études Africaines, EHESS, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Éditions du Seuil, 2000.
- BRENNER, Neil; MADDEN, David J.; WACHSMUTH, David. Assemblage urbanism and the challenges of critical urban theory. *City*. v. 15 (2). p. 225-240.
- BROTO, Vanesa Castán; ALLEN, Adriana; RAPOPORT, Elizabeth. Interdisciplinary perspectives on urban metabolism. *Journal of Industrial Ecology*. v. 16. n. 6. 2012. p. 851-861
- BRUCE, Steve. *Secularization: in defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BRUNNER, Paul H. Reshaping urban metabolism. *Journal of Industrial Ecology*. v. 11. n. 2. 2011. p. 11-13.
- BULMER, Martin (Ed.). *Social research ethics: an examination of covert participant observation*. London: Macmillan, 1982.
- BUTLER, Judith. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. New York: Verso, 2004.
- BUZBY, Amy L. Wrong life lived rightly: sublimation, identification and the restoration of subjectivity. In: *Subterranean politics and Freud's legacy*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 153-173.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Direitos humanos ou "privilégios de bandidos"? Desventuras da democratização brasileira. *Novos Estudos*. v. 30. jul. 1991. p. 162-174.
- CALVEY, David. *Covert research: the art, politics and ethics of undercover field work*. London: Sage, 2017.
- CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do "espaço criminalizado" no Rio de Janeiro*. 3 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2010.
- CAPPELLETTI, Ángel José. Sentido del positivismo latinoamericano. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXV (85). 1997. p. 77-81. Disponível em: <[http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosofía%20UCR/Vol.XX XV/No.%2085/Sentido%20del%20positivismo%20latinoamericano.pdf](http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosofía%20UCR/Vol.XX%20XV/No.%2085/Sentido%20del%20positivismo%20latinoamericano.pdf)>. Acesso em 20 fev. 2018.

- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual". Rio de Janeiro. *DADOS*. v. 40, n.2. 1997. p. 229-250.
- CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Cidade escassa e violência urbana. *Boletim Cedes*. Out. 2005. Disponível em: <<http://www.cis.pucRio.br/cis/cedes/PDF/05outubro/maria%20alice.pdf>>. Acesso e descarga em 16 nov. 2015.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: Univrsity of Chicago Press, 1994.
- CASTRO, Celso. *Os militares e a república: um estudo sobre cultura e ação política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.
- CHRISTOFOLETTI, Rodrigo. A Enciclopédia do Integralismo: lugar de memória e apropriação do passado, 1957-1961. Rio de Janeiro, 2010. 279p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, Fundação Getúlio Vargas.
- \_\_\_\_\_. Rapsódia verde: as comemorações do jubileu de prata integralista e a manutenção de seu passado/presente (1957-1958). *Revista Brasileira de História*. v. 31, n. 61. São paulo, 2011. p. 145-165
- CLIFFORD, James. On ethnographic authority. *Representations*. n. 2. 1983. Berkeley. p. 118-146.
- COMPANS, Rose. A regularização fundiária de favelas no Estado do Rio de Janeiro. *Revista Rio de Janeiro*, n. 9, p. 41-53, jan./abr. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Empreendedorismo urbano: entre o discurso e a prática*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. A cidade contra a favela: a nova ameaça ambiental. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 9 (1). Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional. Recife, Brasil. Maio, 2007. p. 83-99.
- COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. New Directions in Cultural Geography. *Area*. v. 19, n. 2. Jun. 1987, p. 95-101.

CUNHA, Luiz Antônio. O projeto reacionário de educação. [online]. Edição do autor, 2016. Disponível em: <[http://luizantoniocunha.pro.br/uploads/independente/ProjReacEd\\_livro.pdf](http://luizantoniocunha.pro.br/uploads/independente/ProjReacEd_livro.pdf)>. Acesso em 12 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. A educação brasileira na primeira onda laica: do Império à República. [Online] Edição do autor, 2017. Disponível em: <<http://luizantoniocunha.pro.br/uploads/livros/AEducacaoBrasileiranaPrimeiraOn daLaica.pdf>>. Acesso em 12 fev. 2018

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Ed.). *Anthropology in the margins of the state*. Delhi: Oxford University Press, 2004.

DE LANDA, Manuel. *A thousand years of nonlinear history*. New York: Swerve, 1997.

\_\_\_\_\_. A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity. New York: Continuum, 2006.

\_\_\_\_\_. Deleuze: history and science. New York: Atropos, 2010.

DEBARY, Octave. *Antropologia dos restos: da lixeira ao museu*. Tradução de Maria Letícia Mazzucchi Ferreira. Pelotas: UM2 Comunicação, 2017.

DEI, George J. Sefa. *Reframing blackness and black solidarities through anti-colonial and decolonial prisms*. New York: Springer, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

\_\_\_\_\_. Schizophrénie et société. In: *Deux régimes de fous: textes et entretiens: 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003. p. 17-28.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie II*. Éditions de Minuit: Paris, 1980.

DERRIDA, Jacques. *On cosmopolitanism and forgiveness*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. New York: Routledge, 2001.

DEWEY, John. Human nature and conduct. In: BOYDSTON, Jo Ann; BAYSINGER, Patricia (Ed.). *John Dewey: the middle works, 1899-1924*. v. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press. 2008.

\_\_\_\_\_. *Problems of men*. New York: Philosophical Library, 1946.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*. v.14/2. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1987. p. 63-86.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias. [1983] O culto do eu no templo da razão. *In: Três ensaios sobre pessoa e modernidade*. Boletim Museu Nacional. Rio de Janeiro. n. 41. 1983. p. 2.-27.
- \_\_\_\_\_. *et al.* (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
- \_\_\_\_\_. Práticas de poder, política científica e as ciências humanas e sociais: o caso da regulação da ética em pesquisa no Brasil. *História Oral*. v. 17, n. 2, p. 9-29, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=401&path%5B%5D=pdf>>. Acesso e descarga em 10 jun. 2016.
- \_\_\_\_\_. A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia*. V. 3, n. 5, jan./jun. 2015. P. 31-52. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/viewFile/90/64>>. Acesso e descarga em 10 jun. 2016.
- DUNDES, Alan. Here I sit: a study of American latrinalia. *Kroeber Anthropological Society Papers*. n. 34. 1966. p. 91-105.
- \_\_\_\_\_. *Holy writ as oral lit: the Bible as folklore*. New York: Rowman & Littlefield, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *International folkloristics: classic contributions by the founders of folklore*. New York: Rowman & Littlefield, 1999. [recurso eletrônico].
- EDMUNDS, Lowell; DUNDES, Alan. *Oedipus: a folklore casebook*. 2 Ed. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 2: formação do Estado e Civilização. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro. Zahar, 1993.
- ERIKSON, Kai. Notes on trauma and community. *American Imago*. v. 48, n. 4. Winter 1991. p. 455-472.
- FAGUNDES, Pedro Ernesto. Morte e memória - a necrofilia histórica da Ação Integralista Brasileira (AIB). *Varia Historia*. v. 28, n. 48. Belo Horizonte, 2008. p. 889-909. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v28n48/19.pdf>>. Acesso e descarga em 07 abr 2017.
- FARIAS, Juliana. Quando a exceção vira regra: os favelados como população “matável” e sua luta por sobrevivência. *Teoria e sociedade*. n.15.2. jul-dez. 2007. p. 138-171.
- \_\_\_\_\_. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2014, 266p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Fuzil, caneta e carimbo: notas sobre burocracia e tecnologias de governo. *Confluências: revista interdisciplinar de sociologia e direito*. v. 17, n. 3. 2015, p. 75-91. Disponível em: <<http://www.confluencias.uff.br/index.php/confluencias/article/view/434/338>>. Acesso e descarga em 04 jan. 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Trad. Paula Siqueira. *Cadernos de campo*. n. 13. p. 155-161. Rio de Janeiro. 2005.

FERILLI, Laura. Prendre le risque d'être affectée. *SociologieS*. [Online] Dossiers. Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/sociologies/4751>>. Acesso em 02 jan. 2019.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

FESMIRE, Steven. *John Dewey and moral imagination: pragmatism in ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

FINKE, Roger; STARK, Roger. *The churching of America: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

FITZGERALD, Timothy. *The ideology of religious studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FOSTER, John Bellamy. *Marx's ecology: materialism and nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 50 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização; a dissecação da personalidade psíquica. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 p. 13-122; 192-223.

GÁNDARA, Leila. *Graffiti*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2004.

GANZ, N. *O mundo do grafite*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Martins, 2008.

GARROW, Duncan. Odd deposits and average practice: a critical history of the concept of structured deposition. *Archaeological Dialogues*. v. 19 (2). Dec. 2012. p. 85-115.

GELL, Alfred. The Technology of enchantment and the enchantment of technology. In: COOTE, Jeremy; SHELTON, Anthony (Ed.). *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 40-65.

\_\_\_\_\_. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GILROY, Paul. "Not a story to pass on": living memory and the slave sublime. In: *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993. p. 187-223; 246-252.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Grasset, 1972.

\_\_\_\_\_. *The scapegoat*. Trad. Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

GISI, Maria Lourdes. Educação superior no Brasil e o caráter de desigualdade do acesso e da permanência. *Diálogo Educacional*. v. 6 (17), jan-abr 2006. p. 1-16.

GOLDSTEIN, Warren S. Sociological theory of religion. *Religion Compass*, 6 (7). 2012. p. 347-353.

GOMES, Edlaine de Campos. Dinâmica religiosa e trajetória das políticas de patrimonialização: reflexões sobre as ações e reações das religiões afro-brasileiras. *Interseções*. Rio de Janeiro. v. 12, n. 1. Jun. 2010. p. 131-158.

\_\_\_\_\_. *A era das catedrais: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GOMES, Edlaine de Campos; DIDIER, Hugo de Souza; SILVA, Yhuri da. Etnografando a caminhada contra a intolerância religiosa. *Ponto Urbe* [online], 7. 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1614>>. Acesso em 22 mar. 2018.

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Luís Cláudio de. O terreiro e os valores civilizatórios: Tradição dos Orixás e patrimônio afro-brasileiro. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de (Org.). *Olhares sobre o patrimônio religioso: Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016. p. 418-451.

\_\_\_\_\_; BIZARRIA, Júlio; COLLET, Celia; SALLES, Marcos. A boneca Abayomi: entre retalhos, saberes e memórias. *Iluminuras*. Porto Alegre. v. 18, n. 44. jan.-jul. 2017. P. 251-264.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUFRJ; IPHAN, 1996.

\_\_\_\_\_. O mal-estar no patrimônio - identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v. 28, n. 55. jan.-jun. 2015. p. 211-228

GONDAR, Jô; DODEBEL, Vera (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

\_\_\_\_\_. Ferenczi como pensador político. *Cadernos de Psicanálise*. v.34, n. 27. Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, 2012. p. 193-210.

GOULART, Fransérgio; CALVET, Rodrigo. Para que e para quem servem as pesquisas acadêmicas sobre as favelas? — uma nova epistemologia é possível! *Canal Ibase*. 21 mar. 2017. Disponível em: <<http://www.canalibase.org.br/para-que-e-para-quem-servem-pesquisas-academicas-sobre-favelas-uma-nova-epistemologia-e-possivel/>>. Acesso em 23 mar. 2017.

GOYENA, Alberto. *Memórias de uma cidade paralela: o Rio Antigo nas montagens de uma confraria*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro, 2009.

\_\_\_\_\_. Architecture inside out urban transformations through the perception of demolition engineers. *Vibrant*. v. 8, n.2. 2011. p. 579-608.

\_\_\_\_\_. Espólio Arquitetônico: partilha, circulação e retorno do patrimônio demolido. *Pontourbe*. v. 15. 2014. p. 1-26.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere. Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRANT, Colin. Whistle blowers: saints of secular culture. *Journal of Business Ethics*. v. 39. 2002, p. 391-399

GRYNSZPAN, Mario; PANDOLFI, Dulce Chaves. Memórias de favelas, em favelas: favelas do Rio de Janeiro e direito à memória. In: GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Direito e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2007. p. 65-92.

GUERRI, Giordano Bruno. *Facisti: gli italiani di Mussolini, il regime degli italiani*. Segrate: Oscar Mondadori, 1995.

GUHA, Ranajit. Preface; On some aspects of the historiography of Colonial India. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Subaltern studies I: writings on South Asian history and society*. New Delhi: Oxford, 1982. p. vii-viii; 1-8.

HARVEY, David. From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71 (1). p. 3–17. 1989.

\_\_\_\_\_. *Spaces of capital: towards a critical geography*. New York: Routledge, 2001.

HERTZ, Robert. *Sociologia religiosa e folclore*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the paradoxes of US black politics: from democratic sacrifice to democratic repair. *Political Theory*. V. 44 (4). p. 1-22.

HORII, Mitsutoshi. Contextualizing "religion" of young Karl Marx: a preliminary analysis. *Critical Research on Religion*. v. 5 (2). 2017. p. 170-187.

HUYSSSEN, Andreas. *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Museu de Arte do Rio, 2014.

IRVIN-ERICKSON, Douglas. *Raphaël Lemkin and the concept of genocide*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2017.

IZQUIERDO, Iván. *The art of forgetting*. New York: Springer, 2015.

JAY, Nancy. *Throughout your generations forever: sacrifice, religion and paternity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

JELÍN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002.

JOHNSON, Hollyn M. Processes of successful intentional forgetting. *Psychological Bulletin*. American Psychological Association. v. 116, n. 2. 1994. p. 274-292.

JONES, Michael. The concept of cultural landscape: discourse and narratives. In: PALANG, Hannes; FRY, Gary (Ed.). *Landscape interfaces: cultural heritage in changing landscapes*. New York: Springer, 2003. p. 21-52.

JUNGBLUT, Airton Luiz. O "mercado religioso": considerações sobre as possibilidades analíticas da teoria da "economia religiosa" para a compreensão da religiosidade contemporânea. *Rever*. Ano 12, n. 2. 2012. p. 11-22.

KEEGAN, Peter. *Graffiti in Antiquity*. New York: Routledge, 2014.

KERSLAKE, Christian. Becoming against history: Deleuze, Toynbee and vitalist historiography. *Parrhesia: a journal of critical philosophy*. n. 4. London: Open Humanities Project, 2008. Disponível em: <[http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia04/parrhesia04\\_kerslake.pdf](http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia04/parrhesia04_kerslake.pdf)>. Acesso e descarga em: dez. de 2013.

KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commodization as a process. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. New York: Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.

KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LATOURE, Bruno. On actor-network theory: a few clarifications. *Soziale Welt*. 47. Jargh. H. 4. 1996. p. 369-381.

\_\_\_\_\_. *Reassembling the social*: an introduction to actor-network theory. New York: Oxford University Press, 2005.

LAW, John. After ANT: complexity, naming, topology. In: LAW, John; HASSARD, John (Ed.). *Actor Network Theory and after. Sociological Review Monograph Series*. v. 47, n. S1. May 1999. p. 1-14.

\_\_\_\_\_. *After method: mess in social science research*. New York: Routledge, 2004.

LE BON, Gustave. *La révolution française et la psychologie des révolutions*. Chicoutimi: Université du Québec, 2001. [recurso eletrônico].

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo: the municipality and representative government in Brazil*. 2 Ed. Trad. June Henfrey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEITE, Márcia Pereira. Religião e política no espaço público: moradores de favelas contra a violência e por justiça. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (Org.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

\_\_\_\_\_. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Segurança Pública*. São Paulo. v. 6, n. 2. ago.-set. 2012. p. 374-389.

LEWINSOHN, Cedar. *Street art: the graffiti revolution*. Tate, 2009.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Brasil, política e vertigem*. Brochura. 19p. [online] Núcleo de Memória Política — Unirio. Comunicação pessoal. 19 fev. 2019.

LIMA, Roberto Kant de. Polícia, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no Espaço Público. *Revista de Sociologia e Política*. n. 13. Nov. 1999. p. 22-38.

\_\_\_\_\_. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico* [Online], II, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/aa/885>>. Acesso em 12 jan. 2019.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14. Ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: MacMillan, 1967.

LURIA, Alexander R. *The mind of a mnemonist*. Translated by Lyn Solotaroff. New York: Basic Books, 1968.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*. Rio de Janeiro. v. 13, n. 1, p. 136-152, jun. 2011.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MANCO, Tristan. *Stencil graffiti*. London: Thames & Hudson, 2002.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro brasileiros. In: SILVA, V. G. da. (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo, EdUSP, 2007. p. 119-147.

\_\_\_\_\_. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*. v. 20, n. 2. 2008. p. 41-66.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *BIB*. Rio de Janeiro. n. 47. 1999. p. 33-48.

\_\_\_\_\_. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*. n. 21, v. 1. Rio de Janeiro, 2000. p. 25-39.

MARTIN, David. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.

MARX, Karl Friedrich. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Rio de Janeiro: Boitempo, 2005.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos. In: *Antropologia*. 1979. p. 147-153.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. In: MORTON, Stephen; BYGRAVE, Stephen (Ed.). *Foucault in an age of terror: essays on biopolitics and the defence of society*. London: Palgrave Macmillan, 2008. p. 152-182.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.

\_\_\_\_\_. Necropolítica. Trad. Renata Santini. *Arte & ensaios*. n. 32. Rio de Janeiro, dez. 2016. P. 123-153. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso e descarga em 12 ago. 2017.

McFARLANE, Colin. Assemblage and critical urbanism. *City*. v. 15 (2). 2011. p. 204-224.

\_\_\_\_\_. The city as assemblage: dwelling and urban space. *Environment and planning D*. v. 29. 2011. p. 649-671.

McKINNON, Andrew. Opium as dialectics of religion: metaphor, expression and protest. In: GOLDSTEIN, Warren S. (Ed.). *Marx, critical theory, and religion: a critique of rational choice*. Leiden: Brill, 2006. p. 11-29.

McLUHAN, Marshall. *Understanding media: the extensions of man*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press, 1994.

MELLO, Marco Antônio da Silva *et al.* (Org.). *Favelas cariocas: ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

MENEZES, Rachel Aisengart; GOMES, Edlaine de Campos. “Seu funeral, sua escolha”: ritos fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*. São Paulo. v. 54, n. 1. 2011. p. 89-131.

MIGNOLO, Walter D. Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geohistorical locations. In: *Local histories, global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. 2. Ed. Princeton: Princeton University Press, 2012. p. 172-214.

MILLS, Barbara J; WALKER, William H. Introduction: memory, materiality, and depositional practice. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Ed.). *Memory work: archaeologies of material practices*. Santa Fé: SAR Press, 2008. p. 3-23.

MILNOR, Kristina. *Graffiti and the literary landscape in Roman Pompeii*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o público e o privado: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Brasília. *Anuário Antropológico*. 2010. p. 125-152.

MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Editora Unicamp; Terceiro Nome, 2015.

MORRIS, Lydia. Dangerous classes: neglected aspects of the underclass debate. In: MINGIONE, Enzo (Ed.). *Urban poverty and the underclass: a reader*. Cambridge (Massachusetts): Blackwell. p. 160-175.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Antônio Luiz do. No entrechoque da educação básica com a educação superior: cursinhos militantes. *Uniciências*, 7 (1). 2003. p. 27-50.

NEVES, Aline Quiroga. Nacionalismo e espiritualismo: a incorporação política da liturgia dos sacramentos católicos pelo movimento integralista. *Biblos*. Rio Grande, v. 23, n. 1. 2009. p. 113-124.

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.
- NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Les lieux de mémoire*; tome I, la République. Paris: Gallimard, 1984. p. xvii-xlii.
- OAKIM, Juliana. A cidade, o urbanista, o plano: um estudo para a Guanabara por Doxiadis. Rio de Janeiro, 2012, 112p. Monografia (especialização em sociologia urbana) — Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. “Urbanização sim, remoção, não”: a atuação da Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara nas décadas de 1960 e 1970. Niterói, 2014, 217p. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense.
- OLIVEIRA, Márcio Piñon. Projeto Rio Cidade: intervenção urbanística, planejamento urbano e restrição à cidadania na cidade do Rio de Janeiro. *Scripta Nova* — Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. v. XII. n. 270 (117). Agosto, 2008. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-117.htm>>. Acesso em 18 fev. 2018.
- OLIVEIRA, Rodrigo Santos. A evolução dos estudos sobre o integralismo. *Estudos ibero-americanos, PUCRS*. Porto Alegre, v.36, n.1, p. 118-138. jan.-jun. 2010.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa Guerra? *Debates do NER*. Ano 1, n. 1. Porto Alegre, 1997. p. 10-36.
- PARK, Robert Ezra. The city: suggestions for the investigation of human behaviour in the city environment. *The American Journal of Sociology*. v. XX, n. 5. mar. 1915. p. 577-612.
- PAYNE, B. Keith; CORRIGAN, Elizabeth. Emotional constraints on intentional forgetting. *Journal of Experimental Social Psychology*. v. 43. 2007. p. 780-786.
- PEREIRA, Anthony W. *Political (in)justice: autohoritarianism and the rule of law in Brazil, Chile and Argentina*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2005.
- PEREIRA, Pamela de Oliveira. *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação*. Mestrado (Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS). Rio de Janeiro, 2017.
- PERLMAN, Janice Elaine. *Favela: four decades of living on the edge in Rio de Janeiro*. New York: Oxford University Press, 2010.

PESTANA, Marco. A União dos Trabalhadores Favelados e a luta contra o controle negociado das favelas cariocas, 1954-1964. Dissertação (Mestrado em História) – UFF. Niterói, 2013.

PINTO, Surama Conde Sá. *Só para iniciados... o jogo político na antiga capital federal*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2011.

PUGLIESI, Stella Christina de Toledo Santos (2002). *Urbanização de favelas: de alternativa a política consolidada*. São Carlos, 2002, 135p. Dissertação (Mestrado) — Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú indígena*. 13 (29). 1992. p. 11-20.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação da USP. São Paulo. v. 24, 2. 2017. p. 253-275.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19605.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm)>. Acesso em 18 fev. 2019.

\_\_\_\_\_. Lei no. 10.257, de 10 de julho de 2001. [online] Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/LEIS\\_2001/L10257.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LEIS_2001/L10257.htm)>. Acesso em 18 fev. 2019.

\_\_\_\_\_. Lei no. 12.408, de 25 de maio de 2011. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2011/Lei/L12408.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12408.htm)>. Acesso em 18 fev. 2019.

REZENDE, Vera. *Planejamento urbano e ideologia: quatro planos para a cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

RIAÑO-ALCALÁ, Pilar; BAINES, Erin. Cuando el archivo está en testigo: documentación en escenarios de inseguridad crónica. *Análisis Político*. n. 74. Bogotá. Enero-abril 2012. p. 49-70.

RICCEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

RODRIGUES, Fernanda da Silva Figueira. *Registros de memória em arte fugaz: o grafitti das casas-tela do Museu de Favela (2010-2014)*. Rio de Janeiro, 2015, 264p. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. (1998) *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. Paris: A. Leipsic, 1796.

SANCHEZ, Carleen D. The apotheosis of Frida and Ché: secular saints and fetichized commodities. *The Journal of Religion and Popular Culture*. v. 24, n. 2. Summer 2012. p. 296-309.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, v. 1). São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SANTOS, Eladir Fátima Nascimento dos. *E por falar em FAFERJ...* Federação das Associações de Favelas do Rio de Janeiro (1963-1993) — memória e história oral. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro, 2009, 231p. Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

SANTOS; Shyrlei Rosendo dos. *O que será que se sussurra nas favelas: o que e como projetam o futuro os jovens da última etapa do Ensino Médio, na Favela da Maré?* Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. 2016.

SARLO, Beatriz. *La ciudad vista: mercancías y cultura urbana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2010.

SARMENTO, Carlos Eduardo. *A morte e a morte de Chagas Freitas: a (des)construção de uma imagem pública: trajetória individual e reelaboração memorialística*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, 1999.

SCHMIDT, Patrícia. *Plínio Salgado: o discurso integralista, a revolução espiritual. e a ressurreição da nação*. Florianópolis, 2008. 170p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.

SCHRAG, Zachery. Accommodation or resistance? In: *Ethical imperialism: institutional review boards and the social sciences*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. p. 161-186.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SEIB, Phillip. *Al Jazeera English: global news in a changing world*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

SENNETT, Richard. *Flesh and stone: the body and the city in Western Civilization*. New York: W. W. Norton and Company, 1994.

SEPÚLVEDA, José Antonio. *O papel da Escola Superior de Guerra na projeção do campo militar sobre o campo educacional*. Rio de Janeiro, 2010, 237p. Tese. (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. O projeto integralista. *Revista Virtual EN\_FIL — encontros com a filosofia*. v. 1, n.2. 2013. Universidade Federal Fluminense, Núcleo de Filosofia, Política e Educação. Disponível em: <[http://en-fil.net/ed2/conteudo/index\\_002\\_sepulveda.php](http://en-fil.net/ed2/conteudo/index_002_sepulveda.php)>. Acesso e descarga em 07 abr 2017.

SEPÚLVEDA, José Antônio; SEPÚLVEDA, Denize. O pensamento conservador e sua relação com práticas discriminatórias na educação: a importância da laicidade. *Teias*. v. 17, n. 47. Out.-Dez. 2016. p. 141-154.

SHIMIZU, Bruno. *Solidariedade e gregarismo nas facções criminosas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminológicas, 2011.

\_\_\_\_\_. Notas para um estudo das facções criminosas brasileiras à luz da psicanálise. *Revista da Defensoria Pública*. v.5, n.1. 2012. p. 199-215. São Paulo: Defensoria Pública do Estado de São Paulo. Disponível em: <<http://www.defensoria.sp.def.br/dpesp/repositorio/20/12artigo.revista2012.pdf>>. Acesso e descarga em 4 mai. 2016.

\_\_\_\_\_. *O mal estar e a sociedade punitiva: ensaiando um modelo libertário em criminologia psicanalítica*. Tese (doutorado). São Paulo, 2015, 360p. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

SILVA, Eugênio. O planejamento estratégico sem plano: uma análise do empreendedorismo urbano no Brasil. *Revista de Geografia e Ordenamento do Território*. Centro de Estudos de Geografia e Ordenamento do Território. Dezembro, 2012. p. 279-306. Disponível em: <<http://cegot.org/ojs/index.php/GOT/article/view/2012.2.012/25>>. Acesso em 14 out. 2018.

SILVA, Luiz Antônio Machado da. *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2016.

SILVA, Maria Lais Pereira da. *Favelas cariocas, 1930-1964*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

SILVA-E-SILVA, W. da. *Graffitis em múltiplas facetas: definições e leituras iconográficas*. São Paulo: Annablume, 2011.

SINGER, André. Brasil, junho de 2013 — classes e ideologias cruzadas. *Novos estudos*. n. 97. São Paulo. Nov. 2013. p. 22-40.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Tradução de Mário Salviano Silva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SMELSER, Neil J. Psychological trauma and cultural trauma. In: ALEXANDER, Jeffrey *et al.* (Ed.). *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, 2004. p. 31-59.

SMITH, Neil. New globalism, new urbanism: gentrification as a global urban strategy. *Antipode*. v. 34, n. 3. Oxford: Wiley; Blackwell, 2002. p. 427-450.

\_\_\_\_\_. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. Tradução de Daniel de Mello Sanfelici. *GeoUSP: espaço e tempo*. n. 21. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007. p. 15-31.

SOCIEDADE DE ANÁLISES GRÁFICAS E MECANOGRÁFICAS APLICADAS AOS CONTEXTOS SOCIAIS — SAGMACS (1960). Aspectos humanos da favela carioca. *O Estado de São Paulo*: parte geral. Suplemento especial. 13 de abril (40 p.).

\_\_\_\_\_. Aspectos humanos da favela carioca. *O Estado de São Paulo*: parte específica. Suplemento especial. 15 de abr. 1960. (48 p.).

\_\_\_\_\_. *Tenentismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

STARK, Rodney. *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism and Western Success*. New York: Random House, 2006

STOCKER, Terance L. *et al.* Social analysis of graffiti. *The Journal of American Folklore*. v. 85, n. 338. oct./dec. 1972. p. 356-336.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. In: Culture, thought and social action: an anthropological perspective. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1985. p. 123-168.

TANAGIRO, Pedro Ivo Dias. As mitologias políticas integralistas e e mobilização das massas na estratégia de Plínio Salgado: o mito conspiratório e as representações da crise no Brasil entreguerras. *Oficina do Historiador*. Porto Alegre, v. 9, n. 1. jan.-jul. 2016. p. 171-189.

THOMPSON, Edward Palmer. *The making of the English working class*. New York: Vintage, 1966.

TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Institut Coppet, 2012. [recurso eletrônico].

TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

TORNATORE, Jean-Louis. L'espace de la mémoire, une approche anthropologique ou comment dépasser le concept de "lieu de mémoire". In: MAJERUS, Benoît; KMEC, Michel Margue; PÉPORTÉ, Pit (dir./Hrsg.). *Innovations méthodologiques, approches comparatives, lectures transnationales / Methodologische Innovationen, vergleichende Annäherungen, transnationale Lektüren*. Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Éditions Peter Lang, 2009. p. 33-48.

TOYNBEE, Arnold J. *A study of history*. London: Oxford University Press, 1972. (edição ilustrada em volume único).

TRINDADE, Adriana de Albuquerque. *O estilo político da bica d'água: o chaguismo na Guanabara, 1969-1974*. Rio de Janeiro: Centro de pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

TURNER, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*. v. 7; n. 1. Autumn, 1980. p. 141-168.

VALLADARES, Licia do Prado. *Passa-se uma casa: análise do programa de remoções de favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. Louis-Joseph Lebreton et les favelas de Rio de Janeiro (1957-1959): enquête pour l'action. *Genèses*. n. 60, v. 3. 2005. p. 31-56. (doi:10.3917/gen.060.0031). Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-geneses-2005-3-page-31.htm>>. Acesso em 26 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2005.

\_\_\_\_\_. A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais. *Revista brasileira de ciências sociais*. v. 13 n. 44. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2007. p. 5-34.

VASCONCELLOS, Pedro Jorge Lo Duca; BIZARRIA, Júlio; LEITE, Leonardo Perdigão. Narrativas de grafite e expressividade subalterna na pós-modernidade. *Confluências Culturais*. Joinville. v. 6, 2017. p. 46-58.

VENTURA, Zuenir. *Cidade partida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

VICTOR, Rogério Lustosa. O Integralismo nas águas do Lete: história, memória e esquecimento. Goiânia, 2004. 116p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

VIEIRA, Andréa Lopes da Costa; VIEIRA, José Jairo. *O cenário de ação afirmativa e a desconstrução da elitização no ensino superior: notas para uma agenda de ação*. O social em questão. Ano XVII, n. 32. 2014. p. 39-58.

VIEIRA, Samuel Mendes; GONÇALVES, Leandro Pereira. [2010] “Plínio, com que roupa eu vou?!”: as roupas como elemento unificador da ação integralista brasileira. *CES Revista*. n. 24. Juiz de Fora. 2010. p. 187-200. Disponível em: <[https://www.cesjf.br/revistas/cesrevista/edicoes/2010/12\\_HISTORIA\\_pliniocomqueroupaeuvou.pdf](https://www.cesjf.br/revistas/cesrevista/edicoes/2010/12_HISTORIA_pliniocomqueroupaeuvou.pdf)>. Acesso e descarga em 20 ago. 2017.

VIRILIO, Paul. *L'administration de la peur: entretien mené par Bertrand Richard*. Paris: Textuel, 2010.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WACQUANT, Loïc. *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*. Durham (EUA): Duke University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Revisiting territories of relegation: class, ethnicity and state in the making of advanced marginality. *Urban Studies*, 53 (6). 2016. p. 1-12.

WACQUANT, Loïc; SLATER, Tom; PEREIRA, Virgílio Borges. Territorial stigmatization in action. *Environment and Planning A*. 2014, v. 46. p. 1-11.

WALBY, Sylvia; ARMSTRONG, Jo; STRID, Sofia. Intersectionality: multiple inequalities in social theory. *Sociology*. v. 42, n.2. British Sociological Association. 2008. p. 1-17.

WARNER, Rob. *Secularization and its discontents*. New York: Continuum, 2010.

WEED, Ronald. Jean-Jacques Rousseau on civil religion: freedom of the individual, toleration, and the price of mass authenticity. In: \_\_\_\_\_; HEYKING, John von. *Civil religion in political thought: its perennial questions and enduring relevance in North America*. Washington: The Catholic University of America Press, 2010. p. 145-166.

WEINRICH, Harald. *Lethe: the art and critique of forgetting*. Trad. de Steven Randall. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

WHATMORE, Sarah. Materialist returns: practising cultural geography in and for a more-than-human world. *Cultural Geographies*. v. 13. 2006. p. 600-609.

WHITEHEAD, Anne. (2009) *Memory*. New York: Routledge.

YOUMANS, William Lafi. *An unlikely audience: Al Jazeera's struggle in America*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ZAGO, Nadir. Do acesso à permanência no ensino superior: percursos de estudantes universitários de camadas populares. *Revista Brasileira de Educação*. v. 11 (32). mai./ago. 2006. p. 226-237.

### Referências arquivísticas, jornalísticas e multimeios

#StreetArtRio (portal oficial). Rio de Janeiro. s.d. Disponível em: <<http://streetartrio.com.br>>. Último acesso em 12 jun. 2017.

ALVIM, Thereza Cesário. Favela em preto e branco. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 25 e 26 de janeiro de 1970. Caderno principal, p. 7.

AURÉLIO, Marco. O legado de Gil Metralha. *Raplogia*. 21 out. 2017. Disponível em: < <http://raplogia.com.br/legado-gil-metralha/> >. Acesso em 29 out. 2017.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Capítulo do Gênesis. *Correio da manhã*. Rio de Janeiro, 24 mai. 1959.

COELHO, Leonardo. Grupo de extrema-direita rouba e queima bandeiras antifascistas de universidade federal. Ponte. (Website). 14 dez. 2018. Disponível em: <<https://ponte.org/grupo-de-extrema-direita-rouba-bandeiras-antifascistas-de-universidade-federal/>>. Acesso em 03jan2019.

COSTA, Camila. No caminho do BRT: as histórias por trás do legado da Rio 2016. *BBC Brasil*. 8 ago. 2016. Disponível em: < <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-37001541> >. Acesso em 29 out 2017.

DOUTOR Magarinos, advogado do morro. Direção e produção: Ludmila Curi. Edição: Sílvio Arnaut. Fotografia: Thiago Facina. Pesquisa: Rafael Soares Gonçalves e Mauro Amoroso. Brasil: PUCRJ; FAPERJ; CNPq, 2016. Vídeo digital (22min). Disponível em: <[vimeo.com/89972088](https://vimeo.com/89972088)>. Acesso e descarga em 18 ago. 2018.

FEDERAÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES DE MORADORES DE FAVELAS DO ESTADO DA GUANABARA. A realidade brasileira vista pelos favelados. *Primeiro Congresso dos Favelados da Guanabara*. Outubro 1964. Brochura, 3p.

HARMAN, Mark. *OpenCamera*. [S. l.], 2019. Disponível em: <<https://opencamera.sourceforge.io/>>. Acesso em: 1 mar. 2019. (*Software*)

IN the shadow of the hill. Direção, produção, fotografia e roteiro: Dan Jackson. Música: Kevin Kiner. Catar; Austrália; Brasil. (98min). 16:9, color. Distribuído por: Aljazeera Witness; Future Paradigm Pictures, 2016.

KAPA, Raphael. Bandeiras contra o fascismo são roubadas da UniRio. O Globo. 12 dez. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/bandeiras-contra-fascismo-sao-roubadas-da-unirio-1-23299979>>. Acesso em 28 dez. 2018.

KOLHAAS, Jeroen; URHAHN, Dre. *Favela Painting Project* (portal oficial). s/l. s/d. Disponível em: < <http://www.favelapainting.com/page/favelapainting> >. Último acesso em 12 jul. 2017.

LAURITZEN, Jéssica; SZPACENKOPF, Marta. 'Pretos fedem': mensagens racistas em paredes da UniRio causam revolta. *Extra*. 16 jun. 2017. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/pretos-fedem-mensagens-racistas-em-paredes-da-unirio-causam-revolta-21511708.html>>. Acesso em 12 dez. 2018.

MARTINEZ, Mariana. Vídeo: Mano Brown critica PT em comício de Haddad, recebe vaias e é defendido por Caetano e Chico Buarque. O Globo. 24 out. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/video-mano-brown-critica-pt-em-comicio-de-haddad-recebe-vaia-e-defendido-por-caetano-chico-buarque-23180629>>. Acesso em 31 out. 2018.

NATTERER, Michael et al. *GNU Image Manipulation Program*. [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.gimp.org/about/>. Acesso em: 1 mar. 2019. (*Software*)

OLIVEIRA, Caroline. Deputado do PSL quer tornar compulsória a doação de mortos pela polícia. Justificando [online]. 14 fev. 2019. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2019/02/14/deputado-do-psl-quer-tornar-compulsoria-a-doacao-de-orgaos-de-mortos-pela-policia/>>. Acesso em 14 fev. 2019.

ORFEU Negro. Direção: Marcel Camus. Produção: Sacha Gordine. Intérpretes: Breno Mello (Orfeu), Marpessa Dawn (Eurídice), Ademar da Silva (Tanatos) e outros. Trilha Sonora: Luiz Bonfá e Antônio Carlos Jobim. França; Brasil; Itália. 1 Disco óptico compacto de vídeo digital, DVD (112min). Letterbox 4:3, cor. Continental, 1959.

PEREIRA, Jayro de Jesus. Entrevista a Ricardo Brasil. CULTNE na TV. [online]. Temporada 5. Episódio 10. Direção e produção: Filó Filho. Apresentação: Ricardo Brasil. Rio de Janeiro: 01 de abril de 2017. Programa televisivo em formato 1080i, aspecto 16:9, cor. Acervo Digital da Cultura Negra, Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<http://www.cultne.com.br/5a-temporada/>>.

VARO, Lila. Favela Santa Marta em constante transformação através das cores e da arte. *Mistura urbana*. 13 out. 2014. s.l. s.d. Disponível em: <<http://misturaurbana.com/2014/10/favela-santa-marta-em-constante-transformacaoatraves-das-cores-e-daarte/>>. Último acesso em 12 de junho de 2017.