

## A criminalização da pobreza e a literatura da miséria

Victor Hugo Adler Pereira\*

### **RESUMO:**

O trabalho apresenta os argumentos que sustentavam as posições divergentes de José de Alencar e Joaquim Manuel de Macedo quanto à legitimidade da manutenção ou do fim da escravidão no Brasil como ponto de partida para discutir a eficácia das denúncias e os diferentes compromissos das representações da condição do explorado com a reprodução social das desigualdades sociais até os dias atuais.

**Palavras-chave:** Criminalização da pobreza. Escravidão. Violência e literatura. Abolicionismo.

Um traço característico da formação social brasileira, a permanência de grandes contrastes e desigualdades sociais nas diferentes etapas de modernização do país, suscita analogias entre épocas distantes e possibilita o encontro de resquícios de antigos modelos de opressão e violência nas relações sociais que não se apagaram ainda no século XXI. Por isso, parece-me legítimo que a instituição mais comprometida com a exploração do trabalho, a escravidão, venha sendo tomada na produção cultural brasileira mais recente – como já discuti em trabalho anterior (PEREIRA, 2010, p. 1957) – e com destaque na música popular e na literatura, como uma referência para se pensar os mecanismos atuais que mantêm a reprodução social da miséria e da exploração e se associam à violência urbana. Nos Estados Unidos, o sistema penal instaurado depois da abolição da escravatura leva à conclusão de que se garantiu a continuidade de um controle seletivo sobre a população de raça negra, da qual grandes contingentes vivem sob ameaça constante de detenção ou efetivo encarceramento, conforme demonstram as pesquisas de Loïc Wacquant; entre outros trabalhos, como o de Joy James, que veicula a luta contra esse mecanismo de opressão como dos “new abolitionists” (JAMES, 2005).

Alguns traços particulares no relacionamento das classes dominantes com as populações empobrecidas nas periferias e no imaginário social sobre o favelado suscitaram a memória de discursos influentes no trato da questão da escravidão negra no Brasil, em especial no momento histórico de sua exaustão na conjuntura internacional e em que se colocava necessariamente o debate sobre a legitimidade de sua continuidade no país. A condução desses debates no Brasil, que – sem sombra de dúvida – acompanhava as correntes de ideias que se confrontavam nas metrópoles e outras ex-colônias europeias, sugere modos ainda atuais de elaboração das relações entre aqueles setores que dirigem ou auferem maiores vantagens na ordem produtiva e os destituídos ou prejudicados pelas relações vigentes. Proponho, por isso, recuperar algumas referências norteadoras dos debates públicos naquele momento de crise para situar sua repercussão ou continuidade em um discurso que tende a ser naturalizado sobre a situação das classes populares, não somente pela insistência com que os enunciados que o caracterizam sejam repetidos na imprensa e na produção da indústria cultural, mas também porque sustenta práticas políticas e medidas policiais dirigidas aos pobres.

Uma circunstância a ser discutida é o fato de esse discurso não se revelar como uma particularidade nacional, mas se revelar uma referência na elaboração de políticas e na configuração de representações sociais que passaram a ter grande destaque no processo de implantação do modelo neoliberal também no ocidente europeu e nos EUA. Deste modo, fica descartada a perspectiva de

que a desigualdade e a violência que acompanharam a escravidão e acompanham a exploração do trabalho no Brasil contemporâneo sejam um sintoma local e uma distorção do capitalismo à brasileira, levando a reconhecer que são traços inerentes ao capitalismo, que revelam a sua face mais cruel em determinados momentos históricos.

Nesse trabalho, examino a hipótese de que esse discurso algumas vezes é assumido, pelo menos parcialmente, na produção cultural contemporânea, sem que seja devidamente detectado e analisado, mesmo quando se pretende realizar a denúncia das formas de exclusão a que estão submetidas as classes populares no país.

## Vítimas e algozes

Nos debates que antecederam a abolição oficial da escravatura, alinhavam-se diferentes linhas de argumentação pró e contra a permanência da escravidão ou sobre as formas gradativas de sua extinção. Um dos argumentos que apoiavam a manutenção da escravidão ou a sua extinção gradativa realçava a responsabilidade da classe senhorial pelos escravos, considerados incapazes de gerir a sua vida autonomamente. Distinguiu-se, portanto, nessa linha de pensamento, a convicção de superioridade moral e intelectual dessa camada privilegiada a ponto de se considerar autorizada a decidir inteiramente sobre a vida de seus escravos. Delineia-se a herança de um discurso para o qual a escravidão podia ser um meio de engrandecimento de seres inferiores ou párias da humanidade, conforme observa Heloísa Toller Gomes: “No discurso europeu seiscentista, a exploração comercial escravista se encobriu de um tom paternalista e moralizante, enfatizando os benefícios espirituais da escravidão para os selvagens” (GOMES, 2009, p. 40).

Encontramos esse tipo de justificativa para a manutenção da escravidão na correspondência de José de Alencar a D. Pedro II, publicada a partir de 1867 sob pseudônimo, com o título *Ao Imperador: novas cartas políticas de Erasmo*, em alusão ao humanista Erasmo de Roterdã. A pesquisadora Tâmis Parron, organizadora de publicação atual desta correspondência, comenta que a edição da Obra Completa do autor, pela Editora José Aguilar, em 1959, incluiu outra série de cartas ao Imperador, mas provavelmente omitiu esta série “na provável tentativa de expurgar sua memória artística de uma posição moralmente insustentável para os padrões culturais hegemônicos desde o final do século XIX” (ALENCAR, 2008, p. 9). Alencar defendia nestas cartas que a escravidão era uma etapa necessária no processo de amadurecimento de uma civilização, conforme se pode observar nesse trecho:

Modernamente, os povos caminham pela indústria. São os transbordamentos das grandes nações civilizadas que se escoam para as regiões incultas, imersas na primitiva ignorância. O escravo deve ser, então, o homem selvagem que se instrui e moraliza pelo trabalho. Eu o considero nesse período como o neófito da civilização (ALENCAR, 2008, p. 67).

Baseado numa concepção evolutiva da história da cultura, considerava que não era possível conceder a liberdade alcançada pelo homem branco à “raça” dos africanos, antes que esta atingisse um determinado patamar civilizatório:

Porque somos livres agora, nós, filhos de uma raça hoje superior, havemos de impor a todo o indivíduo, até ao bárbaro, este padrão único do homem que já tem a consciência de sua personalidade! Não nos recordamos que os povos nossos progenitores foram também escravos e adquiriram, nesta escola de

trabalho e do sofrimento, a têmpera necessária para conquistar seu direito e usar dele? (ALENCAR, 2008, p. 79).

Observe-se, no trecho acima, o vocabulário que associa a forma o de uma raça   dos indivíduos humanos, fazendo referências   aquisi o da “consciência de sua personalidade”,   submissão aos “progenitores” e   “escola” que prepara para a liberdade. Numa afetada generosidade com o “inferior”, chega a considerar que essa seria uma espécie de imposi o de um “padrão único” a quem não estava preparado.

Uma linha de argumenta o também etnoc trica, mas que incluía outro tipo de menosprezo aos afro-descendentes, utilizava como argumenta o para apoiar o fim da escravidão negra no Brasil os efeitos negativos dela para a sociedade brasileira. Esta foi defendida por Joaquim Manuel de Macedo, tendo em vista os efeitos nocivos   vida familiar – sobretudo   moralidade e   paz doméstica – que advinham do convívio com os escravos. No livro *As vítimas algozes: quadros da escravidão* (MACEDO, 2010), publicado em 1869, o escritor reuniu tr s novelas em que deliberadamente toma um caminho na condena o da escravidão que   pouco citado e, entretanto, segundo avalio, reflete uma determinada via de tratamento dos conflitos sociais. As considera es de Macedo na “Apresenta o” dessa obra, decididamente panfletária e empenhada no convencimento de seus pares sobre os males da escravidão, são dignas de nota, por representarem um posicionamento muito nítido diante dos discursos dominantes na época:

Seguindo dois caminhos opostos, chega-se ao ponto que temos fitado,   reprova o profunda que deve inspirar a escravidão.

Um desses caminhos se estende por entre as misérias trist ssimas, e os incalculáveis sofrimentos do escravo, por essa vida de amarguras sem termo, de  rido deserto sem um o s, de inferno perpétuo no mundo negro da escravidão.   o quadro do mal que o senhor, ainda sem querer, faz ao escravo.

O outro mostra a seus lados os vícios ignóbeis, a perversão, os ódios, os ferozes instintos do escravo, inimigo natural e rancoroso do seu senhor, os miasmas, deixem-nos dizer assim, a sífilis moral da escravidão infeccionando a casa, a fazenda, a família dos senhores, e a sua raiva concentrada, mas sempre em conspira o latente atentando contra a fortuna, a vida e a honra dos seus inc ncios opressores.   o quadro do mal que o escravo faz de assentado propósito ou às vezes involuntária e irrefletidamente ao senhor.

Preferimos esse segundo caminho:   o que mais convém ao nosso empenho (MACEDO, 2010, p. 17).

As três novelas narradas por Macedo, que ele chama de “romances” – “Simeão, o crioulo”, “Pai-Raiol, o feiticeiro” e “Lucinda, a mucama” – focalizam, a partir de diferentes ângulos, a a o destrutiva dos escravos, instilando o ódio e a trai o no seio das famílias patriarcais. O perigo da presença desse inimigo ressentido no seio da família, por sua proximidade física com os patrões,   relacionado principalmente, entre outros males,   possibilidade de trai o. Como um refrão, as condena es   escravidão aparecem entremeando os capítulos de cada um dos “romances”, ou pontuando a narra o, dirigindo a interpreta o das cenas. Por exemplo, comentando a atua o fingida do escravo Simeão, buscando auferir vantagens de seus senhores:

Ninguém dissimula melhor do que o escravo: sua condi o sempre passiva, a obriga o de obediência sem limite e sem reflexão, o temor do castigo, a necessidade de esconder o ressentimento para não excitar a cólera ameaçadora do senhor, o hábito da mentira, enfim, fazem do escravo o tipo da dissimula o (MACEDO, 2010, p. 65).

Como se pode constatar no comentário do narrador, no trecho acima, este exerce uma função semelhante ao que o “*raisonneur*” exercia no teatro realista, contemporâneo dessa obra: assim como era corriqueiro na cena teatral, ele explicita a lição moral que se pretende ministrar com o que se está apresentando ficcionalmente.

No segundo “romance” publicado na obra de Macedo, “Pai-Raiol, o Feiticeiro”, a perspectiva do atraso cultural dos africanos não motiva o apelo de fundo paternalista, como se constata no discurso de Alencar, mas é apresentado como uma ameaça de se alastrar para o conjunto da sociedade. Haveria uma espécie de vingança histórica pela aproximação dessa população “selvagem”, como se pode observar claramente, mais uma vez, em um dos inúmeros comentários do narrador que acompanham o desenvolvimento do enredo:

E assim o negro d’África, reduzido à ignomínia da escravidão, malfez logo e naturalmente a sociedade opressora, viciando-a, aviltando-a e pondo-a também um pouco asselvajada como ele. // O negro d’África africanizou quanto pôde e quanto era possível todas as colônias e todos os países, onde a força o arrastou condenado aos horrores da escravidão (MACEDO, 2010, p. 77).

Nessa perspectiva, a escravidão minava a sociedade brasileira, criava um tipo de ser humano perigoso, ardiloso, traiçoeiro ou cruel (conforme demonstram todos os personagens escravos nessa obra de Macedo), e esse era o principal motivo para que fosse eliminada. A referência à desordem instaurada pelo escravo remete continuamente à desagregação moral que sua presença pode instaurar. Outro desses denominados “romances”, agrupados na obra de Macedo, “Lucinda, a Mucama”, focaliza outra figura na galeria dos escravos e seus efeitos nocivos. Dessa vez, o alvo das críticas é o perigo de desagregação da moral sexual, a influência nociva na formação das moças que podia advir do hábito das famílias abastadas de lhes fornecer uma mucama, para os serviços de quarto, que trazia os hábitos permissivos da senzala. A influência maléfica de um jovem francês corrompido sobre a jovem Cândida (atente-se para o nome da moça!) criada numa família patriarcal “de respeito” se torna possível por intermédio da mucama Lucinda. O diálogo entre os membros da família sobre essa ameaça constante constitui-se em um posicionamento contra o discurso patriarcal de defesa da continuidade da escravidão:

– Se temos inimigos de porta adentro! – exclamara Liberato.  
– E quem são?  
– Não se pergunta; são os escravos. Segurança e moralidade com a escravidão ninguém compreende.  
– Mas eu trato paternalmente os meus escravos – observara Florêncio da Silva.  
– Embora; nem é pai, nem eles são filhos; porque vossa mercê é senhor e eles escravos: entre um e outros há um abismo cheio de ódio: escravos? Quem os educa?... São todos abandonados à perversão dos costumes: julga-se pai e lhes dá pão, pano, e paciência de sobra; mas a alma e o coração desses desgraçados? Se lhes iluminassem as almas, adeus escravidão! ... Nas trevas do espírito os corações escravos não podem abrir-se à virtude que é luz generosa, abrem-se à corrupção que tem embriaguez que olvida, noite que esconde gozos nefandos, consolação envenenada que é contraveneno dos martírios da escravidão. Guardamos em casa a peste, e pergunta-se donde vem o contágio?... (MACEDO, 2008, p. 251).

Havia, portanto, uma condenação moral àqueles que, como o título da obra reconhece, eram tratados por alguns abolicionistas como vítimas – e, na verdade, agiam como algozes.

Este livro parece-me emblemático para se discutir um tipo de tratamento da questão da escravidão no Brasil, porque antecipa um dos modos mais destacados com que vêm sendo tratados os legados da escravidão no país; numa sociedade que manteve, com ajustes a outras transformações estruturais, a desigualdade de acesso a bens e direitos aos descendentes de escravos e a uma população que se ampliou no país como força de trabalho desqualificada.

### **Criminalização da pobreza**

Estudos sobre diferentes contextos nacionais da atualidade – em países marcados ou não pelas heranças da escravidão – registram um tratamento discursivo semelhante sobre os efeitos da exploração econômica levada ao extremo, prevendo a dissolução dos elos de convivência entre uma elite dirigente e uma enorme massa de despossuídos e fomentando o medo da deflagração de conflitos violentos e generalizados. Os trabalhos de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant sobre as explosões de violência urbana e outros efeitos indesejáveis do empobrecimento de amplos contingentes da população nos EUA e na França demonstram a tendência análoga a uma “demonização” dessa massa de despossuídos que, dando continuidade às representações e ao tratamento institucional do problema, caracterizam no momento atual a criminalização da pobreza.

No caso estadunidense, a permanência e a importância desse discurso se evidenciam através de instituições que se destacam, desde o começo da utilização da mão de obra africana na agricultura até a atualidade, e revelam a continuidade histórica de determinadas formas de segregação e controle sobre os africanos e seus descendentes. Constituem-se no que Wacquant denomina de “instituições peculiares”, tomando a expressão com que se caracterizava, por ocasião da Revolução estadunidense, a escravidão, a primeira dessas formas repressivas. A segunda dessas “instituições peculiares” foi o chamado “sistema Jim Crow”, “regime integral de segregação do berço ao túmulo” instituído nos estados do Sul após ser abolida a escravatura; a terceira foi o gueto, “dispositivo especial graças ao qual a América conteve os descendentes de escravos nas metrópoles do Norte industrializado” (2007, p. 331-333). A tese de Loïc Wacquant é que há uma quarta ‘instituição peculiar’, desenvolvida plenamente desde a implantação do modelo neoliberal, com a onda de desemprego e o encolhimento dos serviços do Estado, e aparentemente ainda em expansão: “é o novo complexo institucional formado pelos remanescentes do gueto negro e pelo aparelho carcerário, ao qual o gueto veio a se ligar por meio de uma estreita relação de simbiose estrutural e suplência funcional” (2007, p. 332-333).

O apelo ao puritanismo é um dos modos pelos quais a mídia e a produção acadêmica – já que esta é, nesse assunto, muitas vezes tributária do enfoque e dos dados sobre o problema fornecido pelas matérias midiáticas – legitima a existência e as interferências dessa “instituição peculiar”. A caracterização da massa de marginalizados nos meios urbanos como um setor homogêneo da população acompanha-se de avaliações que se pautam na tentativa de comprovação de sua inadequação aos valores dominantes e em sua incompetência para exercer funções no mercado. Ficam estabelecidos, desse modo, contrastes entre esse pretenso setor como um todo e as classes médias, como também uma relação hierárquica com conotações morais.

Nos Estados Unidos, conforme observa Loïc Wacquant, a conceituação dessa massa como “subclasse” dificulta serem considerados devidamente os referenciais da conjuntura econômica, enfatizando as atribuições dos indivíduos e sua (in)capacidade de corresponder e se adaptar às demandas do mercado (sua (in)capacidade de se transformar e sobreviver, conforme dita o Darwinismo social). Bourdieu e Wacquant colocam em confronto o contexto da criação e as aplicações posteriores do conceito de “subclasse” – que se comprovaram carregadas de consequências políticas – discutindo o

modo com que se importam e aplicam teorias dissociadas de seu contexto histórico, para atender a novos interesses muitas vezes diferentes dos originais:

Foi o economista Gunnar Myrdal quem criou o termo na década de 1960 por derivação do sueco *onderklass*. Mas sua intenção era descrever o processo de marginalização das frações inferiores da classe trabalhadora nos países ricos para criticar a ideologia do aburguesamento generalizado das sociedades capitalistas. Pode-se ver aqui até que ponto o desvio adotado pelos Estados Unidos é capaz de transformar profundamente uma idéia: de um conceito estrutural destinado a questionar a representação dominante da sociedade emerge uma categoria comportamental sob medida para reforçar essa representação, ao imputar às condutas ‘anti-sociais’ dos despossuídos a responsabilidade de seu próprio esbulho (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 226).

O termo abarca, portanto, uma galeria muito ampla de tipos sociais que surgiram devido aos efeitos perversos dos novos direcionamentos da economia, mas encobre as circunstâncias comuns que empurraram essa população a uma situação de marginalidade. Este modo de abordar o problema nos EUA caracteriza a decepção diante da expectativa ainda latente de uma possível realização do “sonho americano”:

As populações incongruentes que os pesquisadores estadunidenses geralmente reagrupam sob esse termo – beneficiários do *welfare* e os desempregados permanentes, as mães solteiras, famílias de um só genitor, rejeitados do sistema escolar, criminosos e membros de gangue, viciados em drogas e sem-teto, quando não se referem no atacado ao conjunto de todos os moradores de gueto – devem o fato de estarem incluídos nessa categoria totalmente abrangente a um fato único: são vistos como negações vivas do ‘sonho americano’ de oportunidade para todos e de sucesso individual (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 225).

De modo análogo, esses estudiosos observam que o exame de um conjunto de fontes brasileiras ou estrangeiras leva à conclusão que o termo favela pode ser associado a uma concentração de indivíduos com diferentes condições ou relacionamentos com o conjunto da sociedade:

Assim, no Brasil, o mesmo rótulo de favela pode conter áreas estáveis que continuam a oferecer abrigos sólidos de integração da classe trabalhadora dentro da cidade, zonas nas quais as vítimas da “desindustrialização regressiva” são entregues a seu próprio destino, vivendo da economia informal das ruas, cada vez mais dominada por atividades criminosas, e enclaves de marginais marcados pela experiência do estigma do grupo e da mácula coletiva (WACQUANT, 2005, p. 11).

A consciência dessa multiplicidade de funções, na experiência vivida, e dos estigmas que se construíram sobre a favela interferiram para as reações negativas dos moradores da comunidade da Cidade de Deus quando assistiram ao filme do diretor Fernando Meirelles, lançado em 2002, que se propunha ser uma representação da realidade daquele espaço do Rio de Janeiro. Como em várias outras representações da favela, criticou-se a omissão quanto à existência de uma maioria de moradores que viviam ligados ao mundo do trabalho e a insistência, em lugar disso, em uma espécie de determinismo do ambiente para a formação de bandidos.

O fato positivo de um filme sobre favela ter alcançado grande repercussão e bilheteria não descarta a discussão sobre os modos com que manipulou os estereótipos sobre o espaço e seus habitantes. Além disso, cabe considerar a coincidência da repercussão internacional do filme com o momento de mobilização de forças repressivas sobre os guetos urbanos em todo o mundo; e a contribuição para favorecer o desrespeito ao conjunto da comunidade, na atuação policial e elaboração de políticas públicas, de perspectivas que permitem deduzir um comprometimento quase generalizado da população favelada com a criminalidade. Evidenciou-se um problema que se apresenta frequentemente na representação de espaços identificados com a exclusão social e a pobreza: a exploração do enfoque emocional que conduz à compaixão ou à rejeição radical, que transforma em espetáculo ou matéria de entretenimento as situações apresentadas. A imediatividade comunicativa associa-se ao reforço de expectativas e o apelo ao medo ou à intensidade emotiva, não remetendo, quase nunca, à problematização dos modos habituais de percepção dos problemas e a discussões de questões existenciais ou sociais mais abrangentes. Assim, observa Ivana Bentes quanto ao filme *Cidade de Deus*:

A favela é mostrada de forma totalmente isolada do resto da cidade, como um território autônomo. Em momento algum se pode supor que o tráfico de drogas se sustenta e desenvolve (arma, dinheiro, proteção policial) porque tem uma base fora da favela (BENTES, 2003, p. 198).

Portanto é preciso atentar para diferentes consequências da representação difundida sobre esses espaços marcados simbolicamente, como a favela, o gueto, e também sobre o espectro variado que se engloba no mundo social ao usar o termo “subclasse”. Além disso, como ignorar as especificidades históricas e locais na aplicação desses conceitos a diferentes sociedades? A diferença dos instrumentos teóricos surgidos, nas últimas décadas, para abordar os contrastes e desigualdades sociais suscita questões de alcance político conforme observam Bourdieu e Wacquant. Lembro que essas diferenças no campo teórico têm estreitas relações com o modo com que os espaços urbanos relegados às populações pobres são representados nas diversas áreas de produção cultural e artística. No caso do Brasil, cabe pensar, por exemplo, na concepção de “exclusão social” e suas implicações, em especial quando substitui o emprego da perspectiva de desigualdade. Quanto a um uso generalizado do termo “exclusão” social, lembram esses sociólogos que comumente está relacionado à despolitização e ao silêncio quanto às circunstâncias que cercam o desemprego e outras repercussões das políticas econômicas implantadas no fim do século XX e que preconizavam a instauração de um “Estado mínimo”, descomprometido do atendimento de necessidades básicas da população (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 225).

### **Exclusão social e habitus precário**

No Brasil, a partir de construções conceituais e perspectivas políticas semelhantes às hegemônicas na Europa e nos EUA, as mensagens midiáticas, estudos acadêmicos e as políticas públicas voltadas para as classes populares referem-se frequentemente à perspectiva de “inserção social” de populações marginalizadas. Néstor Canclini aponta essa tendência como reflexo de um momento político específico e avalia as suas limitações:

Num contexto marcado pela derrota dos partidos e sindicatos revolucionários e pela decomposição dos partidos reformistas que agrupavam os desfavorecidos pela exploração no trabalho, crescem as associações com temas ecológicos, contra a exclusão em razão de gênero, de raça, migrações e outras condições de vulnerabilidade. Da ação humanitária até as novas formas de militância, o

que propõem é, mais do que transformar ordens injustas, reinserir os excluídos (CANCLINI, 2005, p. 93).

A perspectiva da “inclusão” através da “visibilidade” se transformou, desde fins dos anos 1990, numa referência importante da produção artística e cultural brasileira. Enquanto na cultura e na arte participativa ou engajada do Brasil nos anos de 1930 ou de 1960 predominava o enfoque do pobre ou do marginal em uma teia de relações que remetiam às mazelas de uma economia estruturada de modo injusto, apoiada num sistema político opressor, essa perspectiva revela ter-se modificado gradativamente nos decênios seguintes. E, a partir dos anos de 1990, começa a surgir no país uma produção cultural que enfatiza quase sempre a má distribuição dos bens e serviços, prejudicando territórios delimitados e marcados por estigmas. Nessa produção, as considerações sobre os processos e os mecanismos históricos e econômicos mais gerais que permitem a reprodução da miséria não têm grande destaque, como argumenta Canclini, devido à crise das propostas e projetos políticos afinados com as tradições das lutas e do pensamento de esquerda.

Outra referência que se repete no discurso acadêmico e no seio dos movimentos sociais inspirados por essas novas perspectivas é a proposta de “construção da cidadania”. Essa referência é dominante em projetos sociais que se propõem atuar junto a crianças e jovens de comunidades abandonadas pelo poder público, onde a escola e os serviços de saúde, assim como as formas de lazer são deficitários. A referência à “construção da cidadania” pode ser traduzida, com base nos estudos de Pierre Bourdieu, como a aquisição de um determinado “habitus” cultural (SOUZA, 2006, p. 37). Uma mudança de perspectiva nessa caracterização de questões ligadas às populações marginalizadas ou em extrema pobreza, quanto aos discursos com que eram enfocadas em décadas anteriores, em que estavam mais articuladas a lutas ideológicas, é o destaque a fatores irracionais ligados à questão social, o relevo a sua interferência no destino social dos indivíduos.

A partir dessa perspectiva, o pesquisador brasileiro Jessé Souza analisa os compromissos entre a reprodução social das desigualdades e a construção de subjetividades nas classes subalternizadas. Conforme observa, “esse pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais do que a moldura de nossas representações conscientes” (SOUZA, 2006, p. 33). Entre os jovens das periferias e favelas a situação se agrava pelas deficiências na rede de serviços públicos, como a escola, a saúde e o saneamento básico. Essa sensação de abandono dessa parte da população, em contraste com a de outras áreas da cidade, alimenta a desconfiança generalizada quanto às autoridades constituídas, identificadas principalmente com os representantes do poder policial, que norteiam sua relação com a comunidade pelo desrespeito e brutalidade.

Esses fatores de isolamento e dificuldades dos indivíduos se reconhecerem como pertencendo a círculos mais amplos da sociedade, que atravessem os limites da comunidade – a não ser outras populações também marginalizadas –, ensejam a criação de um “caldo de cultura” em que predominam valores avessos ou paralelos aos padrões e ditames da cultura oficial (aos valores transmitidos através da escola e da educação formal, de outros aparelhos ideológicos e da convivência social nas classes mais favorecidas). O pertencimento a esses bolsões culturais, em decorrência dessas separações, revelar-se-ia em marcas identificáveis no corpo e no comportamento social de muitos jovens e adolescentes de setores marginalizados da população (SOUZA, 2006, p. 33). A gravidade do problema se apresenta pelo fato de que a possibilidade de compartilhar do acesso a uma pluralidade de outras “subculturas” depende da viabilidade do diálogo entre essas disposições. Baseado nos estudos de James Taylor, Jessé Souza observa que existe uma noção de “dignidade” que “parece ser o fundamento profundo do reconhecimento



social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade, e, portanto, da noção moderna de cidadania” (2006, p. 37). A partir dessa perspectiva, desenvolve a discussão em torno dos conceitos de “habitus primário” e “habitus precário”:

O habitus precário seria o limite do habitus primário para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas (SOUZA, 2006, p. 38).

## **A vida nua**

Tais considerações de Jessé Souza sobre a radicalização da marginalização social remetem a um processo que se aprofundou, com efeitos um pouco diferenciados, nos centros hegemônicos, mas também em países emergentes, como o Brasil, com a expansão do neoliberalismo a partir dos anos 1990. No entanto, os estudos de Giorgio Agamben, indicam que podemos ancorar em uma tradição histórica mais longínqua essa clivagem entre indivíduos a quem, em princípio, por uma série de injunções sociais, se atribui “dignidade” e, portanto, direitos de cidadão, e outros que são destituídos dessa condição. Agamben aponta no Direito Romano, base do ordenamento jurídico e referência ideológica para os Estados modernos, princípios que possibilitavam deixar fora do âmbito de alcance do ordenamento jurídico do Estado algum setor da população consensualmente reconhecido como em condição “especial”. Essa peculiaridade do ordenamento jurídico serviu para justificar a escravidão negra, na instauração da empresa colonial das Américas, e o extermínio judaico pelo regime nazista, e ainda, nos dias atuais, contribuiu para tornar aceitável o tratamento discriminatório aos imigrantes de ex-colônias nos países da Europa ocidental. Baseia-se na pressuposição de que há indivíduos que se enquadram numa categorização similar à que a tradição do Direito Romano conferia ao “homo sacer”. Esses indivíduos poderiam ser situados “fora” da condição humana, o que impedia até mesmo serem vítimas dos ritos sacrificiais. Configurava-se, desse modo, a “vida nua”, uma condição de existência de certo modo fora da cultura humana, justificando o desprezo e a suspensão da aplicação das leis, como também dos princípios morais aplicáveis aos seres humanos, em relação a eles (AGAMBEN, 2004, p. 139).

Portanto a transformação das diferenças culturais em abismos que colocam em dúvida a condição plenamente humana de um grupo autoriza a sua destituição dos direitos. Voltando aos exemplos de vertentes do discurso sobre a escravidão no Brasil oitocentista, encontramos essa perspectiva tanto na defesa patriarcal da permanência da escravidão como forma de “elevação” do escravo a uma situação mais elevada, à verdadeira esfera do humano, quanto na proposta de segregá-lo definitivamente à sua condição de inferioridade, concedendo-lhe a liberdade, mas afastando-o do convívio da sociedade em que vigoravam regras e valores morais.

Segundo avalio, manifestam-se ecos dessa perspectiva nos discursos com que a mídia e uma vertente da produção cultural destacada nas últimas décadas, às vezes de modo inadvertido ou afetado ao estar realizando denúncia, enfocam a população miserável dos guetos urbanos brasileiros. Aproximação que me parece plausível até pela origem histórica da favela, associada às dificuldades de inserção no espaço urbano dos negros recém-libertos, como também pela composição racial das classes desfavorecidas no Brasil a denunciar os empecilhos colocados aos descendentes de escravo para a ascensão social. O destaque às condições “sub-humanas” pode funcionar como denúncia da degradação das condições de vida ou como um efeito de agravamento dos contrastes entre a favela

e o “asfalto” (e a dois tipos rigidamente identificados de cidadãos ligados a estes espaços). Pode ter repercussões opostas a insistência com que nos relatos sobre a favela se oferecem exemplos e provas da “desumanização” em vários âmbitos da vida das favelas. Principalmente há que se pensar na responsabilidade de se apontar um generalizado compromisso assumido ou tácito das comunidades com a criminalidade. Em alguns casos, evidencia-se que, de modo análogo àquele com que Macedo alertava contra o perigo da proximidade do núcleo familiar com os escravos insatisfeitos, enfatiza-se o perigo potencial da proximidade desses bolsões explosivos de miséria com a população de classe média – em que se pressupõe – vive-se de modo pacato e organizado. Voltam a se misturar a perspectivas mais recentes, fundadas em referências sociológicas ou humanitárias, os argumentos e as representações sociais que justificaram a remoção das favelas, em especial no Rio de Janeiro, e que caracterizavam a sua população como “classes perigosas” (RAMOS, 2007, p. 106).

Resquícios dessas figurações das populações marginalizadas podem ser detectados no senso comum, fomentado pelas mensagens midiáticas, mas também se refletem no cinema e na literatura que se arvoram a servir de porta-vozes dos setores marginalizados da população, até mesmo entre escritores que neles se originaram. Coloca-se, sem dúvida, uma questão crucial no momento: se essa perspectiva, mesmo em seu caráter extremamente crítico dos processos e mecanismos que acompanham a desigualdade social, não coloca a água no moinho do imobilismo, da paralisação das possibilidades de transformação ou, pior, não dificulta compreender mecanismos de resistência e sublevação surgidos nas favelas e periferias, ao interpretá-los como “desordem”, “rebelião” ou “insubordinação” – manifestações politicamente inconsequentes ou irresponsáveis, segundo diferentes perspectivas. É um problema a ser discutido o modo com que grande parte da produção de e sobre as periferias urbanas, justamente a que tem maior destaque na mídia e tem acesso mais fácil aos circuitos da cultura canônica (feiras de livros, debates literários e cinematográficos etc.), desqualifica muitos dos traços particulares da experiência, dos comportamentos cotidianos e da produção cultural brotados nos bolsões relegados à miséria econômica.

Há algumas regras do jogo que garantem a legitimação cultural destas obras no campo da literatura: a autenticidade funciona como marca que se destaca sobre todas as outras da fatura dos textos para legitimar as obras no mercado e até mesmo nos meios acadêmicos. O livro *Cidade de Deus* (1997) como literatura produzida por um ex-favelado abriu caminho a toda uma série de produtos culturais afinados com essa demanda de conhecer as classes populares e enquadrar essa massa amorfa da população em referenciais explicativos do país e do mundo, afinados com o discurso sociológico e político atuais. A partir da repercussão desse livro, surgem outros intérpretes da realidade das classes populares que, assim como Paulo Lins, jogam com a ambiguidade ou articulação da ficção literária ao testemunho, como é o caso do escritor Ferréz, um dos mais destacados da atual safra. Um testemunho de uma realidade que se assume como totalmente contrastante com a do leitor que habitualmente acaba por comprar e ler as obras. Certamente não se pode negar a tentativa de dirigir essa produção para a população favelada, desenvolvida em muitos movimentos como os saraus da COOPERIFA, na periferia de São Paulo, ou como as intenções declaradas por Ferréz e vários outros escritores identificados, adequadamente ou não, com a chamada “literatura marginal” (NASCIMENTO, 2009). Mas a veiculação pelas grandes editoras e a utilização dos canais culturais convencionais transforma necessariamente esses escritores em mediadores entre a favela e o “asfalto” e porta-vozes “autênticos” de tipos humanos com quem esse leitor não tem afinidades. Situação explorada pelos próprios autores e pela mídia, conforme se constata, por exemplo, na apresentação estampada na contracapa do romance *Manual Prático do Ódio*:

Todos os personagens deste livro existem ou existiram mas o *Manual Prático do Ódio* é uma ficção. O autor nunca matou alguém por dinheiro mas sabe

entender o que isso significa – do ponto de vista do assassino. Este romance conta a história de um grupo que planeja um assalto, mas também fala de outros medos e mistérios universais, de toda essa gente que ama e odeia, em explosivas proporções (FERRÉZ, 2005).

A vinculação da criação artística à experiência cotidiana de comunidades excluídas implicou na exploração de uma gama de recursos, intra e extratexto, que garantem a fidelidade documental das obras literárias, mesmo que indicando conjuntamente o seu caráter de ficção. Entre tais recursos: a citação de personagens reais das comunidades enfocadas, a inserção de fotos (como no livro de Ferréz *Capão Pecado*), e as declarações dos autores, como a citada acima.

A perspectiva assumida de mobilização social, que passa pela necessidade de atingir um público mais amplo, construindo um caminho de mediação entre a população de “excluídos sociais” e o conjunto da sociedade (os leitores de livros, jornais e público televisivo), através da solidariedade, é a principal motivação dos livros *Cabeça de Porco* (2005), de Luiz Eduardo Soares, MV Bill e Celso Athaide, *Falcão – meninos do tráfico* (2006), publicado pelos dois últimos. Não somente a estruturação e as convenções de gênero discursivo, dominantes nas obras, como também os mecanismos acionados para a sua divulgação, deixam clara a expectativa de provocar impacto midiático – o máximo de visibilidade possível – revelando situações surpreendentes de envolvimento das crianças e jovens com o crime organizado em comunidades faveladas. Por ocasião do lançamento do livro *Falcão – meninos do tráfico*, a exibição de imagens registradas na pesquisa dos autores sobre os diversos tipos de envolvimento de crianças pobres com o comércio e consumo de drogas, no programa dominical *Fantástico*, na Rede Globo de Televisão, provocou reportagens em jornais, debates e entrevistas televisivas, até mesmo declarações no Congresso Nacional.

Discutindo as “políticas da representação” na produção cinematográfica brasileira atual, Esther Hamburger afirma que “há uma disputa pelo controle das representações da pobreza e da violência” (HAMBURGER, 2005, p. 209). E Carlos Alberto Mattos considera que a repercussão do filme de MV Bill seria fruto de um “processo de revalorização da voz legítima”, que “reflete-se sobremaneira na tomada dos meios de expressão por parte de representantes credenciados da massa sem filme” (MATTOS, 2003, p. 84). No entanto, esse mesmo crítico reconhece os limites dessa atuação à função de conferir a visibilidade ou a voz a setores da população, cuja perspectiva própria era ignorada até muito recentemente pela mídia ou pela comunidade acadêmica:

Longe de qualquer sublevação revolucionária, esses novos emissores atuam numa espécie de pacto com setores da estética dominante (publicitários, documentaristas, experimentalistas etc) e sob o olhar interessado da comunidade acadêmica (MATTOS, 2003, p. 84).

Observe-se na caracterização desse fenômeno recente o uso do pesquisador da expressão “pacto com setores da estética dominante”, que implica no abandono das referências políticas radicais, e o uso da palavra “estética” não consegue impedir que se pense na possível rasura da palavra “classe”. Fica estabelecido um limite autoimposto de exercício de sua autonomia num determinado modo com que os sujeitos reivindicam seu aparecimento na cena da cultura brasileira atual. O traçado desse limite não é reconhecido unanimemente por aqueles que vêm liderando o movimento que aproxima diferentes setores da sociedade brasileira e tem como uma das propostas consensuais a de tornar visível o pobre e a pobreza no Brasil. Existe uma expectativa, criada no próprio discurso do *rapper* MV Bill, de que suas músicas e vídeos interfiram na construção da identidade dos jovens favelados, pretendendo não

apenas fomentar uma perspectiva crítica diante da miséria, mas principalmente oferecer um modelo identitário alternativo àquele imposto pelos traficantes bem sucedidos financeiramente e com o poder acrescido pelas armas.

O jogo de identidades e a disputa pelo controle das representações da pobreza que se trava nessa vertente destacada da cultura atual, que abarca o cinema, o teatro e a dança, afeta também as definições sobre as funções e papéis sociais dos responsáveis por sua produção e divulgação, embaralhando as figuras do cineasta, do cantor / compositor, do militante, educador ou cientista social. Um exemplo marcante dessa superposição ou indistinção de contornos se revela nos livros *Cabeça de Porco* (2005) e *Falcão – Meninos do Tráfico* (2006). Em *Falcão – Meninos do tráfico*, a autoria foi compartilhada pelo cantor MV Bill e seu empresário, ex-favelado e atuante promotor cultural, Celso Athayde. *Cabeça de Porco* foi realizado conjuntamente por esses dois ativistas ligados à cena *hip-hop* e o antropólogo Luíz Eduardo Soares. Ambos os livros adotam o mesmo procedimento em sua estruturação: acumulam relatos pessoais de experiências dos indivíduos envolvidos com o consumo e o tráfico de drogas e suas consequências na vida das populações faveladas e da periferia.

Os livros estabelecem um elo de identidade ou continuidade com as letras de música ligadas à cultura *hip-hop*, trazendo “flashes” das misérias, decepções e violências enfrentadas no cotidiano pela população da periferia. Usam do estilo fragmentário, sem dar continuidade aos esboços de análise dos acontecimentos que surgem entremeados aos relatos. O antropólogo Luíz Eduardo, no entanto, procura formular explicações que fornecem um sentido mais costurado e apontam para propostas de ação diante dos fatos narrados em *Cabeça de Porco*, num trabalho que poderíamos associar, não sem alguma ironia, ao do “*raisonneur*” dos textos do século XIX, já citado neste trabalho. A proposta da “cultura da paz” que, como veremos adiante, Luiz Eduardo Soares procura explicar nas últimas partes do livro reflete algumas referências recorrentes entre os cultores do *hip-hop*.

O escritor Ferréz procura explicar como o movimento *hip-hop* concebe a política no romance *Capão Pecado*:

Não temos muitas oportunidades por aqui, a não ser o tráfico, o roubo a banco, o futebol e o pagode; fora isso você tem que se sujeitar a ganhar um salário mínimo e esperar que alguma coisa de bom aconteça. É aí que entram os movimentos alternativos: a leitura, o *rap* (que é um dos quatro elementos do *hip-hop*), e os projetos sociais que ajudam o povo da favela. [...] O único jeito é crer em Deus, fazendo a revolução ideológica, montar formas de ataque, conseguindo espaço aos poucos, pois temos força sim, mano. Somos a maioria, é só usar nossas cabeças, estudando, nos informando, esperando a virada, e quando ela chegar, vamos dizer: Aí a favela, toma conta de ponta a ponta[...] (FERRÉZ, 2000, 160-161).

A proposta de realizar uma “revolução ideológica”, enunciada no último parágrafo citado, associa-se às práticas identificadas com “os movimentos alternativos” citados anteriormente como tendências da cultura política contemporânea: a leitura, o *rap* (situado como um dos elementos do *hip-hop*) e “os projetos sociais que ajudam o povo da favela”. Essa perspectiva permite-nos compreender a importância da utilização dos recursos dos veículos da mídia como instrumento de difusão ideológica e também a aliança ou a iniciativa de promoção de projetos sociais nas comunidades carentes por figuras destacadas da música ‘pop’ ligadas ao *hip-hop*.

Esse tipo de proposta aproxima-se das formulações da “cultura da paz”, apresentadas por Luiz Eduardo Soares em *Cabeça de Porco*. As propostas do antropólogo revelam alguns aspectos problemáticos, como o modo maniqueísta com que explica a construção da “identidade guerreira”

entre os jovens favelados, e as implicações que pode ter nas soluções apresentadas para o problema da violência na favela – o que parece ser o móvel principal de preocupação na análise da situação. Baseia-se numa experiência que promoveu entre jovens favelados, “a gurizada das vilas” em Porto Alegre, em 2001, num processo que caracteriza uma espécie de conversão à “cultura da paz”:

Se o desejo das gurias é o desejo dos guris (esta frase permite a leitura em duas mãos), a história entorta quando muitas, entre elas, elegem como modelo o macho violento, arrogante, poderoso e armado. Porque, sendo assim, muitos, entre eles, vão imitar este modelo, copiar suas manhas, identificar-se com seus valores. Instaure-se um magnetismo perverso que enseja a emulação do mal, atuam como mediadoras da violência, turbinando a adrenalina de seus pares. Gravitando em torno dos adolescentes que idolatram e portando-se como elos de uma engrenagem que se reproduz automaticamente, elas não são os sujeitos do processo. Pelo contrário, não o conhecem nem controlam. São vítimas e objeto. Convertem-se em cúmplices, inadvertidamente (SOARES *et alii*, 2005, p.231).

Na descrição da gênese da construção da identidade marcada pelo *ethos* guerreiro dos jovens de periferia é no mínimo discutível o que o antropólogo considera como “magnetismo perverso que enseja a emulação do mal”. Este tipo de formulação não dá margem a se ter presente a complexidade e a urgência dos “bens” que podem ser o alvo de atração e objeto de disputa dos jovens em situações ligadas ao tráfico e à violência, e que talvez não sejam somente a estima das “gurias”. Quanto a esse tipo de receita para a paz, parece-me que a premência em encontrar meios para combater a criminalidade e o aliciamento de jovens para ela não pode nos levar a tratamentos ortopédicos da alma, com a eliminação (ou subestimação) de toda indignação ou revolta contra as diferentes formas de opressão sofridas nas classes subalternas.

Lembrando novamente as coincidências nos processos que motivam a violência urbana em outros meios urbanos, observo que Loïc Wacquant chama a atenção para o fato de que a criminalidade é fruto de uma contradição característica de uma sociedade na qual “a participação ativa na esfera do consumo tornou-se condição *sine qua non* da dignidade social”. As autoridades e os políticos propõem meios violentos de repressão e controle dos setores oprimidos da população, numa lógica semelhante aos que foram instituídos para conter os efeitos indesejáveis da escravidão, numa conjuntura econômica marcada pela chamada desproletarização (ou seja: a impossibilidade de acesso ao emprego formal). Se as políticas neoliberais afetam igualmente os países mais ricos do globo e países emergentes, haverá inegavelmente efeitos semelhantes na vida cotidiana:

Como testemunham a proliferação do “assalto à mão armada” na *inner city* britânica, da *dépouille* (ato de tirar as roupas sob ameaça do uso da força) nos terrenos da *banlieue* < periferia urbana francesa >, do roubo de correntes de ouro e do tráfico de drogas nas ruas do gueto negro norte-americano, a violência e o crime são amiúde o único meio à mão dos jovens da classe trabalhadora sem perspectivas de emprego para adquirir dinheiro e os bens de consumo indispensáveis para ascender a uma existência socialmente reconhecida (WACQUANT, 2005, p.33).

No plano simbólico e da criação cultural, a experiência desse tipo de violência suscita, na atualidade, um tratamento coletivo semelhante ao que, no âmbito individual, é reservado ao trauma. O indivíduo traumatizado, conforme observou Freud entre seus pacientes que retornavam da guerra, revive simbolicamente as cenas que violentaram seu aparelho psíquico e não puderam ser elaboradas devidamente (FREUD, 1969, p. 11). Também o cinema, a literatura e a mídia repetem incansavelmente

cenar impactantes, acontecidas realmente, ou possíveis de ser atualizadas diante das circunstâncias presentes dos conflitos sociais – como para amortecer os efeitos da experiência já sofrida ou preparar para a sua ocorrência futura. Esta repetição, um tanto compulsiva, sucede em especial quando os acontecimentos ultrapassam os níveis de expectativa quanto à violência ou o abuso das convenções quanto à propriedade e os limites do corpo, assimilados numa faixa ampla de audiências.

É quase certo que esse procedimento tem uma função amenizadora dos traumas coletivos, mas do ponto de vista político não contribui para que se transformem as condições em que se gesta a violência nas sociedades atuais. Nesse sentido, parece que continuamos a agir de modo semelhante ao adotado por Macedo, diante dos horrores da escravidão, cultivando o medo diante de uma parte da população que julgamos submetida a uma condição deformada de humanidade.

Procuramos, então, sobretudo, afastar do convívio essa sub-humanidade, para podermos usufruir calmamente a pacífica vida cidadã. Sem procurar investigar que formas de violência se exercem e se afinam para manter o domínio de um círculo de dignos guardiões da *polis* sobre a massa amorfa dos destituídos do mercado, desse exército de reserva de mão de obra que garante o equilíbrio instável das economias modernas.

## The criminalization of poverty and the literature of misery

### ABSTRACT:

The article presents the of arguments on which the Brazilian writers José de Alencar and Joaquim Manuel de Macedo based the defense or the attack against the prolongation of slavery in Brazil, as a starting point to analyze the efficacy of the denunciations of injustices and possible commitments of some representations of the poor people to the reproduction of social inequalities nowadays.

**Keywords:** Criminalization of poverty. Slavery. Violence and literature. Abolitionism.

### Nota explicativa

\* Professor do Departamento de Cultura e Literatura Braileiras, Centro de Educação e Humanidades, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq-Nível2.

### Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. 207p.
- ALENCAR, J. *Cartas a favor da escravidão*. Organização: Tâmis Parron. São Paulo: Hedra, 2008. 155p.
- ATHAYDE, C.; e MV BILL. *Falcão – Meninos do tráfico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. 272p.
- BENTES, I. O copyright da miséria e os discursos da exclusão. *Cinemais*, Rio de Janeiro, nº 33, p. 188-201, janeiro / março de 2003. 264p.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. A astúcia da razão imperialista. In: WACQUANT, L. (org.). *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005. 232p.
- CANCLINI, N. G. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005. 284p.
- FERRÉZ. *Capão pecado*. São Paulo: Labortexto Editorial, 2000. 172p.

- \_\_\_\_\_. *Manual prático do ódio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. 256p.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Edição Standard das *Obras Completas* de Sigmund Freud. Trad. do alemão e do inglês, sob a direção-geral e revisão técnica da Jayma Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969. Vol. XVIII. p. 11-85. 352p.
- GOMES, H. T. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. 240p.
- HAMBURGER, E. Políticas da representação: ficção e documentário em Ônibus 174. In: MOURÃO, M. D.; LABAKI, A. (org.) *O cinema do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 196-215. 284p.
- JAMES, Joy. *The new abolitionists (neo) slave narratives and contemporary prison writings*. Albany/New York: Suny Press, 2005. 337p.
- MATTOS, Carlos Alberto. Em busca da voz legítima. *Cinemais: Especial documentário*, Rio de Janeiro, nº 36, p. 79-84, outubro / dezembro 2003.
- NASCIMENTO, E. *Vozes marginais na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009. 348p.
- PEREIRA, V. H. A. A atualidade da escravidão. *Anais das IX Jornadas Andinas de Literatura Latino-Americana*. Niterói: Instituto de Letras (UFF), 2010, p. 1956-1960. In: [www.propi.uff.br/jalla/sites/default/files/Anais\\_JALLAI\\_tomoII.pdf](http://www.propi.uff.br/jalla/sites/default/files/Anais_JALLAI_tomoII.pdf)
- \_\_\_\_\_. Cidades fragmentadas e intelectuais partidos. In: MONTEIRO, M. C.; LIMA, T. M.. *Dialogando com culturas: questões de memória e identidade*. Niterói: Vício de Leitura, 2003, p. 203-220. 235p.
- RAMOS, C. A. A. Conhecer para integrar? Uma discussão sobre a assistência social prestada pela Fundação Leão XIII a localidades faveladas. In: CARVALHO FILHO, S. A. et al. *Deserdados: dimensões das desigualdades sociais*. Rio de Janeiro: ILetras UERJ/HP Comunicações, 2007, p. 105-123. 216p.
- SOARES, L. E.; MV BILL; ATHAYDE, C. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. 295p.
- SOUZA, J. (org.) *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 396p.
- WACQUANT, L. (org.) *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. Rio de Janeiro: Revan, 2005. 232p.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos (a onda punitiva)*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2007. 476p.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Os condenados da cidade – estudos sobre marginalidade avançada*. Tradução: João Roberto Martins Filho et al. Rio de Janeiro: Revan/FASE, 2001. 204p.

Recebido em: 25 de maio de 2011

Aprovado em: julho de 2011